

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): **36 (1976)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

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

Georgi Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, Kröner-Verlag, Sttg. 1974
19. Auflage 743 S.

Das bereits seit 1911 bestehende, von H. Schmidt, Jena, erstmalig herausgegebene Wörterbuch erhielt eine neubearbeitete 19. Auflage. Als Taschenbuch war es immer schon mit seinem vielseitigen, über das Philosophische hinausgehenden Inhalt sehr beliebt. Es feierte im Jahre 1961 mit der 16. Auflage das 50jährige Bestehen. Der Herausgeber Schischkoff passte nun die neue 19. Auflage den modernen Strömungen in der Philosophie weitgehend an, insbesondere auf den Gebieten der Wissenschaftstheorie, der Soziologie und Politologie. Hierbei sind nicht nur die diesbezüglichen Begriffe und Probleme, sondern auch die jüngeren Vertreter dieser Richtung erwähnt. Dies bedeutet aber nicht, dass andere philosophische Richtungen weniger behandelt worden sind. Dadurch ergibt sich eine Auflage, die den modernen Ansprüchen weitgehend entspricht. Da die Philosophie nicht unabhängig von den Einzelwissenschaften betrachtet werden darf, sind auch naturwissenschaftliche und psychologische Probleme aufgenommen worden und ihre Vertreter genannt. So ist dieses Wörterbuch nicht nur ein Hilfsmittel für Fachphilosophen, sondern auch für Vertreter anderer Gebiete, besonders wenn sie sich mit philosophischen Fragen beschäftigen. Gerade diese sollten sich dieses Wörterbuches bedienen, damit philosophische Begriffe auch von ihnen richtig gewählt werden. Umgekehrt ist es wiederum auch für den Fachphilosophen wichtig, damit er sich ein möglichst weitgreifendes Urteil über die einzelwissenschaftlichen Gebiete machen kann, wenn er darüber philosophiert.

Hans Titze

Hermann Noack: Die Philosophie Westeuropas. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Basel/Stuttgart (Schwabe) 1976, 399 S.
(= Reihe «Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts»).

Das erstmals vor 14 Jahren erschienene und nun neubearbeitete Werk Noacks braucht nicht mehr detailliert vorgestellt zu werden. Verwiesen sei nur auf die Änderungen, die diese Auflage bringt: Noack hat in ihr das verhältnismäßig lange Kapitel über Nietzsche leicht gekürzt, die Darstellung der Phänomenologie Husserls umgearbeitet und die von Heideggers Denken zurecht neu im Kapitel über Phänomenologie und Ontologie untergebracht.

Schließlich hat er das Werk durch Darstellungen des französischen Strukturalismus, des (weitgehend amerikanischen) Pragmatismus und der Kritischen Theorie sowie durch Hinweise auf andere Strömungen (Hermeneutik, Kritischer Rationalismus, Analytische Philosophie) erweitert.

Es wäre begrüßenswerter gewesen, wenn Noack seine Anstrengungen ganz darauf gerichtet hätte, die oft guten Darstellungen der ersten Auflage auf den neuen wissenschaftlichen Stand zu bringen. Die Darstellungen der neueren Strömungen hätte man in einem Anhang jungen Spezialisten überlassen können. So wäre Noacks Leistung geblieben, was sie war, und das Buch hätte zugleich als Orientierungsmittel gewonnen. In der jetzigen Form ist beides zum Teil nicht geleistet oder mißlungen. So klaffen heute in der Bibliographie der alten Darstellungen oft große Lücken, die man hätte schließen müssen. Auch ist die inzwischen erschienene Primär-Literatur nicht immer (z. B. Sartre) zur Kenntnis genommen worden. Andererseits haben die neu hineingenommenen Darstellungen nicht mehr die Intensität der früheren. Ihnen fehlt auch zuweilen, wohl am krassesten im Kapitel über den Strukturalismus, die konkrete Kenntnis der dargestellten Denker und Probleme. – Das Werk bleibt so in seinen guten Partien im wesentlichen eine Übersicht über einen Teil der Entwicklung des deutschen Denkens in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, mit eher fragmentarischen Ausblicken auf einige Philosophen Westeuropas. Das Buch aber, das dem Titel gerecht würde, den dieses trägt, müßte noch geschrieben werden. Ob ein Einzelner dies noch leisten kann, ist eine andere Frage.

Hans Saner

Antoinette Virieux-Reymond: Pour connaître la pensée des Stoïciens. Paris, Bordas, 1976. 99 p.

Après une esquisse historique mentionnant les principaux auteurs stoïciens, cette initiation expose les points fondamentaux de leur système en les groupant, selon l'usage traditionnel, en trois chapitres: physique, théorie de la connaissance et logique, morale. Cet exposé est destiné, selon les termes mêmes de l'auteur, à fournir «quelques poteaux indicateurs» (p. 69, n. 119). La subdivision des chapitres en courts paragraphes permet de repérer facilement ces poteaux indicateurs, qui correspondent aux notions fondamentales du système.

C'est à la logique que Mme Virieux consacre le développement le plus important. Elle y donne en particulier un aperçu assez détaillé des problèmes concernant la proposition et, conformément à l'orientation qui présidait à sa thèse *La logique et l'épistémologie des stoïciens* (Chambéry, 1949), elle met la logique stoïcienne en rapport avec la logique symbolique contemporaine (cf. p. 66, n. 106). La physique et la morale sont traitées d'une manière beaucoup plus brève. Pour une présentation plus développée de la morale, Mme Virieux nous renvoie judicieusement à l'ouvrage de Mme G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne* (Paris, P.U.F., 1970). En exposant la physique, elle souligne que les stoïciens admettaient la continuité et les changements infinitésimaux.

maux, mais qu'ils ont été mal compris, faute d'un langage mathématique adéquat (cf. pp. 30–31 et II). A propos de la morale, elle marque avec raison l'insuffisance de la formule souvent citée «Abstiens-toi et supporte», qui n'exprime pas l'idée d'une acceptation joyeuse de l'événement (p. 89). Néanmoins c'est à cette formule qu'elle recourt pour caractériser l'attitude stoïcienne au début de sa préface (p. I), sans faire à ce moment-là les réserves nécessaires.

Le volume se termine par un choix de textes. Outre le fameux *Hymne à Zeus* de Cléanthe, Mme Virieux a eu l'heureuse idée de donner deux documents beaucoup moins connus: des extraits du traité de Tertullien *De l'Âme* et le long texte suivi groupant, dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* (II, 911), les fragments du traité de Chrysippe *De l'Âme* cités par Galien.

Mme Virieux sait bien que sa reconstruction comporte «une part d'arbitraire» (p. II) et en avertit le lecteur, mais elle n'entre guère dans la discussion des problèmes posés par la reconstruction du système stoïcien à partir de textes fragmentaires, souvent fort difficiles. Certes une telle discussion dépasserait rapidement les limites d'une initiation. Toutefois l'exposé gagnerait en clarté si certaines données philologiques étaient considérées de plus près. C'est ainsi qu'en se fondant sur Diogène Laërce, VII, 134 (= *Stoic. Vet. Frag.*, II, 299), Mme Virieux déclare que les deux principes fondamentaux – l'agent et le patient – sont «incorporels» et signale que cette affirmation entre en contradiction avec les textes disant que l'agent et le patient sont des «corps» (cf. p. 22). Mais elle ne relève pas que les manuscrits de Diogène Laërce portent la leçon «corps», au lieu d'«incorporels» (leçon adoptée par H. von Arnim et provenant de Suidas). Si l'on conserve le texte traditionnel, comme le fait par exemple M. Pohlenz (*Die Stoa*, II, p. 38), la contradiction disparaît et ce point important de la physique stoïcienne devient clair. Plus loin l'exposé mentionne, parmi les mouvements de l'âme conformes à la raison, «la circonspection ou la piété (*eulabeia*)» (p. 69). Le lecteur voit mal comment le même terme peut avoir ces deux significations s'il n'a pas sous les yeux le fragment III, 432, précisant que la piété est ici la crainte de commettre une faute à l'égard des dieux et qu'elle constitue en tant que telle une espèce de la «circonspection».

Outre des passages de ce genre, qui risquent de désorienter le profane, d'autres comportent des inadvertances qui devraient être corrigées en cas de réimpression. Par exemple, dans l'énoncé du 5^e indémontrable (p. 56), il faut lire: «Ou le premier ou le second; mais non le second, donc le premier.»

A. Voelke

Etudes néoplatoniciennes. Neuchâtel, A la Baconnière, 1973. 127 p.

Ce recueil réunit une série de conférences données en 1971–1972 dans le cadre d'un séminaire de 3^e cycle présidé par M. Fernand Brunner. Ces conférences avaient paru précédemment dans le numéro II – 1973 de la *Revue de Théologie et de Philosophie*.

On sait l'importance, pour la compréhension du néoplatonisme, de l'exégèse du *Parménide* de Platon esquissée tout d'abord par Plotin, puis développée en un commentaire suivi par Proclus et Damascius. L'étude de M. Jean Trouillard, «Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne», montre comment les néoplatoniciens ont vu dans le déroulement des hypothèses du *Parménide* sur l'Un celui des ordres de la procession et la révélation de la structure du réel. M. Trouillard considère tout particulièrement l'interprétation des trois premières hypothèses telle qu'elle découle des textes de Proclus et de Damascius.

C'est la deuxième hypothèse du *Parménide* («si l'Un est») qui constitue le point de départ de l'étude de M. Pierre Hadot, «L'Être et l'Étant dans le néoplatonisme». En commentant cette hypothèse, un néoplatonicien postérieur à Plotin, l'«Anonyme de Turin», a distingué pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale l'être-infinif, présenté comme agir pur, de l'être-participe, présenté comme étant. M. Hadot souligne fortement l'importance capitale de cette découverte et en précise avec soin la signification. Il montre en particulier qu'elle ne recouvre pas la distinction de l'essence et de l'existence: «L'opposition entre l'Être et l'Étant se situe dans l'ordre de la détermination: L'Être est absolument indéterminé, donc agir absolu, l'Étant est la première détermination, donc la première limitation de l'agir» (p. 34). Cette distinction se retrouve, note enfin M. Hadot, chez Marius Victorinus, et elle rejoint dans une certaine mesure la distinction entre *hyparxis* et *ousia*, présente chez Proclus et Damascius.

La conférence de M. Heinrich Dörrie «La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus», commence par retracer succinctement les principaux moments de la doctrine platonicienne de l'âme et par présenter les problèmes qu'elle lègue à la postérité. Elle montre ensuite comment l'expérience mystique vécue par Plotin retentit sur cette doctrine. Enfin elle s'arrête au problème des rapports entre l'âme individuelle et l'âme cosmique chez Porphyre et Jamblique. M. Dörrie fait ressortir en particulier les divergences profondes entre ces deux auteurs, tant sur le plan théorique que sur celui des règles pour le salut de l'âme.

L'un des meilleurs moyens d'accéder à la compréhension des philosophes antiques est de lire leurs œuvres en recourant aux éclaircissements fournis par de bons commentaires modernes, mais il existe peu de commentaires de ce genre pour les textes des auteurs néoplatoniciens. M. Fernand Brunner fait donc œuvre utile en nous donnant un commentaire suivi du 1er traité de la 5e *Ennéade*, «Des trois hypostases principielles». M. Brunner prête avec raison une «valeur exemplaire» (p. 61) à ce texte, dont il fournit une exégèse sûre et précise. Revelons simplement l'intérêt des pages consacrées au chapitre 7, qui nous enseigne, selon M. Brunner, que l'Un et l'Intelligence ont un trait commun: «la privation de tout; dans le cas de l'Un, par dépassement, et dans le cas de l'Intelligence, par indigence première» (p. 91).

On aimerait connaître d'une manière précise le contenu des fameuses leçons du Collège de France que Bergson avait consacrées à Plotin. Dans une étude sur «Le Plotin de Bergson», M. Maurice de Gandillac va au-devant de notre curiosité en relisant pour nous les notes prises par D. Roustan lors des

leçons sur la théorie platonicienne de l'âme. Tout en se défendant de vouloir critiquer l'enseignement de Bergson, M. de Gandillac souligne les perspectives du texte plotinien que le cours en question ne semble pas avoir suffisamment mises en valeur. Il fait apparaître à quel point l'exégèse bergsonienne de la philosophie plotinienne de la vie est liée à la problématique d'une époque marquée par le souci d'expliquer la relation du «physique» et du «moral».

Dans une contribution intitulée «Actualité du néoplatonisme», M. Stanislas Breton s'efforce de montrer que le «destin historique» de cette école «paraît être, dans la conjoncture présente, un de ces lieux privilégiés qui révèlent au mieux ce qui nous reste à penser» (p. 126). Pour «articuler» ce destin, il propose l'hypothèse d'un développement du néoplatonisme en trois stades correspondant aux trois moments du rythme ternaire signifié par les termes *Monè* ou «manence», *Proodos* ou «procession», *Epistrophè* ou «conversion». Il applique donc au néoplatonisme lui-même «une loi qui figure, au titre d'élément essentiel, dans son propre discours» (p. 111). Dans cette perspective, «Plotin l'intuitif» représente le stade de la manence, du demeurer en soi; «Proclus le logicien» actualise l'opération discursive ou processive; «Damascius l'aporétique» incarne l'opération inverse, le retour réflexif et critique. Qu'il s'agisse d'une vue approchée et contestable du néoplatonisme, M. Breton est le premier à en convenir; elle offre néanmoins le mérite indéniable de marquer fortement un élément dominant de chacun de ces auteurs et de fonder une articulation claire du développement historique de l'école.

Par la diversité des perspectives qu'il ouvre et la qualité des conférences qu'il recueille, ce volume contribuera certainement à faire progresser les études néoplatoniciennes.

A. Voelke

Anton Hügli: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard, Zürich (Editio Academica) 1973, 354 S.

Ziel von Hüglis Werk ist es nicht, die persönliche oder religiöse Entwicklung Kierkegaards oder seine literarischen und historischen Abhängigkeiten aufzuzeigen, noch ein psychologisches Verständnis Kierkegaards zu erlangen. «Das eigentliche Ziel liegt in der systematischen Erörterung des Subjektivitätsproblems . . .» (12). Hügli wählt dazu folgende Methode: Er greift, das ganze Schaffen Kierkegaards überblickend, Fragen, Gedanken, Analysen des Denkers auf, weist auf ihre Unstimmigkeiten und versucht, im Wechselspiel zwischen eigener Überlegung und ständiger Kontrolle an Kierkegaards Aussagen, Licht in die vorhandenen Dunkelheiten zu bringen. So wird Kierkegaard zwar überall zum Wegweiser der Reflexion, aber die einzelnen Schritte geht Hügli selber. Er greift dabei seine Fragen dergestalt auf, daß sie zum Anstoß werden zu einem die ganze Arbeit durchlaufenden Gedankenweg. Dieser Gang mißt nicht etwa einzelne Schriften voll aus – keine Schrift Kierkegaards ist als einzelne hinreichend interpretiert –, sondern er geht *einer* Grundfrage in immer neuen, aber aus einander hervorgehenden Gestalten nach: der Frage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Objektivität

in der Sicht Kierkegaards. Es geht also darum, die Kategorien-Verhältnisse der Objektivität und der Subjektivität aufzufinden und dabei Kierkegaards letzte Voraussetzungen aufzudecken. Hügli's Buch wird zu einer Demonstration dafür, daß man eine Sache intellektuell nur dann verstanden hat, wenn man sie selbst zu entwickeln vermag.

Der äußere Gedankengang verläuft etwa so: Hügli wendet vorerst seine Aufmerksamkeit dem Verhältnis von Denken und Sein zu und den beiden Wahrheitsformen und Wahrheitsbegriffen: der empirischen (historischen, realen) und der ewigen (ideellen) Wahrheit. Ihr Widerspruch erweist sich als theoretisch unversöhnlich. Deshalb fragt Hügli, ob dieser Widerspruch ethisch gelöst werden könne. Damit stellen sich die Fragen, was der Einzelne ist, was die Kategorien, die ihn ausmachen, was seine ethische Bestimmung, und wie man diese finden kann. Diese Fragen führen zur eingehenden Erörterung des ethischen Entschlusses, dann zur Charakterisierung dieser Ethik. Hier nun zeigt sich, wie Kierkegaards Ethik aus der Sündhaftigkeit des Menschen heraus zwangsweise zu einer Ethik des Scheiterns wird, an der das Individuum zerbricht und sein Heil nur noch im absoluten Glauben an die konkrete Gestalt Christi findet. Die Ethik übergibt sich der Religion, die Subjektivität Gott. Der ethische Schriftsteller war nur der Wegweiser zum religiösen, und dieser versperrt den Rückweg zur Ethik.

1. Die eigentliche Untersuchung setzt mit der Frage ein, in welchem Verhältnis die Subjektivität zum Unmittelbaren und zum Mittelbaren stehe.

