

# Besprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **34 (1974)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

## Besprechungen – Comptes rendus

*Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Herausgegeben von *Joachim Ritter.*  
Band 2: D–F. Verlag Schwabe & Co. Basel/Stuttgart 1972.

Im Februar 1972 ist der zweite Band des von Joachim Ritter herausgegebenen, auf 8 Bände geplanten «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» erschienen. Die Erfüllung des von W. T. Krug schon 1806 formulierten, aber bisher nie eingelösten Postulats – ein Werk zu schaffen, das die philosophischen Begriffe «in alphabetischer Ordnung reihete, dabei ihren Ursprung, ihren Fortgang, ihre Veränderungen, ihre Anfechtungen und Verteidigungen, Entstellungen und Berichtigungen mit Angaben der Quellen, der Verfasser, der Zeiten bis auf den gegenwärtigen Augenblick angäbe» – ist damit um einen Schritt näher gerückt.

Den Wert eines solchen historischen Wörterbuchs wird nur bestreiten, wer den alten cartesischen Traum, durch «définitions constructives» eine allgemein verbindliche philosophische Terminologie zu schaffen, noch nicht ausgeträumt hat; und die begriffsgeschichtliche Unzulänglichkeit der bisherigen philosophischen Wörterbücher kennt jeder, der schon mit ihnen gearbeitet hat. Daß Joachim Ritter und seine Mitherausgeber gewillt sind, das solange Desirat gebliebene historische Wörterbuch endlich zu realisieren, zeigt sich schon im Konzept ihres Werkes: Es ist begriffsgeschichtlich, soweit dies für das Verständnis eines Begriffes notwendig und wünschenswert ist; es gibt exakte Definitionen für jene Bereiche, in denen dies möglich ist (Logik, Logistik usw.); es umfaßt alle philosophischen Schulen und Richtungen (zum größten Teil auch der östlichen Welt) und insbesondere die Terminologie der heute maßgebenden mathematischen Logik, Mengenlehre und Wissenschaftstheorie, darüber hinaus aber auch die philosophisch relevanten Begriffe der Fachwissenschaften, von der Theologie und Psychologie bis zur Kybernetik und Informationstheorie. Daß die Herausgeber keine Mühe scheuten, ihr Programm in die Tat umzusetzen, geht schon aus der Zahl und Größe der geplanten Artikel und der ungewöhnlich hohen Zahl der zur Mitarbeit beigezogenen Philosophen und Fachwissenschaftler hervor. Daß sie ihr Programm in die Tat umsetzen konnten, hat der erste Band bewiesen. Der zweite bestätigt es. Es dürfte jedoch müßig sein, Ritters «Historisches Wörterbuch» hier noch besonders vorstellen oder gar anpreisen zu wollen; es ist wohl jedem philosophisch Interessierten schon hinlänglich bekannt, und seine Qualität spricht für sich selbst. Ich will mich daher darauf beschränken, kurz auf gewisse kleinere Unterschiede im redaktionellen Konzept der beiden bisher erschienenen Bände hinzuweisen und auf einige grundsätzliche Schwierigkeiten des Gesamtunternehmens einzugehen, die sich an Hand des zweiten Bandes etwas besser beurteilen lassen als an Hand des ersten.

Der augenfälligste Unterschied zwischen den beiden bisher erschienenen Bänden ist die offensichtlich reichere Nomenklatur des zweiten Bandes. Begriffe, die man auf Grund der Konzeption des ersten Bandes vermutlich vergeblich gesucht hätte, «reduktive und induktive Definition» etwa, «Dialele», «Disjunktore» oder «Elementarerlebnisse», erschienen nun als selbständige terminologische Artikel. Diese Tendenz ist zweifellos begrüßenswert, denn der Registerband wird noch Jahre auf sich warten lassen, und das Nachschlagen wird in jedem Fall wesentlich erleichtert, wenn man einen Terminus nicht erst aus einem größeren Artikel herausuchen muß.

Weniger augenfällig, aber ebenso begrüßenswert ist eine zweite Tendenz. Die Redaktoren sind sich offenbar vermehrt der Tatsache bewußt geworden, daß ein philosophisches Wörterbuch nicht nur den Eingeweihten, sondern auch den Laien verständlich sein soll, und daß darum das bei gewissen philosophischen Autoren leider nicht unübliche esoterische Gelehrtendeutsch nach Kräften bekämpft werden sollte. Die Bildungsphrasen und der üble Jargon, die in den Artikeln des ersten Bandes da und dort noch anzutreffen waren, sind – wie mir scheint – im zweiten Band weitgehend ausgemerzt worden. Normsetzend wirkten dabei vielleicht auch die in formaler wie inhaltlicher Hinsicht überzeugenden Beispiele mustergültiger Lexikonartikel wie etwa derjenigen von Ludger Oeing-Hanhoff.

Eine der Hauptschwierigkeiten eines historischen Wörterbuchs ist zweifellos die Gefahr der Sinnverkürzung, wie ich sie nennen möchte. Bei einer begriffsgeschichtlichen Darstellung müssen die Begriffe notwendigerweise aus dem Kontext, in dem sie erst ihre volle Bestimmtheit erlangen, herausgelöst und isoliert werden. Selbst wenn sich ein Autor noch so sehr bemüht, auf Stellung und Wert eines Begriffs im Ganzen des ihm zugehörigen Systems hinzuweisen, so werden doch stets wesentliche Bedeutungsgehalte amputiert. Man hat allenfalls das Ganze im Begriff, aber nie den Begriff im Ganzen. Innerhalb eines einzelnen Artikels kann ein Begriff letztlich nur auf eine Weise bestimmt werden: durch seine Stellung in der Genealogie. Aber dies ist, in einem geometrischen Bild gesprochen, ebenso unzulänglich wie die Bestimmung eines Punktes auf Grund einer bloßen Ordinatenangabe.

Die fehlende zweite Koordinate, die Stellung des Begriffs innerhalb des jeweiligen philosophischen Werks, kann auch nicht ersetzt werden durch Querverweise zwischen den Artikeln verwandter oder gleichartiger Begriffe – es sei denn, es fänden sich Artikel, die das Ganze, in dem eine Gruppe von Begriffen ihren festen Ort hat, annäherungsweise umreißen. Wie der zweite Band – auf Grund der in ihm behandelten Begriffsfelder deutlicher als der erste – zeigt, haben die Herausgeber von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch gemacht. Beispielhaft dafür ist der mehr als 40 Spalten umfassende Artikel «Ethik» von Joachim Ritter. An diesem Artikel wird, wie an kaum einem andern, sichtbar, daß Begriffsgeschichte, die ihrem Anspruch genügen will, immer mehr ist als bloß die Geschichte eines Begriffs. Ritter gibt am Leitfaden des Begriffs «Ethik» nicht nur eine Terminologie- und Problemgeschichte, sondern auch über weite Strecken – gleichsam als Zusammenfassung seiner auf diesem Gebiet maßgebenden Arbeiten – eine Geschichte der ethischen Theorien. Sein Artikel zeichnet eine klare Linie von der in der

griechischen Sittlichkeit angelegten Einheit von Politik und Ethik, ihrer Auflösung im stoischen Ideal des apolitischen und innerlich unabhängigen Weisen und ihrer Verkümmern im Schatten der mittelalterlichen Theologie über die Naturrechts- und Gefühlstheorien der Neuzeit und die Kantische Neubegründung der Ethik aus der autonomen Vernunft bis zu dem großartigen Vermittlungsversuch Hegels zwischen Kantischer Moral und antiker Sittlichkeit und den daraus entspringenden Konsequenzen. Dank dieser umfassenden Konzeption finden die Artikel ethischer oder ethischrelevanter Begriffe wie «Determinismus», «Endzweck», «Eudämonismus», «Freiheit» usw. in Ritters Ethik-Artikel den nötigen Halt, und sie verleihen ihm ihrerseits eine noch größere Konkretion. So wird etwa, um dies am Beispiel der Kantischen Ethik zu illustrieren, im Artikel «Endzweck» die im Ethik-Artikel kurz umrissene ethische Bestimmung des Menschen noch einmal beleuchtet. Der Artikel «Eudämonismus» hebt den revolutionären Schritt Kants noch entschiedener hervor, indem er aufzeigt, daß sich die gesamte vorkantische Ethik unter diesem Gegenbegriff zu Kants Pflichtethik zusammenfassen läßt. Unter dem Stichwort «Freiheit» wird das Prinzip, um das sich die ganze Kantische Ethik dreht, in seinen verschiedenen Bedeutungen analysiert, während der Artikel «Determinismus/Indeterminismus» die Herkunft der grundlegenden Antinomie von Freiheit und kausaler Determination und deren Auflösung durch Kant vergegenwärtigt.

