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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 37 (1977)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.07.2025

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Studia Philosophica 37/1977

Edmund Husserl: **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, 1. Halbband:** Text der 1.–3. Auflage, **2. Halbband:** Ergänzende Texte (1912–1929). **Husserliana, Band III/1–2,** neu hg. von *Karl Schuhmann* (M. Nijhoff, Den Haag 1976). LVII, VIII und 708 S.

Husserls phänomenologisches Fundamentalwerk, unter dem Kurztitel *Ideen I* bekannt geworden, wurde 1950 erstmals in der Reihe *Husserliana* abgedruckt. Vermutlich infolge einer zeitbedingten Überschätzung des damals in der philosophischen Öffentlichkeit bekannt gewordenen Nachlasses und der von der aufstrebenden französischen Phänomenologie betonten Entwicklung Husserls von «cartesianischen» und «intellektualistischen» Anfängen zur Entdeckung der Lebenswelt und der «passiven» Schichten des Subjekts wurden die Annotationen zur Umarbeitung und Erweiterung in Husserls Handexemplaren, im damaligen Vorwort primär als «Verbesserungen» bewertet, in den Haupttext mitaufgenommen. Interessierte man sich für den ursprünglichen Text, musste man den textkritischen Anhang konsultieren. Die vorliegende Neuauflage in zwei Halbbänden restituiert den Text der 1. Auflage. Den textkritischen Anhang und den Ergänzungsband braucht man jetzt nur, wenn man sich für Husserls Annotationen, Aus- und Umarbeitungen interessiert. Die Verteilung des von Husserl selbst edierten Textes und der handschriftlichen Ergänzungen auf zwei Halbbände erweist sich nicht nur als handlicher als ein Anhang im gleichen Band, er gibt auch den von Husserl selber edierten Texten im immer unübersichtlicher werdenden Gesamtwerk etwas von der ihnen gebührenden Sonderstellung zurück. Die Neuedition enthält neben einem informativen historischen Überblick über die Entstehungs- und Überarbeitungsgeschichte der *Ideen I* durch den Herausgeber zwei Sachregister, das umfangreiche, das Gerda Walther für die 2. Auflage von 1923 zusammengestellt hatte und das von Husserl annotiert worden ist, und das kürzere von Ludwig Landgrebe, das der 3. Auflage von 1926 und dann auch der ersten *Husserliana*-Ausgabe von 1950 beigegeben worden ist. Die (für diese Edition neu ausgewählten) ergänzenden Texte sind übersichtlich in vier Gruppen aufgeteilt, die Randbemerkungen aus dem Handexemplar, die Manuskripte zur Niederschrift der *Ideen I*, die Beiblätter aus den Handexemplaren und die Texte aus dem 1929 im Hinblick auf die englische Übersetzung zusammengestellten «Gibson-Konvolut».

Elmar Holenstein, Bochum

Edmund Husserl: **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.** Texte aus dem Nachlass. Erster Teil 1905–1920, Zweiter Teil 1921–1928, Drittel Teil 1929–1935. Husserliana Bd. XIII (XLVIII, 548 S.), Bd. XIV (XXXV, 624 S.), Bd. XV (LXX, 742 S.). Herausgegeben von *Iso Kern.* Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Univ. Köln vom Husserl-Archiv (Löwen) unter Leitung von H. L. van Breda (M. Nijhoff, Den Haag 1973).

Les phénomènologues et les philosophes ont une dette considérable à l'égard de Iso Kern, naguère assistant à Louvain et auteur d'un *Husserl und Kant* (Phaenomenologica Bd. 16, 1964) qui a mené à bien l'édition de ces quelque 1700 pages de manuscrits inédits et qui a présenté les textes, précédés d'introductions aussi discrètes qu'indispensables et suivis d'appendices critiques, en sorte que l'attention peut sans obstacle se concentrer sur l'essentiel.

On ne trouve ici ni les inédits qui se rattachent étroitement à des œuvres déjà publiées, telles que les *Ideen*, cela en vue de leur réédition future, ni les simples variantes, mais réellement tout ce qui, dans les méditations et les ébauches de Husserl, se rattache effectivement à la question de l'intersubjectivité.

Question cruciale puisque d'une part la phénoménologie promet, en vertu de ses principes de méthode, un abord nouveau de la question, et peut-être le seul décisif – alors que d'autre part la phénoménologie transcendentale et la méthode de réduction de Husserl peuvent paraître menacées de solipsisme. C'est au reste après le premier exposé de la réduction (1907) que la question de l'intersubjectivité paraît avoir été abordée par Husserl.

Nous avons là un ensemble de «manuscrits de recherche» – une part relativement limitée seulement étant consacrée à des manuscrits de cours (notamment le cours de Göttingen en hiver 1910–1911, vol. I, texte 6) ou à une autre version d'un texte publié (notamment la 5e *Méditation cartésienne*, vol. III), ou à des textes élaborés en vue d'une publication (notamment à la suite des *Méditations cartésiennes*, en 1930, vol. III). Ces manuscrits de recherche paraissent ne proposer que des tentatives, souvent avortées, et, de plus, après 1929, la forme du discours achevé à laquelle Husserl s'était toujours tenu fait place à des notations plus rapides et elliptiques. L'éditeur peut cependant relever la présence de certains noyaux, par exemple les textes que nous venons de mentionner; ainsi, Husserl jugeait encore par la suite que le cours de Göttingen apportait les points principaux d'une solution possible.

Le lecteur peut suivre aussi les reprises multiples, sinon le développement, de certains thèmes fondamentaux, tout particulièrement de l'intropathie (vol. I, textes 8–13; vol. II, textes 11, 12, 15, etc.), le rapport de l'intropathie et du souvenir, le problème de la perceptibilité des vécus d'autrui, dans la *Mitwahrnehmung*, puis l'apprésentation, les difficultés propres au raisonnement par analogie, le retour obstiné de la notion de monadologie, etc.

L'ensemble de ces textes paraît devoir enrichir et susciter la réflexion particulièrement sur deux problèmes, celui du *«natürlicher Weltbegriff»*, de la nature comme index des vécus d'autrui (cf. vol. I, texte 5) dès la critique du *«menschlicher Weltbegriff»* d'Avenarius, jusqu'à la notion de *Lebenswelt*, et d'autre part la relation entre la réduction et la double réduction de la *Vergegenwärtigung*.

Disons seulement l'attention avec laquelle l'éditeur s'attache à situer les inédits présentés dans leur contexte de réflexion et des projets de Husserl et la portée de ses notes pour la compréhension de l'évolution de cette recherche et pour la clarification des problèmes.

D. Christoff, Lausanne

Albert Lautman: **Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits.** Préfaces de *O. Costa de Beauregard, Jean Dieudonné*, membre de l'Académie des sciences, et *Maurice Loi* du séminaire de Philosophie et de Mathématiques de l'Ecole normale supérieure (Union générale d'Editions, coll. 10/18 dirigée par Christian Bourgois, Paris 1977).

Albert Lautman eût été presque complètement oublié si Maurice Loi, directeur du séminaire de Philosophie et Mathématiques de l'Ecole Normale Supérieure de Paris, n'avait réédité sa thèse et quelques autres écrits. Son œuvre philosophique est toute entière une réflexion sur les théories mathématiques en cours d'élaboration de son temps; le sérieux et la variété de l'information mathématique de ce philosophe sont, comme le souligne J. Dieudonné, très exceptionnels. Ce qui est particulièrement remarquable d'un point de vue philosophique, c'est que les références mathématiques et les développements techniques ne figurent pas comme simple illustration d'idées philosophiques mais comme processus de spécification de ces idées. Une telle spécification suppose un lien étroit entre philosophie et mathématiques, en l'occurrence établi par le concept de dialectique. La «dialectique» se

présente sous deux aspects chez Lautman: tout d'abord comme ensemble de relations possibles entre couples de notions que l'examen de la seule mathématique «classique» permettait de considérer encore comme simplement opposées entre elles; ensuite, la dialectique assume les rapports entre philosophie et mathématiques. C'est dans cette perspective philosophique que nous allons rendre compte des écrits de Lautman, laissant de côté les nombreux développements mathématiques.

Lautman critique tout d'abord les couples de notions servant à l'interprétation des théories mathématiques: le tout et la partie (point de vue global et point de vue local), les propriétés intrinsèques et les propriétés induites ou de situation (les deux points de vue respectifs de Leibniz et de Kant), le fini et l'infini, le discontinu (algèbre) et le continu (analyse). Considérées comme contraires, ces notions tendent à cloisonner les différentes théories mathématiques; or, selon Lautman, les mathématiques modernes ne justifient plus un tel cloisonnement. Pour le montrer, Lautman se réfère à des théories mathématiques précises, cela non pas tant pour donner un sérieux à son argumentation que parce que les liaisons effectuées entre ces divers couples sont soumises à des conditions mathématiques chaque fois spécifiées. Par exemple, si l'on considère un espace défini par ses propriétés (point de vue global), ou, au contraire, un espace construit de proche en proche à partir des propriétés du voisinage d'un point donné (point de vue local), il est possible de parvenir à des résultats à peu près équivalents, mais seulement si l'espace remplit certaines conditions d'«achèvement», selon le terme de Lautman: en l'occurence, il faut que toute suite fondamentale converge vers une limite située elle aussi sur cet espace considéré comme surface. Ces conditions mathématiques auxquelles nous venons de faire allusion ont un grand intérêt philosophique, car elles permettent de circonscrire le problème des relations entre la structure d'une théorie (point de vue global) et les parties qui la composent (point de vue local). De même, Lautman remarque que l'algèbre moderne permet des constatations analogues concernant la structure ou «domaine de base» et les êtres mathématiques de la théorie considérée: en effet, en algèbre, les propriétés d'un être ne sont complètement déterminées que lorsque l'on indique l'anneau, le corps, etc., sur lequel il est défini. Au contraire, selon Lautman, les mathématiques «classiques» sont «constructivistes»: les êtres mathématiques y sont individuellement construits à partir de l'arithmétique des nombres naturels. Ainsi, avec les mathématiques modernes, la notion de structure devient primordiale. Lautman en tire d'importantes conséquences, dont une réinterprétation de l'«essence» et de l'«existence» en mathématiques: il n'est plus possible de conclure à l'existence d'un être du fait que sa définition n'entraîne pas de contradiction dans la théorie considérée: en effet, essence et existence désignent des objets distincts, respectivement un domaine de base (la structure) et l'être mathématique auquel il donne lieu – cette distinction étant relative à une situation mathématique déterminée. Cet ensemble de réflexions rapproche davantage Lautman – il le dit lui-même – du point de vue axiomatique de Hilbert que de celui, logiciste, de Russell.