Unmittelbarkeit ist «das Unbestimmte und Unbestimmbare» (36). Nimmt man sie in ihrer Unmittelbarkeit, so muß sie unbestimmt bleiben; bestimmt man sie, so wird sie ein Mittelbares. Aber die Mittelbarkeit setzt das Unmittelbare insofern voraus, als sie es ausschließt. Das Unmittelbare ist demnach immer schon da. Es wird indes in seiner Unmittelbarkeit erst gesetzt, wenn das Mittelbare in seiner positiven Bestimmung es als das Unbestimmte ausschließt. Nur *ein* Medium vermag die Unmittelbarkeit auszudrücken: die Musik. Ihr Gegenstand ist das «geistig bestimmte Unmittelbare» (38), das durch den Geist ausgeschlossene Sinnliche. Die Musik stellt es als Unmittelbares, als Unbestimmtes, dar. Für Kierkegaard ist dies stufenweise und schließlich vollendet in Mozarts Musik geschehen.

Climacus nennt die Unmittelbarkeit kurz «Realität». Realität kann als Unmittelbarkeit weder wahr noch unwahr sein; denn als solche wäre sie schon wieder Mittelbarkeit. In der Unmittelbarkeit läßt sich also die Frage nach der Wahrheit nicht stellen, weil die Unmittelbarkeit ohne Verhältnis ist. Wahrheit und Unwahrheit aber sind Relationsbegriffe.

Das ausgesagte Unmittelbare ist schon mittelbar, mittelbar durch die Sprache. Sprache ist das Mittelbare schlechthin und als solches reine Idealität. Idealität setzt die Realität zwar voraus, aber nur als Anlaß. Dem Wesen nach ist Idealität vor der Realität vorhanden. Sie entsteht nur insofern, als Realität ihr Anlaß wird. Stehen beide dergestalt in einem Doppelverhältnis, so sind sie doch wieder voneinander durch einen Sprung getrennt. Das eine folgt nicht logisch aus dem anderen. Deshalb können sie auseinander nicht erklärt werden. Realität ist da. Idealität entspringt.

Als Idealität ist die Sprache «der Ursprung aller gedanklichen Voraussetzungen» (50), das ursprünglich Vorausgesetzte, das man sich auch aneignen muß. Die Sprache ist das Wesen der Idee: ewig, unvergänglich, allgemein. Sie ist nicht vom Menschen erschaffen. Vielmehr ist Gott «der erste Erfinder der Sprache» (52). Sprache als Idealität drückt deshalb nicht einfach die Realität aus. Sie setzt etwas Neues. Sie ersetzt das Sinnliche durch das Geistige. Sie setzt nicht *nur*, weil sie das Reale am Ideellen teilhaben läßt. Aber sie negiert zugleich das Reale im Ideellen. Weil so kein Gesagtes die Realität ist, muß der universale Zweifel entstehen und mit ihm das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist in bezug auf Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, auf Reales und Ideelles, ein Drittes, das zwar beide voraussetzt, aber insofern von ihnen unabhängig ist, als es einen eigenen Ursprung hat. Es ist in bezug auf sie nicht ein Darüberstehen, sondern ein *Zwischensein*. Das Bewußtsein ist inter-esse. Hier erwächst zum ersten Mal die Vermutung, inter-esse charakterisiere das Menschsein schlechthin; Geist, Bewußtsein, Existenz seien bloß verschiedene Beleuchtungen dieses Menschseins, das ja Kierkegaard als Synthese versteht, als Verhältnis. Sie wären dann Formen der Subjektivität, die es zu charakterisieren gälte.

2. In einem zweiten Kapitel fragt Hügli erneut nach Subjektivität und Objektivität und ihrem Verhältnis, und er geht dabei aus von ihren ontologischen Voraussetzungen.

Das Sein der realen Gegenstände (Objektivität) ist dadurch gekennzeichnet, daß diese entweder sind oder nicht sind. Äußerlich sind sie bestimmt durch Raum und Zeit, innerlich in sich selbst. Insofern als sie der Zeit unterliegen, sind sie werdende Gegenstände; insofern als sie in sich bestimmt sind, sind sie einzelne, individuelle Gegenstände; insofern als sie überhaupt bestimmt sind, unterliegen sie der Notwendigkeit. Ihre Essenz ist als Begriff allgemein, ihre Existenz als jeweiliger Gegenstand individuell.

Anders das Sein der Idee: Ideelles Sein ist nicht faktisches Sein, sondern Sein im Sinn der *essentia*, ist Wesen. Im Hinblick auf es kann man von mehr oder weniger Sein reden. Nur in ihm gibt es die Einheit von Denken und Sein, von Gedankenrealität und Begriffsrealität; denn sein Sein liegt im Gedanken, im Begriff. Ideelles Sein ist abhängig vom Denken, unabhängig nur dort, wo die reine Idealität selber ist: in der Sprache. Ideelles Sein hat somit die Qualitäten der Sprache: es ist ewig, allgemein, jedem Seienden vorausgehend, erschaffen von Gott. Es hat eine Notwendigkeit gleichsam von Ewigkeit her. Als solches ist es nicht etwa Subjektivität, sondern Subjektivität ist wiederum inter-esse in bezug auf beide, die voneinander ontologisch völlig getrennt sind.

3. Es fragt sich nun, wie in bezug auf die beiden Seinsweisen Wahrheit möglich ist. – Wahrheit in bezug auf das empirische Sein ist die Übereinstimmung von Denken und Sein. In bezug auf das ideelle Sein ist sie vorerst reine logische Möglichkeit: formale Richtigkeit. Nur hier gibt es absolute Gewißheit; denn Sein und Denken sind nur im Bereich der Idealität identisch. Im Bereich der Realität sind Sätze zwar kategorisch, aber ungewiß, proble-

matisch. Problematisch sind sie, weil im Umfang von Subjekt und Prädikat eine Differenz herrscht: Das Subjekt ist ein Einzelnes, das Prädikat ein Allgemeines. Das Realurteil schreibt dem Einzelnen Allgemeinheit zu und gibt ihm derart immer Prädikate, die einen größeren Umfang haben als die dem Einzelnen zukommenden Eigenschaften. Man drückt so das Einzelne in der Idealität aus. Deshalb wissen wir nie, was das Einzelne wirklich ist, sondern immer nur, was es aufgrund seines Begriffs sein kann. Realurteile also sind kategorisch, sofern sie das einzelne Existierende meinen; sie sind problematisch, sofern sie das Einzelne immer zu allgemein ausdrücken. Diese Allgemeinheit des Ideellen nennt Kierkegaard auch Möglichkeit. Denkend verwandeln wir Wirklichkeit immer in Möglichkeit. Reziprok dazu sind ewige Wahrheiten hypothetisch, weil sie das ideelle Sein zu ihrem Gegenstand haben; sie sind apodiktisch, weil sie die Idealität im Medium der Idealität ausdrücken.

Von hier wird noch einmal eine ontologische Bestimmung von Realität und Idealität gewonnen: Idealität ist dem Dasein gegenüber gleichgültig. Dasein läßt sich nicht aus ihr bestimmen. Trotzdem hat sie selber ein Dasein: Gedankenrealität. Faktisches Dasein aber hat stoffliche Realität.

Von dieser Position aus führt Kierkegaard den Kampf gegen Hegels Logik, die ihren Möglichkeitscharakter verliert. Weil im Bereich der Logik alles nur Möglichkeit ist, ist alles von derselben Qualität und alles gleich. Es kann keine höheren Einheiten im Sinn einer neuen Qualität geben, sondern nur Tautologie, die immer eine Bewegung des Subjekts ist. Logik ist ein Gedankenexperiment, auch Hegels Logik. Innerhalb der Logik gibt es deshalb nur eine quantitative Dialektik; die qualitative Dialektik gibt es bloß im Bereich des Daseins. Dort ist sie aber nicht schon im Umkreis des Vorhandenseins. Auch in bezug auf das Vorhandensein gilt ja: entweder ist etwas, oder es ist nicht. Dialektik im Bereich des Vorhandenseins ist ebenfalls quantitative Dialektik. Qualitative Dialektik gibt es allein im Zwischensein: in der Existenz. Denn Existenz ist nicht bloß da. Sie ist denkend da und dadurch hat sie Teil am ideellen Sein.

So dringt Hügli über die beiden Formen der quantitativen Dialektik zur qualitativen vor, über den Existenzwiderspruch von Realität und Idealität erneut zum inter-esse, zur Existenz, ohne bereits in ihr Wesen einzudringen.

4. Den Weg an die Grenze der Subjektivität geht Hügli darauf noch einmal anders: «Der Widerspruch zwischen Denken und Sein beruht darauf, daß die Existenz sich zwischen Denken und Sein bewegt, und er verschwindet, sobald einer dieser beiden Pole aufgehoben wird» (100). Es gibt deshalb zwei Formen der Existenzlosigkeit: das gedankenlose Dasein und das daseinslose Denken. Kierkegaard sieht in der zweiten die eigentliche Gefahr seines reflektierten Zeitalters. Sie ist das Aufgeben der Subjektivität im Denken, um mit dem objektiven Gegenstand eins zu werden. Sie ist das Denken, das den Monismus in die Zeit verlegt.

Gegen dieses Denken der Identität spricht letztlich nicht ein logisches oder ontologisches Argument, sondern der Protest der Person. Denn der Existenzwiderspruch hat eine ethische Bedeutung. Ethisch leben heißt angesichts eines Telos leben und somit in der Spannung leben zwischen Weg und Ziel.

«Ethisch lebe ich gleichsam aus zwei Ursprüngen: Durch das Zufällige bin ich, aus dem Ewigen werde ich» (105). Der Dualismus ist deshalb das höhere Prinzip und nur aus ihm wird klar, weshalb und wie der Mensch auf die Zukunft hin lebt. Eine Philosophie, die den Widerspruch zwischen Sein und Sollen aufhebt, indem sie nachzuweisen versucht, daß die Idee wirklich und die Wirklichkeit ideell ist, hebt damit jede Ethik auf. Deshalb ist die Entscheidung zwischen Monismus und Dualismus eine existenzielle Entscheidung.

Hegel hat sich für den Monismus entschieden. Kierkegaard trifft seine Philosophie mit dem lapidaren Satz: «Die Hegelsche Philosophie hat keine Ethik» (113). Kierkegaard hat sich für den Dualismus entschieden. Insofern ist er ein Denker im Dienste der Ethik. Damit stellt sich für ihn erst das eigentliche Problem: Voraussetzung aller Ethik ist der Dualismus; aber Aufgabe aller Ethik ist zugleich, diesen Dualismus aufzuheben. Wie kann er aufgehoben werden und doch bleiben?

5. In einem weiteren Schritt versucht Hügli dann, diese Grenze zu überschreiten:

Jedes Ideal ist dadurch gekennzeichnet, daß es die Realität übersteigt. Als Übersteigendes ist es nicht mehr wißbar. Deshalb weiß der Einzelne nicht einfach, worin sein Telos liegt. In der Ironie kommt «die Ungewißheit des Ewigen zu Bewußtsein» (122), aber nicht das Ewige selber. Das ethische Telos läßt sich objektiv also nicht erkennen. «Handeln kann ich aber nur, wenn ich meine Bestimmung kenne» (123).

Dieses Wissen des *Nichtwissens* ist näher erfaßbar. Es ist nicht einfach Unwissenheit. In dieser wäre überhaupt kein Verhältnis zum Gegenstand. Es ist auch nicht bloß Ungewißheit, in der nur das dichotomische Verhältnis zwischen Realität und Idealität liegt. Nichtwissen ist vorerst Zweifel. In ihm liegt ein trichotomisches Verhältnis; denn der Zweifel entspringt zugleich dem Willen. Der Zweifel ist deshalb eine höhere Form als alles objektive Denken. Er ist veranlaßt von einem Dritten her. Dieses Dritte ist das inter-esse, das Subjekt im weitesten Sinn, im Zweifel als Willen erfaßbar. Der Einzelne entscheidet, ob er glauben oder zweifeln will. Jenes Dritte heißt in anderen Bezügen Bewußtsein, Geist, Existenz. Es ist immer das, was den Einzelnen als Einzelnen ausmacht. Der letzte Grund dieses Dritten aber ist Freiheit, die sich selber voraussetzt. «Die Freiheit ist unendlich und kommt aus dem Nichts» (128). «Das Selbst ist Freiheit» (128). Als solches ist es das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.

Das Wissen des Nichtwissens ist negativ, weil es jedes objektive Wissen verneint; es ist positiv, weil es das Subjekt auf die Freiheit verweist.

In der Ironie nun ist das Subjekt bloß «negativ frei» (128). Sie löst das Subjekt aus der Bindung an die bedeutungslose Objektivität, aber macht nicht positiv frei. Sie ist Befreiung, aber nicht Freiheit. Sie stellt gleichsam nackt an die Grenze der Idealität. Ironie und Zweifel sind deshalb nötige Wege zur Idealität, aber sie sind nicht das Ziel. Man muß vielmehr wieder über den Zweifel hinauskommen. Auch das geschieht durch einen Willensakt. Zweifel wird nur subjektiv wahrhaft überwunden, und zwar im Akt des Glaubens. Man zweifelt, *weil* man die Wahrheit nicht kennt; man glaubt,

obwohl man die Wahrheit nicht kennt. Glaube ist so ein Wagnis, subjektive Gewißheit *nach* dem Zweifel. Glaube ist ein Gebrauch der Freiheit. Im Glauben wird die gewählte Bestimmung zu *meiner* Bestimmung. In dieser habe ich meinen eigenen Inhalt. «Kurz, mein Telos finden, heißt, mein Telos wählen» (132). In der Wahl meines Telos muß ich also *mich* wählen. Deshalb verhalte ich mich in der Wahl meines Telos zu mir selbst und bin, als Existenz, das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.

Der Glaube ist so das einzig mögliche Verbindungsglied zwischen Zeitlichem und Ewigem. Die Kraft aber, die bewirkt, daß ich mich im Glauben existentiell für etwas und dem zuvor schon für den Glauben entscheide, ist die Leidenschaft. Leidenschaft hat die «Kraft, den ganzen Inhalt des Lebens und die Bedeutung der Wirklichkeit in einem einzigen Wunsch zu konzentrieren» (134). In der Leidenschaft ist der Einzelne «ganz er selbst» (141). Nun ist aber alle endliche Leidenschaft unglücklich. Unglücklich ist Leidenschaft dann, wenn sie und ihr Gegenstand getrennt sind. Da endliche Leidenschaft sich auf etwas richtet, «dessen Wesen es ist, vergehen zu können» (138), sitzt in ihrem Grund die Verzweiflung, die sich plötzlich offen zeigt, wenn ihr Gegenstand verloren geht. Um aus dieser Verzweiflung herauszukommen, bedarf es des ethischen Entschlusses. Dieser setzt den Gegenstand der Leidenschaft neu, verlegt ihn in die Ewigkeit und ermöglicht nun erst die eigentlich glückliche Leidenschaft, die immer bei ihrem Gegenstand sein kann, weil er nicht mehr vergänglich ist.

Aber worauf richtet sich der leidenschaftliche Entschluß? Ist sein Gegenstand wirklich auch das Gute, so daß er ein ethischer Entschluß ist? «Heißt leidenschaftlich wollen das Gute wollen?» (152).

Das Gute im zeitlichen Sinn ist das Begehrte; das Gute in einem ewigen Sinn muß ein Allgemeines sein, das für jeden in jedem Augenblick gut ist. Dieses ethisch Allgemeine ist nicht Brauch und Sitte und nicht bloß ein Gesetz, das sich die Vernunft im Sinne Kants selbst gibt. Es ist vielmehr gesetzt, und es kommt als Gesetztes von einem Dritten: der Vorsehung. Somit ist die Bestimmung eines Menschen das, «was die Gottheit eigentlich will» (154), daß er tun soll. «Das Gute ist nicht an und für sich gut; es ist gut, weil Gott es will . . .» (154). Das Gute ist der Wille Gottes.

Trotzdem muß das ethisch Allgemeine jeweils *meine* Pflicht sein. Das ethisch Allgemeine gibt es nicht als allgemeine Objektivität, sondern immer nur im Individuum.

Im Unterschied zum Ethischen ist das Ästhetische das im Menschen, «wodurch er unmittelbar das ist, was er ist» (156). Wer für dieses Sosein, in ihm und aus ihm lebt, lebt ästhetisch. Das Ästhetische ist also das Objektive, Endliche, Bedingte, Relative. Es ist das, «was nicht in der Macht des Einzelnen steht» (157). Nun ist aber das Ethische immer nur als *mein* Ethisches da. Es muß deshalb in das Ästhetische eingehen. Es vernichtet das Ästhetische nicht, sondern verklärt es, durchdringt es, damit das Göttliche «die Endlichkeit bewohnt» (157).