Die Gefahr der Sinnverkürzung könnte meines Erachtens wesentlich gebannt werden, wenn es auch in andern Begriffsfeldern des Wörterbuchs zu einem ähnlichen Zusammenspiel der einzelnen Artikel käme. Die unvermeidlichen Interferenzen oder Unstimmigkeiten zwischen den verschiedenen Artikeln sind dabei eher ein Vor- als ein Nachteil. Sie erinnern den Leser – vor allem den unbefangenen – gelegentlich daran, daß Begriffsgeschichte nicht so bruchlos aufgeht, wie dies bei erster Lektüre eines Wörterbuchartikels vielleicht scheinen mag, und – was noch entscheidender ist – daß Begriffsgeschichte die Lektüre philosophischer Werke niemals ersetzen kann.

Ich habe bisher als fraglos vorausgesetzt, daß ein Begriff zumindest vertikal, durch seine Stellung in der Genealogie, bestimmt werden könne. Aber wie die Lektüre der bisherigen Bände des Wörterbuchs lehrt, sind die Schwierigkeiten hier nicht weniger groß als bei dem Versuch, die Position eines Begriffs im jeweiligen philosophischen Werk zu lokalisieren. Das Problem zeigt sich bereits, wenn man die grundsätzliche Frage stellt, was eigentlich eine Begriffsgeschichte zu einer Geschichte mache. Der Schlüssel zu einer möglichen Antwort liegt vielleicht in dem, was Kant über die Natur der philosophischen Begriffe gesagt hat: Man kann philosophische Begriffe nicht, wie die Begriffe der sinnlichen Erfahrung, auf den jeweiligen Gebrauch zuschneiden, man kann sie auch nicht, wie die mathematischen Begriffe, so definieren, daß mit dem Begriff zugleich die Sache gegeben ist. Philosophische Begriffe lassen sich nur verdeutlichen, exponieren, wie Kant sagt, indem man das, was in ihnen von Anfang an verworren mitgedacht war, nach und nach ans Licht hebt, ohne je völlig zu wissen, ob man wirklich alle Bedeutungen erfaßt hat. Die vollständige Exposition eines Begriffs kann daher niemals Anfang, sondern nur Ende eines philosophischen Werkes sein.

Die von Kant geschilderte Entwicklung eines Begriffs innerhalb eines philosophischen Werks scheint nun auch das naheliegendste Modell dessen zu sein, was innerhalb der Philosophiegeschichte geschieht: die Begriffe bekommen dadurch Geschichte, daß im Verlaufe der philosophischen Bemühungen den ursprünglich noch undifferenzierten Begriffen immer neue Bedeutungen und Bedeutungsmöglichkeiten abgezwungen werden. Aber leider ist dies ein Modell, das nur in den seltensten Fällen erfüllt sein dürfte, denn die philosophiegeschichtliche Entwicklung verläuft nie so gradlinig. Begriffe können ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren, entgegengesetzten Sinn annehmen oder gar in Vergessenheit geraten. Sie werden übersetzt: vom Griechischen ins Lateinische, vom Lateinischen ins Deutsche, Französische, Englische usw.; sie geraten in ein anderes Kulturmilieu: so vom griechisch-lateinischen ins jüdisch-christliche und islamische; sie werden in die Fachwissenschaften aufgenommen und dadurch ihres philosophischen Gehaltes beraubt usw. Die Geschichte eines Begriffs nachzuzeichnen wird dadurch zu einer fast unlösbaren Aufgabe. Die möglichen begriffsgeschichtlichen Übergänge sind zwar bald genannt: der Begriffsumfang wird erweitert oder eingeschränkt, der Begriffsinhalt variiert, modifiziert, präzisiert oder neu bestimmt. Die Schwierigkeit aber ist, das Prinzip zu finden, das die Übergänge und die Reihenfolge der Momente bestimmt, ohne sich dabei der Szylla der apriorischen Konstruktion oder der Charybdis der begriffslosen Empirie auszuliefern.

Betrachtet man die Artikel des «Ritter» auf diesen Punkt hin etwas genauer, so wird man ungefähr ebenso viele Spielarten der Begriffsgeschichtsschreibung entdecken, wie es geschichtsphilosophische Modelle gibt: von der Fortschrittsidee und dem Comteschen Dreistadiengesetz über das Lebensaltermodell von Aufstieg, Blüte und Verfall bis zur reinen Verfallsgeschichte. Neben Beispielen von geradezu mustergültiger Herleitung, wie etwa in der Entfaltung des Begriffs «Fortschritt», der Darstellung des Begriffspaars «Form/Materie» oder der Entwicklung des Dialektik-Begriffs bis Kant, trifft man gelegentlich Fälle, wo die Begriffsgeschichte in einer bestenfalls chronologisch geordneten Abfolge von Definitionen versandet, in «Abbildtheorie» und «Abgeschiedenheit» zum Beispiel oder in «Dialektik» IV, 4–9. Ausnahmsweise – wie etwa in «Dialog/dialogisch» und «Erkenntnis» I – findet sich auch das entgegengesetzte Extrem: Artikel, bei denen der Verdacht nicht ganz von der Hand zu weisen ist, daß die Begriffsgeschichte eher erfunden als gefunden wurde.

Gelingen oder Mißlingen eines Artikels hängt, wenn man von den prinzipiellen Schwierigkeiten absieht, im wesentlichen von zwei Faktoren ab: von dem Stand der begriffsgeschichtlichen Forschung und der Darstellungs-gabe des Autors. Was den ersten Punkt betrifft, wurde von den Autoren des «Ritter» ohne Zweifel vorzügliche Arbeit geleistet. Offensichtliche Versäumnisse – «Abbildtheorie» zum Beispiel ohne Bezugnahme auf den Marxismus – findet man nur in den seltensten Fällen, sehr häufig dagegen enthält ein Artikel Untersuchungsergebnisse, die über den bisherigen, zumeist sehr mangelhaften Stand begriffsgeschichtlicher Forschung weit hinausführen. In bezug auf den zweiten Punkt, die Darstellung, hingegen haben gewisse

Autoren und auch gewisse Redaktoren nicht immer eine besonders glückliche Hand gehabt. Ihre Artikel gehen unnötig in die Breite, Wesentliches und Unwesentliches schwimmt durcheinander, eine klare Linie fehlt. Diese Mängel sind umso bedauerlicher, als sie, grundsätzlich gesehen, als einzige vermeidbar wären.

Welche Kritik man im einzelnen aber auch immer gegen das Wörterbuch vorbringen und mit welchen grundsätzlichen Schwierigkeiten es im ganzen auch immer konfrontiert sein mag, eines läßt sich schon auf Grund der bisherigen Bände nicht bestreiten: Joachim Ritter, seinen Mitarbeitern und dem Verlag gebührt das Verdienst, ein Werk geschaffen zu haben, das nicht nur zu den unentbehrlichen Werkzeugen jedes philosophisch Interessierten gehört, sondern das darüber hinaus die philosophische Summe unseres Jahrhunderts zu werden verspricht. Es zeigt im Medium der Begriffe, was Philosophie bisher war, was sie heute ist, und es bleibt dadurch, ohne dies eigentlich zu wollen, nicht ohne Einfluß auf das, was Philosophie künftig sein wird.

*Anton Hügli*

*L'origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'Ethique de Spinoza*, par Gabrielle Dufour-Kowalska, Préface de Jeanne Hersch, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, Paris, 1973, 300 p.

Etonnant livre que celui-là. Net, rigoureux, métaphysique, il semble aussi inactuel, aussi détaché que possible des préoccupations, des schèmes de pensée de notre temps. N'est-il pas une recherche de l'essence de l'origine, une construction a priori de la signification de sa notion, une élévation de l'esprit à la transcendance? N'est-il pas le déploiement de la pensée au sein de l'être même de l'origine, dans l'essence originaire telle qu'elle ne peut qu'apparaître dans le devenir de son existence concrète, comme dans la dialectique des cinq genres de Platon, l'évidence identique de l'idée d'être se découvre elle-même emportée dans le tourbillon de l'infinie participation à l'idée du non-être qui la définit, comme dans la gnôse eckhardtienne, le désert silencieux de la déité se découvre lui-même, au sein de la trinité, langage expressif de la créature qui le manifeste, comme dans la pensée spinoziste, l'unique substance se saisit comme subsistant dans une infinité d'expressions équivalentes à sa totalité?

Soit, mais nous retrouvons ici aussi l'essentiel de la démarche d'un Michel Henry pour qui l'essence de la manifestation est de faire apparaître l'être qu'elle est, d'un Martin Heidegger pour qui le langage n'est que l'être-dit par soi de l'être, d'un Hegel qui définit le phénomène comme l'être même devant ce qu'il est, bref de toute la philosophie contemporaine, qu'elle soit métaphysique, critique, phénoménologique, politique ou esthétique, qui équivale le processus définissant du discours ou du faire humain à la manifestation de l'être en et pour soi.

Non, l'œuvre de l'auteur est bien de son temps, et dire qu'elle est étrangère à l'histoire n'a de sens que si l'on entend par là qu'elle exprime d'une manière nouvelle une structure de pensée propre à tout un pan de la philosophie occidentale – les sympathies de l'auteur sont transparentes – de même qu'elle se

détourne résolument de toute forme d'aristotélisme ou même sans doute de structuralisme.