C'est la notion de structure mathématique qui amène Lautman à spécifier les relations entre la philosophie et les mathématiques comme dialectiques. En effet, la critique des couples de notions a permis de mettre en lumière des analogies entre des structures mathématiques différentes; ces analogies ne sont pas dues à des rencontres fortuites, mais à des conditions structurales que Lautman appelle rapports d'«imitation» ou d'«expression» selon les cas. Cela amène l'auteur à poser une thèse: il doit «exister» des «préstructures» dont les spécifications sont les différentes théories mathématiques effectives – thèse qui a l'avantage, selon Lautman, d'expliquer de façon rationnelle l'applicabilité des mathématiques à la physique. Lautman aborde ces questions en des termes empruntés, plus ou moins artificiellement, à Platon, plus souvent à Heidegger: les rapports entre philosophie et mathématiques peuvent s'exprimer dans les termes de l'«ontologique» (niveau philosophique) et de

l'«ontique» (niveau des théories mathématiques effectivement existantes); ou encore, la philosophie pose une «question», témoigne d'une «intention», exprime un «souci» – et les réponses effectives sont les théories mathématiques constituées. C'est ainsi que la logique, partie d'interrogations sur les mathématiques, a résolu ces questions en prenant elle-même la forme mathématique. Ainsi les exemples mathématiques permettent-ils de prolonger les idées philosophiques – mais en leur imposant des restrictions, des limitations, des spécifications. Lautman comprend par exemple la genèse d'un être mathématique comme la concrétisation d'une dialectique entre l'immanence (niveau mathématique) et la «transcendance» (la préstructure, les idées, l'ontologique). Le «réel» mathématique réside alors dans les théories, les structures, et non pas, comme l'a soutenu toute une tradition d'épistémologie empiriste, dans les faits et les êtres mathématiques. La critique de Lautman à l'épistémologie empiriste (dont Poincaré) ne s'en tient pas à cette seule thèse: il montre, par le détail, en critiquant les notions reçues d'abstrait et de concret, de contenu et de contenant, qu'il n'est plus possible de distinguer de façon définitive un langage de son contenu, en particulier en physique. Lautman annonce ainsi de nombreuses réflexions actuelles en philosophie. Comme Cavaillès pour la philosophie des mathématiques, ou Canguilhem pour la biologie et son histoire, Lautman a critiqué et affiné des concepts descriptifs en passant par l'étude de problèmes très définis et circonscrits. C'est ce qui, à notre avis, fait la valeur de son œuvre: elle mériterait d'être actuellement étudiée au même titre que celle des deux philosophes précités.

Anne-Françoise Schmid, Lausanne

Alwin Diemer: **Dialektik.** Elementarkurs Philosophie. 1. Aufl. (Econ, Düsseldorf/Wien 1976). 223 S. (Bibliographie, Informationsindex, Register).

Mit diesem Buch eröffnete der Autor in Zusammenarbeit mit dem Econ-Verlag vor einem Jahr eine wissenschaftliche Reihe, betitelt *Elementarkurs Philosophie.*

Der Autor Dr. med. Dr. phil. Alwin Diemer möchte mit dieser Reihe möglichst umfassend über bestimmte Grundprobleme orientieren, indem er einen einfachen Grundplan variierend unter drei Abteilungen (die Grunddisziplinen, Bereichsphilosophien und Sonderdisziplinen) die darunterfallenden Disziplinen erarbeitet.

Einleitend gibt er eine vorläufige Charakterisierung von Dialektik und ihrer je verschiedenen Verwendung (S. 15ff.).

Er bietet dann eine aufschlussreiche Beschreibung des Wortfeldes und weiterer zur Dialektik gehörender Termini mit der Absicht, die verwirrende Vielfalt möglicher Gegensätze logisch zu gliedern (S. 19–28). Den grössten Teil des Werkes (S. 33–128) widmet Diemer der historischen Herleitung dialektischen Denkens; in der Antike beginnt er mit dem Ansatz der Vorsokratiker Heraklit und Zenon von Elea und geht dann näher ein auf die Entwicklung bei Platon zur Ontologie und zu einer gesonderten Logik bei Aristoteles und ihren Sondergebieten: Apodeiktik, Dialektik und Eristik. Als hilfreich und einprägsam erscheinen mir hier und anderswo die kurzen Zusammenfassungen und die schematischen Tafeln über die Vertreter der verschiedenen Richtungen.

Das Mittelalter wird nur ganz kurz erwähnt (S. 47); ausführlicher erfolgt die Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus (S. 49–78), wobei die Kantischen «regulativen Ideen» und die transzendentale Subjektivität als für Kants transzendentale Dialektik wesentlich hervorgehoben werden, während im Hegelschen System negative Dialektik überwunden wird durch positive Vernunft, d.h. durch die Aufhebung des formalen in das spekulative Denken. Um ein offenbar häufiges Missverständnis Hegelscher Logik abzuwenden, zitiert Diemer ausführlich Passagen aus der *Enzyklopädie der Wissenschaften,* 1. Teil: «Die Wissenschaft der Logik» (§§ 79–82), S. 59–61. Während Dialektik bei Kant methodi-

scher Vollzug des Subjekts bleibt, wird sie bei Hegel Gesetzlichkeit der Gedanken und Ideen selbst, Bewegung der Begriffe, also gewissermassen losgelöst vom Subjekt (S. 61f.).

Diemer kritisiert Hegels mangelnde Differenzierung der Negation; da er sich auf die bestimmte Negation beschränke, leiste er dialektischem Spiel und beliebiger Auslegung Vorschub, womit – wie später deutlich wird – Vertreter der Kritischen Theorie gemeint sind. Schleiermacher rückt nach Darstellung Diemers die Dialektik in ganz neue Zusammenhänge, und zwar indem er sie charakterisiert als «Darlegung der Grundsätze für die kunstgemässe Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens»; er sieht darin den Übergang von der Dialektik zur Hermeneutik angedeutet.

Der Umbruch, der sich mit und vor allem nach Hegel vollzieht, wird in einer Zusammenfassung und in einem Schema deutlich gemacht (S. 71–78); dass die Darstellung der einzelnen Richtungen oder Momenta dabei vereinfacht ist, ergibt sich aus der Kürze der Behandlung; es geht dem Autor offenbar vor allem darum, folgende Punkte hervorzuheben: den Zusammenhang des Spätidealismus mit einer bestimmten Lebensphilosophie, die Verwandtschaft früher – auch Marxscher – Dialektik mit der modernen Existenzdialektik, das Fehlen einer Naturdialektik.

Moderne und Gegenwart: Nach 1850 wird die Dialektik verkürzt gesehen als Logik der negativen Vernunft, während diese bei Hegel aufgehoben wurde im spekulativen Denken. Infolge dieser Veränderung kann sie einseitig beansprucht werden zur Begründung und Durchsetzung von Gruppen- oder Privatinteressen; anstelle theoretischer Betrachtungen rückt jetzt überall die Praxis in den Vordergrund (allerdings in Varianten) (S. 79f.). Diemer differenziert die Fülle verschiedener Materialismusbegriffe durch sechs verschiedene Akzente: als Realismus, Physikalismus, Positivismus, Ökonomismus, Metaphysik und als Holismus. Ein «Stammbaum» des Marxismus hilft die verschiedenen Ansätze marxistischer Dialektik übersichtlich zu gliedern. Der Autor führt aus, dass ein differenziertes Verständnis des «dialektischen Materialismus» bei Marx' Schriften nur wenig Anhaltspunkte findet, z. B. die Vorrede zur 2. Auflage des ‹Kapital›, wo aber ausdrücklich von der Dialektik nur als Methode die Rede ist; erst Engels, Plechanow und Lenin haben diesen Begriff geprägt. So stellt Diemer die Frage, ob Dialektik im Sinne einer universalen Gesetzlichkeit in Natur und Gesellschaft überhaupt für den Marxismus wesentlich sei oder ob nicht die ökonomischen Grundbedingungen des Menschen als gesellschaftlichem Wesen etwas anderes seien. Sehr zu Recht weist Diemer auf ein unterschiedliches Selbstverständnis der Marxisten in Ost und West hin: Während bei den einen nur Marx und Engels als massgeblich akzeptiert werden, greifen die anderen z. B. Lukács und die Frankfurter Schule auf andere Philosophen – z. B. Kant – zurück und haben weder Platz für Dialektik als Universalwissenschaft noch vor allem für eine Naturdialektik; letztere wollen den Bereich der Dialektik also einschränken auf bestimmte gesellschaftliche Phänomene. In drei Stufen erfolgt dann eine Übersicht über die Auffassung der Dialektik bei Marx, Engels, Lenin, Stalin. Das unterschiedliche Verständnis von objektiver und subjektiver Dialektik und vor allem das Fehlen einer näheren Bestimmung der dialektischen Logik deutet Diemer als Hinweis dafür, dass man im Grunde nicht über die Hegelsche Erkenntnistheorie hinausgekommen sei (S. 96ff.). Das Einschwenken auf spieltheoretische und kybernetische Ansätze im Osten wären dann bezeichnende Versuche, die dialektische Logik neu und anders zu begründen. Unter dem Gesichtspunkt «anthropologisch-marxistischer Dialektik» geht der Autor besonders auf Lukács und die Frankfurter Schule ein, die lebensphilosophisch und antiidealistisch orientiert sei (S. 101ff.). Diemer zeigt auch in neo-idealistischen Strömungen in Italien, England und den USA eine ähnliche Tendenz zur Lebensphilosophie auf und sieht darin eine Abkehr von all den materialistischen, naturalistischen Erklärungen.

Auf wenigen Seiten (S. 129–134) versucht der Autor dann die Auseinandersetzung um

dialektisches Denken auf die wichtigsten Einwände zurückzuführen; dieser kritische Teil ist zu formelhaft; er müsste im Interesse philosophischen Weiterfragens besser entwickelt sein. Im letzten Teil (S. 135–168) versucht Diemer eine systematische Übersicht zu geben. Als erstes steckt er von der Geschichte her noch einmal den Rahmen für die Dialektik ab, wobei er neben der Negativität der Dialektik vor allem ihre Positivität rehabilitieren will. Er schlüsselt dann Negativität in ihre verschiedenen Bedeutungen auf und geht nochmals ausführlich auf das Problem einer absoluten oder relativen Negativität bei Hegel ein.

In einer Typologie dialektischer Modi ist alles zusammengefasst, was unter Dialektik positiv oder negativ verstanden wird, und auch ihre Anwendung in verschiedenen Disziplinen wird ausführlich besprochen; dies sind meines Erachtens hilfreiche Hinweise für das Selbstverständnis dieser Disziplinen und vor allem für das interdisziplinäre Gespräch. In einem letzten Abschnitt ‹Die Dialektik als Methode› (S. 164–168) unterscheidet er sie a) als Begründung und Argumentationsmethode, b) als Analysemethode und c) als Darstellungsmethode. In a) und b) kritisiert Diemer vor allem Adorno und stützt sich dabei auf Popper; in c) hebt er die Dialektik besonders als Darstellungsmethode hervor und rückt sie dabei bewusst in die Nähe zur Hermeneutik, die nach seiner Meinung anthropologischen Phänomenen besser angemessen ist als eine starre Dialektik. K. Bösch, Malters

Alwin Diemer: Elementarkurs Philosophie. **Hermeneutik.** 1. Aufl. (Econ, Düsseldorf/Wien 1977). 292 S. (Bibliographie, Informationsindex, Register).

Dies ist der zweite Band der Reihe *Elementarkurs Philosophie;* er gehört, wie auch die Dialektik, nach Diemers Einteilung zu den Sonderdisziplinen. Es ist gewiss nicht Zufall, dass der Autor diese methodologischen Fragen an den Anfang seiner Reihe stellt. In diesem Band wird durch die Vielfalt der bearbeiteten Aspekte und durch die Komplexität ihrer Thematik klar, dass die Benennung ‹Elementarkurs› nicht im Sinne einer simplen Propädeutik zu verstehen ist, sondern, wie der Autor auf S. 118 andeutet, eher im Sinne von Kants Kritik der reinen Vernunft, wo dieser zwischen «Elementarlehre» und Methodenlehre unterscheidet.