Weil das Ethische immer in die Sache des Ästhetischen eingeht, heißt die ethische Frage nicht: *Was* soll ich tun? Sie heißt vielmehr: *Wie* soll ich tun, was ich tue? Diese Wendung hat ihre letzte Konsequenz für den Gottesbe-

griff: «. . . Gott selbst ist ja dies: *wie* man sich mit ihm einläßt.» «Im Verhältnis zu Gott ist wie was.» «Wer sich mit Gott nicht in der Weise der absoluten Hingebung einläßt, läßt sich nicht mit Gott ein» (159). Das Wie des Glaubens enthält in sich auch das Was Gottes. Es gilt ethisch und religiös: «Das Gute kann nur auf eine Weise definiert werden: durch die Art und Weise, wie man es erwirbt» (160). Entscheidend ist also, wie man sich *verhält*.

Damit ist die Frage beantwortet, ob das, was die Leidenschaft will, stets das Gute will: «Absolute Konzentration auf das Eine, absolute Hingabe an das Eine: dies kennzeichnet sowohl die Leidenschaft wie das, was Kierkegaard ein absolutes oder subjektives Verhältnis nennt» (162). Die Leidenschaft lehrt so, das Eine und nur das Eine zu wollen. Der Wille zum Einen in der Leidenschaft ist noch in der unglücklichen Leidenschaft der Erzieher zum Guten.

Leidenschaft, so verstanden, ist nicht mehr ein menschliches Vermögen unter anderen, sondern eine dem Menschen als Menschen schlechthin zukommende Grundkraft, die alle seine Vermögen durchdringt. Deshalb ist sie das allgemein Menschliche.

Von der bloßen Leidenschaft zum leidenschaftlichen Wollen des Guten ist ein Sprung, der letztlich in der Freiheit und in der Transzendenz gründet. Dieser Sprung ist subjektiv eine Entscheidung im Vertrauen auf Gott, im Vertrauen, daß er im Wie das Was gesetzt hat und daß er, wenn dieses Was verfehlt sein sollte, sich bereit hält in unendlicher Gnade.

Die Entscheidung ist eine ethische Wahl. Wahl aber ist so lange bloß ästhetisch als sie zwischen verschiedenen Dingen wählt. Die ethische Wahl ist die ausschließliche Wahl dessen, was man *allein* wählen kann: die Wahl seiner selbst. Deshalb ist ethische Freiheit Freiheit aus Notwendigkeit. Sie wird erst dort Freiheit, wo sie sich Gott zurückgibt und so aus der ewigen Notwendigkeit wählt. «Ich kann wählen, freiwillig zu wollen, was ich notwendigerweise tun muß» (175). Insofern ich nicht durch mich selbst bin, wähle ich in mir «das Absolute, das mich wählt, ich setze das Absolute, das nicht setzt» (175). Wer sich wählt, wählt sich «in seiner ewigen Gültigkeit» (176). In der Wahl anerkennt er den ewigen Ursprung in ihm selbst, die Idealität, *seine* Idealität von Ewigkeit her. Sich wählen und Gott wählen ist ein und dasselbe. So gilt vom ethischen Menschen die erweiterte Gleichung: Er ist «ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält» (180).

Sich selber Wählen heißt nicht, sich in der Vereinzelung wählen. Zum Subjekt gehört ein bürgerliches, ein persönliches und ein religiöses Moment. Der Einzelne ist weder der Einzige noch der Einsame noch der Vereinzelte. Hinter dieser Bestimmung des Einzelnen liegt auch eine anthropologische Bestimmung. Hügli versucht sie aufzuzeigen. Aber es fragt sich, ob alle Anthropologie nicht vielmehr in das Gebiet der ästhetischen Bestimmung gehöre. Auch die daran anschließende Entwicklung der Stadienlehre wäre wohl selber wieder ein Stück ästhetischer Betrachtung der Subjektivität.

6. Wenn man derart in die Subjektivität eingedrungen ist, stellt sich die Frage nach dem Existenzwiderspruch zwischen Dasein und Denken neu:

«Wie kann das ideelle Sein Dasein und wie kann das Dasein Idealität gewinnen?» (203). Für Kierkegaard reduziert sich diese Frage nach Hügli auf die Frage: «Wie ist eine Wiederholung möglich?» (203).

Das Neue an dieser Kategorie «Wiederholung» ist nun, daß Kierkegaard sie zu einer Existenzkategorie macht. Wiederholung als ethische Kategorie hat nichts zu tun mit der notwendigen Wiederholung in der Sphäre der Natur; sie bleibt aber auch nicht stehen bei der metaphysischen Wiederholung der Idealität, sondern meint die Aufgabe, im Dasein das Ewige als Eigentum in der Zeit zu erwerben. Deshalb ist Wiederholung eine Kategorie des Übergangs von der Immanenz zur Transzendenz, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Wie Wiederholung als Wiederholung des Entschlusses im Augenblick zwar punktuell ist, in der Folge der Wiederholungen aber dann eine Bewegung wird, durch die der Einzelne sich die Idealität seiner Subjektivität aneignet, die er immer schon hat; wie diese Wiederholung also gleichsam eine «Bewegung am Ort» (215) wird, die doch Kontinuität ist, zeigt Hügli im letzten Teil seiner Arbeit. Was sich so der Einzelne erwirbt, ist im weitesten Sinn die eigene Seele. Er erwirbt sie «aus der Welt heraus, von Gott, durch sich selbst» (216). Anhand der Kategorien «Wiederholung», «Erinnerung», «Augenblick», «Aneignung» durchläuft also Hügli noch einmal Kierkegaards Ethik, die sich schließlich etwa so umreißen läßt:

Das Handeln des Einzelnen richtet sich vorerst auf die äußere Wirklichkeit; diese aber liegt nicht in der Macht des Subjekts. Was nicht vom Ethischen abhängt, ist selber nicht ethisch. Deshalb wird das Subjekt auf ein inneres Handeln verwiesen, dessen Gegenstand die eigene Seele im weitesten Sinn ist. Sie ist das Ewige, das ich im ethischen Handeln übernehme. Ethisches Handeln reduziert sich auf die wiederholte Entscheidung, mit meinem Ewigen «sein und bleiben zu wollen» (217). Das eigentliche Ethische liegt dabei nicht in einem vom Wie der Entscheidung abgelösten Wasgehalt. Daß die Entscheidung absolute Entscheidung ist, getragen von der Leidenschaft, dem ethischen Willen zum Einen, ist das eigentliche Ethische an ihr. Wenn die Entscheidung in ihrem Was auch das persönliche und das bürgerliche Moment nicht ausschließen will, so ist dieses an ihr doch nicht wesentlich. Sie relativiert es auch noch als Wasgehalt. In zunehmender Verinnerlichung steht sie nur noch vor zwei Kategorien: vor der Seele und Gott. Diese aber reduzieren sich auf eine; denn sie, die Seele, ist vom Ewigen her bestimmt, bestimmt in Gott. Der Einzelne hat «gegenüber Gott allezeit Unrecht» (217). Die Ethik wird zu einer Glaubensethik. Gerade als bloße Ethik des Handelns scheitert der Mensch an ihr in alle Ewigkeit. Er kollabiert vor Gott, und allein der Glaube kann ihn wieder aufrichten. Das Individuum ist nach «innen zu in Selbstvernichtung vor Gott» (220) bestimmt. Denn es entdeckt in sich die Sündhaftigkeit und damit die Unmöglichkeit, allein aus sich ethisch zu leben. Der einzige Weg der Ethik ist ihre Preisgabe in der Nachfolge Christi.

Auf diese Nachfolge hin müssen denn alle tragenden Begriffe noch einmal neu verstanden werden: der Augenblick als Augenblick der Erlösung, die Wiederholung als Wiedergeburt, die Leidenschaft als das Paradox des Gottmenschen, die Entscheidung als Entscheidung zum Glauben. «Kurz, es gibt

keine Stelle in Kierkegaards Werk, wo die christlichen Grundbegriffe nicht immer schon gegenwärtig wären, verhüllt zwar und maskiert, gleichsam inkognito, aber unverkennbar» (223).

Diese Ethik kann rückblickend wie eine Täuschung wirken. Wer in sie einsteigt, wird auf den Knien enden statt in der Autonomie des Willens. Für sie gilt der Grundsatz: «Gott ist der ‚terminus medius‘ in allem, was ein Mensch sich vornimmt» (225). Wer sie durchschauen will, darf kein Christ sein.

So stellt sich denn die Frage neu, ob sie und damit Kierkegaard überhaupt ein Gegenstand objektiver Betrachtung sein könne. Für Kierkegaard waren seine Schriften Existenzmitteilung, nicht objektive Mitteilung. Existenzmitteilung hat nur das Ziel, «den andern zu sich selbst zu bringen» (229). Ihr Vehikel ist die indirekte Mitteilung, die Methode, sich selbst in der Mitteilung zunichte zu machen, damit der andere im Lesen nur vor sich selbst steht. Vor sich selbst stehen heißt vor Gott stehen, nicht weil ich Gott bin, sondern weil mich Gott gesetzt hat.

Hüglis Buch ist die objektive Betrachtung eines Schriftstellers, der subjektiv verstanden werden möchte. Insofern könnte man es als ganzes einer Kritik unterziehen: Es geht am eigentlichen Ziel Kierkegaards vorbei. Ihm selber fehlt der Mut zur subjektiven Aneignung, die Freiheit, sich den Gedankenbewegungen zu überlassen, das Wagnis zum bejahenden oder verneinenden Glauben. Insofern ist es bloß eine «Schularbeit» über einen existentiellen Denker. Aber diese Kritik wäre voreilig. Es ist der Wille und der Reiz dieser Arbeit, daß sie die Subjektivität gleichsam auflöst und sie zurückbindet auf klare Analysen, auf die Logizität. Eben darin zeigt sich Hüglis Bewußtsein von der Unmöglichkeit, über Kierkegaard angemessen zu schreiben. Denn es gibt nur drei Wege: Entweder man ist Kierkegaard und bringt sein Werk appellierend hervor. Oder man eignet es sich frei, subjektiv an. Wer dies tut, erhebt zwar nicht den Anspruch, Kierkegaard zu sein und nicht den Anspruch, ihn so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat, aber doch den Anspruch, selber ein existentieller Philosoph zu sein. Wer diesen Anspruch nicht erheben möchte, dem bleibt die Haltung: Es liegt ein Werk vor als ein objektives geistiges Gebilde. Dieses läßt sich *auch* objektiv verstehen, objektiv durchdringen, klären, analysieren. Man darf nur nicht in den Fehler verfallen, diesen objektiven Kierkegaard für den existentiellen oder gar für den ganzen Kierkegaard zu halten. Sonst ergäbe sich der wunderliche Schluß, daß dieser Denker ein ganz guter Trendelenburg war. Hügli fällt nicht in diesen Fehler. Ihm ist bewußt, daß das subjektive Denken Kierkegaards zwar eingehen muß in das Bewußtsein überhaupt, daß auf dieser Stufe aber etwas Wesentliches ungesagt bleibt. Gerade in der Apodiktizität seiner Analysen schwingt etwas von der Kierkegaardschen Ironie des Denkens mit.

Im Einzelnen könnte man einer Kritik unterziehen:

Von der Methode her ließe sich anbringen: Es wird nicht immer klar unterschieden, wo bei Kierkegaard Existenzmitteilung, wo Sachmitteilung vorhanden ist.

Von den einzelnen Kategorien her: Die Kategorien werden zwar analysiert, aber kaum je in ihrer Vielschichtigkeit aufgewiesen; denn auch für die wesentlichen Kategorien muß gelten, daß sie innerhalb der Sachmitteilung Kategorien der Immanenz, innerhalb der Existenzmitteilung Kategorien der Transzendenz sind. Schon in ihnen selber ist der Sprung, der sie im existentiellen Denken, in der Existenzmitteilung, zu Kategorien der Transzendenz erst macht. Es ist sogar die Frage, ob sie nicht alle dreischichtig sind: Kategorien der Immanenz für die Sachmitteilung, Kategorien der Existenz im Bereich des Ethischen, Kategorien der Transzendenz im Religiösen. Entscheidend aber ist: sie sind an sich nicht bloß eines davon, sondern alle drei, obwohl sie sich in der jeweiligen Äußerung bloß in einer Schicht widerspiegeln. Wer das durchschaut, könnte Licht in die Komplexität von Kierkegaards Denken bringen.

Trotzdem gibt es vieles zu loben. Es ist Hügli geglückt, ein Labyrinth von Schriften in einem geschlossenen Gedankengang selbständig zu durchschreiten. Das Quellenmaterial, das er dazu verwendet, ist sehr reich. Es umfaßt nicht nur alle Werke Kierkegaards in dänischer Sprache, sondern auch noch die Quellen, an denen sich Kierkegaard orientiert hat: die Denker der Antike, dann Leibniz, Lessing, Kant, Fichte, Hegel, Rosenkranz, Erdmann, Tenemann, Sibbern u. a. Hügli verarbeitet zudem in etwa 1200 Anmerkungen die wichtigste Literatur.

Hervorragend ist die Schrift durchwegs in der logischen Analyse. Oft erreicht sie eine bewunderungswürdige Luzidität. Hügli ist ein Denkender, der fragen kann: eindringlich, bohrend, ohne sich in Nebengängen zu verlaufen. Er hat nicht nur handwerkliches Können, sondern echtes philosophisches Problembewußtsein, das sich an weiten Teilen der Geschichte der Philosophie zu orientieren vermag. Aus allem spricht der Spürsinn für die Feinheiten der dialektischen Bewegungen und die Spannkraft, sie nicht zu banalisieren. Hier wird Philosophiegeschichte von einer echten systematischen Begabung geschrieben.

Das Buch ist als Kierkegaard-Interpretation und als Schule des Denkens gleichermaßen zu empfehlen.

Hans Saner

Michel Henry: Marx, I. Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie. Ed. Gallimard, Bibliothèque des Idées, Paris, 1976.

Le dernier ouvrage de M. H. constitue une entreprise relativement autonome et peut être lu indépendamment de la philosophie proprement dite de l'A. Chacun sentira de lui-même cependant combien *Marx* appelle la lecture ou la relecture de ce qui demeure, comme on l'a dit, le «chef-d'œuvre» de M. H., *L'Essence de la Manifestation*. On trouvera à l'œuvre ici, en effet, l'ontologie phénoménologique de 1963, inspirant, imprégnant le travail d'interprétation et y trouvant son propre achèvement, soit que l'A. traite de questions autrefois ouvertes par la réflexion essentielle et laissées en suspens, comme celle des vécus et des actes «matériels» de l'homme (besoin, travail), soit qu'il comble certaines lacunes de cette réflexion elle-même (développe-

ment du problème de l'essence de la temporalité par exemple), soit, enfin, qu'il aborde des thèmes nouveaux et apparemment étrangers à la philosophie première (nature des formes sociales, statut des déterminations économiques, etc.). L'articulation du philosophique et de l'herméneutique apparaîtra sans doute à cet égard comme le trait dominant de ce monumental travail, et peut-être aussi comme un problème pour quiconque tentera d'en saisir le sens et de rejoindre sa vérité. Ce problème, celui de la rencontre et de l'identification d'une ontologie originale et de la pensée marxienne, se trouve résolu par la méthode d'interprétation revendiquée par l'A. et désormais classique depuis Heidegger, celle qui consiste dans la «répétition» philosophique, comprise ici dans toute l'extension du sens qu'elle revêt chez l'auteur de *Kant et le problème de la métaphysique*. Répéter la pensée d'autrui, c'est en nier le caractère autre, étranger, extérieur, c'est retrouver en elle *sa propre pensée*, c'est-à-dire pour Heidegger, pour M. Henry, la *pensée de l'être* et la produire à nouveau. L'herméneutique philosophique de M. H. non seulement déchiffre dans les textes de Marx une ontologie, mais la reconstruit à neuf, c'est-à-dire la construit.