De son temps, *L'origine* l'est quant à la méthode: la notion simple d'origine semble bien le résultat d'une mise entre parenthèses phénoménologique, la relativité nécessaire de l'origine étant suspendue pour faire mieux apparaître, de par l'artifice méthodique, l'absolu de l'origine en soi. (A tout prendre, cette époque si moderne s'apparente directement à la *distinctio formalis a parte rei* de Duns Scot qui elle aussi permet de considérer comme absolu ce qui n'est que transcendentale relatif, et qui commande la structure de toute la philosophie classique). De même, l'interprétation par l'auteur de l'a priori de l'espace-temps est caractéristique de la tendance contemporaine à considérer les formes a priori comme des éléments originaires de représentation, ainsi que le manifeste la doctrine de l'espace-temps chez Ernest Ansermet ou la théorie des sens du langage chez Maurice Merleau-Ponty. Enfin, lorsqu'au terme de sa démarche, l'auteur définit l'origine comme la raison créatrice, c'est-à-dire comme la raison capable de concevoir sans concept, elle rejoint certes la tendance spirituelle fondamentale des anciens philosophes rappelés ici, à réduire le discours humain à l'acte silencieux, mais tout aussi bien l'aspiration de toutes les phénoménologies contemporaines à rejoindre l'ipséité même de la chose, l'en-soi-pour-soi du sujet, l'actualité de l'existence, l'unité du corps social, au-delà, et par assomption aussi, contradictoire, dialectique, historique, violente, révolutionnaire, des moments eidétiques de l'objet, des facticités essentielles, des aliénations politiques.

La différence ici n'est pas de structure mais de contenu: l'intention de l'auteur n'est pas dialectique, mais rationaliste, si ces mots peuvent avoir une signification suffisante sans autre commentaire. L'auteur pense l'origine, donc l'origine est. C'est le *res apparet, ergo res est* de Nicolas d'Autrecourt, si caractéristique de la philosophie moderne, de sa méthode et de sa prétention de vérité. La dialectique des contemporains, intentionnalité historique infinie, est ici réalisée de soi, a priori (d'où les majuscules qui reviennent si souvent dans le texte, vestiges significatifs de l'hypostase). Et de droit, tout est dit, nous n'avons plus rien à dire. Il n'est cependant jamais trop tard pour mettre en évidence ce qui de soi est évident. L'intuition rationaliste a toujours besoin d'une dialectique.

*André de Muralt*

Alexandre Nicev: *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*. Sofia, Académie bulgare des sciences, 1970, 252 p.

Les innombrables tentatives d'élucidation du bref passage de la *Poétique* où Aristote mentionne la *catharsis* opérée par la tragédie n'ont-elles pas épuisé toutes les possibilités d'interprétation? Peut-on encore proposer une nouvelle conception de la *catharsis* tragique? Telle est la gageure que tente un savant bulgare, M. Alexandre Ničev, dans un ouvrage écrit en français, et qui frappe d'emblée par l'ampleur de l'information philologique. Tout en affirmant que l'on trouve chez Aristote des éléments suffisants pour résoudre la question, il

utilise abondamment d'autres auteurs: non seulement Platon, dont il confronte à maintes reprises le jugement sur la tragédie avec celui d'Aristote, mais aussi Gorgias, Proclus, Olympiodore, Plutarque, Epictète, Clément d'Alexandrie, Cicéron, Quintilien, qui sont chacun l'objet d'un chapitre distinct. En outre – et cela est particulièrement important – il va puiser des arguments dans les textes tragiques eux-mêmes et appuie son interprétation sur l'analyse de quatre œuvres (*Oedipe-Roi*, *Antigone*, *Ajax*, *Philoctète*). Cette analyse, il vaut la peine de le noter, utilise abondamment les commentaires des scolastes anciens.

M. Ničev s'oppose à la tradition qui, depuis les travaux de J. Bernays (1857), donne une signification médicale à la *catharsis*. Selon lui, Aristote se préoccupe, comme Platon, de l'effet moral de la tragédie. De ce fait la notion de *catharsis* revêt dans la *Poétique* une portée éthique et, sommes-nous tenté d'ajouter, gnoséologique. Très schématiquement résumée, la thèse de M. Ničev consiste à dire que par la *catharsis* le spectateur se libère de certaines affections dues à des opinions erronées pour accéder au savoir: «L'action dramatique sanctionne un mensonge qui plus tard est réfuté pour céder la place à une connaissance véritable» (p. 69).

Pour comprendre ce point de vue, nous allons suivre l'auteur dans son analyse du fameux passage de la *Poétique* (6, 1449 b 24–28): «La tragédie est une imitation d'une action de caractère élevé et complète... (imitation) qui, par la pitié et la peur, opère la *catharsis* de pareilles affections (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαινουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν).»

M. Ničev considère le génitif complément de *catharsis* comme un génitif «séparatif» indiquant que l'on se purge de certaines affections, et non que l'on purifie ces affections.

Les affections en question sont la pitié et la peur, ainsi que d'autres «pareilles» (selon 19, 1456 b 1, cet adjectif pourrait en particulier désigner la colère). M. Ničev souligne avec raison la nécessité de définir soigneusement ces notions, à partir des termes employés par Aristote dans d'autres passages (13, 1453 a 2–6; *Rhét.*, II, 5, 1382 a 21–25; II, 8, 1385 b 13–16). La pitié est un sentiment douloureux à l'égard d'une personne qui souffre sans l'avoir mérité: elle implique donc l'idée de l'innocence de la victime. La peur est un sentiment douloureux provoqué par la représentation (*phantasia*) d'un malheur imminent pouvant frapper une personne semblable au spectateur. D'une manière implicite ou explicite, ces deux définitions lient donc l'affection à une représentation.

La tragédie provoque ces affections chez le spectateur, puis elle l'en délivre. Pourquoi cette libération? A cette question, qui résume toute l'énigme de la *catharsis*, M. Ničev répond par divers arguments qui mettent tous l'accent sur les représentations enveloppées dans les affections. Ils consistent en effet à montrer que ces représentations sont fausses et que le progrès même de l'action dramatique fait apparaître cette fausseté, entraînant par là la liquidation des affections.

Le premier argument – et le principal aux yeux de l'auteur – est tiré d'un passage bien connu de la *Poétique* (9, 1452 a 1–10): «Puisque l'imitation... a



pour objet des faits propres à exciter la crainte et la pitié (φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν) et que ces faits se produisent surtout lorsqu'ils arrivent contre notre attente (παρὰ τὴν δόξαν) tout en découlant les uns des autres, car alors ils auront le caractère du merveilleux plus que s'ils étaient dus au hasard et à la fortune..., il s'ensuit que les fables composées ainsi sont plus belles». Selon M. Ničev, les commentateurs n'ont pas vu la portée de l'expression *para tèn doxan*. Celle-ci ne désignerait pas simplement le caractère inattendu du déroulement dramatique, mais souligne que ce déroulement est contraire à une opinion erronée. Le spectateur commence par croire que le héros tragique est innocent, comme lui-même, et que les dieux le frappent arbitrairement, d'où la pitié et la peur. Mais un enchaînement de faits découlant les uns des autres le détrompe et le convainc de la culpabilité du héros, ce qui a pour effet de le libérer de ces affections.

Cette analyse suppose que le démonstratif *tauta* («ces faits») désigne l'enchaînement d'événements aboutissant à la *catharsis*. Or dans le contexte il ne peut désigner que les *phobéra* et les *éleína*, les faits produisant la peur et la pitié. Si l'on admet que ces affections sont fondées sur une opinion erronée, il est difficile de concevoir que les faits en question s'opposent à cette opinion.

La substitution d'un procédé provoquant les affections au processus amenant leur liquidation se retrouve dans un autre argument, faisant intervenir le rôle de la péripétie, «revirement de l'action dans le sens contraire», et de la reconnaissance, «passage de l'ignorance à la connaissance» (11, 1452 a 22–23). Soulignant que ces procédés conduisent à révéler la vérité et à dissiper ainsi l'ignorance du spectateur, M. Ničev estime qu'ils contribuent à la *catharsis*. Mais Aristote déclare au contraire qu'ils sont propres à exciter la pitié ou la peur (11, 1452 b 1).