Schon in der Inhaltsübersicht erkennen wir denselben Grundplan wie im ersten Band: Nach der Darstellung des Wortfeldes (1) gibt der Autor eine detaillierte Übersicht über die alte, die neuzeitliche und dann die gegenwärtige Hermeneutik (2). Bei der systematischen Behandlung des Verstehensphänomens (3) bringt er die verschiedenen Aspekte, wie z. B. des Horizontes, der Typologie und der hermeneutischen Begründung ins Spiel und bietet verschiedene Auslegungsmodelle an; nachdem er im Umfeld der Philosophie und im Verhältnis zu den Wissenschaften die Hermeneutik beschrieben hat, kommt er am Schluss (4) auf die Anwendung der Hermeneutik und ihrer Regeln sowie auf die Zeitproblematik zu sprechen.

(1) Bei der Erklärung des Wortfeldes kommt mehrfach zum Ausdruck, dass Hermeneutik ursprünglich religiös-metaphysische Bedeutung hatte, auf ein Sinn-Ganzes hintendierte, das nicht mit dem Verstand allein zu erfassen ist, was in der heutigen Verwendung dieses Begriffes und seiner Synonyme meist zu kurz kommt. Der Autor ist sich offenbar der Schwierigkeiten seines Unterfangens bewusst, wenn er von der Geschichte «der» (?) bzw. einer Hermeneutik zu sprechen beginnt, weil jede Darstellung eben von einem bestimmten Vorverständnis geleitet ist und dieses meist eingegrenzt ist in unsere abendländische Tradition.

(2) Im Gegensatz zu einem engeren Verständnis von Hermeneutik, das dessen Geschichte «erst um 1800 mit Schleiermacher ... beginnen lässt» möchte Diemer «eine mittlere Linie» finden und «wesentlich das Allgemeine im Auge behalten» (S. 32).

Er unterscheidet deshalb zwischen dem jeweiligen geschichtlichen Verstehen und den Theorien und Modellen dieses Verstehens. Gerade dort, wo das Verstehen nicht mehr selbstverständlich ist, setzt nach Diemer Hermeneutik ein, und nach den entsprechenden Umbrüchen gliedert er deshalb die Epochen der Hermeneutik in: 1. Vom Mythos zum Logos

– 2. Die Spätantike – 3. Die christliche Tradition – 4. Der neuzeitliche Ansatz – 5. Die klassisch-moderne Hermeneutik (1800–1900) – 6. Die Hermeneutik des 20. Jahrhunderts.

Einen interessanten historischen Durchblick zeigt der Autor im neuzeitlichen Ansatz der Hermeneutik auf, indem er darauf hinweist, dass man sich seit der «Re-naissance und der Re-formation» (vgl. «Revolution») jeweils in einer Umbruchsituation einerseits geschichtlich rückwärts wendet zu den Ursprüngen und sich andererseits rationalistisch der Gegenwart zuwendet. Das Verhältnis der beiden Intentionen und was sich daraus ergibt, ist zuwenig entwickelt; durch die genannten Trends: Profanisierung, Rationalismus und Historismus scheint sich das Verhältnis einseitig zuungunsten der originalen Quellen zu entwickeln. Ist das nicht zu negativ gesehen und ist nicht durch ein besseres Methodenbewusstsein auch eine gegenläufige Entwicklung möglich, so dass z. B. durch die historisch-kritische Methode der originale Sinn eines NT-Textes deutlicher wird denn je (S. 40ff., vgl. S. 185ff.)? Der Autor führt dann weiter aus, dass der rationale Trend und die Orientierung an einem vorgegebenen Objekt die Hermeneutik bis hin zum kritischen Idealismus kennzeichne; von daher wäre auch Marx' Kritik an den Hermeneutikern zu verstehen – da der Bezug zur Zukunft fehlt (S. 40ff.).

Hier bringt erst die Hermeneutik der Gegenwart eine Korrektur mit Heideggers *Sein und Zeit.* Als einen charakteristischen Zug hermeneutischer Strömungen stellt der Autor auch eine Art Humanismus heraus. Unter dem Ausdruck «klassische moderne Hermeneutik» ist die idealistische Hermeneutik zu verstehen, die durch Schleiermacher («Sich-selbst-finden des denkenden Geistes») begonnen und durch Dilthey («das Leben aus ihm selbst verstehen wollen») weitergeführt wird. Als spät- und nachidealistische Hermeneutiker sind F. A. Wolff, A. Boeck, J. G. Herder, W. von Humboldt und L. von Ranke kurz dargestellt; entscheidendes Gewicht wird Droysen und seiner «unseligen» Scheidung zwischen Erklären und Verstehen beigemessen (S. 59–68). Die Hermeneutik der Gegenwart ist durch den Pluralismus von Weltanschauungen und ihre Konkurrenz gekennzeichnet, was nach Diemer eine gute Hermeneutik um so dringlicher macht; er sagt zugleich, dass sie fast nur deutsche Angelegenheit sei, und deutet dann kurz an, dass es «natürlich auch eine aussereuropäische Hermeneutik gibt» (S. 74f.). Statt näher auszuführen, wie eine universale Hermeneutik aussehen könnte, bespricht er die grossen philosophischen Strömungen unseres Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt pro- und antihermeneutischer Philosophien. So vielseitig und interessant diese Darstellungen sind, so ist doch zu fragen, ob mehrere darunter nicht zu global abgehandelt werden; vor allem jene, die von einem anderen Ansatz ausgehen, z. B. der kritische Rationalismus, der Behaviorismus oder der Marxismus.

(3) In den nächsten 100 Seiten des Buches (S. 117–216) finden wir den Versuch Diemers zu einem ungeheuer schwierigen Unternehmen: einer Art allgemeiner Hermeneutik, die vom eigenen Standpunkt ausgehend viele andere hermeneutische Konzeptionen einbeziehen und sie auf ihre Tragfähigkeit überprüfen möchte. Zu den Schwierigkeiten, die er eingangs (S. 117f.) dazu nennt, z. B. verschiedenen Positionen voll gerecht zu werden oder die richtige Mitte zu finden zwischen theoretischer und praktischer Hermeneutik, wären wohl noch andere zu nennen.

Die Vielfalt der bearbeiteten Aspekte ist nicht zu übersehen; wie weit aber dieser Versuch hilfreich und klärend sein kann für das Verständnis zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen und vor allem in Richtung auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften, kann ich nicht beurteilen. Nach meinem Empfinden kommt aber neben der Darstellung verschiedenster hermeneutischer Positionen und ihrer methodischen Detailprobleme gerade die Explikation des eigenen Standpunktes zu kurz, und zwar im Hinblick auf die Praxis dieser Theorie, die mit der «angewandten Hermeneutik» (S. 235–241) nur andeutungsweise skizziert ist.

K. Bösch, Malters

Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung. Herausgegeben von *Helmut Holzhey* und *Walther Ch. Zimmerli.* Rudolf W. Meyer zum 60. Geburtstag (Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1977) 408 S.

Selten tritt eine Festschrift thematisch so gebunden in Erscheinung wie dieses Buch. Seine Thematik bewegt sich im Umkreis der ewigen Frage, was Philosophie sei und was nicht, wie sie sich zu geben habe und wie nicht. Ihre spezifische Zuspitzung erfährt diese Thematik allerdings dadurch, dass die Herausgeber (1) wie selbstverständlich voraussetzen, Philosophie sei «selbstgenügsames Denken», «autonom und sich selbst suchend» und gleichwohl in gewissem Sinn «fremdverwiesen», und (2) dieses «Suchen zwischen Innen und Aussen» als Frage nach Esoterik und Exoterik interpretieren (S. 9). Konkret soll dieses Buch, das sich in *Philosophiegeschichtliche Analysen* (Beiträge von R. Marten, L. Hasler, Th. A. Szlezák, J.-P. Schobinger, W. Tinner, H. Holzhey, H. Kimmerle, P. Günter, K. Weisshaupt), *Interpretationen und Aspekte* (H. Mettler, D. v. Uslar, W. Binder) und *Konzeptionen* (W. Ch. Zimmerli, W. Keller, G. Kohler, H.-W. Schaffnit, H.-M. Sass, H. Lübbe) gliedert, darlegen, dass die Beziehung von Esoterik und Exoterik keinesfalls nur als Disjunktion auftritt und dass es in jedem Fall irreführend wäre zu behaupten, die Philosophie habe sich bei dieser Suche stets für die Esoterik entschieden oder sei als solche immer schon esoterisch. – Das Ergebnis selbst kann nicht überraschen. Denn die Konjunktion der Thesen (1) und (2) lässt gar keinen anderen Schluss zu. Nun wird für (1) aber gar nicht argumentiert. Und (2) involviert – ganz unabhängig von der Frage, wie (1) nun genau zu verstehen ist – eine zumindest idiosynkratisch zu nennende Verwendung der Ausdrücke «exoterisch» und «esoterisch». Faktisch handelt es sich jedoch um einen Sprachmissbrauch. Denn genau genommen hätte dieses Buch auf dem Hintergrund der im Vorwort getroffenen Setzungen ebenfalls zeigen müssen, dass sich die Philosophie stets dann, wenn sie nicht für Esoterik plädierte, «auf-anderes-angewiesen» bzw. «fremdverwiesen» wusste. Aber eben dies ist nicht der Fall; im Gegenteil, namentlich die historisch seriösen Beiträge zeigen unzweideutig, dass die in Rede stehende Exoterik so gut wie nichts mit dem zu tun hat, was man *bona fide* unter «Fremdverwiesenheit» verstehen könnte. Der im Vorwort statuierte begriffliche Zusammenhang dürfte sich bei näherem Hinsehen als ausserordentlich obskur erweisen.