Quelle est cette ontologie que l'herméneutique édifie en utilisant le matériau des concepts divers et successifs avec lesquels Marx pense l'essence politique, l'être social, la réalité économique et à travers ceux-ci l'essence et le devenir de l'homme? La philosophie première, celle de *L'Essence de la Manifestation*, la science de l'originaire pur, du «naturanant» en soi, prend ici la forme d'une ontologie fondatrice et critique, ordonnée à la détermination de réalités secondes et «naturées». L'élucidation du caractère dérivé des sphères socio-politique et économique et de leur historicité, tel est le sens propre de la pensée socio-économique de Marx et de la réflexion critique qu'elle met en œuvre. La visée du principe substantiel des formes de la vie sociale et de la production, tel est le motif qui inspire cette pensée et la source de l'intérêt qu'elle porte à ces domaines définis de l'existence. Pour Marx, «la critique de la religion est terminée pour l'essentiel» (*Critique de la philosophie du Droit de Hegel, Introduction*), il reste à dénoncer l'illusion de l'être politique, social, économique, et à révéler son véritable fondement. L'itinéraire intellectuel de Marx, patiemment et passionnément reproduit et comme revêtu par le philosophe, obéit à cette double finalité critique et fondatrice, qui détermine simultanément le rejet d'un système socio-politique totalitaire fondé sur l'hypostase des entités universelles (la «Société-personne», l'«Histoire-personne») et l'édification d'un autre système qui fonde la réalité des déterminations sociales et économiques de l'existence humaine, par delà tout système, dans cette existence précisément et sa puissance concrète d'être et d'agir que Marx appelle *praxis*. Il appartient à l'herméneutique philosophique de M. H. de recomposer selon l'ordre des raisons la hiérarchie des concepts (l'essence de l'homme, sa nature sociale, son historicité, processus dialectique de cette histoire, essence constitutive de ce processus...) qui conduisent, conformément à leur contenu, jusqu'au principe ultime – réel ou idéal – qui valide ou invalide l'un ou l'autre système, justifie son rejet ou son adoption chez Marx. La genèse de la pensée de Marx se reflète dans le miroir d'une généalogie rationnelle qui atteste la rigueur de cette pensée et démontre l'existence d'une

philosophie marxienne. Cette philosophie apparaît comme le résultat d'un conflit qui oppose deux métaphysiques antagonistes, dont l'une s'origine dans la *theoria* idéaliste, la grande souveraine de la tradition philosophique occidentale, dont l'autre cherche ses racines au-delà des Idées ou de l'Idée, dans la réalité «pratique» des hommes, qui est leur vie. Il est donc absurde, selon l'A., d'attribuer à Marx la négation de toute métaphysique en général et conjointement la volonté de substituer à celle-ci un savoir «positif», d'autant plus absurde lorsqu'on se réclame d'une conception du monde tel que le matérialisme dialectique dont Marx a dénoncé avant l'heure la métaphysique occulte. Toute la pensée de Marx, son devenir et son accomplissement depuis les premiers manuscrits jusqu'à *L'Idéologie allemande*, son application dans les *Grundrisse* et le *Capital*, s'explique par la recherche et l'élaboration d'un concept de l'être aussi étranger à la «matière» des matérialistes qu'à l'idéalité dialectique, seul capable de fonder une philosophie de la société et de l'histoire qui mérite le titre de «philosophie de la réalité» parce qu'elle a su rejoindre le lieu originel de celle-ci. Cette région d'effectivité, le véritable séjour de l'être, n'est pas le «ciel» des philosophes, la transcendance des formes idéales, universelles et collectives, étrangère à la «terre» où vivent les hommes, mais ce vivre lui-même qui trouve sa raison en soi, dans l'immanence de sa réalité onto-phénoménologique.

On ne saurait rendre compte ici de la multiple thématique philosophique qui se déploie au long des 900 pages que M. H. consacre à Marx et qui fera de cet ouvrage, bien plus qu'un objet de curiosité pour les marxologues et marxophiles de tout genre, une occasion d'étude et de réflexion pour les philosophes en général. On se bornera à résumer en trois points ce qui nous semble constituer l'apport philosophique essentiel de l'œuvre: 1) la réaffirmation, après *L'Essence de la Manifestation* et sur les ruines de la pensée métaphysique contemporaine, d'une ontologie et d'une ontologie réaliste qui, dépassant l'idéalisme traditionnel de la philosophie occidentale, ouvre à celle-ci un nouvel horizon de recherche; 2) la restitution à l'ontologie des droits qui furent autrefois les siens, sur des domaines aujourd'hui confisqués par les sciences humaines et qui, en l'absence de tout concept clair concernant leur essence et leur fondement, sont trop souvent livrés à l'abstraction, voire à la logomachie, de théories artificielles, Marx dirait de *l'idéologie*; 3) une contribution remarquable de la pensée philosophique à ces sciences, sous la forme, à peine voilée par le discours herméneutique, d'une philosophie de l'histoire, de la société et de la culture, qui ne doit rien qu'à la philosophie pure.

Gabrielle Dufour-Kowalska

Ernst Bloch: *Experimentum Mundi, Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1975.

Ernst Bloch hat seine Philosophie auf die Kurzformel gebracht «S noch nicht = P», kein Subjekt hat schon sein ihm adäquates Prädikat gefunden. In seinem letzten Werk «*Experimentum Mundi*», dem 15. Band der Gesamtaus-

gabe, werden nun die Arten des Präzidierens systematisch zu einer *Kategorienlehre* entfaltet. Dabei werden nicht nur Zusammenhänge in Blochs Denken besser verstehbar, sondern auch solche der Welt – wir haben es mit einer *Kosmologie* zu tun!

Das Buch handelt, provokativ schon im Titel, von der Welt – als Experiment. Und Experiment ist hier keinesfalls apologetisch-abwertend («nur ein Experiment») gebraucht, sondern ganz im Sinne der Naturwissenschaften seit Galilei. Während es aber für den Physiker in den streng umgrenzten Bereich mathematisch exakter Erfahrung gehört, in dem natürliche Abläufe vom Menschen beherrschbar und reproduzierbar sind, spricht Bloch vom Experiment des Weltganzen. Ein Experiment, dessen Bedingungen nicht wiederholbar, ja nicht einmal überschaubar sind. Der Experimentator – die Menschheit – ist integraler Bestandteil dieses Experiments, also mehr als ein Störfaktor der Beobachtung. Experimentieren läßt sich nach Bloch so wenig auf eine «Erkenntnisteknik» reduzieren wie der Mensch auf einen Betrachter der Welt. Nicht Experiment bloß «an der Welt, sondern in ihr, eben das *Realexperiment* der Welt selber», ist der Begriff für die objektiv mögliche wie subjektiv aufgegebene *Veränderung der Welt*, ihren «Umbau zur Heimat».

Ein Denken, das uns derart nicht nur gesellschaftlich, sondern in Geschichte und Natur nach Hause bringen will, unterschlägt leicht das Unmittelbare und Nächste. Nicht so Blochs Seine Sehnsucht nach letzter Identität wurzelt im Nicht-Identischen; die Hoffnung auf «erfüllten Augenblick» entspringt dem «Pochen jedes Augenblicks, der sich aber noch nicht erblickt». Das begrifflich nicht Faßbare des zu Unmittelbaren lastet er nicht der Mangelhaftigkeit unseres Erkenntnisvermögens an. Es liegt auch am Objekt, an der Mangelhaftigkeit seines Seins, die für Bloch daher der Ursprung alles Treibens und Sich-Beziehens «auf mehr» in der Welt ist. Es ist das Phänomen eines «nicht nur für uns, sondern sich selber noch ungelösten Rätsels des Anstoßes» dazu, daß überhaupt etwas ist.

Die Welt als Experiment ist für ihn nicht (positivistisch) die Bestätigung gemachter Annahmen, nicht parate Antwort auf unsere Fragen, vielmehr selber eine offene *Frage*; als «objektiv-reale Möglichkeit» bezogen auf Noch-Nicht-Seiendes, eine Probe aufs *zukünftige* Exempel.

In Blochs Experiment-Begriff schwingt viel vom lateinischen Zeitwort «experiri» mit, das die Bedeutungen des riskierten Versuchs, von Suchen und Finden, sowie der mit Leiden verbundenen Erfahrung umfaßt. Im «noch so sehr laborierenden Laboratorium *possibilis salutis*» der Welt sind Herausfinden und Hervorbringen, Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt der Handlung verschränkt. Sein Anklang an empirische Forschung industrieller Verhältnisse («Laboratorium») unterstreicht den Zusammenhang der «Kategorien des Herausbringens» mit der gegenwärtigen Art und Weise gesellschaftlicher Produktion. Die gleichzeitige *Verfremdung* der technischen Begriffe – «laborierend» spielt auf die Entfremdung auch des Hervorbringens von humaner Zukunft an – deutet an, wie die Kategorien ihre Entstehungsbasis transzendieren und sich von ihrer ökonomisch zweckgebundenen Funktion lösen lassen. Die «Ideologiebefreiung der Kategorien» muß mit ihrer

Entwicklung Hand in Hand gehen. So zeigt z. B. «die angeblich inhaltslose Leere des Kategorialen . . . wie sehr dergleichen dem Tauschdenken verhaftet war». Ebenso werden auch theologisch-heilsgeschichtliche Kategorien durchs Fragezeichen der Möglichkeit («possibilis salutis») umfunktioniert.

Das Herausbringen der Kategorien wird von Bloch als Prozeß mit «Drehungen» und «Hebungen» (ebenfalls eine Verfremdung mechanischer Begrifflichkeit) gezeichnet, einen Gang vom Innen ins Außen und vom Fragment ins Gelingen darstellend. Das erinnert ans Frühwerk «Geist der Utopie» (1918), in dem schon der «Gang in die Welt» vorliegt, mit der «Selbst- und Wirbegegnung» als Ende und Inhalt. Das Herausbringen dieses Zielinhalts ist aber nicht garantiert! Auch darin macht sich Marx' Hegelkritik geltend: wie mit der Aufhebung der Entfremdung nicht auch die der Vergegenständlichung verbunden ist, so wird durch Drehung/Hebung des Gegenstandes das Unmittelbare «noch keineswegs vermittelt, oft ganz im Gegenteil: es kann gerade durch erstarrende Drehung gänzlich entfremdet und verdinglicht werden».

Der Begriff des Experiments hält also die objektive *Ungarantiertheit* der Geschichte fest, jenen Schwebestand in der Weltsache, den Bloch mit seinem Entwurf einer «Ontologie des Noch-Nicht-Seins» in die philosophische Diskussion gebracht hat. Im Kapitel der Transmissionskategorien wird das am Zentralbegriff der *Möglichkeit* expliziert, der den Streit um kausale oder teleologische Betrachtungsweise unterläuft: Ursachen haben ihre notwendig eintreffenden Wirkungen, Zweckursachen befehlen vom fixen Ziel her, Bedingungen hingegen «sind die sachhaften Voraussetzungen möglicher Verwirklichung, die ohne eingreifendes Subjekt nicht zustande kommt». Experiment bedeutet daher nicht bloße Verifikation bestehender Gesetze, sondern die spezifische Seinsweise von Zukunft in der Gegenwart. Seine Gesetze sind Tendenzen, deren Ziel noch in keiner Vorhandenheit steht – es ist «latent».

Blochs Experimentbegriff wirft auch *immanente* Probleme auf: der Fragecharakter des Weltprozesses und seine objektiv-reale Unentschiedenheit führen zum Widerspruch von Offenheit (des Realen) und Geschlossenheit (des philosophischen Systems). HEGEL hatte das geschichtliche Werden so in den Begriff gebracht, daß er Geschichte mit dem Abschluß seines Systems ihrer Zukunft beraubte. Blochs «Denken, das sich aufs Ungewordene in allen Dingen . . . verstehen möchte», lag das produktive Fragment stets näher als ein System, das das Nicht-Identische der Wirklichkeit idealistisch kaschiert. Kategorialbildungen sind für ihn daher «noch ungelungene, offen fortlaufende Versuche, die Daseinsweisen und Daseinsformen objektiv-real herauszubringen, heraufzubringen».

Kategorien philosophischer Identitätsforschung sind *materialistisch* demnach nicht von ihrem Inhalt abziehbar, müssen mit ihm im Entstehen begriffen werden. Umso schärfer stellt sich darum das Problem des systematischen Zusammenhangs der Kategorien im Geschichtsverlauf. Denn würden sie, wie bei manchen Marxisten, nur als spezifische Denkformen der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse betrachtet, dann «hätte jede Epoche und Gesellschaftsform ihre eigene Kategorienlehre, abgeschnitten vom Voran-

gang und vom Folgenden; Geschichte wäre nicht Prozeß, sondern eine mosaikhafte Zusammenfügung in einem unverbundenen Nacheinander» (B. SCHMIDT: *Ernst Blochs Wirkung*, Frankfurt/Main 1975). Wird aber das invariant sich Durchhaltende der Kategorien mit Kant in ihrer transzendentalen Funktion für das Erkennen gesehen, so erstarrt ihre Geschichte zur «Kontinuität» zeitloser Strukturen der Vernunft! Bloch löst den Widerspruch von Gleichbleibendem und historisch Variablem der Kategorien so auf, daß er das ihre gesellschaftliche Entstehungsbasis Übersteigende, Weiterlaufende, weil noch nicht Eingelöste als ihre Invariante (der Richtung) bestimmt. Das «Experimentum Mundi» präsentiert daher einen sich erst herstellenden Zusammenhang unfertiger Kategorialbildungen: ein *offenes System*.

Diese Offenheit «nach vorn», ins real ausstehende Wesen, darf nicht mit der formalen Offenheit «nach allen Seiten» im Prinzip ausdefinierter Theorien verwechselt werden. Blochs offenes System bleibt ein Paradox, reflektiert es doch die widersprüchliche Wirklichkeit experimentalen «Noch-Nicht-Seins».

Der utopische Bezug kann also auch nicht erst Sache des kategorialen *Denkens* sein. Er entspricht vielmehr der «thelischen», willenhaft-intensiven Struktur des Seienden: «nur das kann da sein, das auf mehr, als es schon ist, sich versuchend bezieht»! Das thelisch treibende «Daß» des Existierens – jenes originäre Nicht-Haben, das sich z. B. im «Hunger» als organischer Grundausstattung des Menschen äußert – dieses «Daß» strebt nach seinem «Was» oder Wesen in mannigfaltigen Proben und Vermittlungsversuchen, den vielen «Etwas». Diese bilden das Vernunftgemäße, d. h. die «dem Gedanken zugängliche Vermittlungs-Mitte» der prälogischen Daß-Was-Dialektik der Welt.

Kategorien formulieren nun begrifflich das «Wie» dieser Etwas-Brücken der Materie, untersuchen die Vermittlungsversuche auf die Form ihres Werdens (Zeit und Raum), die Art und Weise ihres Mittel-Zweck-Bezugs (Kausalität, Finalität), auf herausgebrachten Inhalt in quantitativen und qualitativen Gestalten und Gebietszusammenhängen moralischer, ästhetischer u. a. Art, vor allem aber auf ihren identifizierenden und realisierenden Charakter.

Hatte Bloch schon im «Prinzip Hoffnung» die 11. Feuerbachthese Marx' von der Veränderungsbedürftigkeit der Welt mit dem Begriff der «konkreten Utopie» interpretiert, in dem Hoffnung als Affekt und als Wissen («Tendenzkunde») vereinigt sind, so werden nun mit dem von E. v. Hartmann übernommenen Begriffspaar des Thelischen und Logischen die kategorialen Verhältnisse der Welt insgesamt als Experiment, als Hinbildung zum «*Theorie-Praxis-Verhältnis* allerzentralster Art» erfaßt. Praxis, von Haus aus etwas Intensiv-Willensbestimmtes, wird im «metakategorialen» Sprung der letzten Drehung/Hebung zum Akt der «logisch vermittelten Intensität». Einheit von Theorie und Praxis bedeutet bewußtes Verwirklichen der unbewußten Intentionen und unbegriffenen Tendenzen, zuhächst das Realisieren des zur Realisierung treibenden thelischen «Daß»-Anstoßes in und außer dem Menschen.

So reflektiert das «Experimentum Mundi» die Grundzüge der gesellschaftlichen wie der natürlichen Materie als «Herausbringen» von Frage zu Praxis. *Natur* ist hierbei nicht tote Vergangenheit – kein «Riesenleichnam»,

auf dem das Leben nur noch gesellschaftlich weiterginge –, sie birgt in sich vielmehr das entscheidende Zukunftsproblem: wird die Menschheit, wenn sie sich zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte gemacht hat, immer noch einer fremden, «kopflösen» Natur gegenüberstehen, die ihre Freiheitszwecke schlußendlich tödlich durchkreuzt? Oder gibt es, ebenso hypothetisch, jenseits des passiven Objekts unserer Ausbeutung so etwas wie ein Subjekt der Natur?

Bloch entreißt das Natürliche der konservativen Kulturkritik, die es zum Argument von Unveränderlichkeit oder «organischer Gewachsenheit» mißbraucht. Indem er auf der Naturbasis aller gesellschaftlichen Möglichkeit – z. B. der konkret-menschlichen Arbeit – insistiert, befreit er zugleich auch diese von der Dominanz abstrakt (waren-)gesellschaftlicher Rationalität.

Das Produktive, «Herausbringende», seines Materiebegriffs, innerhalb dessen der Mensch keinen Fremdkörper mehr darstellt, hebt Bloch gern mit seiner Wortwurzel «mater» hervor; gesprächsweise nannte er das Buch sogar eine «Geschichtsphilosophie des Mutterleibs». Aber hat nicht schon Sokrates seine Aufgabe mit der Hebammenkunst verglichen? Die *geschichtsphilosophische Mäeutik* des «Experimentum Mundi» wird jedenfalls mehr als nur philosophiegeschichtliche Kinder gebären helfen. Denn das Experiment in der Welt, nicht bloß im Labor, kennt andere Spielregeln als das alte «theatrum mundi» mit seiner Scheidung von Subjekt und Objekt, Zuschauern und Akteuren: «Sein Vorhang geht auf, wenn wir selber dahinter treten»!