Sans nous arrêter à d'autres arguments qui n'emportent pas davantage notre adhésion, venons-en maintenant à celui qui permet, selon nous, de défendre de la manière la plus convaincante cette nouvelle conception de la *catharsis*:

Le passage du bonheur au malheur – sans lequel il n'y a pas de tragédie – doit résulter, nous dit Aristote, d'une «grande faute» commise par le héros (13, 1453 a 7–17). Qu'est-ce que cette faute (*hamartia*)? Selon l'*Ethique à Nicomaque* (V, 10, 1135 b 18), il y a faute lorsque le principe de l'action réside dans le sujet lui-même. La *Poétique* précise d'autre part que le héros ne doit pas être foncièrement mauvais, car alors il ne serait pas semblable au spectateur (13, 1453 a 1 ss.). Tirant parti de ces indications, M. Ničev estime que la faute tragique n'est pas un crime imputable à une perversité naturelle du héros ou à une fatalité extérieure à lui, mais un acte issu d'une décision personnelle, d'un choix (*prohairésis*) constituant le caractère, l'*éthos* du héros. Pour Aristote, l'*éthos* est en effet lié au choix, il est ce qui «révèle la *prohairésis*» (6, 1450 b 8. Cf. *Rhét.*, II, 21, 1395 b 13; *Eth. Nic.*, VIII, 15, 1163 a 22). Parmi les caractères que la tragédie peut mettre en scène figurent en particulier le caractère colérique (ὀργίλος) et le caractère frivole (ῥάθυμος) (15, 1454 b 12). Le passage qui les mentionne ajoute que le poète doit les représenter comme bons (ἐπιεικεῖς). Or il est contradictoire de dépeindre comme bon un homme péchant par emportement ou insouciance. De même il est contradictoire de re-

présenter comme digne de pitié, c'est-à-dire comme souffrant injustement, un homme qui a commis une faute. Tel est précisément le genre de contradiction sur lequel repose toute l'action tragique. Le poète excite chez le spectateur des sentiments douloureux liés à l'idée que le héros est innocent, puis il l'aide à prendre conscience de son erreur en faisant apparaître la culpabilité de ce personnage, et le délivre ainsi de ces sentiments. Si la peur et la pitié sont les seules affections explicitement mentionnées, la *catharsis* ainsi entendue peut aussi fort bien s'appliquer à la colère, dans la mesure où le spectacle d'un innocent injustement frappé soulève un tel sentiment à l'égard des dieux, ou même, selon un scoliaste (*In Sophocl. Ai.*, 762), à l'égard du poète.

Avec l'interprétation de M. Ničev, l'opposition entre Platon et Aristote quant à la valeur de la tragédie apparaît sous un jour nouveau. Tous deux jugent de la tragédie en moralistes. Platon la condamne parce qu'elle éveille des affections nocives, fondées sur une opinion fautive: selon lui, le poète met en scène un héros «qui se dit homme de bien» et il amène le spectateur à s'apitoyer «mal à propos» sur le sort de ce personnage (*Rép.*, X, 606 b). Aristote admet lui aussi que le héros n'est pas innocent et que le spectateur éprouve à son égard des sentiments mal fondés. Toutefois, dans sa perspective, le but de la tragédie n'est pas d'éveiller ces sentiments, mais de les liquider après les avoir suscités. L'opinion sur laquelle reposent ces sentiments, poursuit M. Ničev, est en fait largement répandue dans le public, car elle fait partie intégrante du mythe dont part le poète. Celui-ci ne peut donc pas la rejeter d'emblée, mais doit en faire apparaître la fausseté au cours même de l'action tragique.

Pendant les conditions de la *catharsis* ne sont pleinement réalisées que dans certaines tragédies, «les plus belles» (expression fréquente, cf. p. ex. 13, 1452 b 31), parmi lesquelles figure en particulier *Oedipe-Roi*. Montrons rapidement comment M. Ničev prétend tirer de l'analyse de ce chef-d'œuvre une confirmation de son interprétation de la *Poétique*:

Au départ, Oedipe apparaît comme un souverain soucieux du bien de ses sujets, et le chœur – représentant les spectateurs – fait l'éloge de ses qualités. Mais au cours de l'action il se révèle coupable. Sa faute, selon M. Ničev, n'est ni le parricide ni l'inceste, mais la colère, que soulignent de nombreuses répliques (p. ex. 337–338, 404–405), et dont un scoliaste souligne le caractère coupable (*Schol. O. R.*, 649). En effet, c'est à son insu qu'Oedipe a tué son père et épousé sa mère, et de ce fait ces actes ne sont pas des fautes. En outre ils ont été accomplis avant que ne commence la pièce, alors que la véritable faute tragique survient dans la tragédie elle-même. En revanche la colère d'Oedipe, provoquée par le refus de Tirésias de révéler ce qu'il sait de l'assassin de Laïos, éclate sur scène. Sous le coup de cet emportement, le héros se répand en propos injustes et impies, puis il se lance, au mépris des avertissements du devin, dans une enquête qui aboutira à la catastrophe finale. Devant cet enchaînement d'événements, le spectateur passe de la peur et de la pitié à un sentiment qui n'apparaît qu'après la liquidation de ces deux affections: l'humanité ou «philanthropie», suscitée par la vue des souffrances, même méritées (cf. 13, 1453 a 2).

On voit bien le caractère anti-tragique de cette interprétation moralisante. Mais, s'il s'agit de dégager la signification qu'Aristote pouvait prêter à *Oedipe-*

*Roi*, ce caractère ne suffit pas à condamner l'interprétation proposée. En effet, comme le dit J.-P. Vernant, Aristote «ne comprend plus ce qu'est l'homme tragique, qui lui est devenu pour ainsi dire étranger» (1). Toutefois la *Poétique* elle-même nous invite à mettre l'accent sur les aspects de l'action que M. Ničev relègue à l'arrière-plan: en citant *Oedipe-Roi* comme exemple de tragédie où la reconnaissance est la plus belle, parce qu'elle coïncide avec la péripétie (11, 1452 a 32), le philosophe souligne l'importance, non pas de la colère d'Oedipe, mais de la découverte de son identité, amenant le renversement complet de la situation du héros et du but que visait son action (2).

Selon I. Düring, la plupart des interprètes qui ont cherché à dégager le sens de la *catharsis* tragique sont restés dans le vague (3). Tel n'est pas le cas de M. Ničev: la conception qui se dégage de son étude est extrêmement précise. Il est vrai que les arguments sur lesquels elle se fonde sont de valeur très inégale et que certains d'entre eux mettent en œuvre une exégèse fort contestable. Néanmoins elle présente à notre avis un grand intérêt. En liant la purgation des passions opérée par la tragédie à un progrès dans la connaissance, elle conduit à rapprocher la tragédie du dialogue socratique et, plus largement, de toutes les formes de philosophie qui, depuis Platon, établissent un rapport étroit entre purification de l'âme et réforme de l'entendement. A cet égard, les derniers chapitres – que nous n'avons pas le loisir d'analyser ici – ouvrent des perspectives fort riches.

---

1) J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 21.

2) *Id.*, *ibid.*, p. 106–107.

3) I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, C. Winter, 1966, p. 174.

*André-Jean Valke*

*Karl Ulmer: Philosophie der modernen Lebenswelt.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972.

«Die Gewinnung einer Weltorientierung ist . . . die Absicht dieser Abhandlung. Es handelt sich dabei nicht um ein oberflächliches Wissen von allem und jedem und eine vage Kenntnis darüber (Orientierung über die Welt), sondern um ein klares Wissen vom Allgemeinen, das es dem Menschen ermöglicht, sich im Einzelnen zurechtzufinden und es genauer zu erfassen (Orientierung in der Welt).» (102) Statt daß wie heute den «Wissenschaften als ursprünglichem Weltwissen» allein die Bedeutung «für die Grundlegung der gesamten Lebensführung des Einzelnen und der Gesellschaft zugemessen wird», soll diese Aufgabe wieder «der» Philosophie, d. h. wohl der von Ulmer entworfenen Weltorientierung zurückgegeben werden, ungeachtet er selbst nicht ohne Grund feststellt, daß die zentrale Stellung, die er ihr einräumt, «Befremden und Widerspruch erregen» müsse. «Denn der Anschein und vor allem die allgemeine Meinung behaupten genau das Gegenteil: Im Zeitalter der Wissenschaft ist die Philosophie überholt, so gut wie Mythos und Religion. In vergangenen Zeiten mag sie eine Bedeutung

für die Wissenschaften und ihre Entwicklung gehabt haben, aber seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sich die Wissenschaften endgültig davon freigemacht und sich als selbständige Erfahrungswissenschaften eingerichtet. Deswegen hat die Philosophie nicht nur ihre Bedeutung für die Grundlegung der Wissenschaften verloren, sondern auch für die Bewahrung ihres Zusammenhanges und ihrer Einheit. Denn mit der angedeuteten Entwicklung begann auch die Spezialisierung der Wissenschaften, als Bedingung ihrer Steigerung, und dadurch wurde es der Philosophie immer schwerer, deren Zusammenhang sichtbar zu machen und festzuhalten, und nach der herrschenden Meinung kann dieser Verlust bei dem hohen Stand der Wissenschaften auch nicht mehr rückgängig gemacht werden.» (32)

Obgleich Ulmer der überlieferten Metaphysik anscheinend keine Chancen mehr zubilligt – ich sage anscheinend, weil dies sich mit seiner dem «Allgemeinen» supponierten Bedeutung schlecht vertragen dürfte –, ist er überzeugt, daß die Philosophie «eine Bedeutung für die Gestaltung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebenswelt des Menschen und eine Notwendigkeit» bekomme, «wie nie zuvor in unserer Geschichte» (32). Entsprechend heißt es an einer andern Stelle, der Philosophie falle «heute eine Aufgabe und Verantwortung zu, die sie in der bisherigen Geschichte des Menschen noch nicht gehabt» habe «und die ihr selbst auch erst langsam klar» werde (96).