Die Genese des Mythos vom esoterischen Charakter der Philosophie, den die Herausgeber dieses Bandes für destruierbar halten, wurde wohl durch ein historisch gefestigtes Missverständnis begünstigt, – durch die Annahme nämlich, der Ausdruck 'exoterisch' werde von Aristoteles zur Bezeichnung dessen verwendet, was nicht eigentlich philosophisch sei, und der Ausdruck 'esoterisch' mit Bezug auf Platon zur Bezeichnung dessen, was als nicht-publizierbare Lehre im Hintergrund der Dialoge stehe. Doch handelt es sich hierbei wohl um eine *fable convenue.* Denn nach dem heutigen Stand der Forschung gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, dass Aristoteles in den sog. *exoterischen Schriften* die Gegenstände seiner bekanntlich unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte prinzipiell zurückgehalten hätte. Noch handelt es sich bei dem, was Platon nicht eigens publizierte (aber öffentlich vortrug!), um eine Geheimlehre oder um etwas, was von den dialogisch bzw. dialektisch gewonnenen Wahrheiten substanziell verschieden wäre. Diese Sachlage wird von R. Marten in seinem Beitrag *«Esoterik und Exoterik» oder «Die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit», demonstriert an Platon und Aristoteles* (S. 13-31) zu wenig präzis beschrieben. Seine Unterscheidung zwischen einer «esoterischen Öffentlichkeit» einerseits, wobei es sich hier um die Öffentlichkeit der Wahrheit selbst handelt, welche weder öffentlich noch nicht-öffentlich ist, und einer wahrheitsfähigen «exoterischen Öffentlichkeit» andererseits schafft mehr Probleme denn Klärung. Gut zeigt T. A. Szlezák in seinem Beitrag *Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios* (S. 52-69), wie das wirkliche Mysterium im Gegensatz zu den irdischen Geheimlehren dem Uneingeweihten nur deshalb verborgen bleiben

muss, weil es sich der Aussage grundsätzlich entzieht, und dass Plotin, der eindeutige Mystiker unter den Neuplatonikern, zugleich auch derjenige ist, der in allem, auch in der Frage der Esoterik am eindeutigsten der Vernunft verpflichtet ist. Er zeigt ferner, wie die Anfänge des Neuplatonismus bei Porphyrios, dreissig Jahre nach dem Tod Plotins in seltsamer Mystifikation erscheinen und dass Ammonios offenbar auf der Grundlage durchaus unzureichenden Tatsachenmaterials zu einem zweiten Pythagoras hostilisiert werden soll.

Interessante Momente der Innen-Aussen-Struktur zeichnet J.-P. Schobinger in seinem sensitiven Beitrag *Augustins Einkehr als Wirkung seiner Lektüre* (S. 70-100). Seine Analyse der *admonitio*Theorie Augustins erweist, dass die einzelnen Lektüreerfahrungen Etappen bilden: sie führen zu einem Gang nach Innen, dessen existenzeller Zielpunkt die Bekehrung ist und dessen literarische Konsequenz die 397 entstehenden «Confessiones» sind, welche durch die Darstellung dieses Ganges die eigenen Lektüreerfahrungen zur Wirkung bringen wollen: «Sie tragen den Gang-nach-Innen – in seiner ganzen Esoterik – nach Aussen, damit er zur Nachfolge Anlass gebe. Sie sind der Umschlag der Wirkung zur Ursache, die Exoterik der Esoterik» (S. 96). Tatsächlich wird die Abfassung der «Confessiones» damit zu einem erklärbaren Ereignis. – Die Augustin-Forschung wird von diesem Beitrag sicherlich profitieren; ausserdem wird hier eine Brücke zur Diskussion jener semantischen Theorien geschlagen, die dem Traktat *De Dialectica* zugrunde liegen. Die Frage der Echtheit dieses Traktates wird allerdings problematisch behandelt. Erwähnenswert ist auch der Beitrag von L. Hasler, der die anti-dogmatischen Attacken der Skeptiker pyrrhonischer Observanz als *Die skeptische Zerstörung der Esoterik* interpretiert: «Esoterisch» mutet der Anspruch dogmatischen Philosophierens nicht etwa auf Grund der Unverständlichkeit dessen an, was behauptet wird, sondern weil dogmatisches Philosophieren dann, wenn es die von der Realitäts-Situation geforderte philosophische Lösung nur «nach innen», d.i. für das Bedürfnis des Philosophierenden selbst schafft und damit offensichtlich auf «innerlicher» Dezision gebaut ist (S. 32-51). Speziell interessant ist hierbei auch L. Haslers Versuch einer Destruktion jener zuletzt wiederum namentlich von M. Hossenfelder propagiertern Auffassung, wonach die Maxime der Urteilsenthaltung das Bestreben widerspiegele, ein gleichsam ideologiefreies Leben zu führen. – In der Tat demonstriert dieser Typus von Interpretation generell die Schwächen jener Art hermeneutischen Erklärens, welches triviale psychologische Annahmen zugrunde legt. Jedenfalls wird der Pyrrhonismus in der Darstellung von Hasler als ein Stück genuiner Philosophie erkennbar, welche das Odium der Lebensphilosophie verliert. – Auch W. Tinners Beitrag *Leibniz: System und Esoterik* (S. 101-116) illustriert wesentliche Züge der klassischen Konfrontation von Esoterik und Exoterik; zudem eröffnet er der Leibniz-Forschung interessante Perspektiven. Von generellem Interesse ist hier, dass Leibniz' Unterscheidung zweier Modi des Philosophierens den Ausdrücken 'akroamatisch' (i.e. esoterisch) und 'exoterisch' Bedeutungen unterlegt, die in dem einschlägigen Werk des seinerzeit berühmten und von Morhof geschätzten Altdorfer Aristotelikers Philipp Scherb *Theses de libris Aristotelcis Acroamaticis et Exotericis* anvisiert wurden. Jedenfalls besteht das eigentliche Kriterium der Unterscheidung zwischen Akroamatik einerseits und Exoterik andererseits für Leibniz im Prinzip nicht anders als für Scherb darin, dass der akroamatische Modus des Philosophierens durch die Möglichkeit einer vollständigen Demonstration seiner Gegenstände charakterisiert ist, wohingegen die Exoterik auf bloss wahrscheinlichen Sätzen beruht. – Aristotelisch gesprochen geht es dabei also um den fundamentalen Unterschied zwischen nicht-dialektischen Syllogismen einerseits und dialektischen Syllogismen andererseits, der im Einleitungskapitel der *Topik* exponiert wird. Leibniz' Bemühungen in den Jahren 1670-1705 gehen offenbar nicht zletzt dahin, den Modus «exoterischen Philosophierens bzw. populären Philosophierens systematisch zu begründen» (S. 113).

Insgesamt tritt die Bandbreite dessen, was der zeitgenössische Leser mit der Kontroverse

um Exoterik und Esoterik in der Regel verbindet, wohl nirgendwo deutlicher hervor als in der Darstellung jener Diskussion, die das Profil der philosophischen Szene des 18. Jahrhundert beleuchtet: *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?* (S. 117-138), – ein ebenso kluger wie professioneller Beitrag von H. Holzhey, der das Problem einer «öffentlichen Philosophie» hier – anders als in dem Vorwort der Herausgeber – an drei Gesichtspunkten beobachtet: dem Gesichtspunkt des Adressaten («Welt»), dem der Darstellungsweise («populär») und dem des Philosophiebegriffes.

Das Programm einer Philosophie für die Welt wurde im ganzen 18. Jahrhundert primär als Programm allgemeinverständlicher Darstellung philosophischer Gedanken diskutiert; dabei weist 'Welt' zunehmend auf die bürgerliche Leserschaft und deren Welt, wobei mit diesem Begriff ausgemacht wird, worüber der Philosoph spricht und wie er es tut. Die Forderung nach Allgemeinverständlichkeit betrifft hier übrigens einen Aspekt jener Zweideutigkeit, die dem Begriff der Popularität in der philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts fast durchgängig anhaftet; der andere Aspekt betrifft den Gedanken an eine inhaltliche Revision, so wie er in Gestalt jener Auffassungen Ausdruck findet, welche Logik, spekulative Metaphysik usw. als unnütz deklarierten und stattdessen Philosophie über den Menschen in Form von empirischer Psychologie und Anthropologie sowie die sog. Lebensphilosophie auf den Schild hoben. Demgegenüber grenzt Kant die Frage der Popularität ganz auf eine Entscheidung darüber ein, ob und unter welchen Umständen eine bestimmte Materie so etwas wie eine allgemeinfassliche Darstellung erlaubt. Indem er aber das Darstellungsproblem auf die Unterscheidung zwischen einem Schul- und einem Weltbegriff zurückbringt und eine blosse Schreibart propagiert, bleibt der Begriff einer Philosophie für die Welt buchstäblich 'unterbestimmt'. Doch hat nicht umgekehrt eine derartige Abgrenzung, die auch das Problem der Vermittlung zwischen wirklichem Philosophieren und dem Standpunkt der Welterfahrung aufwirft, auch das Positive, die Schwäche des aufklärerischen Ansatzes *coram philosophico* schonungslos aufzudecken? Und zeigt nicht Kants «Philosophie nach dem Weltbegriff» mit ihrer Abbildung im «Lehrer im Ideal», der sich als Weisheitslehrer und Gesetzgeber und mithin wahrer Philosoph vom blossen Vernunftkünstler als Personifikation des Schulbegriffes unterscheidet, die Gefahr, dass metaphysische Welten geschaffen werden und die Welt, in der der Philosoph lebt, darüber in Vergessenheit gerät? – Für Nietzsche, über den K. Weisshaupt in seinem Beitrag *Maske und Gehalt. Stufen des Esoterischen bei Nietzsche* (S. 190-205) handelt, ist Philosophie ein Titel für Irrtümer und Vorstellungen von Jahrtausenden, für eine Versammlung von Unwahrheiten grossen Stils, aber auch das Losungswort für die Präsenz und Zukunft der Wahrheit des Seienden im Ganzen. Das Verhältnis von exoterischer und esoterischer Philosophie erfährt bei ihm eine interessante Interpretation, die durch eine Korrektur der Raummetaphorik charakterisiert ist: Während die Alten nämlich die in Frage stehende Differenz dahingehend verstanden, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her sieht, schätzt, misst, urteilt, der Esoteriker dies alles aber von innen her tut, läuft die Korrektur der Raummetaphorik bei Nietzsche darauf hinaus, dass die Differenz als «Von-Oben-herab-Sehen» des Esoterikers und als «Von-Unten-hinauf-Sehen» des Exoterikers zu sehen ist (S. 193); die Höhe des Esoterischen sieht Nietzsche darin, dass er in seinen höchsten Einsichten ohne Schüler und Freunde bleibt. Gemäss Nietzsches Selbstverständnis ist die Maske die öffentliche Gestalt seines Denkens für seine Zeitgenossen, der Gehalt dieser Maske ist eine andere Maske, – der Zeitgenosse späht nach einer «Lehre dahinter», nach der esoterischen Lehre, denn er versteht nicht, was sich lesbar präsentiert: Dieses «Dahinter» ist nicht eine neue und andere Lehre, sondern ein verschlungenes Weggewühl durch Höhlen und weitere Masken, eben der Prozess des Verstehens des Esoterischen (S. 204).

Die heutige Frage nach dem Standort der Philosophie stellt sich inmitten jener umbruch-

artigen Situation, in welcher Welt- und Handlungsorientierung in zunehmendem Masse durch die Wissenschaften bereitgestellt zu werden scheinen. Die Antworten der Philosophie auf diese wissenschaftliche Herausforderung untersucht W. Ch. Zimmerli in seinem Beitrag *Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie. Eine historische Analyse in systematischer Absicht* (S. 253-288). Dabei werden nur diejenigen Positionen ins Auge gefasst, die im deutschen Sprachbereich schulbildend geworden sind, – nämlich die Kritische Theorie, der Kritische Rationalismus, die Erlanger/Konstanzer Schule und schliesslich die Philosophische Hermeneutik. Zimmerli argumentiert dahin, dass alle diese Positionen der Herausforderung durch die Wissenschaft mit «philosophischem Hinterfragen» begegnen und dass sie mithin hinsichtlich ihres Selbstverständnisses auf ein und dieselbe formale Grundstruktur reduzierbar sind. Aber eben dieser Versuch, die Wissenschaft unter Zuhilfenahme eines – esoterisch oder pseudoexoterisch-lebensweltlich gewonnenen – «Superkriteriums» zu hinterfragen und die damit verbundene Tendenz zu allgemeiner Exoterisierung in der Rechtfertigung esoterisch gewonnener Kritik-Kriterien führt zu neuer Esoterik. Die damit verbundenen Gefahren sollen durch eine «arbeitsteilige Philosophie» eliminiert werden, d.h. durch den Ansatz des dreistufigen Modelles von exoterischem Problemaufgriff, esoterisch-problemaufklärendem Philosophieren und exoterischer Rhetorik. – Zimmerlis modellhafte Konzeption, die eingestandenermassen gewisse Aspekte der Philosophischen Hermeneutik weiterentwickelt (S. 278), hat eine ganze Reihe von interessanten Implikationen. Was mich eher beunruhigt, ist auch hier die Selbstverständlichkeit, mit der Probleme geschaffen werden, ohne dass die Voraussetzungen selbst einigermassen klar zu Tage treten.