Beat Dietschy

Philosophie aktuell: Taschenbuchreihe zu Problemen von öffentlichem Interesse, hg. von Helmut Holzhey, Hans Saner, Walther Ch. Zimmerli, Basel/Stuttgart 1974 ff.: Bd. 1: Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik, hg. W. Ch. Zimmerli (1974); Bd. 2: interdisziplinär, hg. H. Holzhey (1974); Bd. 3: Wissenschaft/Wissenschaften, hg. H. Holzhey (1974); Bd. 4: Gewissen?, hg. H. Holzhey (1975).

Seit den Tagen, da Sokrates die Philosophie revolutionierte, indem er sie – nach dem berühmten Wort von Cicero – vom Himmel auf die Erde herabrief und in die Städte und Häuser einführte, hat es an ähnlichen revolutionären Unternehmen nicht gefehlt.

Der Ort, von dem die Philosophie herab- oder herbeigerufen wird und an den sie sich scheinbar immer wieder aufs neue verflüchtigt, hat zwar inzwischen einen etwas prosaischeren Namen bekommen: es ist der Elfenbeinturm, die Akademie, Stätte der Kontemplation und der weltfremden Theorie – der ideologische Ort aller Punkte, die von der Wirklichkeit gleich weit entfernt sind. Und die Wirklichkeit ist es, der man die Philosophie wieder zuführen will. Über das allerdings, was die Wirklichkeit nun eigentlich sei, gehen die Ansichten der Revolutionäre auseinander, und die Wirklichkeit des einen ist oft die Unwirklichkeit des andern. Liegt die wahre Wirklichkeit in der konkreten Totalität des bürgerlichen Staates, der ethisch-religiösen

Existenz des Einzelnen, den gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnissen, der sogenannten Lebenswelt oder in irgendeiner andern Form des In- oder Beisich-seins?

Einer der neuesten Versuche einer Aktualisierung der Philosophie ist die vom Schwabe-Verlag Basel/Stuttgart publizierte und von Helmut Holzhey, Hans Saner und Walther Ch. Zimmerli herausgegebene Taschenbuchreihe «Philosophie aktuell». Mit dieser Reihe soll, wie es in der programmatischen Erklärung der Herausgeber heißt, «die Entfremdung zwischen Fachphilosophie und Wissenschaft einerseits, zwischen ihnen und dem öffentlichen Bewußtsein andererseits im Hinblick auf die großen Probleme und Aufgaben der Zeit überwunden werden». «Philosophie aktuell» mache es sich daher zur Aufgabe, in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Richtungen und im interdisziplinären Gespräch mit den Einzelwissenschaften, philosophisch relevante Fragen, die in der Öffentlichkeit diskutiert werden, auf eine allgemein verständliche Weise darzustellen, «mit dem Ziel, sie klarer und schärfer zu fassen».

Voreingenommenheit nach der einen oder andern philosophischen Richtung scheint man diesem Programm kaum nachsagen zu können: Über die Aktualität bestimmt nicht irgendein dubioser philosophischer Wirklichkeitsbegriff, sondern das jeweilige Interesse der sogenannten Öffentlichkeit; letztes Ziel ist nicht philosophische Indoktrination, sondern allgemein verständliche und klare Fassung der Probleme. Die Philosophie als Journalist und Zeitungskorrespondent? Warum eigentlich nicht! Ein junger Redakteur der Rheinischen Zeitung namens Karl Marx hat dies schon vor mehr als 130 Jahren gefordert. Sein Postulat war freilich alles andere als voraussetzungslos. Es stand im Zeichen des ominösen Hegelschen Satzes «Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt» und war mit der Erwartung verknüpft, daß man nur die Welt der Vorstellungen zu revolutionieren brauche und die Wirklichkeit werde dann schon nachkommen. Verbergen sich vielleicht hinter dem so bescheiden klingenden Programm der «Philosophie aktuell» Voraussetzungen ähnlicher Art?

Der Gewinn, den sich die Herausgeber von ihrem Unternehmen für die Philosophie erhoffen, ist – wie sich aus ihren «Leitgedanken» entnehmen läßt – recht hoch. Die geplante Aktualisierung wird zu einer Art Jungbrunnen für die Philosophie: «. . . durch erneute Inbesitznahme von längst verloren geglaubtem Gebiet erfährt sie eine echte Universalisierung. Mit der Ausweitung ihres Bereiches geht eine grundlegende methodische Neubestimmung einher . . .» Weniger klar ist, was dabei für die Öffentlichkeit, oder besser, für den von der Reihe angesprochenen «kritisch-interessierten Zeitgenossen» herausspringen soll. Eines jedenfalls dürfe man nicht erwarten: «konkrete Problemlösung als Handlungsrezepte». Eine gewisse Veränderung im Reich der Vorstellungen halten die Herausgeber hingegen für unvermeidlich. Die Entfremdung zwischen Philosophie und Öffentlichkeit drücke sich darin aus, daß außerhalb der Universität «Rumpfideologien, Reste elitären Bildungsdenkens, Handlungskonzepte und sprichworthafte Volksweisheit» die Funktion der Philosophie übernommen haben. Es gelte daher, die das öffentliche Bewußtsein bestimmenden «Philosophien» namhaft zu

machen, indem man nach dem Boden frage, auf dem das jeweilige Problem gewachsen sei, und nach seinen «konstitutiven Voraussetzungen», um sichtbar zu machen, ob es «den Charakter eines Vorurteils hat».

Der «Boden», auf dem diese Idee gewachsen ist, ist vertrauter Grund: Entlarvung und Kritik von Vorurteilen, Idolen oder Ideologien, wie man heute sagt, gehört zum Hauptgeschäft jener Aufklärung im allgemeinsten und besten Sinn des Wortes, die seit je die Philosophie begleitete und die in dem nach ihr benannten Zeitalter zum eigentlichen Ziel der Philosophie erklärt wurde. Die «konstitutiven Voraussetzungen» dieser Idee sind allerdings im Verlaufe der Zeit etwas wackelig geworden, so unter anderem auch die Hoffnung, daß uns der unaufhaltsame Fortschritt mit jedem erkannten Irrtum der Wahrheit näher bringen werde. Die Herausgeber von «Philosophie aktuell» zeigen daher begreiflicherweise eine gewisse Verlegenheit in bezug auf die Richtung, in der die durch ihr vorurteilkritisches Vorgehen ausgelöste Ideenbewegung verlaufen wird. Ein Aufwärts oder Vorwärts scheint es jedenfalls nicht zu sein, weit eher ein Seitwärts, denn: «In einer solchen ‚Philosophie der öffentlichen Vorurteile‘ ist die Bereitschaft zur Zurücknahme von Positionen ebenso groß wie die zur Entdeckung neuer Aufgaben.» Aber wird hier nicht stillschweigend von einem neuen Vorurteil Gebrauch gemacht – dem Vorurteil, daß eine als Vorurteil erkannte Position aufgegeben werden müsse? Wenn man Gadamer für einmal recht geben will, gibt es jedoch nicht nur gefährliche, sondern auch nützliche, nicht nur blinde, sondern auch helllichtige Vorurteile. Und eines dieser nützlichen Vorurteile ist zweifellos der zum Gemeingut gewordene aufklärerische Gedanke, daß Einsicht, Klarheit und Bewußtheit der Verdunkelung und Vernebelung – worin diese auch immer bestehen mag – vorzuziehen sei. Klarheit und Bewußtheit aber kann nur geschaffen werden durch Information, Konfrontation, Analyse und Kritik – kurz, durch eben jene Art von Aufklärung, welche die Herausgeber mit ihrer Reihe zu betreiben versuchen. Selbst der böswilligste Kritiker wird darum – allen vorurteilkritischen Einwänden zum Trotz – die neue Taschenbuchreihe von Schwabe vorbehaltlos begrüßen können, dies umso mehr, als es sich – zumindest im deutschen Sprachraum – um das erste philosophische Unternehmen dieser Art handelt. In der akademischen Welt mögen zwar da und dort skeptische Fragen laut werden wie die, ob denn jede Reflexion auf Themen von öffentlichem Interesse auch schon Philosophie und nicht schlicht Journalistik sei und welche Einsichten man in diesem Bereich überhaupt von einer «Wissenschaft» erwarten dürfe, die sich weder über besondere Erkenntnisquellen noch über allgemeingültige Methoden ausweisen könne. Doch es spricht nicht gegen, sondern für die drei Herausgeber, daß sie es wagten, mit den professionellen Vorstellungen darüber, was Philosophie sei und was sie alles tun und nicht tun könne, zu brechen, um – an neuen Gegenständen – mit jener Devise Ernst zu machen, die zu verneinen den Tod einer jeden Philosophie bedeuten würde: «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!» Ob es ihnen jedoch gelungen ist, die öffentliche Welt zur Philosophie und die Philosophie zur Welt zu bringen, dies muß für jeden Band der Reihe im besondern geprüft werden.

Wenden wir uns zunächst den ersten drei, im Herbst 1974 erschienenen Bänden zu. Jeder Band ist nach demselben, für die gesamte Reihe verbindlichen Muster gegliedert: der verantwortliche Herausgeber skizziert in einem Vorwort die Behandlung des Themas und weist den einzelnen Beiträgen ihren Ort zu. Fünf bis sechs Autoren behandeln das Thema unter verschiedenen Aspekten, und der Herausgeber faßt im Nachwort das Ergebnis der Diskussion zusammen. Inhaltlich bilden die drei ersten Bände insofern eine Einheit, als sie demselben Gegenstand gewidmet sind: dem Phänomen Wissenschaft. Falls es überhaupt so etwas wie ein öffentliches Interesse gibt (eine weitere stillschweigende Voraussetzung der Herausgeber), nimmt die Wissenschaft darin zweifellos eine zentrale Stellung ein. Dies bedeutet aber keineswegs, daß das Interesse der Philosophie an der Wissenschaft und das der Wissenschaft an der Philosophie mit dem öffentlichen Interesse zusammenfällt. Bei den von H. Holzhey besorgten Bänden zwei («interdisziplinär») und drei («Wissenschaft/Wissenschaften») liegt jedenfalls der Verdacht nahe, daß die Bewohner des Elfenbeinturms einmal mehr unter sich geblieben sind.

Die Beiträge zu diesen Bänden gehen auf eine Ringvorlesung zurück, die im Wintersemester 1973/74 von der ETH und der Universität Zürich zu Problemen der interdisziplinären Zusammenarbeit, des Wissenschaftsverständnisses und der Wissenschaftstheorie veranstaltet worden ist. Der einzige unmittelbare Öffentlichkeitsbezug wird durch die – im Band «interdisziplinär» enthaltenen – wissenschaftspolitischen Vorträge von R. Jochimsen, U. Hochstraßer und A. Cerletti geschaffen: Staat und Gesellschaft erwarten von der Wissenschaft einen Beitrag zur Bewältigung der dringlichsten Probleme der Gegenwart wie Energieproduktion, Umweltschutz, Gesundheitswesen und Verkehr, aber keine der unzähligen, durch esoterischen Fachjargon von einander abgeschlossenen Teil- und Spezialdisziplinen will sich für diese Probleme zuständig erklären. Daher der Ruf nach einer problemorientierten Forschung, welche die historisch gewachsenen und zumeist willkürlichen Fachgrenzen durchbricht und auf der Zusammenarbeit aller erforderlichen Disziplinen beruht. Die Wissenschaftspolitiker lassen auch keinen Zweifel daran aufkommen, daß eine von privaten und öffentlichen Geldern lebende Wissenschaft diese Forderung auf die Dauer schwerlich überhören kann. Der sich hier anbahnende Konflikt zwischen öffentlichem Interesse und dem verbrieften Autonomieanspruch der Wissenschaft – *die* Lebensfrage für beide Parteien – klingt jedoch nur noch am Rande an.

H. Holzhey scheint zwar der Ansicht zu sein, der Beitrag von H.-G. Gadamer sei eine Antwort auf diese Frage, denn Wissenschaftstheorie, wie sie Gadamer in seinem Vortrag verstehe, habe die Aufgabe, den Sinn von Wissenschaft im Ganzen unseres Daseins zu reflektieren (S. 124f.). Dies mag wohl zutreffen, aber philosophische Sinnbestimmungen wie die von Gadamer – Sinn der Wissenschaft sei die (im interdisziplinären Gespräch sich erneut realisierende) universale Gesprächsgemeinschaft im Medium der praktischen Vernunft – dürften – angesichts der harten wissenschaftspolitischen Fragen: Wie weit soll Wissenschaft kontrolliert werden? durch wen? nach welchen Kriterien? – kaum als besonders erleuchtend empfunden werden. Die restlichen Beiträge des Bandes «interdisziplinär» schließlich führen,

der ihnen gestellten Aufgabe gemäß, in völlig anderer Richtung. W. Traupel, E. Hadorn und M. von Cranach beschäftigen sich mit den Schwierigkeiten, welche der interdisziplinären Arbeit im Wege liegen – Sprachbarrieren, Hegemonieansprüche bestimmter Wissenschaften, Hemmnisse psychologischer und organisatorischer Art, Furcht vor Dilettantismus und Ideologisierung der Wissenschaft usw. –, und skizzieren mögliche Wege, solche Probleme zu lösen.

Ein spezieller Aspekt der interdisziplinären Zusammenarbeit kommt, nach der Erklärung des Herausgebers, im Band «Wissenschaft/Wissenschaften» zur Sprache: durch eine Rückbesinnung auf das Wesen und die Methodik der einzelnen Wissenschaften soll zugleich die Frage geklärt werden, wie weit wissenschafts-theoretische Überlegungen der interdisziplinären Zusammenarbeit förderlich sein können.

E. Ströker verfolgt in ihrem einleitenden Vortrag den Verlauf der wissenschaftstheoretischen Diskussion über das Problem der Gültigkeit wissenschaftlicher Aussagen; W. Stegmüllers philosophisch hoch interessanter, aber vermutlich schon zu technischer Vortrag gilt der aktuellen wissenschaftstheoretischen Frage, warum wissenschaftliche Theorien in ihrem Kern gegen alle Falsifikationsversuche immun sein müssen, und in den Beiträgen von H. Kleinewefers, H. Schäppi, Ch. Scharfetter, H. Zuber und W. Traupel werden die Sozial- und Geschichtswissenschaften, Medizin, Biologie und die technischen Wissenschaften teils vorgestellt, teils kritisch auf ihr Methodenverständnis hin überprüft. Alle diese Beiträge sind jedoch mit dem Thema der Interdisziplinarität mehr als nur lose verknüpft, und Probleme von öffentlichem Interesse wird man in ihnen schon gar nicht erst suchen wollen. Der Band ist dafür eine vorzügliche Informationsquelle – nicht für wissenschaftliche Information, sondern – was oft nötiger ist – für Information über Wissenschaft. Indirekt wird dabei auch die Bedeutung der Philosophie für die Wissenschaften ersichtlich. Gewisse Einzelwissenschaften wie etwa die Medizin oder die Physik scheinen zwar, sei es auf Grund ihrer Aufgabe oder ihres unbestrittenen Erfolges, keiner besondern philosophischen Reflexion mehr zu bedürfen, und nur wo Methodenstreitigkeiten, wie in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften, zur Tagesordnung gehören, ergeht zuweilen der Ruf nach dem klärenden Wort des Philosophen. Die von einzelnen Autoren des Bandes offen eingestandene Unzuständigkeit des Wissenschaftlers, wenn es nicht darum geht, Wissenschaft zu treiben, sondern zu sagen, worin das Treiben der Wissenschaft besteht, weist jedoch noch auf eine andere Rolle der Philosophie hin: indem sie die wissenschaftliche Praxis zu durchleuchten versucht, übernimmt sie gegenüber der Wissenschaft dieselbe Aufgabe wie etwa die Kunstkritik gegenüber der Kunst: sie wird zur Vermittlerin zwischen ihr und der Öffentlichkeit.

Für die Begegnung zwischen Philosophie und Öffentlichkeit am meistversprechendsten ist zweifellos der von W. Ch. Zimmerli herausgegebene erste Band zum Thema «Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik». Der Unterschied zu den beiden andern Bänden ist schon in der Sprache fühlbar: da alle Beiträge des Bandes im Hinblick auf das Programm der Reihe geschrieben wurden, bemühten sich die meisten Autoren, allen voran der Her-

ausgeber, um faßliche, klare und oft zupackende Formulierungen. Doch worin besteht die im Titel angesprochene Krise der Wissenschaft? und worin die Therapie, welche die zu Wort kommenden philosophischen Kritiker zu empfehlen haben?