Solche die Zukunft der Philosophie betreffende Aussagen sind unterschiedlich motiviert. Da sie aber weder bewiesen noch widerlegt werden können, wird man vermuten dürfen, daß in ihnen auch ein mehr oder minder illusionäres Wunschdenken mitspielen kann, beziehe es sich auf die eigene Repräsentanz «der» Philosophie oder auf deren anonyme Geltung. Angesichts der faktischen Situation der Philosophie innerhalb unserer gegenwärtigen Welt scheint mir statt der Selbstüberschätzung ihrer Rolle eine Selbstbescheidung am Platze zu sein, zumal auch der Verfasser ihre Unzulänglichkeiten für die Lebenspraxis und die Uneinigkeit unter den Philosophen – sie ist zweifellos tiefgreifender als die zwischen den Naturwissenschaftlern – feststellt. Die daraus entspringenden Bedenken dürften durch die Polemik Ulmers gegen «die» Wissenschaft – deren Repräsentanten scheinen für ihn in erster Linie Gehlen und Schelsky zu sein – eher noch verstärkt als gemildert werden. Und was die spezifische Aufgabe angeht, die er deshalb der Philosophie vorbehält, weil die Wissenschaften zu ihrer Bewältigung unfähig seien, so nimmt auch sie für jene nicht ein.

Diese Aufgabe bestehe darin, die «allgemeine Struktur der menschlichen Weltstellung offenbar zu machen (197). Es seien «die allgemeinsten und umfassendsten Begriffe», die dem «Leben Halt und Führung geben», es «emporheben» und ihm «seine Höhe» verleihen (77). Eine ähnliche Formulierung lautet, daß «wir uns auf die allgemeinsten und umfassendsten Begriffe besinnen» müßten, «die zu unserem Weltverständnis gehören, und in denen es seine letzte Grundlage hat» (104). In ihnen, den allgemeinsten und umfassendsten Begriffen, «hänge» unser Leben (120), und einmal spricht Ulmer – allerdings nicht zustimmend – von einem «ewigen unveränderlichen Allgemeinen» (89), auf welchem für die überlieferte Meta-

physik «das Individuelle in seinem Bestehen . . . gegründet» gewesen sei (188).

Wenn «das Allgemeine» oder die «allgemeinsten Begriffe» in Ulmers Philosophie eine dermaßen eminente Rolle spielen, wie es die Zitate wohl dokumentieren, dann sollte man wissen, in welchem Sinne er das vieldeutige Allgemeine verstanden haben will: ob als das «allem» Seienden «Gemeinsame», ob als «allgemeine Wesenheit» oder wie sonst. Das zu präzisieren wäre umso notwendiger gewesen, weil auch die Wissenschaften, nicht nur die Philosophie allgemeine Konzepte, z. B. Gesetze, entwerfen. Aber zum mindesten die Gesetze beziehen sich letzten Endes auf beobachtbare reale einzelne Sachverhalte, aus denen sie ursprünglich abstrahierend gewonnen worden sind und deren Zusammenhänge schon bestanden, bevor diese als Gesetze formuliert worden sind. Von der philosophischen Allgemeinheit dagegen sagt der Verfasser selber ausdrücklich, sie könne «durch den Anhalt an Erfahrungstatsachen nie erreicht und durch sie auch nicht belegt» werden (205). Das heißt, daß es sich dabei um pure spekulative Konstruktionen handelt, denen in der erfahrbaren Wirklichkeit keine Korrelate zugeordnet sind und die deshalb nicht bloß scheinbar, sondern faktisch leere Gebilde bleiben.

Aufgrund dieser völligen Leere der philosophischen allgemeinsten Begriffe scheint es mir zweifelhaft zu sein, ob sie das leisten können, was ihnen Ulmer nachsagt: «dem» Leben Halt und Führung zu geben. Am Ende mag es für das Leben eines Denkers gelten. Allein dergleichen für das menschliche Leben schlechthin, d. h. wohl für das Leben «aller» Menschen zu behaupten, halte ich für absurd. Freilich schränkt der Verfasser später seine These selber etwas ein. Im Zusammenhang einer gegenüber der bisherigen Kunstbetrachtung einen «ganz anderen Weg» einschlagenden Wesens- und Ortsbestimmung der Kunst heißt es, das Weltverständnis des Menschen sei «ursprünglich in ein allgemeines und individuelles gegabelt» (189). Das trifft übrigens nach wie vor auch auf die gegenwärtige Naturforschung zu, ungeachtet ihrer generalisierenden Tendenzen. Denn schließlich lassen sich keine Allgemeinbegriffe, sondern nur konkrete einzelne Objekte beobachten, und nur mit solchen läßt sich experimentieren. Davon abgesehen warnt Ulmer mit Recht vor dem gesteigerten Rationalismus. Dessen «größte Gefahr besteht darin, daß der Mensch, von der ihm dadurch gegebenen Freiheit und den darin eröffneten neuen Möglichkeiten fasziniert, den Wert des Rational-Allgemeinen absolut setzt und damit das Sinnlich-Individuelle entwertet» (246). Jedoch bleibt diese legitime Warnung gegenüber der Betonung des Allgemeinen gewichtslos, und man kann nur hoffen, daß Ulmers Forderung, dergemäß jede politische Theorie und Praxis auf Philosophie zu begründen sei (225), nie erfüllt wird: die Streitereien wären noch unerquicklicher als sie ohnehin schon sind. Das hindert uns nicht daran, etwa seine gute Darstellung der «Bedeutung und Grenze der politischen Theorie von Karl Marx» sowie seine treffenden kritischen Bemerkungen zur faktischen Politik anzuerkennen. Nur bedurfte es dazu, meine ich, nicht der Philosophie, wie Ulmer sie versteht und die er schlicht als «die» Philosophie zu nennen pflegt: als Wissen vom Ganzen des ursprünglichen Weltwissens.

Nach diesem «ursprünglichen» Wissen – worin seine Ursprünglichkeit bestehen soll, bleibt unklar – sucht der Verfasser von Anbeginn seines Werkes an und bestimmt es vorläufig als «Inbegriff des Kennens und Könnens, das nach vielfältiger Klugheit und zusammenfassender Weisheit gegliedert ist, und das den einzelnen Menschen instand setzt, sich angemessen in der Welt zu verhalten und damit zu erhalten» (11). Offensichtlich muß sich dieses Kennen und Können jedes Individuum aufgrund des frühzeitig beginnenden Erfahrens selbst erwerben, weshalb sein Rückbezug auf ein «ursprüngliches» (apriorisches?) Weltwissen eine spekulative Setzung bleibt. Als aufweisbarer, außerhalb seiner gedanklichen Setzung bestehender Sachverhalt gibt es das ursprüngliche Wissen sowenig wie das «Allgemeine», welches «dem Bestehen und Erscheinen des vielen einzelnen zugrunde» liegen und es einheitlich bestimmen soll (309) – es sei denn wiederum als Denkerzeugnis, dem kein Wirkliches entspricht. Der spekulativ-irreale Charakter des fragwürdigen Weltwissens zeigt sich vor allem in seinen mythisch-religiösen Zügen, die schon von den Griechen – wie Ulmer mit Recht bemerkt – der Kritik unterworfen worden sind, und zwar aufgrund ihres Versuches, die Weltstellung des Menschen auf die eigene Vernunft und die darin wurzelnde Wissenschaft und Philosophie abzustützen. Nun war es, historisch gesehen, wohl so, daß die individuelle und pädagogische Lebensweisheit und die politische Weltweisheit mit einem konstruierten ursprünglichen Weltwissen zusammenhingen. Allein mit der Entstehung der modernen Wissenschaften und vollends in der Gegenwart hat es jede Bedeutung und zumal seine angebliche Ursprünglichkeit verloren. Deshalb scheint mir Ulmers Bemühen, ihm als «Weltorientierung» wieder eine Rolle zu sichern, ein illusionäres Unterfangen zu sein.