Die Möglichkeit einer Arbeitsteilung anderer Art diskutiert H. Lübbe in seinem programmatischen Beitrag *Philosophie oder Bindestrich-Philosophie?* (S. 386-399). Dabei geht Lübbe von der Überlegung aus, dass die Frage, ob sich die Philosophie öffentlich in den Spezialitäten der sogenannten Bindestrich-Philosophien darzustellen habe oder schlechthin als solche auftreten solle, nicht sinnvoll ohne Rekurs auf die Pragmatik ihrer institutionellen Verfassung zu beantworten ist. Diese Pragmatik ist einmal dadurch charakterisiert, dass die Zuordnung der Philosophie zu den Wissenschaftszweigen heute jenseits der Grenzen der historisch-philologisch geprägten Philosophischen Fakultät wiederhergestellt wird; zum anderen dadurch, dass die Bindestrich-Philosophien Kompetenzanforderungen spezifizieren, denen der Nachweis einer Ausbildung und Betätigung in der Philosophie als solcher offenbar nicht mehr zu genügen vermag. Die Institutionalisierung von Bindestrich-Philosophien stellt sich Lübbe als der Versuch dar, Realitätsverluste zu kompensieren, die die Philosophie schlechthin erlitten hat; sie ist der Versuch, unter gegenwärtigen wissenschaftsorganisatorischen Bedingungen den universalen Charakter der Philosophie zu restituieren und somit gegebenenfalls auf jene orientierungspraktischen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen, die wir haben, die Philosophie unseres Lebens in dieser Welt festzustellen und zu disziplinieren. – H. Lübbes Plädoyer für die von M. Heidegger verschmähte Bindestrich-Philosophie gehört sicher zum Besten, was dieser insgesamt lesenswerte, aber nicht immer leicht lesbare Band zu bieten hat. Die Tatsache, dass die philosophische Diskussion des angelsächsischen Sprachraums gänzlich unbeachtet und unberücksichtigt bleibt, macht dieses Buch für die internationale Philosophie allerdings über weite Strecken zu einem rein esoterischen Ereignis.

Andreas Graeser, Bern

Hermann Levin Goldschmidt: **Freiheit für den Widerspruch.** Mit einem einführenden Interview von Alfred A. Hässler (Novalis, Schaffhausen 1976). 245 S.

In dem Interview stellt sich der bekannte Verfasser als Aussenseiter im freien Feld des

Philosophierens vor, der als Jude von dem durch «Auschwitz» bestimmten Judentum nicht loskommt und mit Recht nicht loskommen kann.

Im Werk selbst wird eine neue Möglichkeit der Philosophie als einer kritisch schwebenden Metasoziologie geliefert – ein originaler Versuch kritischer Gesellschaftstheorie aus der Sicht der als Freiheit für den Widerspruch geschichtsstrukturell artikulierten Dialogik, die durch Aufnahme und Überwindung der Dialektik entstanden ist. Es ist ein neuer – diesmal nicht auf biblische Besinnung für Juden und Christen gerichteter wie in *Weil wir Brüder sind* (1975), sondern – durch den Aufbruch der vierten Welle des Anarchismus seit 1964 und die Revolte der Jugend gegen die ältere Generation genährter Aufschwung bis zur Grundfrage der Philosophie.

Ohne relativieren zu wollen, sondern vielmehr um zu relationieren, bringt der Verfasser die Grundfrage der Philosophie auf die Formel: «Den Kampf zwischen Idealismus und Materialismus, der ja nicht erst von Hegel und Marx herrührt, sondern seit dem Beginn der Philosophie seit Parmenides und Heraklit besteht, können wir heute lösen, indem wir zu einer Offenheit vorstossen, die beide zusammen gelten lässt. Anstatt Aufhebung dialektischer Widersprüche sage ich: Aufgeräumtheit.»

Mag es gefallen oder nicht, es ist da, und zwar in der Art und Weise, dass wesentliche Zeitfragen, an denen die akademische Philosophie vorbeigeht, in zwölf Kapiteln zum Thema werden. Neben und mit dem Thema der Philosophie werden artikuliert solche Fragen wie Wissenschaft und Glaube, Technik, Freiheit, ihre Unterdrückung im neuzeitlichen Totalitarismus und Faschismus, die Fragen des Nihilismus, des Schmerzes, der Krankheit und des Todes, deren Sinn verlorenging auch dank der ärztlichen Wissenschaft, und last not least die Frage des Widerstandes gegen das Böse, für das es keine Freiheit für den Widerspruch geben darf. Am Ende – in den beiden letzten Kapiteln – wird das eigentliche Plädoyer für die Freiheit zum Widerspruch, die auch der Gefahr des ins Leere laufenden Pandialogismus standhalten soll, gebracht.

Es wirkt ein wenig befremdend, dass der Verfasser sich nicht verpflichtet fühlt, sein – und nicht nur sein, sondern «das» – Aussenseitertum in bezug auf die akademische Philosophie auf die Formel 'Freiheit für den Widerspruch' zu bringen. Im Zusammenhang mit dem Anarchismus, der sich letzthin als «gewaltlos» darstellt (in der vierten durch H. Marcuse angeregten Welle), lässt er zwar Distanz auch gegenüber dessen Grösse spüren, indem er sagt, «jeder und alles andere müsse ebenfalls zu Worte kommen, nicht bloss man selber» (139), was vielleicht gegen das Kleine oder Böse in der Auseinandersetzung mit der allmächtigen Staatsmacht gelten soll.

Es darf gesagt werden, dass in dem Werk vor uns der zum Philosophen aufgewachsene «Nathan der Weise» spricht und dass es für jeden Denker von Wert ist, es zu lesen. Nur scheint es sonderbar zu sein, dass das *konsistent* und *widerspruchsfrei* für Freiheit plädierende Werk zugleich auch für den Widerspruch plädiert. Ladislav Menzel, Prag

Fridolin Wiplinger: **Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung.** Alber-Broschur Philosophie (Alber, Freiburg i. Br./München 1976). 312 S.

Das anzuzeigende Buch ist die letzte, durch den Herausgeber leicht kollationierte Vorlesung des allzu früh verstorbenen Verfassers. Als Heidegger-Interpret in seinen bisherigen Veröffentlichungen ausgewiesen und durch ein Heidegger-Vorwort zu vorliegendem Werk als solcher gleichsam bestätigt, überrascht Wiplinger in seiner *Metaphysik* damit, dass er Heideggers Interpretationshorizont (die Frage nach dem Sinn von Sein) hinsichtlich der Destruktion der Geschichte der Metaphysik für die Ausspiegelung metaphysischer oder vormetaphysischer Denkerfahrungen wie selbstverständlich akzeptiert, die so gewinnbaren

Klärungen aber nicht bloss als Korrekturen im Blick auf die problematisierten Ansätze wirksam sein lässt; vielmehr wendet er die Korrekturen gegen Heidegger selbst bzw. führt diesen dadurch über ihn hinaus (vgl. 308), dass er dessen wesentliches Fragen Ernst nimmt, d.h. entschieden radikalisiert, und zwar so, dass er die metaphysische Leitfrage, die Frage nach dem Sein als der Wahrheit des Seienden, zurückstellt zugunsten der Frage nach der Wahrheit des Seins selbst, der Grundfrage. Radikale Fraglichkeit, Suche, Bewegung, Umbrüche sind treibendes Movens der Arbeit, die nirgends sich eigentlich «festmacht», es sei denn an den beigezogenen Texten. Ist dieses Unterwegs von Fragen, dieses Unterlaufen von Positionen auch der angesagte methodische Anfang zur Gewinnung lebendiger Fragehinsichten (vgl. 35 und 289), so ist mehr noch der Sprach- bzw. Sprechstil der Vorlesung das flüssige, weil zweifellos adäquate Element philosophischer Mitteilung. Das hat zur Folge, dass die Ausführungen, insofern sie in Wiederaufnahmen, Rückblenden, Exkursen die Grundfrage der Metaphysik und was die Metaphysik selbst sei, allmählich profilieren und vorstellen, den Leser zum fühligen Mitgang einladen, ja nötigen.

Den Verfasser leitet die Überzeugung – und darin akzeptiert er die Hauptmaxime der Phänomenologie, wonach Denken und wesentliches Wissen der konkreten Ausweisung bedürfen –, dass «der Wesensgrund jeder Metaphysik aus einer ursprünglichen Erfahrung» kommt. «Gemeint ist eine geschichtlich einmalige unverfügbare, unableitbare Erfahrung, die schlechthin unüberholbar ist ... eine Erfahrung, die ... mit keiner anderen von gleicher Ursprünglichkeit vergleichbar oder gar in einer allgemeinen bzw. einem allgemeineren Begriff, einer allgemeinen Theorie von Erfahrung zu vermitteln und aufzuheben ist, wohl aber sich radikal und total mitsamt der ihr entspringenden Grundstellung einer Metaphysik und so mit dieser selbst, in einer solchen verwandeln kann» (296f.). Die Grund-Frage der Metaphysik in ihrer Vollendungsgestalt ist die Frage nach der Frage. Sie ist das Vehikel für die Verwindung der Metaphysik selber («durch sie hindurch in ihren Ursprung zurück», 309) und konkretisiert sich zugleich als Frage-Erfahrung im Nachgang geschichtlich sich wandelnder Epochen (vgl. 279ff. und 298). Der Frage-Modus «Zweifel» führt zu einer Subjektivitätsmetaphysik, die das ‚Ich als Grundlage allen Seins und aller Wahrheit erkennt und anerkennt (vgl. 242ff.); der Frage-Modus «Staunen» (vgl. 81ff.) leitet zu den philosophischen Ur- und Grundworten zurück bzw. lässt diese allererst aufspringen und in Metaphysik und deren Geschichte dann eintreten. Im hermeneutischen ‹Als› kommt der analoge Sinn von ‹ist› in den mannigfaltigen Weisen von Sein (Sein als Seiendsein, als Grundsein, als Wahrsein, als Göttlichsein) spekulativ und phänomenal sichtsam zur Gegebenheit. Solche Gegebenheit qua Metaphysik wird zur Aufgabe des philosophierenden Menschen dann, wenn die Notwendigkeit, die Einheit des Sinnes von Sein zu denken (vgl. 162ff.), erblickt wird. Subtile Differentialinterpretationen des Verfassers helfen in diesen Blick. Hinsichtlich prospektiver Bedeutung des Buches muss lebhaft bedauert werden, dass des Verfassers Versprechen, eine Fichte-Deutung vorzulegen, die sich von seitherigen Angeboten abdrückt, nun uneingelöst bleiben muss. Einzelhinweise (vgl. 32ff.) erlauben aber bereits, die Konturen eines Gedankens zu sehen, der das Ende der Metaphysik nicht im Willen zur Macht Nietzsches vermutet, sondern im Setzungs-Ich Fichtes. Wer mit *Sein und Zeit* den Willen zur Macht als «Entschlossenheit» denkt, die sich nicht auf das sich entschliessende Ich abkapselt, sondern im Seienden im Ganzen steht (vgl. Heidegger, *Nietzsche I*, 59), wird im Blick auf Fichte und seiner Konzeption des Absoluten, welches jenes Tun ist, das sein eigenes Nicht-Ich sich gegenübersetzt, die äusserste Differenz zu Heideggers späterem Seinsdenken orten können: dort nämlich, wo Ende und Vollendung Versammlung und Ortschaft für ein Denken sind, das sich als gegeben, als Gabe, erfährt.