Über die Symptome der Krise sind sich alle Autoren des Bandes einig. Die Wissenschaft, die uns Natur, Gesellschaft und Geschichte vertraut machen soll, ist uns, nach den Worten von Zimmerli, «durch ihre hohe Spezialisierung, ihr exklusives Vokabular, ihr gewichtiges Gehaben», unvertraut und fremd geworden (S. 122). Auch über das Wesen der Krise besteht, trotz unterschiedlichster Erklärung ihrer Ursache, weitgehend Einigkeit. Die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, ist allzu selbstherrlich und allzu mächtig geworden. Mit einem pittoresken Bild des Herausgebers ausgedrückt: die treue Magd des Menschen, «die ihm in den letzten Jahrhunderten täglich neue Wunder bescherte», hat «sich insgeheim zum Haustyrannen entwickelt» (S. 7). Das erklärte therapeutische Ziel besteht daher darin, den Wissenschaftlern soziale Verantwortung beizubringen und ihnen die Grenzen ihres Tuns bewußt zu machen, damit sie wieder jene Demut und Selbstbescheidenheit erlernen, die – wie der instruktive Artikel von D. von Engelhardt zeigt – den Entwicklungsgang der neuzeitlichen Naturwissenschaften von ihren Anfängen an begleitet hat.

Aber liegt die Krise der Wissenschaft tatsächlich in ihrer Selbstherrlichkeit und Autonomie? Gewisse, in dem Band mit keinem Wort erwähnte Tatsachen wie etwa die Existenz des sogenannten militärisch-industriellen Komplexes und der industrialisierten Wissenschaft, in der gegen zwei Drittel aller Forschungsvorhaben durchgeführt werden, sprechen eine andere Sprache. In dieselbe Richtung weist letztlich auch die von den beiden Bandautoren J. Klüver und H. Kimmerle im Anschluß an Marcuse, Habermas und Sohn-Rethel gegebene Erklärung für die angeblich zu große Autonomie der Wissenschaft: Die Wissenschaft habe sich nur darum frei entfalten können, weil ihre Interessen «und die Interessen der aufkommenden Industriegesellschaft miteinander konform waren». Diese Konformität habe jedoch die Wissenschaft in eine «nicht bewußt gewordene Abhängigkeit von der sich ausbildenden bürgerlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gebracht» (S. 53). Von daher gesehen ist sie also eher einer botmäßig gewordenen Königin als einer tyrannisch gewordenen Magd vergleichbar. Doch mit welchem Bild man auch hinken mag, eine etwas gründlichere Diagnose der Wissenschaftskrise wäre in jedem Fall förderlich gewesen. Ist Wissenschaft zweifelhaft geworden durch das, was sie tut, oder durch die Umstände, unter denen sie es tut? (Eine an sich harmlose Tätigkeit wie das Anzünden eines Streichholzes kann nämlich – in den entsprechenden Umständen, etwa in einem Pulvermagazin – katastrophale Folgen haben.)

Wenn es bloß an den Umständen liegt – und vieles deutet darauf hin –, dann muß der Hebel eher bei jenen Kräften angesetzt werden, die Umstände zu machen pflegen, und die Wissenschaftler sind höchstens dafür verantwortlich zu machen, daß sie sich die Umstände nicht genauer angesehen haben, unter denen sie ihrer Wissenschaft nachgingen. Wenn es hingegen an der Wissenschaft selbst liegt – was offenbar die meisten Autoren der «Wissen-

schaftskrise» angenommen haben –, dann bliebe immer noch abzuklären, inwiefern dem so ist. Liegt es an den Idealen und Zielen der Wissenschaft selbst oder bloß an deren Verständnis? Oder hat man zwar ein richtiges Verständnis, aber eine falsche Praxis? Falls die Wissenschaft aber nicht nur anders interpretiert, sondern geändert werden soll, wer befindet dann über ihre Änderung? Die von H. Kimmerle in den Mittelpunkt geschobenen Geisteswissenschaften? Oder die von K. Weißhaupt geforderte (und bis auf weitere Sicht inexistent) wissenschaftliche Wissenschaftsethik? Eine solche Lösung käme der Austreibung des Teufels durch den Beelzebub gleich. W. Zimmerli hat darum sicher nicht unrecht, wenn er in seinem eigenen Artikel alle diese Vorschläge als nicht realisierbar ablehnt. Sein Gegenvorschlag hingegen, bevor man zur Aktion schreite, sei zunächst eine zusammenhängende wissenschaftskritische Theorie auszuarbeiten, ist eine ebenso verheißungsvolle Antwort auf die anstehenden Probleme wie der Ruf eines Politikers nach der Bildung neuer Kommissionen. Wissenschaftskritische Theorien – sofern sie nicht schon existieren – sind zwar tatsächlich nötig, aber nicht, wie Zimmerli glaubt, um «demokratische Entscheidungsprozesse in Gang zu bringen» (S. 129) (was ohnehin ein Unding wäre, denn demokratische Entscheidungen – im Gegensatz zu den von Experten gefällten technokratischen Entscheidungen – sind gerade dort erforderlich, wo es keine «zusammenhängende Theorie», sondern eine Pluralität von Meinungen gibt), sondern um auszumachen, worin nun eigentlich die Krise der Wissenschaft besteht, welche Bereiche der Wissenschaft oder der wissenschaftlich relevanten Komplexe unter Kontrolle gebracht werden müssen, welche Instanzen diese Kontrolle übernehmen und auf welche Weise sie sie ausüben sollen. Mit einem Wort: die gesuchte Theorie sollte eben jene Fragen beantworten, die im zweiten und dritten Band von «Philosophie aktuell» angerührt und im ersten als bereits beantwortet betrachtet werden.

In der Zwischenzeit dürfte gegenüber der Wissenschaft jene Haltung am angemessensten sein, die P. Feyerabend in seinem erfrischenden Beitrag zum ersten Band zum Ausdruck gebracht hat: Schluß endlich mit dem Märchen einer unfehlbaren und über allen Parteien und Ideologien thronenden Wissenschaft, Schluß mit allen Einschüchterungsversuchen im Mantel der sogenannten wissenschaftlichen Erkenntnis! Diese Haltung darf freilich nicht zu der von Feyerabend propagierten Radikallösung führen – drastische Reduktion der öffentlichen Aufwendungen für die Wissenschaft und Entzug aller ihrer Privilegien durch strikte Trennung zwischen Staat und wissenschaftlichen Institutionen –; denn damit lieferte man die Wissenschaft vollends eben jenen Mächten aus, die sie schon heute bedrohen. Aber sie ist heilsam überall dort, wo Wissenschaft gegen die Rechte und Interessen von Menschen eingesetzt wird, etwa um das Veränderbare als unveränderbar, das Vermeidbare als notwendig und das Bedrohliche als harmlos darzustellen. Jeder Versuch, die Öffentlichkeit gegenüber der Wissenschaft zu sensibilisieren, ist daher zu begrüßen. Umso bedauerlicher ist es, daß die dem Thema Wissenschaft gewidmeten Bände von «Philosophie aktuell» kaum dazu angetan sind, viel zu dieser Sensibilisierung beizutragen.

Nicht jeder ist unmittelbar in der Lage, darüber zu befinden, was Wissenschaft tun oder sein soll, aber keiner wird sich der Frage entziehen können, was er selbst zu tun habe. Es ist daher zweifellos im Interesse eines jeden, Aufschluß darüber zu erhalten, was es mit jener Autorität auf sich hat, die angeblich in letzter Instanz über unser Tun und Lassen entscheidet: das Gewissen. Und das allgemeine Interesse wird zum öffentlichen, wenn – wie etwa im Fall der Militärdienstverweigerung oder der Euthanasie – das Gewissen des einzelnen mit den Normen der Gesellschaft und den Gesetzen des Staates in Konflikt gerät. Der erste Band von «Philosophie aktuell», der dem Programm der Reihe thematisch voll zu entsprechen scheint, ist denn auch der 1975 erschienene, von H. Holzhey besorgte Band «Gewissen?». Prüfen wir, wie weit es ihm und seinen Autoren gelungen ist, das Problem des Gewissens «klarer und schärfer zu fassen».

Der als Einführung an sich geschickt gewählte erste Beitrag, das von W. Weischedel verfaßte Gespräch zwischen einem Fragenden, einer Marxistin, einem Nihilisten und einem Christen über Verantwortung und Gewissen, führt unmittelbar in die Problematik des Gewissens ein. Leider ist in diesem Gespräch zwar sehr viel *von* dem Gewissen und den verschiedenartigen Begründungen seiner Forderungen die Rede – es ist Gottes Wille, es ist das, was die Gesellschaft gebietet, es ist eine Illusion –, aber *über* das Gewissen wird so viel wie nichts gesagt. Die erforderliche Analyse und die sich aus ihr ergebenden Fragen – was ist der Ursprung der sich im Gewissen aussprechenden, scheinbar unfehlbaren Einsicht? soll man ihr folgen? läßt sie sich rechtfertigen? – bleiben dem Leser überlassen. Doch nur wer diese Fragen stellt, wird auch – mit einigem Glück – die reichlich disparaten, mitunter recht verwirrenden und, so wie sie dastehen, in ihrer Funktion nicht eben durchsichtigen Beiträge von S. Goeppert, F. Oser, G. K. Mainberger, E. Holenstein und R. Marten als eine mögliche Antwort verstehen können.

Der Theologe Mainberger ergeht sich in einer traurig-schönen Mythopoesie des Gewissens: Das Gewissen ist das Organ des Göttlichen in dem von den Göttern getrennten und auf sich selbst gestellten Menschen. Wie alles Göttliche ist es ein Erstes und Höchstes, hinter das man nicht zurückgehen kann, aber weil die Götter nicht mehr unmittelbar und in «direkter Offenbarung» zu uns sprechen, ist seine Gewißheit eine täuschende Illusion. Ohne Gewissen können wir nicht handeln, aber das Gewissen bewahrt uns nicht vor Verfehlung und Schuld. In der reuigen Anerkennung unserer Fehlbarkeit und in der heitern Gewißheit der göttlichen Vergebung können wir uns jedoch in einer weltweiten Gemeinschaft zusammenfinden.

Von näherliegenden Ursprüngen des Gewissens, dafür aber in einem umso übleren Jargon, handelt der Psychoanalytiker S. Goeppert. Er skizziert die psychoanalytische Theorie von der Entstehung und Funktion des Gewissens auf Grund der Beziehung zwischen Eltern und Kind in den ersten Lebensjahren, oder, etwas allgemeiner und in der wissenschaftlichen Hochsprache ausgedrückt, unter «Berücksichtigung der wechselseitigen Beeinflussung von Individuen hinsichtlich ihres Handelns mittels zwischenmenschlicher Kommunikation» (S. 52). Nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Analytiker gehört es offenbar zur Natur des Menschen, ein Gewissen zu haben,

und die Frage ist für ihn nicht, ob man dem Gewissen folgen soll, sondern ob man – sei es von selbst oder dann mit Hilfe des Analytikers – die für die «späte genitale Phase» charakteristische Entwicklungsstufe des Gewissens, das sogenannte «autonome Gewissen», erreicht, das «sich zwar fest an den Prinzipien der in einer bestimmten Gemeinschaft allgemein verbindlichen *praktischen Moral*» orientiert, aber diese «nicht mehr zwanghaft-absolut verstärkt», sondern «relativ frei und situationsbezogen» anwendet (S. 62).

Wenn wir dem Gewissen nicht entgehen können, müssen wir lernen, mit ihm zu leben. Die pädagogische Anleitung dazu versucht F. Oser zu geben. Anscheinend gibt es für Oser jedoch nur eine Art von Gewissen, nämlich das schlechte. Gewissensbildung, wie er sie versteht, besteht jedenfalls nicht darin, die Einsicht in das, was zu tun oder zu lassen sei, zu schärfen, sondern ein adäquates Schuldgefühl und Schuldbewußtsein zu entwickeln, die Schüler mit den Formen der «Schuldaufarbeitung» wie «Reue, Umkehr und Wiedergutmachung» vertraut zu machen und «„Pläne“ zum Ausgleich der Schuldsituation (Schuldübertragung, Schuldtilgung, Schuldbekennen usw.) zu entwerfen» (S. 84). Wer aber nicht von dem theologischen Gedanken besessen ist, daß wir schuldig werden müssen, was wir auch immer tun, findet vermutlich wenig Geschmack an dieser Kultivierung des schlechten Gewissens. Ihn interessiert das schlechte Gewissen höchstens insofern, als es dazu verhelfen kann, in Zukunft keines mehr zu haben. Das Schuldbewußtsein kann schon darum nicht der primäre Aspekt des Gewissens sein, weil jede Schuld-erkenntnis ein Wissen darüber voraussetzt, wie man richtigerweise hätte handeln sollen und wie man demzufolge in einer künftigen, vergleichbaren Situation handeln müßte. Die wesentliche und auch pädagogisch entscheidende Frage ist und bleibt daher, ob das Gewissen tatsächlich die Instanz sein könne, die über moralisch Richtig und Falsch entscheidet.

Eine klare Antwort auf diese Frage in einer – zur Abwechslung – bemerkenswert klaren Sprache gibt der Beitrag von E. Holenstein: Das Gewissen im Sinne einer «außerrationalen Instanz, die vermeintlich eine spontane Gewißheit darüber hat, ob eine Handlung gut oder schlecht ist», ist eine Illusion (S. 109). Die Eingebungen des Gewissens können zwar bei der Suche nach gültigen moralischen Prinzipien einen gewissen heuristischen Wert haben, aber über die Gültigkeit dieser Eingebungen hat allein die Vernunft zu entscheiden. Wie eine vernünftige Begründung moralischer Urteile auszusehen hätte, wird von Holenstein allerdings bloß angedeutet. Sie muß in Form einer intersubjektiven Diskussion aller Betroffenen erfolgen, aber falls sich dabei gewisse Wertgegensätze als unüberbrückbar erweisen, bleibt nur noch ein *argumentum ad hominem*, etwa indem man dem Verfechter einer bestimmten moralischen Position zeigt, daß diese Konsequenzen hat, die mit andern, von ihm schon zugestandenen Prinzipien unvereinbar sind.

An eben diesem Punkt setzt der philosophische «Versuch» von R. Marten an: Jedes Argument hat die Form eines «wenn-dann», aber ob man das erste «wenn» (z. B. gut ist, was der Erhaltung des Lebens dient) setzen soll oder nicht, läßt sich durch Vernunft nicht entscheiden. Die Vernunft sagt mir

bloß, daß ich, falls ich das «wenn» setze, auch das «dann» zu akzeptieren habe. Nicht die Vernunft also, sondern diese letzte Entscheidung sei das, was das Gewissen ausmache. Martens Ausführungen darüber, was dieses Letzte nun eigentlich sei, sind freilich – nicht zuletzt auf Grund seiner verwirrenden ad hoc-Terminologie – recht dunkel. Gewissen hat irgend etwas mit «Selbstbejahung» und «selbstgegnntem Leben» zu tun, und diese «Selbstbejahung in ihrer mitwisserschaftlichen Wiederholung ist einfache, unumgängliche, maßstäbliche Humanität» (S. 126). Eine mögliche Deutung dieses unauslotbaren Tiefsinns ist wohl die: Gewisse Prinzipien haben wir darum und nur darum, weil wir die Menschen sind, die wir sind, nicht in dem Sinn, daß man aus der Natur unserer Person deduzieren könnte, welche Prinzipien wir zu wählen haben – dies verstieße gegen Humes Gesetz –, sondern umgekehrt: aus den Prinzipien läßt sich erschließen, welche Art von Mensch wir sind: Prinzipien dieser und dieser Art haben heißt ein Mensch von dieser und dieser Art sein. Jede Entscheidung auf Grund dieser Prinzipien ist daher zugleich eine erneute Zustimmung zu dem, was wir sind.

Diese Einsicht sagt jedoch nichts darüber aus, wie man entscheiden soll. Wollte man aus ihr irgendeine Handlungsmaxime ableiten, so endete man bestenfalls mit dem existentialistischen Aufruf zur Selbstverwirklichung und zur Entscheidung um ihrer selbst willen – eine Position, von der sich Marten ausdrücklich abhebt. Selbst wenn es also zutrifft, daß man nie auf Grund der Vernunft entscheidet, so läßt sich anderseits – wie Marten selbst einräumt (vgl. S. 136 ff.) – nicht bestreiten, daß man auf Vernunft nicht verzichten kann. Die Differenz zwischen Holenstein und Marten ist letztlich eine rein verbale: Soll man auch dann von Gewissen sprechen, wenn die Vernunft – wie in Martens Lieblingsbeispiel, der Identifikation des einzelnen mit seiner Liebe zu einem andern – an der Entscheidung nicht beteiligt ist, oder ist die Begründbarkeit einer Entscheidung eine notwendige Bedingung dafür, daß sie als Gewissensentscheidung bezeichnet werden kann.