Mit dieser seiner Weltorientierung verknüpft der Verfasser den – m. E. kaum begreiflichen – Anspruch, «die Struktur der gegenwärtigen und zukünftigen Weltstellung des Menschen erfaßt zu haben» (378). Ihrem Inhalt nach bietet sie sich in einer bedrückenden Armseligkeit dar, die auch durch den häufigen Gebrauch der nichtssagenden Worte «Weltverstehen», «Weltgesetzlichkeit», «Weltstruktur» keine Bereicherung erfährt. Was Ulmer einmal anderen Autoren vorwirft: daß sie «sich in vagen und vieldeutigen Worten, bei denen man sich alles mögliche vorstellen kann», bewegen (423), das trifft auch für weite Bereiche seiner eigenen Erörterungen zu. Das Weltverstehen etwa gliedert sich in drei Arten: Handeln, Herstellen und Wahrnehmen, die sich in vier Bezirken oder «Weltbahnen» – Verhältnis des Menschen zur Natur, zu seinesgleichen, zum Göttlichen und zu sich selbst – auswirken. Später kommen dann noch Kunst, Sprache und Zeichen, Sprachwerke und Kultur, Geschichte und Weltstruktur als weitere Welt- oder Wissensbahnen dazu. Eine Analyse der mit diesen Ausdrücken gemeinten Sachgehalte erwartet man vergeblich. Sonst hätte beispielweise herausgestellt werden müssen, daß der «Weltcharakter» der Natur ein anderer ist als der des Göttlichen.

Die bislang akzentuierten Punkte finden sich zur Hauptsache in den beiden ersten Teilen des Buches: «Das Wissen vom Ganzen der menschlichen Lebens- und Weltverhältnisse und der Weg zu seiner Gewinnung»

und «Die Weltorientierung und die Grundordnung von Gesellschaft und politischer Welt». Die zwei andern Teile behandeln «die Grundgliederungen der menschlichen Weltstellung in den Wissenschaften und die Philosophie» und die «Allgemeinbildung und die Struktur der Lebenswelt». Im Zentrum des dritten Teils steht Schellings Wissenschafts- und Universitätsidee, eingefügt in die Geschichte der mittelalterlichen bis zur gegenwärtigen Universität. Die Idee als solche versteht Schelling nach Ulmer in der alten platonischen Bedeutung, was besagt, «daß damit die ursprüngliche und allgemeine Struktur der Sache gemeint ist, die ihre innere Einheit bedeutet und zugleich der Grund für ihr Bestehen ist» (271). Im Hinblick auf die Universität hat Schelling deren Idee als «Wissenschaftlichkeit» und «wissenschaftliche Bildung», zu welcher das «organische Ganze» oder die «Einheit der Wissenschaften» einschließlich des Wissens darum und die «Produktivität» gehören, bestimmt. Ein wesentlicher Zug der wissenschaftlichen Bildung stellt der «philosophische Blick» dar, «der letztlich der Blick auf das absolute Wissen und damit auf das Absolute selbst ist. Auf dieses muß sich die Wissenschaft beziehen, um sich in ihrem Wesen zu erhalten und zu steigern» (292). Von Schellings philosophischer Idee der Universität schreibt nun Ulmer, daß sie seit Humboldts Gründung «in allen ihren wesentlichen Momenten im Laufe der letzten 150 Jahre zunehmend hervorgetreten und Wirklichkeit geworden ist. Das kann als eine Bestätigung dafür gelten, daß es sich bei der Philosophie nicht um leere Spekulationen handelt, die über der Wirklichkeit in den Wolken schwebt, sondern daß in ihr ein Gesetz der Wirklichkeit erfaßt wird, worin deren mögliche und notwendige Entwicklung vorgezeichnet ist, und daß es sich bei der Differenz von philosophischer Idee und Wirklichkeit im Zusammenhang mit der Universität in der Tat um eine Differenz der geschichtlichen Entwicklung gehandelt hat, die sich im Laufe der Zeit aufhebt» (329).

Daß in der Idee ein «Gesetz der Wirklichkeit erfaßt wird, worin deren mögliche und notwendige Entwicklung vorgezeichnet ist», oder daß sie «nichts anderes ist als die Struktur der Wirklichkeit selbst» (353), das wird freilich durch die Zeugnisse, die Ulmer als partielle Verwirklichung der Schellingschen Idee in Anspruch nimmt, keineswegs belegt. Denn in diesen Zeugnissen läßt sich keine Spur einer der vermeintlichen Realisierung vorgängigen Kenntnis jener Idee aufweisen. Zum andern spielt das absolute Wissen, welches die unerläßliche Voraussetzung der Schellingschen Konzeption der Wissenschaftlichkeit bildet, später überhaupt keine Rolle mehr. Und schließlich unterläßt es Ulmer, diese Konzeption daraufhin zu befragen, ob sie noch für die moderne Wissenschaftlichkeit maßgebend sein könne – Schelling war Schöpfer faszinierender Spekulationen, nicht empirischer Forscher. Von daher betrachtet stellt sich zuletzt auch die Frage nach der Berechtigung der oben zitierten, von Ulmer anscheinend akzeptierten Auffassung der platonischen Idee in ihrem Verhältnis zur «Wirklichkeit». Ich meine, sie läßt sich von der wissenschaftlichen Erfahrung her gesehen, die doch wohl in einer Beziehung zur «Wirklichkeit» steht, nicht halten – es sei denn als eben doch in den Wolken schwebendes erdachtes Gebilde, das als solches kein Wirkliches in seinem Bestand zu bestimmen vermag.

Ich habe mit Absicht auf ein inhaltliches Referat des Buches von Ulmer weitgehend verzichtet, weil es mir in der jetzigen Situation wichtiger zu sein scheint, den Anspruch «der», d. h. also seiner als Weltorientierung skizzierten Philosophie in den Mittelpunkt zu rücken: und dieser Anspruch hat m. E. mit Wissenschaftlichkeit nichts mehr zu tun. Von der großen Zukunft, die er der Philosophie einräumt, hörten wir schon. Mit seiner Behauptung jedoch, dergemäß «heute in der Tat die Tendenz zur Anerkennung der zentralen, grundlegenden Stellung der Philosophie für alle Wissenschaften, wie bisher noch nicht in ihrer Geschichte» (360) bestehe, unterstellt er einen Tatbestand, für den er keine Zeugnisse beibringt und beibringen kann. Denn faktisch ist es doch so, daß die meisten Wissenschaftler der Philosophie ablehnend oder gleichgültig gegenüberstehen; und die wenigen Biologen und Physiker interessieren sich allenfalls für wissenschaftstheoretische und sprachanalytische Fragen, kaum je für philosophische Themen, wie Ulmer sie versteht. Gleichwohl wird das spekulative, seine Gegenstände erzeugende Denken vermutlich nie ganz aussterben, da der Hang dazu wie derjenige zu unrealen Welten zum Wesen des Menschen gehören dürfte

H. Kunz

*Walter Schulz: Philosophie in der veränderten Welt.* Verlag Günther Neske, Pfullingen 1972.

Es müsse als ausgemacht gelten, schreibt Walter Schulz, daß die ehemals philosophische Analyse der Zeit, in der wir leben, der Vergangenheit angehöre. «Sie ist für uns unwiederholbar.» Denn eine solche Analyse benötige den Hintergrund einer zeitlosen Metaphysik mit unbedingter Geltung. – Was aber ist heute Metaphysik! Das Unzeitliche ist zeitlich geworden. Der Philosoph wird zur Bescheidung gezwungen, und dazu, auf das Ganze zu verzichten, von dem noch Hegel sagen konnte, es sei die Wahrheit. Metaphysik sei heute, so lesen wir bei Schulz, «Privatphilosophie», an der die Einzelwissenschaften achtlos vorübergehen. Wiederum steht der Philosoph vor einer, so scheint es, verteilten Welt und muß sich fragen: Wozu eigentlich noch Philosophie?

Die Philosophie muß, so Schulz, «zeitgemäß denken». Sie muß es lernen, einzusehen und zu bejahen, daß sie nicht mehr den Grund für die Einzelwissenschaften legen kann; sie darf nicht länger im Glauben verharren, sie könne Einfluß auf die Gestaltung des Alltags nehmen. «Zeitgemäß denken» heißt aber nicht, die Bezugssysteme dieses Denkens in der Gegenwart, im Zeitgemäßen suchen zu wollen: Denn die Gegenwart ist in dieser Hinsicht blind. Um das Heutige zu verstehen, zu «messen», um «die scheinbar divergierenden Phänomene auf einen Nenner zu bringen», muß der Philosoph auf die Geschichte seiner Disziplin zurückgreifen, wenn er seine Maßstäbe gewinnen will. Dies ist legitim, denn unsere Gegenwart ist «traditionsgeladen». In wechselseitiger Beziehung ist das Heutige mit dem Früheren verflochten. Wird dieser Prozeß zu Ende gedacht, so tritt dessen Grund-



merkmal hervor, die Dialektik. Sie ermöglicht die Besinnung auf die Tradition; sie hilft, die Gegenwart, die Lebenskonzeption des modernen Menschen, die Struktur der Gesellschaft, die Auffassungen von Wissenschaft und Kunst begrifflich zu verarbeiten, zu be-greifen. Sie lenkt ferner den Blick auf die Zukunft und damit auf die Entwicklung, auf den Fortschritt: Was schließlich die im Zeichen der Dialektik durchgeführten Analysen zu Tage fördern, sind insofern «begriffliche Vorläufigkeiten», als sie für neue, reale Veränderungen offen sein sollen.