In diese Erfahrung hinter Fichte zurück und über Heidegger hinaus weist das vorliegende, in jeder Weise bemerkenswerte Buch. Heinrich Treziak, Regensburg

Renzo Vitali: **Gorgia.** Retorica e filosofia (Argalia, Urbino 1971). 255 p. (Pubblicazioni dell'Università di Urbino).

Ce livre prend place dans l'entreprise contemporaine de réhabilitation des sophistes, qui comprend déjà nombre de travaux importants.

L'auteur commence par dégager les significations du terme *sophistès.* Alors que *sophos* tend à désigner celui qui possède une sagesse dépassant la condition humaine, *sophistès* s'applique plutôt à celui qui possède un savoir spécialisé correspondant à une direction déterminée de l'expérience humaine. *Sophistès* désigne aussi l'homme cultivé, et plus spécialement l'expert en discours et raisonnements. De cette signification on passe à celle de «rhéteur», avec laquelle l'accent est mis sur l'incapacité d'atteindre l'être par le discours. Enfin, si le *sophistès* excelle dans la vie pratique et cherche à s'intégrer à la société, c'est en premier lieu un théoricien: sa supériorité dans l'ordre pratique a un fondement théorique.

Puis une enquête sur les antécédents historiques de la sophistique met en lumière le rôle déterminant de l'éléatisme comme «prémisse inévitable» (p. 77) de la sophistique. Avec l'identité de l'être, de la pensée et du langage, telle que la postulent les éléates, le problème de l'être se pose comme problème de langage (*logos*) et sa solution dépend exclusivement de l'ordonnance correcte du langage. Mais le développement même de l'éléatisme, avec Zénon et Mélissos, conduira à opposer l'être et le *logos,* comme en témoigne la perplexité d'Aristote face à la démonstration par Mélissos de l'unité de l'être (*Gen. et Corr.* I, 8, 325 a 17): «D'après les raisonnements il paraît en être ainsi, mais d'après les faits une pareille opinion ressemble à une folie» (cit. p. 91). Gorgias poussera cette opposition jusqu'à l'affirmation d'un écart infranchissable entre l'être et le *logos.* Par là il est aux yeux de R. Vitali le «point nodal de la culture grecque du Ve siècle» (p. 238).

On attendrait de l'auteur qu'il justifie cette thèse par une analyse des textes fondamentaux de Gorgias. Mais il considère ces textes comme connus (cf. p. 9) et se borne à en citer divers passages sans les soumettre à une véritable analyse. C'est là une lacune regrettable. La production de Gorgias soulève de redoutables problèmes d'interprétation, qui sont loin d'être résolus. La signification des affirmations que l'on peut en extraire n'apparaît qu'au terme d'une analyse philologique qui les replace dans leur contexte, et toute nouvelle tentative d'interprétation d'un passage isolé ou d'un texte complet devrait fournir au lecteur les explications nécessaires à sa justification.

Les témoignages anciens font de Gorgias le fondateur de la rhétorique. R. Vitali s'efforce de montrer que la rhétorique n'est pas pour lui un simple art oratoire destiné à embellir le *logos,* mais «l'élaboration doctrinale par excellence du *logos*» (p. 126). Le rhéteur, selon Gorgias, persuade parce que son discours se déroule «selon la loi interne du *logos*» (p. 127). Ce discours comporte sa vérité propre: la «vérité logique» (p. 130) fondée sur l'accord du *logos* avec lui-même, c'est-à-dire sur la non-contradiction. Une proposition du traité *Du Non-être* (B 3, 67): «il est tout à fait absurde que quelque chose à la fois soit et ne soit pas», constitue d'après l'interprétation de Vitali la première affirmation dans la tradition occidentale du principe de non-contradiction (cf. p. 188): dans cette œuvre, qui est une réponse au traité *De l'Etre* de Mélissos, nous assisterions à la «naissance de la logique» (p. 158).

Loin de laisser échapper le critère de la vérité, comme le soutient Sextus Empiricus (VII, 87), Gorgias le place donc dans le *logos.* Mais, selon le traité *Du Non-être* (B 3, 84), le *logos* n'est pas l'être. La vérité dont il est porteur ne saurait donc être la «vérité absolue de l'être» (p. 147), que cherchaient les éléates. Vitali soutient qu'il s'agit d'une vérité construite par l'homme et relative à l'homme (cf. p. 166 et 168). Ainsi naîtrait l'idéal nouveau d'un sage s'identifiant au rhéteur, pour qui, selon un mot de l'*Eloge d'Hélène* (B 11, 8), «*Logos* est un puissant seigneur».

Mais le *logos* dont l'*Eloge d'Hélène* décrit la puissance est-il, comme le veut Vitali, le «grand et unique seigneur de la vérité» (p. 199)? N'est-ce pas au contraire un *logos* ensorcelant, doté d'une force incantatoire? A l'interprétation habituelle de ces termes qui caractérisent le *logos* poétique, Vitali oppose une interprétation nouvelle pour laquelle l'*apatè* opérée par ce *logos* n'est pas une tromperie, mais une «déviation» soustrayant l'âme à l'opinion pour la remettre sur la voie de la vérité (cf. p. 148, 195, 211). Cette manière d'interpréter l'expression δόξης ἀπατήματα (B 11, 10) demanderait une justification philologique que la note de la p. 148 ne fournit guère. Au premier abord elle offre l'avantage d'établir un lien entre le traité *Du Non-être* et L'*Eloge d'Hélène* et d'étayer la thèse selon laquelle la première de ces œuvres est «l'arrière-fond théorique» (p. 198) de toute la production de Gorgias. Mais cet avantage est illusoire, car dans la perspective de Vitali la vérité à laquelle le *logos* poétique achemine l'âme n'est pas la vérité logique, mais la «vérité originaire» (p. 148) jaillissant de la «coïncidence entre le dire et l'être» (p. 196). Loin d'assurer l'unité de la pensée de Gorgias, l'interprétation hasardeuse qui nous est proposée ici la fait éclater en prêtant à ce sophiste deux conceptions opposées du *logos*. Elle nous conduit à douter que sa «théorétisation du *logos*» soit suffisante pour lui conférer une «prééminence» sur tous les autres sophistes, comme l'affirme Vitali (cf. p. 199).

Il n'en reste pas moins que Gorgias occupe une place importante dans la philosophie et, plus largement, la culture hellénique. Vitali a raison de le souligner et, quelles que soient les réserves que soulèvent certains aspects de son livre, cette étude ouvre des perspectives fort intéressantes sur l'auteur du traité *Du Non-être* et sur la sophistique en général.

A.-J. Voelke, Lausanne

Norbert A. Luyten (Hg.): **Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin.** Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Bd. 31 (Freiburg i. Ü. 1976).

Die Fribourger Dominikanerprofessoren haben 1974 ihre Vortragsreihe über die Anthropologie des heiligen Thomas, die sie anlässlich der Siebenhundertjahrfeier des Todes ihres Ordensbruders gehalten haben, veröffentlicht und bringen nun die Vorträge in (im übrigen nicht immer geglückter) deutscher Übersetzung heraus. Das Programm der Beiträge formuliert Luyten im Vorwort: Die Dozenten stellen sich die Aufgabe, «die thomasischen Einsichten über den Menschen mit den anstehenden Problemen eines für heute gültigen Menschenverständnisses zu konfrontieren» (7). Die angedeutete Zielrichtung wird im Laufe der Vorträge auf den fachphilosophischen Kontext einer philosophischen Anthropologie hin präzisiert: Es soll im Blick auf die «Erarbeitung einer integralen Anthropologie» (82) die «Aktualität der thomanischen [sic!] Anthropologie» (42) erwiesen werden, so, dass sich Thomas' System als «Grundkonzeption» (43) zur Integration der neuzeitlichen anthropologischen Einsichten bewähren könnte.

Angesichts der thematischen und methodischen Pluralität in Sachen «philosophische Anthropologie» beschränke ich mich darauf, einige Anhaltspunkte herauszustellen, die eine Beurteilung der anthropologischen Relevanz der Beiträge von je verschiedener Position aus ermöglichen sollten.

1. Die Autoren sind sich einig, dass Anthropologie ohne metaphysische Fundierung Bruchstück bleibt. Gemäss ihrer Systematik ist sie ja die Anwendung der ontologischen – der nicht erfahrbaren, aber erkennbaren – Prinzipien des Seins auf einen Teilbereich. Sie ist zudem an die (natürliche) Theologie geknüpft, insofern sie, nach dem Wesen des menschlich Seienden forschend, auch nach dem Ursprung und Ziel, mithin nach dem letzten Prinzip dieses Seienden fragt. Diese etwas pauschale Kennzeichnung des thomistischen anthropologischen Selbstverständnisses mag hinreichen, um dieses als eine spezifisch kritische Gegenposition zu den gängigen anthropologischen Ansätzen zu typisieren:

a) Das «gültige» Menschenbild und darin die «Sonderstellung» des Menschen zu erarbeiten, ist auch das Anliegen der klassischen philosophischen Anthropologie seit Scheler. Im Rahmen dieses programmatischen Einverständnisses aber wird der Thomist den Verlust der ontologischen Fundierung der Frage nach dem Menschen beklagen müssen. Unabdingbar ist es ihm, dass etwa die phänomenologische Klärung der verschiedenen Elemente von Personsein «metaphysisch zu vertiefen» (86) ist in Richtung auf eine Ontologie der Substanz.

b) Der neusten Tendenz der anthropologischen Forschung, ihrer Zersplitterung ins einzelwissenschaftliche Detail und ihrem Desinteresse an der Wesensfrage kann die thomistische Position gar nicht mehr als Gegner begegnen; denn sie vertritt ein nunmehr unerheblich gewordenes Anliegen. Im klaren Bewusstsein der Kommunikationsschwierigkeiten kann sie die für sie evidente Notwendigkeit der metaphysischen Vertiefung nur noch als Postulat aufrechthalten, als die Forderung nach der synthetisierenden «Schau der Weisheit» (43), nach der «integralen Anthropologie» (82).

c) Eine solche Position kann sich heute nicht mehr naiv-realistisch geben, und sie erarbeitet sich denn auch sehr gründlich ihre epistemologischen Bedingungen. Da aber die Autoren in der vorliegenden Vorlesungsreihe diesen ihren Standort nicht argumentativ, sondern bloss antithetisch markieren, darf ich mich mit einer ideologiekritischen Anfrage begnügen: Wie kommt es, dass der Thomismus eine solch bemerkenswerte Immunität gegenüber der neuzeitlichen Destruktion der Metaphysik bewahren konnte? Ich frage also nach dem Interesse, das die Thomisten im Festhalten an der «Objektivität» ihrer metaphysischen Spekulationen vertreten.