Eine Entscheidung in dieser verbalen Frage hat weitreichende Folgen – Folgen von öffentlichem Interesse. Dies wird exemplarisch am Problem der Gewissensfreiheit und akut in kontroversen Fragen wie Militärdienstverweigerung und Euthanasie. Von hier aus hätte sich daher leicht eine Brücke schlagen lassen zu den restlichen und wohl substantiellsten Beiträgen des Bandes: E. Mocks juristischem und rechtsphilosophischen Artikel über Gewissensfreiheit im Rechtsstaat und H. Saners Plädoyer für einen Militärdienstverweigerer.

Wie aus Mocks Beitrag zu entnehmen ist, kann in der rechtlichen Praxis Vernünftigkeit nicht als notwendige Bedingung des Gewissens betrachtet werden. Dies hat vornehmlich historische Gründe: Mit der im 17. Jahrhundert erfolgenden Trennung von Recht und Moral ist die seit der Antike bestehende Verknüpfung zwischen Gewissen und natürlichem (im Recht sich spiegelnden) Gesetz zerrissen und die Idee eines umfassenden und allgemeingültigen Wertkosmos unmöglich geworden. Aus dem Gewissen spricht nicht mehr ein universales Gesetz, sondern die Individualität der Person; es ist, wie Mock formuliert, die «Spezifikation einer allgemeinen Anlage des Menschen, Sollensforderungen zu erleben und sich so zu verwirklichen, sich selbst darzustellen»

(S. 40). Gewissensfreiheit als Rechtsnorm berechtigt jeden, sich selbst im Gewissen zur Darstellung zu bringen, und sie verpflichtet andererseits den Gesetzgeber, «von sich aus Regelungen so zu treffen, daß *Gewissenspositionen Einzelner oder von Gruppen nicht verletzt werden*, sofern Alternativen dafür tragbar und verfügbar sind» (S. 49f.). Die eigentlich brennenden und von Mock nicht mehr gestellten Fragen beginnen allerdings mit diesem «sofern»: Wann ist eine Alternative noch tragbar? Und wie ist der Konflikt zwischen Gewissen und Gesetz zu lösen, wenn keine rechtlichen Alternativen zur Verfügung stehen?

Saners Plädoyer für einen Militärdienstverweigerer aus politischen Gründen liest sich wie eine aktuelle Ergänzung zu Mocks Beitrag: Wenn der Staat nicht darüber befinden kann, ob ein Gewissensanspruch vernünftig und legitim sei oder nicht, dann kann er das Gewissen auch nicht – wie in der schweizerischen Militärgerichtspraxis allgemein üblich – auf ethisch-religiöse Gründe beschränken. Politische Gründe, die von den Konsequenzen unseres Handelns her argumentieren, sind ebenso Gewissensgründe wie die Berufung auf absolute, autoritativ gesetzte und nicht mehr weiter begründbare Prinzipien wie «Du sollst nicht töten». Mit andern Worten also: Wenn Vernünftigkeit schon nicht notwendige Bedingung des Gewissens ist, so darf sie zumindest nicht von ihm ausgeschlossen werden.

Trotz dieser aktuellen Bezüge, einiger interessanter Ansätze und des vielversprechenden Themas kann man, aufs Ganze gesehen, auch vom Band «Gewissen?» nicht sagen, daß er den Anspruch von «Philosophie aktuell» auf überzeugende Weise eingelöst hätte. Nach dem Grund dafür braucht man auch bei diesem Band nicht lange zu suchen: wenn die Philosophie zur Öffentlichkeit gebracht werden soll, dann muß man sich zunächst und vor allem mit dem auseinandersetzen, was die Öffentlichkeit wirklich bewegt, oder zumindest darlegen, warum das, was die Philosophie zu sagen hat, für sie bewegend sein sollte. Doch genau dies wurde nicht geleistet. Der Öffentlichkeitsbezug erschöpft sich bestenfalls darin, daß man sich aus der öffentlichen Diskussion ein Stichwort geben läßt, ein wenig darüber räsoniert, was damit wohl gemeint sein könnte, und sich dann nach Leuten umsieht, von denen man vermutet, daß sie auch «etwas» zum Thema beizutragen hätten. Das Ergebnis ist ein Sammelsurium von diversen und nur selten miteinander in Beziehung gesetzten Theorien, Theorieentwürfen oder programmatischen Erklärungen, deren Mangel an Aktualität auch dann nicht mehr zu beheben ist, wenn der Herausgeber, wie etwa Holzhey im Nachwort zu «Gewissen?», an alltagssprachliches Vorwissen zu erinnern versucht. Im Eifer der Entwicklung neuer und oft nicht ebenso neuer Theorien scheint man vergessen zu haben, was nun eigentlich gefragt ist – falls überhaupt etwas gefragt ist.

Die von Cicero gerühmte sokratische Revolution der Philosophie bestand bekanntlich darin, daß Sokrates sich unter die Leute mischte und ihnen – Fragen stellte. Ein wenig mehr von dieser sokratischen Bescheidenheit und ein wenig mehr Gänge unter die Leute wäre den Herausgebern von «Philosophie aktuell» sicher nicht abträglich. Kleine, bescheidene, aber dafür umso präzisere Fragen würden dann vermutlich auch ihre Autoren zwingen, klare,

kommunikable und vor allem disputable Antworten zu geben. Also nicht: «Wissenschaftskrise, und was fällt dir dazu ein?», sondern – zum Beispiel – «Soll oder darf der Staat den Wissenschaften vorschreiben, was sie zu erforschen haben?»; nicht: «Gewissen? oder soll man sich aus dem Gewissen ein Gewissen machen?», sondern – zum Beispiel – «Ist es mit dem Recht auf Gewissensfreiheit vereinbar, daß Bürger bestraft werden, die von diesem Recht Gebrauch machen?» Von den angekündigten oder bereits in Erscheinung begriffenen Bänden scheinen immerhin zwei Titel hinreichend präzise, um auch aktuell sein zu können: «Euthanasie, Zur Frage von Leben- und Sterbenlassen» und «Die ‚wahren‘ Bedürfnisse oder: wissen wir, was wir brauchen?». An ihnen wird sich erweisen, was «Philosophie aktuell» zu leisten vermag.

Anton Hügli

J.-Claude Piguet, *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*. Neuchâtel 1975, §§ numérotés de 0000 à 9239, résumé et index.

Cet ouvrage considérable est écrit avec humour. Je ne parle pas seulement des exemples savoureux comme les machines à faire des phrases, ou des plaisanteries et anecdotes qui émaillent le texte. Voyez déjà la numérotation des paragraphes: 0100, 0101, 0102, etc. Au demeurant fort commode, elle donne une impression de sécurité scientifique, méthodologique et machinale, un air *up-to-date*, qui sont aux antipodes des intentions de l'auteur.

Jean-Claude Piguet est à la recherche d'une logique (qui n'en est pas une) au service d'une connaissance (qui en est une) portant sur la réalité concrète, appelée individuel ou totalité interne. L'humour voile, et dévoile, la passion: c'est une recherche acharnée, qui est loin d'être terminée, mais qui recommence sans cesse, refaisant les mêmes pistes, parfois en sens contraire, ou en frayant de nouvelles, dévoilant des impasses, revenant aux carrefours: le château de Kafka, mais avec des chambres parfaitement éclairées, et numérotées...

Certitude qu'il y a quelque chose, qui nous échappe encore, et qui est pourtant vital. Il y a quelque chose: nous le savons par la délectation esthétique, l'expérience-choc, la contemplation silencieuse: évidente présence de l'œuvre d'art, de la naissance et de la mort, du Dieu incarné en Jésus-Christ.

Une présence évidente n'est pas une connaissance. L'expérience de la présence conduit au *monisme* ontologique, la connaissance implique un *dualisme* épistémologique.

À la suite de la phénoménologie, Piguet affirme, dans l'ordre de *l'être*, l'identité de la chose même avec la conscience de la chose: la symphonie n'existe que jouée et interprétée, la valeur n'existe qu'incarnée dans une recherche qui la promet ou la reconnaît (1471). Cela ne signifie pas une réduction idéaliste de l'être à des contenus de conscience. Piguet me semble ici plus proche de Scheler que de Husserl: Scheler insistait sur l'intentionnalité comprise comme relation de la conscience à ce qu'elle n'est pas, comme participation à l'autre que soi, participation qui le maintient dans son altérité.

Par ailleurs, ce «monisme» me semble s'appuyer sur une expérience analogue à celle des mystiques: l'Autre (chose ou Etre) se dévoile, se rend présent à ma conscience; don et incarnation, du côté de l'objet, correspondent à l'ouverture et à la réceptivité du sujet.

Mais, dans l'ordre de la *connaissance*, il faut poser la différence entre l'objet concret, total, donné à la conscience, d'une part, et la pensée ainsi que le langage, d'autre part. Ici, Piguet paraît tenir compte des développements récents de la théorie de la connaissance, et particulièrement de l'étude définitive de Tarski sur la conception sémantique de la vérité: la vérité n'est possible que comme relation entre des énoncés et des choses désignées par ces énoncés; elle présuppose donc la dissociation de deux ordres. Autrement dit, il ne peut y avoir connaissance que si la pensée formulée indique quelque chose qui n'est ni dans la pensée ni dans la formulation.

Pourquoi vouloir ajouter une connaissance à la présence muette et indéniable de la chose même? Autant demander: pourquoi des philosophes? Toujours le philosophe, avide de connaître autre chose que le général et l'abstrait, s'est méfié des illusions possibles d'une prétendue connaissance de l'individuel concret. D'où le besoin d'un «contrôle», comme dit Piguet. Le mysticisme sans méthode a souvent versé dans l'extravagance, et l'herméneutique sans méthode, dans le galimatias.

Il y a, en plus, un motif actuel de se lancer dans une telle entreprise: notre civilisation vit dans «l'oubli de l'Etre»: elle ne voit plus les réalités individuelles ni les valeurs qui les illuminent. Cet oubli se manifeste dans trois domaines notamment.

1° Les sciences de la nature et les techniques doivent leur succès au contrôle exercé sur leur langage, aux règles rigoureuses de leurs vérifications (ou «falsifications»): d'où un accent mis sur le langage, construction artificielle qui «fonctionne» sans référence à la réalité, ou du moins sans se plier à la réalité; d'où la tendance à refuser comme subjectif ou illusoire tout ce qui n'entre pas dans le système des termes et des règles édifié *a priori*.

2° L'éthique, dans sa passion moderne pour la liberté, se donne une prétendue autonomie, comprise comme une indépendance absolue (alors que l'autonomie kantienne reliait le sujet à l'universel). D'où le refus de toutenorme fondée sur un être autre que le moi, et le mythe extravagant, sécrété par certaine pensée contemporaine, de l'homme produisant l'homme.

3° L'art d'aujourd'hui, partant de cette évidence qu'il n'y a pas de définition objective du beau ni de système éternel des règles de la création, se lance souvent dans l'aberration qui consiste à construire arbitrairement un système d'éléments et de procédés d'assemblage avant de créer des œuvres et pour les produire: on pense ici, par exemple, à certaines recettes de musique dodécaphonique.

Piguet examine aussi d'autres domaines, notamment les sciences sociales et économiennes. Partout, c'est le même oubli, la même cécité, la même fermeture du sujet sur lui-même et sur les généralités qu'il construit. D'où l'actualité de la tâche assumée: chercher les moyens de connaître les individuels concrets qui constituent l'Etre véritable.

Il faut d'abord indiquer les impasses et les causes de l'errance. On pourrait, comme le Climacus des *Riens philosophiques*, incriminer le socratisme: la prétention de n'apprendre que de soi-même. Mais Piguet voit dans le «*nominalisme*» le principal coupable. Ce terme est pris dans un sens différent de l'usage courant: il existe un nominalisme qui est une école de modestie, renonçant à croire que nos concepts ou les lois scientifiques représentent vraiment la réalité. Or Piguet vise ici un nominalisme autoritaire et prétentieux, qui édifie d'abord une langue (un système de termes et de règles) pour plaquer ensuite les structures de cette langue sur la pensée et, enfin, sur le réel. Les meilleures illustrations me semblent en être le scientisme du *Wiener Kreis* et le logicisme du premier Wittgenstein: le *Tractatus*, moins le mysticisme qu'on y lit en filigrane. Le passage de l'humilité au dogmatisme n'est d'ailleurs pas si difficile qu'il le semblerait d'abord: à force de considérer (par respect...) que les réalités concrètes sont en dehors du système du langage, on en parle de moins en moins, et les voilà peu à peu reléguées à l'horizon, ou dans la nuit éternelle de la «sphère privée»... alors triomphe ce dont on peut parler: le système.

Ce nominalisme n'est pas seulement analysé. Plusieurs chapitres en font la généalogie, esquissant une archéologie du savoir différente de celle de Foucault. Au commencement, il y avait, dans le *Logos* grec archaïque, l'unité de l'Être, de la Pensée et du Langage. La vérité était la réalité même irradiant dans la pensée et créant son discours. Cette unité était-elle illusoire? Piguet semble parfois l'indiquer, notamment à propos de Parménide ou du réalisme platonicien. Mais parfois il donne l'impression d'avoir perdu un paradis. La chute, c'est la brisure. Elle se produit en plusieurs étapes, notamment: les mathématiques après Platon, la logique stoïcienne, la grammaire latine, l'algèbre, Descartes, l'analyse leibnizienne. A l'aube des temps modernes, la rupture est consommée. La philosophie est mûre pour l'éclosion du nominalisme. Les tendances qui y sont opposées, notamment la dialectique et l'herméneutique, objets d'un examen serré, n'arrivent pas à constituer une connaissance rigoureuse, capable de concurrencer la connaissance scientifique et de battre en brèche le «positivisme» qui fleurit dans la philosophie anglo-saxonne.

Il faut donc chercher un autre remède, et c'est là le but d'une quête passionnée. Passion malheureuse? La solution n'est pas exposée, elle est la tâche des siècles à venir. Trois aspects principaux sont envisagés: la reconnaissance de l'individuel, le renversement sémantique, la logique du réalisme.

L'*individuel* est *reconnu*, mieux, il est parfois décrit, assez pour qu'on en perçoive la saveur. De telles descriptions ne constituent pas le thème explicite de tel ou tel chapitre, elles sont données dans des exemples illustrant les thèses de l'auteur et les discussions. Je pense ici, d'une part, à des chefs-d'œuvre musicaux (voir par exemple 5712), d'autre part, à l'expérience chrétienne (voir 7222, etc.): là particulièrement, la pensée humaine est ébranlée par une réalité venue d'ailleurs et qu'elle ne pouvait pas prévoir, pas plus qu'elle ne peut la réduire à ses propres principes; sur ce point, Piguet a accueilli ce qui est au cœur de la philosophie de Pierre Thévenaz.

Il ne suffit pas de respecter l'individuel pour le connaître. Une condition de plus est le *renversement sémantique*: au lieu de construire des significations pour aller au-devant de la réalité, et la filtrer, la pensée doit se faire réceptive et accueillir les significations qui lui sont imposées par l'être. C'est là le sens du «réalisme» de Piguet.

Enfin, condition principale, il s'agit d'inventer une *nouvelle logique*. Si j'ai bien compris, par logique, Piguet entend à la fois la logique formelle, l'épistémologie et la théorie de la connaissance. En effet, il donne des exemples de logique propositionnelle et de logique prédicative, et il les relègue dans la pensée analytique, définitivement bannie (4411), puisqu'elle «détotalise» irrémédiablement les totalités internes. D'autre part, il insiste sur le formalisme de la physique moderne, au point de la faire passer parfois pour un système autonome et indifférent à la réalité (2336 et sqq.), alors qu'il sait très bien que la connaissance physique est essentiellement exposée aux démentis que la réalité peut lui infliger dans des expériences (référence à Popper, 0530, 1462). Enfin, semble-t-il, il pense que la logique formelle a partie liée avec la croyance en la valeur éminente et la priorité absolue de la logique, qui étaient candidement affirmées par le néopositivisme au début du siècle (cf. 7462).

La logique du réalisme est encore à inventer: Piguet reconnaît qu'il en est encore aux balbutiements, autrement dit à la recherche des conditions de possibilités de la connaissance future. Il n'indique pas d'opération nouvelle: le raisonnement par analogie, recommandé au § 4315, est à mon sens une forme archaïque, et éternelle, de raisonnement. Il est pratiqué aussi par les scientifiques, lors de la recherche et pour inventer des hypothèses. Mais il n'a jamais permis jusqu'ici de contrôle rigoureux, ce qui est pourtant exigé par l'auteur. Les règles énoncées en 4447, notamment le «Principe du Primat du Réel sur la Pensée», ne me paraissent pas ressortir à la logique, mais plutôt à l'éthique: ne font-elles pas qu'exprimer la conversion de l'intelligence et son vœu de modestie, dont il est parlé ailleurs? De même, la remarquable «règle de la différence» (4413) revient, en fin de compte, à une exhortation: il faut s'ouvrir à autrui et laisser intacte son altérité.