Das Werk ist in fünf Analyseeinheiten gegliedert: Verwissenschaftlichung, Verinnerlichung, Vergeistigung und Verleiblichung, Vergeschichtlichung und Verantwortung – es sind dies die Pfeiler, auf denen unsere Gegenwart ruht. Greifen wir einige Gedanken heraus.

Der Ansatz der modernen Wissenschaften – so Walter Schulz – sei von Grund auf unphilosophisch. In den Sozialwissenschaften ginge es nicht um das «Wesen des Menschen», sondern, so könnte man vereinfachen, um einen «Quasi-Menschen», ein «funktionierendes Ding», das als Repräsentant der Wirklichkeit auftritt. Der Philosoph, so könnte man nun meinen, hätte allen Grund, sich dagegen aufzulehnen. Walter Schulz aber protestiert nicht. Im Gegenteil, er lehrt, der Philosoph müsse sich in diese neue Wirklichkeit «einleben». Wenn er dabei auch immer Laie bleiben wird, so verfügt er doch über ein Können, das selbst virtuose Einzelwissenschaftler entbehren: Über sich selbst und ihr Tun nachzudenken.

Der Philosoph angesichts einer veränderten Welt sucht die Fachvertreter der Einzelwissenschaften auf und stellt ihnen ohne Überheblichkeit die helfende Frage: «Was tust Du eigentlich? Zeige es mir, und während Du weiterleist, will ich darüber nachdenken.»

Diese Frage wird – dem Sinne nach – im vorliegenden Werk immer wieder aufgeworfen. So wird beispielsweise die Problematik des technischen Fortschritts erörtert. Er vollziehe sich nicht von selbst, sondern geschehe stets im Wechselbezug zwischen dem handelnden Menschen und seinen Gegebenheiten. Geschichte ist nicht auferlegt, sie ist aufgegeben.

Ein anderes Beispiel: Mit dem Negieren der Tradition geben wir auch den alten abendländischen Gedanken der «Verinnerlichung» auf. Stellvertretend für Jahrhunderte konnte Augustinus noch von einer Wahrheit sprechen, die im Inneren des Menschen wohne. Heute ist diese Wahrheit radikal säkularisiert. Vielleicht kann man sie im hintersten Winkel dieser «neuen Wirklichkeit» versteckt vermuten. Hier aber sei hinzugefügt, daß die Analysen unserer Zeit nicht nur zu Kritik führen. In der Auseinandersetzung mit der «letzten großen Philosophie», der Existenzphilosophie, gewinnt Walter Schulz die Einsicht, daß trotz «Destruktion der Tradition» eine Oase der Innerlichkeit bewahrt werden konnte, die im menschlichen Miteinander, in der Beziehung vom Ich zum Du weiterlebt und weiterleben wird.

Im Kapitel «Verleiblichung und Vergeistigung» und im letzten Teil des Werkes, der mit «Verantwortung» überschrieben ist, kommt der unübersehbare Einfluß der «Verwissenschaftlichung» auf die Jetztzeit zur Ausführung. – Der Mensch ist – dies als Beispiel – Trieb und Vernunft. Er sei mit dieser Zweiheit nie so ganz zu Rande gekommen. Ehemals wurde Trieb mit morali-

schen Kategorien bekämpft – nur heute? Trieb ist nichts philosophisches mehr, er wird biologisch gedeutet. – Oder ein anderes Beispiel: Was ist heute in der Sozialwissenschaft «gut» und «böse»? Man spricht nicht mehr von Ethik und Moral, man spricht von «Frustration», von «Gehemmtheit», von biologisch politologisch oder ökonomisch bedingter Unfreiheit. Begriffe wie Gut und Böse werden rationalisiert, wie überhaupt Rationalität zum Leitbegriff der modernen Anthropologie geworden ist. «Emanzipation», «Mündigkeit» und «kritisches Bewußtsein» werden zu Idealen erhoben.

Allein, diese Ideale bleiben – so Schulz – «eigentümlich leer». Sie sind, ethisch betrachtet, neutral. Sie sagen uns nicht, wie wir leben sollen, wofür wir uns entscheiden sollen, wonach wir streben sollen. – Emanzipation an sich, was ist das? Leerformeln helfen uns nicht. Denn «der Mensch ist ein durch sich selbst gefährdetes Wesen, das sich ständig der Forderung unterstellen muß, die Ordnung seiner selbst als das Gute zu bewirken.»

Zur inhaltlichen Originalität dieses Buches kommen seine sprachlichen und didaktischen Qualitäten: Walter Schulz ist bekannt als Meister des Erläuterns und Interpretierens. Komplizierte und dunkle Gedankengänge werden von ihm in einer sehr selten zu findenden Klarheit ausgesprochen. Er schreibt für den Leser. Die wichtigsten Strömungen abendländischen Denkens sind in sein Gedankenwerk eingegangen. Von der ausgezeichneten Systematik des Buches ganz abgesehen sind die historischen Exkurse für jeden von großem Wert, der sich mit Philosophie befassen will.

Die auf den neunhundert Seiten ausgebreitete Gedankenfülle verwirrt nicht. Sie führt den Leser in eine Ordnung, hinter der nicht nur eine Idee, sondern eine lebenslange Denkarbeit steht. Nach dem Studium dieses sicher bleibenden Werkes deutscher Philosophie kommt das seltene Bedürfnis auf, diesem Philosophen zu danken. Hat die Philosophie mit seiner Hilfe ihren Auftrag, nach dem Sinn zu fragen, ihre Zeit, ihre Gegenwart zu begreifen, neu wahrgenommen?

J. M. Wickert

Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*. L'âge d'homme. Lausanne 1973. 323 p.

Henri Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*. L'âge d'homme. Lausanne 1974. 104 p.

*Présent à Henri Maldiney*. (Textes offerts à H. Maldiney pour son soixantième anniversaire par P. Bazaine, L. Binswanger, R. Dragoinetti, R. Kuhn, P. Lachièze-Rey, Francis Ponge, E. Strauss...) L'âge d'homme. Lausanne 1973. 249 p.

Les essais de Henri Maldiney qui ont été rassemblés sous le titre *Regard Parole Espace* se meuvent tous vers une question centrale: *comprendre*. Apparemment, les deux versants en seraient la psychologie et l'esthétique. Mais la psychologie, l'esthétique, existent-elles? «Il y a certes une psychologie positive. Il y en a même plusieurs» (p. 87). Mais son objet est hétérogène: «psychogenèse sans historicité, Gestalt sans Gestaltung, réflexologie sans

véritable comportement, comportement sans sujet», tou(te)s ces modes de la psychologie positive «ont en vue une généralité séparée de l'individualité concrète» et qui n'accède à l'objectivité qu'en court-circuitant la réalité. C'est donc contre elle qu'il faut apprendre «ce que veut dire exister». Ce souci a conduit H. Maldiney à s'expliquer avec le projet de Ludwig Binswanger dont l'œuvre entier s'ordonne autour de la question: «l'homme dans la psychiatrie» et corrélativement la psychiatrie en situation dans l'expérience humaine. Si l'on peut toujours convoquer l'homme dans le savoir et légiférer sur les significations qu'il produit, ce n'est encore que l'assumer dans une *représentation*. Pour s'ajuster à la *présence*, saine ou malade, la psychologie doit donc réactiver ses concepts de telle sorte que le sens soit mis «dans un état d'origine perpétuelle» (p. 88). C'est pourquoi, à la notion de sens, la *Daseinanalyse* substitue celle de «direction de sens». La langue commune dit que dans la vie il y a des hauts et des bas, et c'est bien selon cette première polarité que s'éprouvent et se jouent nos exaltations et nos déceptions, et rien ne le montre avec plus de netteté que la psychose maniaco-dépressive dont les phases basculent d'une aérienne légèreté à de pesantes ténèbres. De telle manière que le sens du comportement n'est jamais donné qu'à partir de son *style*. Haut et bas ne sont pas encore – à ce niveau d'expérience et de compréhension – des thèmes que l'on peut intégrer au système d'un délire ou d'une mythologie, mais des directions d'existence qui s'esquissent et se signifient au niveau de la communication du sentir qui est, comme Erwin Strauss l'a montré, inséparablement *ressentir* et *se mouvoir*.

Or ce moment de communication «non-thématique» est aussi celui qui décide des «dimensions principalement esthétiques des œuvres d'art *en fonctionnement*» (p. 124). Si pour beaucoup l'art est mort, les dissections néanmoins abondent; mais quelle qu'en soit l'habileté, elles ne maîtrisent les apparences qu'en excluant l'apparaître. C'est donc contre elles qu'il faut manifester que l'art vit de «la vie des formes» et que pour l'approcher il faut comprendre comment une forme *se* forme. Ces analyses, conduites le plus souvent à partir de productions picturales, nous valent les plus belles pages de H. Maldiney, vibrant à l'unisson de l'œuvre d'une passion qui témoigne que l'esprit vit de l'art autant que l'art vit de l'esprit.