2. Ich sehe die Thomisten an der akademischen Front jener Bewegung stehen, die, angesichts der Säkularisierung, für eine Renaissance der christlichen Tradition kämpft. Massgeblicher Impuls ist dabei das therapeutische Interesse, das die Neuzeit,wenn nicht als dekadent, so doch als anämisch diagnostiziert. Die Thomisten verbinden dieses ihr Interesse – das im übrigen noch kulturkritisch zu legitimieren wäre – mit dem metaphysisch gegründeten Anspruch auf die umfassendere Wahrheit, der sie in der reproduzierenden Treue zur katholischen Tradition dienen. Sie verstehen deshalb – zwar ohne jedes kulturkämpferische Pathos – ihren Kampf als die Wiederherstellung mittelalterlich-katholischer Denkungsart. Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, dass sie die durch die theologische Avantgarde als Irrung denunzierte Verbindung von griechischer Philosophie und biblischem Glauben in reflektierter Naivität (vgl. p. 33) aufrechthalten und zu rechtfertigen suchen. Mit dem Verzicht auf die scholastische Metaphysik müsste, so befürchten sie, das Wissen um die Wirklichkeit der Transzendenz, um die Prädominanz der Geistseele, um die transmortale Finalität des Menschen verlorengehen, welcher Verlust für sie auch ein gefährliches Defizit an moralischer Kraft bedeuten müsste. Sie berufen sich gern auf die revolutionäre Dynamik der jungen Bettelordenbewegung, der sich Thomas angeschlossen hat, sie betonen die provozierende Radikalität und Originalität des thomasischen Ansatzes, und sie erinnern sich an den politischen Mut eines Las Casas, der im frühen 16. Jahrhundert dem rassistischen Zeitgeist widerstanden habe. Taktisch sinnvoll, aber um so verdächtiger scheint es mir aber, dass sie sich nicht gleichzeitig von jener auch dominikanischen Tradition distanzieren, in der sich ihre Ordensbrüder als domini canes, als die inquisitorischen Hüter der Rechtgläubigkeit profiliert haben. Ich erwähne dies, weil ich, durch alle liberale Öffnung hindurch, das starke Restaurationsbedürfnis sehe. Freilich: Ihr Ruf «Zurück zu Thomas» bedeutet auch, dass sie die Holzwege der spätscholastischen Spekulation verlassen wollen. Sie eröffnen durch ein erfrischendes Aggiornamento neu den Zugang zu einem grossen Denker, der es wert ist, gehört zu werden. Die restaurative Imprägnation aber bedingt nicht nur die Abwehr einer neuen Lesart des Thomas, wie sie etwa Metz in seiner «Christlichen Anthropozentrik» vorschlägt (vgl. p. 150), sondern auch die Mobilisierung aller Kräfte zur Rettung der giganti-

schen Schau der Seinshierarchie, in der der Mensch seinen eindeutigen ontologischen Platz zwischen Engel und Tier zugewiesen bekommt. Die Thomisten reproduzieren ein Denkmodell, das in sich, als theologischer Zirkel, sinnvoll sein kann, das aber, als «Grundkonzeption» oder als «Rahmen» (43) für eine wissenschaftliche Lehre vom Menschen angeboten, keine Verbindlichkeit beanspruchen kann, einfach deswegen, weil es gläubige Option bleibt. Der allenthalben erhobene Objektivitätsanspruch erlaubt auch nicht, es als regulatives Systemmodell oder als Arbeitshypothese zu empfehlen.

3. Trotz dieser Bedenken darf diese mögliche kritische Kompetenz des thomasischen Denkens gegenüber den modernen Anthropologien nicht gering geschätzt werden. An zwei konkreten Punkten bemüht sich das Fribourger Kollegium, die «Fruchtbarkeit des thomasischen Denkansatzes für die heutige Zeit» (7) unter Beweis zu stellen. Darwin und Freud werden zum Gespräch mit Thomas eingeladen. Der Dialog steht insofern unter günstigen Voraussetzungen, als Thomas in erstaunlicher Klarsicht einerseits evolutionstheoretische Einsichten antizipiert, andererseits – in seiner appetitus-Theorie – offen ist für die triebdynamische Konzeption Freuds. Zudem ist auch eine Gesprächskonstellation gegeben, die eine fruchtbare Konfrontation begünstigen müsste: Die thomasische Anthropologie bietet, als Philosophie, ein alternatives Interpretationsmodell an, das berufen ist, den Deutungszusammenhang, in dem die neuentdeckten Fakten vorgestellt werden, kritisch zu hinterfragen. Auf dieser Ebene verspricht die Begegnung interessant zu werden. Denn trotz aller wissenschaftlichen Integrität ist auch der Pionier, der bahnbrechende Entdecker eines neuen Prinzips, und nicht nur dessen missionarische Epigonen, der Versuchung zur Reduktion ausgesetzt. Das Objekt seiner Forschung interessiert ihn vor allem aus dem Blickwinkel des neuentdeckten Prinzips. So ist der kritische Einwand grundsätzlich zuzulassen, dass der Mensch «mehr» sei als – in unserer Gesprächssituation: «mehr» sei als ein mit Mängeln behaftetes Tier und «mehr» als ein Bündel von libidinösen Trieben. Solche kritische Korrektur scheint mir legitim und notwendig, vielleicht sogar das vordringliche Geschäft einer Philosophie, die sich im interdisziplinären Gespräch qualifizieren will. Nun aber erreicht – psychologisch und sachlich – die philosophische Kritik den Gesprächspartner, wenn sie die postulierte Integralität der Anthropologie, in deren Namen sie die materialistischen und biologistischen Voraussetzungen des Gegners bekämpft, als ein Regulativ und nicht als eine realisierte Idee anbietet. Hier scheint mir der Thomist zu fehlen. Er zeichnet, unter Berufung auf Thomas, «mit fester Hand die grossen Linien eines Menschenbildes, das den evidentesten und grundlegendsten Gegebenheiten unserer Erfahrung gerecht» (43) zu werden verspricht und das «die wesentlichen Strukturen unseres Menschseins» (ebda.) aufzuzeigen beansprucht. So bleibt er nicht bei der kritischen Anfrage und Infragestellung stehen, sondern gibt – durch die Richtung seiner Frage – selber die Antwort. Die Frage der Hominisation «löst» er so: Er exponiert zuerst den Menschen als das «paradoxe Wesen» (52ff.), indem er sowohl die Inkommensurabilität von Geist und Materie herausarbeitet als auch an deren substantiellen Einheit im Menschen festhält. Dieser aporetische Befund überzeugt dadurch, dass er, prinzipiell, der monistischen wie der dualistischen Kurzschlüssigkeit den Riegel schiebt. Statt nun die Aporie festzuhalten, um so das Fragen wachzuhalten und weitere Forschung zu initiieren, ersetzt er das als unbefriedigend denunzierte Rahmensystem durch ein neues, theologisches System, ohne sich über die offensichtliche metabasis eis allo genos Rechenschaft zu geben. Die Frage, die als aporetisches Signal kritische Potenz hätte, entpuppt sich so als eine paränetische Suggestivfrage: «Wie kann aus der Materie der Geist hervorgehen, der in ihr nicht enthalten ist?» (55). Die Antwort heisst ohne zu zögern: «Einzig und allein die Geistseele, die Gott in einer souveränen freien Tat – man würde fast sagen: einem Akt der Gnade – erschafft, kann die tiefgehende Umformung zu einem menschlichen Wesen bewirken» (56).

Ähnlich verläuft die Auseinandersetzung mit Freud. Der Thomist hinterfragt die philosophischen Optionen, die den Interpretationen der psychologischen Befunde zugrunde liegen. Mit Recht weist er darauf hin, dass das energetische Modell (die Libido-Theorie) massgeblich suggeriert ist durch eine tendentiell monistische «Weltanschauung». Unausgesprochen liegt in diesem Nachweis die legitime Kritik, dass die spekulative Interpretation von Sachverhalten die Gefahr in sich birgt, die Sache selbst zu vergewaltigen; daran anknüpfend müsste die Forderung erhoben werden, dass vorläufig allzu gewagte Interpretationen suspendiert werden zugunsten einer präziseren Beschreibung der Phänomene. Weit davon entfernt denunziert der Thomist die gegnerische Position etikettierend als 'monistisch', 'materialistisch', 'positivistisch' usw. in der Absicht, die Metapsychologie als die falsche Metaphysik zu entlarven, und bietet demgegenüber seine Seinsspekulation als das wahre, das umfassendere Erklärungsmodell an. Nur selten begibt er sich auf die Ebene des Phänomenalen, um dort die mögliche Einschlägigkeit seines Modells nachzuweisen; die grössere Evidenz liegt für ihn darin, dass sein System die umfassende – Gott und Welt begreifende – Integrationskapazität besitzt. Der Thomist verwirkt seine kritische Kompetenz, indem er durch die ebenso der Verifikation bedürftigen Konstruktion (Appetitus-Lehre) und durch das souveräne Überschreiten der Grenzen des analytischen Erfahrungsraumes (in die Ontotheologie) sich seinerseits der Gefahr aussetzt, die psychologischen Tatsachen zu vergewaltigen. Es geht ihm, so muss man argwöhnen, letztlich um die Rettung einer bestimmten Vision der Welt, um «Weltanschauung». Der Ruf nach einer «integralen Anthropologie» wird so, als restaurativer Seufzer, suspekt. In dem Masse, als der Thomist der Sehnsucht nach einer «integralen Anthropologie», wie sie sich das Mittelalter noch leisten konnte, erliegt, disqualifiziert er sich als Gesprächspartner im interdisziplinären Dialog um den Menschen.

So möchte ich die «Fruchtbarkeit des thomasischen Denkansatzes für die heutige Zeit» (7) nicht so sehr im «Denkansatz» selber als vielmehr in der reflektierten Abwehr des Anspruchs sehen. Das Irritiertsein, das das System mit seiner fremdgewordenen Begrifflichkeit, mit seinem Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität und mit seiner anmassenden Totaldeutung auslöst, könnte, wenn es zur Besinnung führt, klärend und ernüchternd wirken.

Raphael Bielander, Basel

Friedrich A. Uehlein: **Kosmos und Subjektivität.** Lord Shaftesburys Philosophical Regimen. Reihe Symposion 53 (Albert, Freiburg i. Br./München 1976). 274 S.