*

J'ose demander si cet ouvrage vise toujours juste. Le but est-il vraiment de préparer la création d'une nouvelle *logique*?

1° Ou bien l'on parle d'une logique *formelle*. Alors la compréhension actuelle de la logique est aux antipodes de la thèse prêtée par Piguet à la «philosophie ordinaire»: «Le sens de la logique est... un sens que la logique se donne à elle-même, et qu'elle donne de là à autre chose qu'elle.» (7462) Au contraire: les signes désignant des réalités (le nom de tel individu ou de telle couleur) ne peuvent que recevoir leur sens de ces réalités, qui sont nécessairement hors du système; et cette réception de sens (qu'on me passe l'expression) n'est pas une opération logique, mais une pratique, un jeu qu'on apprend en le jouant, comme le montre Wittgenstein dans ses *Investigations*. Le système lui-même est tautologique, il laisse les choses comme elles sont. Dès lors, il ne me semble pas que la logique, certes insuffisante, soit un réel obstacle à la connaissance de l'individuel. La parole de saint Paul taxant de

folie la sagesse humaine (voir 7401) ne vise pas la logique; par exemple, elle n'interdit pas la déduction, même si les prémisses, en forme de disjonction ou d'implication, sont posées par l'événement de la Parole faisant irruption dans le Temps.

2° Ou bien l'on entend par logique une théorie de la connaissance imposant un contrôle aux propositions énoncées sur le réel. Alors certaines règles peuvent constituer un obstacle à la connaissance de l'individuel, par exemple la règle qui exige qu'une constatation puisse être vérifiée, ou falsifiée, par n'importe quel sujet. Seulement, peut-on imaginer un *contrôle* qui ne soit pas *intersubjectif*? L'autrui humain, dont la réalité concrète se lit sur son visage, est-il accessible à une connaissance contrôlée? Un contrôle pourrait-il ne pas impliquer un filtrage, et en même temps la dureté d'un sujet foncièrement sûr de lui? L'accès à autrui n'est possible que si cette dureté du moi se brise devant la fragilité de ce visage.

On pourrait donc, au lieu de logique, parler de la recherche d'un certain *discernement* (qui éviterait de dire n'importe quoi). Mais je doute que cette recherche puisse jamais s'articuler en règles générales (étant donné la diversité inépuisable des choses concrètes) et intersubjectives – surtout si l'on admet avec Pigué que seul celui qui a écouté et compris une œuvre peut distinguer la vérité de la fausseté de certains énoncés (4732).

Enfin je souhaiterais que soit reprise et poursuivie la description des «individuels» dans leur diversité. Il vaudrait la peine d'examiner leur caractère absolument unique, irremplaçable (4321), et de montrer plus précisément comment un individu est limité par l'autre que lui (N4205). Il faudrait encore distinguer les divers arts: il n'est pas d'emblée certain qu'une statue ou un poème aient la même individualité ou la même totalité qu'une symphonie. Et si l'histoire ou mon ami Pierre sont, comme la symphonie, des totalités internes, il me paraît difficile de leur appliquer le même monisme ontologique: n'y a-t-il pas, de toute évidence, en autrui comme dans l'histoire, des dimensions qui sont au-delà de la conscience que j'en ai?

Oui, «quand on n'a pas trouvé, eh bien, il faut chercher encore (4449)». Un des grands mérites de ce livre, c'est de donner envie de chercher.

Jean Villard

Gerhard Hennemann, Grundzüge einer Geschichte der Naturphilosophie und ihrer Hauptprobleme. Duncker & Humblot, Berlin 1975.

Die durch die spekulative Naturphilosophie des deutschen Idealismus entstandene Abneigung ist bis heute nicht ganz überwunden, obwohl naturphilosophische Probleme im 19. und 20. Jahrhundert mehrfach behandelt worden sind. Die Physik mußte im Laufe des 20. Jahrhunderts aufgrund neuer Erkenntnisse ihre Grundlage kritisch überdenken und erweitern. Dies ist ein Anliegen der Naturphilosophie. So ist zu begrüßen, daß Hennemann

diese Probleme philosophisch mit besten Kenntnissen in der Physik zusammenfassend behandelt hat. Daß er die Geschichte der Naturphilosophie dabei in mehr als der Hälfte des Buches berücksichtigt, ist sehr wertvoll. H. nennt sie den «Königsweg für das Verständnis». Er arbeitet heraus, wieviele Gedanken aus dem Altertum in neuerer Zeit bestätigt worden sind.

Als erstes wird «das griechisch-römische Altertum und dessen Nachleben in Mittelalter und Neuzeit» behandelt, unterteilt in Absätze über die Antike, die hellenistisch-römische Epoche, Mittelalter und die Neuzeit. Als nächstes folgt die Weiterentwicklung im 19. Jahrhundert. Ausführlich geht der Verfasser auf den Positivismus ein, seine geschichtliche Entwicklung, insbesondere auf E. Mach. Er wird mit Recht als zu eng kritisiert. Dann geht er auf die «Formen des modernen Positivismus» ein.

Als Nächstes werden einige bedeutende Naturforscher und -philosophen im 19. Jahrhundert im einzelnen behandelt, Humboldt, J. R. Mayer, Fechner, Lotze, Wundt, E. v. Hartmann. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart schließt der historische Teil.

Im systematischen Teil wird im wesentlichen die ontologische Frage nach der Wirklichkeit zu beantworten gesucht. Auch hier wird der Positivismus, der die Wirklichkeitsfrage als sinnlos erklärt, kritisiert. Unter Bezug auf N. Hartmann und G. Jacoby wird die Wirklichkeit nicht in Frage gestellt. Logische Gesetze gelten auch real und die mathematischen Formeln sind zugleich «echte Seinserkenntnisse». Nach einer Einleitung folgt ein Abschnitt zur «Frage nach dem ontologischen Hintergrund der modernen Atomphysik», worunter das zentrale Problem der Quantenphysik, die physikalische Wirklichkeit in der klassischen und modernen Atomphysik, physikalische Begriffe und die philosophische Problematik behandelt werden. Ein zweiter Abschnitt nimmt Stellung zum Positivismus, wobei die Ontologie am Problem der Gleichzeitigkeit als Beispiel physikalisch und philosophisch besprochen wird. Im dritten Abschnitt wird das Problem der Kausalität behandelt. Die Kausalität darf nicht mehr mit der Vorausberechenbarkeit verbunden werden. Die Unbestimmtheitsrelationen verstoßen trotzdem nicht gegen das Kausalprinzip, sondern können die Wirkung nur unbestimmt darstellen. Daher kann man auch in der Wirklichkeit von Kausalität sprechen. Hierbei wird allerdings der radioaktive Zerfall nicht erwähnt, der durch das Fehlen der Ursache gekennzeichnet ist. Im vierten Teil werden Raum, Zeit und Materie behandelt; insbesondere werden die Ansichten N. Hartmanns erwähnt, ferner die Auffassungen in der Relativitätstheorie, der klassischen Physik und der Atomphysik. Auch Raum und Zeit liegen kategorial dem Sein zugrunde; nur darf man sie nicht mit dem physikalischen und Anschauungsraum gleichsetzen. Sie geben das Wesentliche für das statische Sein und das dynamische Geschehen an. Zum Schluß folgt noch eine Skizze zu einer philosophischen Biologie, darin wird mit Recht behauptet, daß Biologie mehr als Physik und Chemie ist.

Das Buch Hennemanns zeugt von einem umfangreichen Wissen auf beiden Gebieten, der Philosophie und der Physik. Der Stoff ist mit besonderem Fleiße zusammengetragen. Die zusammenfassende Darstellung der Probleme füllt eine Lücke aus. Jedem, der sich mit diesen Problemen befaßt, bietet das

Buch eine umfassende Grundlage. Es dürfte dazu beitragen, das immer noch vorhandene Vorurteil gegen die Naturphilosophie zu beseitigen. Es ist ihm eine weitgehende Verbreitung zu wünschen.

Wenn schon etwas kritisiert werden soll, so ist es das Fehlen des Problems der Kybernetik, das auch ein Hauptproblem der Naturphilosophie geworden ist.

Hans Titze

P. C. Kuiper: Psychoanalyse—zeitgemäß oder veraltet? Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.

Kuiper gehört zu den relativ wenigen Psychoanalytikern, die – wie etwa schon vor Jahrzehnten Schultz-Hencke – eine kritische Distanz zu den mechanistisch-energetischen Spekulationen Freuds und seiner Schüler bewahrt und dies auch entschieden zum Ausdruck gebracht haben. Das mag das folgende Zitat belegen: «Vorstellungen von einem psychischen Apparat, der wie eine Maschine aus Einzelteilen aufgebaut ist, zwischen denen Energieumsetzungen stattfinden, Betrachtungen über die Besetzung von Vorstellungen mit Libido, die eine Gegenbesetzung notwendig macht, weil sonst diese Vorstellungen ins Bewußtsein vordringen würden, haben sich als unfruchtbar erwiesen. Es ist nützlich, deutlich zu sagen: Ein psychischer Apparat besteht nicht. Es hat keinerlei Sinn, zwischen dem Gebiet von Erleben, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken, Gefühlen und Handlungen, bewußten und unbewußten Motiven, die in Triebimpulsen wurzeln, und dem zentralen Nervensystem etwas einzuschieben, das man psychischen Apparat nennt. Der psychische Apparat, das heißt das organische Substrat für psychische Funktionen, ist das zentrale Nervensystem, und das erforscht man nicht, indem man einen Analysanden nach seinen Einfällen fragt, sondern mit Hilfe von Neuroanatomie und Neurophysiologie. Aber, so kann man fragen, auch wenn dieser psychische Apparat nicht so besteht wie unsere psychischen Funktionen, unser Nervensystem bestehen, hat es nicht doch Sinn, einen psychischen Apparat als theoretische Konstruktion anzunehmen? Theoretische Konstruktionen haben Sinn, wenn sie es möglich machen, Gesetzmäßigkeiten festzustellen, Voraussagen zu machen, ja selbst wenn sie etwas verdeutlichen, wenn man mit ihrer Hilfe etwas begreifen kann, was sonst nicht zu begreifen ist, oder etwas sieht, was man sonst nicht gesehen hätte. Dies alles gilt jedoch nicht für die Konstruktion des psychischen Apparates, so wie wir ihr häufig in der psychoanalytischen Theorie begegnen. Man kann daraus keine Gesetzmäßigkeiten ableiten, die man nicht sowieso schon kennt, mit ihrer Hilfe kann man keine Voraussagen machen, man kann damit auch nichts verdeutlichen. Das Gegenteil ist der Fall. Die psychoanalytischen Erkenntnisse werden dadurch verdunkelt. Was man schon weiß, wird in mechanistische Termini übersetzt, und es wird wiederum deutlich, wie sehr Occam recht hatte, als er seine berühmte Behauptung formulierte, die als ‚Occams

Rasiermesser‘ bekannt ist und die zum Inhalt hat, daß man nicht mehr Erklärungshypothesen aufstellen solle als absolut notwendig. Ich bin noch niemals einer fruchtbaren psychoanalytischen Erkenntnis begegnet, die aus dem vorausgesetzten Aufbau oder der Funktion eines mechanistisch vorgestellten psychischen Apparates abgeleitet war. Die Theorien über einen psychischen Apparat stimmen nicht und sind nicht fruchtbar» (S. 35f.).

Kuiper hegt auch – m. E. nur allzu berechtigte – Bedenken gegen die das positive psychoanalytische Forschen überwuchernden methodologisch-wissenschaftstheoretischen, heute vor allem «sprachanalytischen» Erörterungen und die darin üblichen Konfrontationen des psychoanalytischen mit dem (irrtümlicherweise stets als einheitliches unterstellten) «naturwissenschaftlichen» Erkennen. Er bemerkt ironisch: «Häufig wird die Psychologie von Autoren an der Naturwissenschaft gemessen, die gewiß nicht in erster Linie zu den Theoretikern der Physik gehören. Der Eindruck, den ich bekommen habe, ist der, daß es in der reinsten Form von Naturwissenschaft nicht so sehr um das Finden von Ursachen geht, sondern eher um Zusammenhänge, die in mathematischen Formeln wiedergegeben werden können, und diese Erkenntnisse machen Eingreifen, technische Beherrschung möglich» (S. 18). Er sähe lieber eine Verbindung der Psychoanalyse mit einer phänomenologischen «verstehenden», das Unbewußte einschließenden Psychologie – Kuiper hätte hier als Vorläufer einer solchen Intention auf Binswanger und Schilder verweisen können – statt mit naturwissenschaftlichen Theorien. Diese Thematik behandelt der Verfasser in den beiden ersten Kapiteln («Psychoanalyse: zeitgemäß oder veraltet?»; «Theoriebildung und Spekulation in der Psychoanalyse»), die mir die wichtigsten des kleinen, aber gehaltvollen, leider nicht gerade in ein klassisches Deutsch übersetzten Buches zu sein scheinen. Im übrigen sympathisiert Kuiper mit dem Gedanken einer Verknüpfung der Psychoanalyse mit Marx bzw. mit der Frankfurter Soziologenschule, zumal ja schon Freud den Einfluß gesellschaftlicher Faktoren auf die Neurosenentstehung gesehen und betont hatte. Man muß jedoch, meine ich, daran zweifeln, ob die «linken» Analytiker sich leichter von ihren ideologisch verschleierte Vorurteilen zu befreien vermögen und von einer redlicheren Gesinnung beseelt sind als die «bürgerlichen» Vertreter. Denn diese sind in der Regel nicht oder weniger an einer praktisch-politischen oder auch nur «sprachlichen» Veränderung der «Welt», die letztlich faktisch deren Zerstörung bewirkt, interessiert.

In den übrigen sechs Kapiteln («Einige Betrachtungen der psychoanalytischen Theorie in bezug auf paranoide Wahnbildung und Wahnformen mit wunscherfüllendem Charakter»; «Über Agieren. Psychoanalyse und bürgerliche Moral»; «Die Ferien des Analytikers»; «Psychoanalyse und Lerntheorie»; «Warum Erkenntnis allein nicht hilft»; «Psychoanalytische Gruppentheorie») behandelt der Verfasser auf dem Hintergrund einer breiten Erfahrung besondere psychoanalytische Themen. Jedoch bemüht er sich auch hier immer wieder – wenn ich seine Idee einer psychoanalytischen «docta ignorantia» recht verstehe – um eine kritische Unterscheidung dessen, was im Patienten wirklich geschieht und was der Analytiker aus seinem eigenen

Phantasieren in ihn projiziert. Das soll noch einmal mit einem Zitat aus dem zweiten Kapitel illustriert werden: «Man kann die Libido-Aggressions-Hypothese zu einer universalen Theorie ausweiten. Eine solche Theorie ist dann nicht mehr nachprüfbar, man begibt sich auf das Gebiet der Metaphysik. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man es nur weiß und sich dessen bewußt ist, daß die persönliche Überzeugung, nicht wissenschaftliche Prüfung, entscheidet, ob man an einer solchen Lebensbetrachtung festhält oder nicht. Man wird dann auch akzeptieren, daß verschiedene Auffassungen nebeneinander bestehen, und sich realisieren, daß es nicht möglich ist, eine der Betrachtungsweisen zu beweisen oder zu widerlegen, ebensowenig wie man das mit der Metaphysik von Plato, Thomas oder Hegel kann. So vorsichtig wie mit Behauptungen über unbewußte Motive und Phantasien müssen wir auch mit Hypothesen in bezug auf die Genese des Charakters, neurotischer Störungen usw. verfahren. Auch auf diesem Gebiet wird wild phantasiert. Die Kleinkinder, in deren kleine Gehirne alle diese Phantasien über gute und schlechte Brüste, gute und böartige Mütter, die ‚depressive und paranoide Lage‘ projiziert werden, sind in dieser Hinsicht geduldig. Wilde Behauptungen über das, was in sehr kleinen Kindern umgeht, und seine Folgen für später haben das wissenschaftliche Ansehen der Psychoanalyse nicht gerade gefördert. Schriften von vielen Kleinianern können als abschreckendes Beispiel dienen, und es hat mich immer erstaunt, daß eine Vereinigung, die in vieler Hinsicht eine orthodoxe Stellung einnimmt und mit Recht Wert auf die richtige Lehre legt, derartige wilde Auffassungen faktisch akzeptiert, indem sie auf Kongressen und in Konferenzen Vertretern dieser Richtung breite Sprechzeit zugesteht. Jeder Besucher psychoanalytischer Kongresse, der es versäumt, den Konferenzsaal rechtzeitig zu verlassen, kann mit derartiger Theoretisiererei Bekanntschaft machen, wenn man dieses Wort dafür benutzen will. Wirklich wissenschaftliche *Erforschung* der Entwicklung des Kindes und der Bedeutung dieser Entwicklung für das spätere Leben dagegen gehört zum Wertvollsten, das die Psychoanalyse hervorgebracht hat» (S. 33f.).

H. Kunz