Ces raisons suffisent à éclairer le sens de la rencontre avec Francis Ponge, lui qui, s'éprouvant co-légataire du don auquel par sa présence chaque chose consent, se fait à soi-même cette promesse: «s'il est possible de fonder une science dont la matière serait les impressions esthétiques, je veux être l'homme de cette science». Et chez l'un comme chez l'autre, la rigueur tendue du style est faite de perpétuelles reprises, dans une approche qui ne prétend pas en finir avec le réel.

B. Rordorf

*Rupert Hofmann: Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis. Zum Rechtsbegriff Hans Kelsens.* Verlag Anton Pustet. München und Salzburg 1967.

In seiner Münchner Dissertation stellt Rupert Hofmann zuerst die Reine Rechtslehre von Hans Kelsen in ihren Grundzügen dar und zeigt dann die logischen und sachlichen Schwächen dieser Position. Er selber sieht das Recht als «*die Ordnung des Seienden, insofern sie durch die Vermittlung der Vernunft im Gewissen befehlend wird*» (S. 74). Wenig später heisst es allerdings und nun bedeutend pragmatischer, vom Recht könne «*vielleicht zweckmässiger und genauer als Ordnung des in Gemeinschaft lebenden Menschen*» gesprochen werden (S. 78). Dem folgt eine Auseinandersetzung mit der von Kelsen behaupteten Trennung von Sein und Sollen, die Hofmann als Trennung von Erkennen und Wollen deutet. Hofmann kritisiert an Kelsen's Lehre insbesondere, dass sie eine rein formale Rechtslehre darstellt und insofern das Recht der Macht ausliefert. Doch ist mit dem von Hofmann gewählten Ausgangspunkt ebenso wenig gewährleistet, dass das richtige Recht Wirklichkeit wird. Um die Fragwürdigkeit aller Rechtssetzung führt keine noch so schöne Formel herum. Sie vermag nicht einmal als sicherer Maßstab zu dienen, wenn es gilt, die richtigen rechtlichen Regeln zu finden, weil gerade das streitig sein wird, was als die richtige Ordnung anzusehen ist. Da hilft auch die Berufung auf die Ordnung des Seienden nicht.

H. Schultz

*Hans Dombois (Herausgeber): Recht und Institution. Zweite Folge.* Arbeitsberichte und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft im Auftrage des Wissenschaftlichen Kuratoriums, Band 24. Ernst Klett Verlag. Stuttgart 1969.

In dem hier angezeigten Sammelband erstattet Rolf-Peter Callies einen eingehenden Bericht über den Gang des Gespräches der Institutionskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft in den Jahren 1956 bis 1961. Vorbereitet durch Ausführungen von Hans Dombois über Institution und Norm (S. 96), welcher darauf hinweist, dass die Rechtsnorm nicht stets dem Gebot der Gerechtigkeit unterstehende Verhaltensnorm, sondern freie Setzungen verwirklicht, so insbesondere im Personen- und Sachenrecht, gelangte die Kommission zu folgender Deutung der Institution: «*Das dreifache Gegenüber von Gott–Mensch, Mensch–Mensch und Mensch–Erde... verweist auf ein Dreifaches von exemplarischen Institutionen als Bund–Ehe–Eigentum*» (S. 46). «*Institution ist als von der theologischen Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit her konstituiert durch Gottes schöpferischen Anruf, des Menschen gehorsame Antwort und den Niederschlag dieses Prozesses der*

Menschwerdung in einem rechtlichen Status» (S. 47). Damit soll jedoch keine ein für allemal festgefügte Einrichtung gemeint sein, sondern der durch die Geschichte bedingte Wandel beeinflusst die jeweilige Form einer Institution.

Die auf einem bestimmten Glauben beruhende Rechtsansicht entzieht sich damit der Kritik. Angemerkt sei nur, dass der Hinweis von Dombois auf zwei grundverschiedene Arten rechtlicher Normen nicht neu ist; schon Walther Burckhardt unterschied Organisations- und Verhaltensvorschriften.

*H. Schultz*

*The Identity Theory of Mind.* Edited by C. F. Presley, St Lucia: University of Queensland Press, 1967, xix–164.

Ce volume comprend les rapports d'une conférence de philosophes australiens sur l'approche du problème corps-esprit par la théorie de l'identité. La majorité des travaux sont des arguments pour la version de Smart de la théorie – ou des critiques de celle-ci. Les commentaires de Smart sur les travaux révèlent que, après avoir converti D. M. Armstrong à la conception que les états mentaux dont on ne peut rendre compte en termes de behaviourism doivent être décrits en termes d'états cérébraux, il adhère maintenant lui-même à la modification de sa théorie par Armstrong, c'est-à-dire que tous les états mentaux sont en fait des états cérébraux. Tous les membres du symposium sont d'accord avec Smart pour rejeter le behaviourism comme base de la théorie de la relation corps-esprit.

Un travail, celui de Brian Medlin, traite du *Concept of Mind* de Ryle. C'est un essai pour mouler Ryle dans l'une des formes traditionnelles des philosophes qui traitent de la question corps-esprit, c'est-à-dire le dualisme, le behaviourism ou le matérialisme. Ryle refuse d'être forcé à adopter une position ontologique; viennent en quelque sorte à son aide C. D. Rollins et D. L. Gunner qui, en discutant contre Smart, refusent au philosophe le droit légitime de se préoccuper de fins ontologiques. Dans son ensemble, ce volume offre une critique serrée et excellente de la théorie corps-esprit qui s'est acquis le plus de défenseurs parmi les philosophes de langue anglaise.

*M. van de Pitte*

*The Psychology of Knowing.* Edited by Joseph R. Royce and William W. Rozeboom. New York: Gordon and Breach, 1972, vii–496.

Ce volume contient les actes du second Congrès Banff sur la psychologie théorique. La conférence d'ouverture de Willard Van Orman Quine met

en évidence le thème de la réunion: des vues théorétiques, c'est-à-dire philosophiques, ne peuvent être traitées avec fruit si ce n'est en relation avec des recherches empiriques. La preuve dont la validité pourrait vérifier une théorie de connaissance ne peut venir que de la psychologie et de la linguistique. Quatre des travaux sont consacrés aux analyses conceptuelles de concepts épistémologiques centraux. Les autres travaux sont, pour la plupart, des analyses psychologiques détaillées d'actes cognitifs spécifiques. Le dernier travail, par Karl Pribram, traite de la biologie de la connaissance. Si Pribram a raison, alors l'énigme de la connaissance est un problème médical plutôt que philosophique.

*M. van de Pitte*

*Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Teologie* (Amsterdam) Vol. 33 et 34 (1972-1973)

Cette revue, fondée une année après la *Tijdschrift voor Filosofie* est, comme le titre l'indique, un organe à la fois philosophique et théologique. Les contributions théologiques y sont les plus nombreuses. Toutefois on y trouve un certain nombre d'articles philosophiques de valeur. Signalons p. ex. une étude sur «La rupture de Marx avec Hegel» (1972); une contribution de G. H. Gadamer: *Wahrheit und Methode*; une étude critique de la pensée du philosophe flamand D. Depetter sous le titre: *Complexité et unité de l'homme*. Ici également les articles en néerlandais sont suivis d'une traduction en des langues plus abordables. Des comptes rendus critiques complètent l'information.

*N. A. Luyten*

*Tijdschrift voor Filosofie* (Leuven), Vol. 34 et 35 (1972, 1973)

Suite au dédoublement de l'Université catholique de Louvain (Leuven et Louvain la Neuve), la *Tijdschrift* qui était déjà la revue principale en langue néerlandaise, est devenue en outre l'organe officiel de l'Institut supérieur de philosophie néerlandophone. Tout en étant le porte-parole des philosophes de la Flandre et des Pays-Bas, la revue ouvre largement ses pages à une collaboration internationale. Ainsi dans le volume 34 on ne trouve pas moins de quatre articles en allemand, trois en français et le même nombre en anglais. Les articles écrits en néerlandais sont suivis d'un résumé dans des langues plus internationales (français, anglais, allemand). Le spectre des sujets traités est extrêmement vaste. On est surtout frappé par l'actualité d'un grand nombre de contributions, consacrées à des philosophes contemporains (Lévinas, Karl Jaspers, Husserl, Merleau Ponty, Ryle, Strawson) ou à des problèmes actuel-

lement débattus. Les grandes figures de l'histoire de la philosophie ne sont pas oubliées pour autant, ni d'ailleurs les thèmes fondamentaux de la réflexion philosophique. Des études critiques, des comptes rendus, des notices bibliographiques, une chronique de la vie philosophique internationale, et surtout une abondante bibliographie historique et systématique complètent l'information. Le niveau général de la revue est très élevé. Aussi bien ceux qui veulent se tenir au courant de la recherche actuelle dans le domaine philosophique que ceux qui s'intéressent à la problématique consulteront avec profit cette revue de haute tenue.

*N. A. Luyten*