Immer von neuem zeigt es sich, dass Orientierung im Felde der Geschichte der Philosophie imstande ist, neue Überraschungen und echtes philosophisches Erstaunen zum Ausdruck zu bringen und auch das eigentliche philosophische Fragen anzuregen. In hohem Masse gilt dies von diesem Werk, in dem der Verfasser zum erstenmal eine eingehende und minuziöse Interpretation des wie am Rande der grossen Philosophen stehenden Lord Shaftesbury (1671–1713) bringt, insbesondere des «Philosophical Regimen» (genauer Titel: «The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen»), die 1698–1712 in der Form eines philosophischen Tagebuches geschrieben wurden und erst um 1900 ans Licht gekommen sind.

Unter neuen Aspekten und im Zusammenhang sowohl mit der antiken als auch mit der neuzeitlichen Philosophie ist es hier dem Verfasser gelungen, eine neue Variante der transzendentalen Philosophie aufzuzeigen, die nicht am Mechanizismus und am Lockeschen (von Locke geht sie aus, aber überwindet ihn) oder Kantischen kritizistischen Dogmatismus (Ding an sich/Erscheinung) kranken muss. Das Subjekt von Shaftesburys Philosophie wird in bezug auf den Kosmos nicht als das isolierte und selbstentfremdete «ich denke» dargelegt, sondern als das, was sich im lebendigen Strom des Seienden als das selbstbewusste Selbst denkt und zugleich in fortschreitender dialektischer Steigerung sich im Kosmos als dem

Anderen – dem selbstbewusst gewordenen Anderen – in Identität bzw. als «the whole in which I am included» bewährt. Ein solcher transzendental-kosmischer Subjektivismus soll aber trotz seiner Distanz zur christlichen Offenbarung nicht als Philosophie des Abseitsstehenden interpretiert werden, denn sie artikuliert sich selbst als freie «Lebenspraxis» und als «study of happiness», in der zugleich das Subjekt als «social being» bestimmt wird und in «Demokratie» als «Bürger der Welt» seine Erfüllung findet; die wesentliche Frage nach den Menschenrechten, für die Locke als einer der Klassiker massgebend ist, wird nicht ausdrücklich interpretiert.

Dadurch wird eine durch «unvollkommene Spekulation» gegebene einzigartige Ontologie, die einen neuen ontologischen Beweis (mit Recht nicht des Pantheismus, vielmehr des Panentheismus) andeutet: «Im umfassenden Horizont der Idee 'Kosmos', den das Subjekt nicht entwirft, sondern in dem es sich seiend weiss, hat alles Seiend-Erscheinende seinen Sinn und erhält es seine Bedeutung» (147). Es ist nicht sicher, ob dieser Beweis zufolge der «ethischen Intention» überhaupt ausgearbeitet werden kann und ob er als Beweis für beweisende Philosophie von Bedeutung wäre. Jedenfalls könnte er aber als mögliche Alternative dienen, um nicht dem Solipsismus zu verfallen.

Literatur- und Problematikkenntnis des Verfassers sind faszinierend. Alle wesentlichen Termini und Zitate werden auch im Original angeführt. Deshalb stört ein wenig z. B. die unpräzise Übersetzung von «infinit» einmal als «grenzenlos» oder gar «unabschliessbar» und «unendlich». Ähnlich der Anglizismus im deutschen Text, und zwar «that» (101, 104).

Das Werk darf als wesentlicher Beitrag sowohl für Spezialisten als auch für begabte Studenten gelten. Ladislav Menzel, Prag

Heinrich Reinhardt: **Integrale Sprachtheorie.** Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel (UNI-Druck, München 1976). 42 S.

Ausgehend von dem alten noch nicht überwundenen Dualismus der Denkstile (dem substantialistischen und dem transzendentalen), versucht der Verfasser in diesem exklusiven Opusculum auf einer sehr spezialisierten Ebene das Bewusstsein von der Philosophie als einer kohärenten Universalwissenschaft in ihrer ersten inhaltlichen Bestimmung zu liefern. Zunächst werden Novalis (1–29) und später Friedrich Schlegel (29–38) als merkwürdige Beispiele, die lange vor Heidegger die Sprache als Werkzeug, Bedingung und Grund im Sinne der Identität von Sprechen und Denken unabhängig vom metaphysischen Glauben behandeln, vorgestellt, wobei Novalis mehr Aufmerksamkeit als Friedrich Schlegel gewidmet wird.

Insbesondere das Beispiel von Friedrich Schlegel «wurde herangezogen, weil er am besten zu zeigen vermag, dass die vermeintliche Unordnung eine Struktur *ist:* der 'lebendige' Begriff von Sprache kann nur gemäss dem Strukturgesetz ständigen Transzendierens von bestimmten Aspekten entfaltet und durchgehalten werden», wobei «als Leitmotiv dabei sicher die unbedingte Universalität der Sprache impliziert ist». Das in Klammern angegebene Beispiel, dass «der Seinsbegriff unabhängig von der Sprache nicht einmal auf Anorganisches anwendbar ist, denn die Vorstellung vom 'stummen' Mineral z. B. ist ja bereits durch die Sprache hindurchgegangene Distinktion» (37), mag instruktiv sein. Da aber mindestens eine Andeutung des Themas von einer oder mehreren Sprachen, vom ganzen lebendigen Weltsprachorganismus fehlt – denn sicherlich sind eine oder mehrere Sprachen nicht einerlei mit der Vorstellung bzw. der «integralen Sprachtheorie» von ihnen, wenn sie auch auf der Sprachebene artikuliert werden muss, besteht da eine Frage.

Der Verfasser darf sicherlich als guter Kenner von Novalis und Friedrich Schlegel betrachtet werden, obwohl seine Analysen meistens durch Zitate ersetzt werden und obwohl er

von der Sprachtheorie von M. Heidegger, von der Geschichtstheorie von M. Müller (dem er die Schrift zum 70. Geburtstag widmet) und von der Strukturtheorie von H. Rombach ausgeht, ohne diese Theorien zur Sprache zu bringen. Somit eignet es sich für einen engen Spezialistenkreis. Ladislav Menzel, Prag

Karl Schuhmann: **Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.** Reihe Husserliana-Dokumente, Band I (M. Nijhoff, Den Haag 1977). XXI und 516 S.

In einer vom neuen Direktor des Löwener Husserl-Archivs, Samuel IJsseling, neu eröffneten Reihe *Husserliana-Dokumente* ist als erster Band eine durch Materialfülle wie Detailliertheit bestechende *Husserl-Chronik* erschienen. Autor ist Karl Schuhmann, ein langjähriger Mitarbeiter des Husserl-Archivs und jetzt Professor für Geschichte der neuzeitlichen Philosophie an der Rijksuniversiteit Utrecht. Schuhmann hatte sich bereits durch die Neuedition der *Ideen I* und ein zweibändiges Kommentarwerk zu deren Vorgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Husserl und Pfänder (*Phaenomenologica* 56 und 57) als, man kann wohl nur sagen, intimer Kenner des wegen seines Umfangs an philosophischen und zeitgeschichtlichen Schätzen zu Recht legendären Husserl-Nachlasses ausgewiesen. Die Idee war, in der Art der vorbildlichen Leibniz- und Marx-Chroniken sämtliches auftreibbares bio- und bibliographisches Datenmaterial chronologisch aufzureihen, unter bewusstem Verzicht auf Deutung und Wertung, die späteren, wahrscheinlich kontrovers ausfallenden Biographien und Entwicklungsgeschichten vorbehalten sein sollten. Entsprechend wurden nur Würdigungen und Kritiken, insbesondere Selbstzeugnisse, die als zeitgenössische Dokumente zu klassifizieren sind, aufgenommen.

Der Autor scheint so vorgegangen zu sein, dass er den gesamten Manuskriptnachlass, die Briefe von, an und über Husserl, die umfangreiche Privatbibliothek Husserls sowie alle erreichbaren Erinnerungsnotizen von Husserl-Schülern und -Bekannten 1. auf Daten und 2. auf Namen abgesucht hat. Das Resultat sind ein Register von über 700 Namen[1] (u.a. von lebenslangen Kontaktpersonen wie Thomas G. Masaryk, von so unerwarteten Husserl-Besuchern wie Charles Morris und Norbert Wiener und Husserl-Korrespondenten wie Lucien Lévi-Bruhl) und, besonders nach 1900, einem Tagebuch vergleichbar, kaum ein Monat, zu dem nicht mehrere, in den spätern Jahren oft Dutzende auf den Tag datierte Ereignisse – Abfassung von Manuskripten und Briefen, Besuche, Reisen, aber auch Examenstermine, kleine Unpässlichkeiten und dergleichen mehr – notiert sind.

Die Fülle der gesammelten Daten und die Akribie, mit der sie grossenteils verzeichnet sind (Husserl wird nicht einfach am 23. Januar 1883 zum Dr. phil. promoviert, sondern, wie archivarisch belegbar, «um 12 Uhr»!), erwecken nun freilich einen trügerischen Eindruck der Vollständigkeit, den Schuhmann selber im Vorwort abzuwehren versucht: Nur solche Dokumente wurden aufgenommen, die «hinreichend datiert oder datierbar sind». «Viele Fragen lässt die Chronik ungeklärt, da alle nicht auf Jahr und Tag festlegbaren Daten in Husserls Denkweg durch die Maschen unseres Netzes glitten.» Das Resultat dieser Beschränkung ist – man muss, direkter als dies im Vorwort geschieht, davor warnen – für jedermann, der nicht selber einen Zugang zu den Husserl-Archiven hat und den Einstieg in Husserls «Denk- und Lebensweg» über die Chronik mit diesem Untertitel sucht, ein verzerrtes Bild.

Die Verzerrung ist am auffallendsten bei Husserls Lektüre. Anscheinend von jeder Schrift in Husserls Privatbibliothek, die eine Widmung und/oder ein Datum enthält, wird die Zeit ihres Erwerbs bzw. ihrer Konsultation festgehalten, auch von solchen Büchern, die Husserl

[1] Ein zusätzlicher *Index nominum zum Nachlass von Edmund Husserl* kann beim Husserl-Archief, 2 Kardinaal Mercierplein, B-3000 Leuven erworben werden.

nicht oder ohne Auswirkung auf sein eigenes Schaffen studiert hat. Schriften, die weder Widmung noch Daten enthalten, werden nicht erwähnt, selbst wenn Randnotizen eine intensive Lektüre belegen. So wird etwa am 7. 1. 1907 festgehalten: «H. erhält (und liest?) Carl Stumpfs Aufsatz 'Über Gefühlsempfindungen'.» Dass Husserl zwei andere Abhandlungen des gleichen Autors, im gleichen Jahr 1907 erschienen, nämlich 'Erscheinungen und psychische Funktionen' und 'Zur Einteilung der Wissenschaften', wie aus Unterstreichungen und Randnotizen (mehrere grosse Notabene-Zeichen, Bemerkungen wie «sehr gut» usw.) hervorgeht, mit Interesse gelesen hat, wird nicht vermerkt. Desgleichen wird das Erscheinen von Freges berühmter Rezension von Husserls *Philosophie der Arithmetik* im Jahre 1894 nicht verzeichnet. Die Schrift befindet sich nicht im Husserl-Nachlass. Erst für den Juni 1935 wird Freges Kritik im Zusammenhang mit einer diesbezüglichen Frage eines amerikanischen Besuchers ohne bibliographische Hinweise vermerkt. (Aus dem Jahre 1928 stammt im übrigen eine ausführlichere Tagebuchnotiz eines andern Besuchers, W. R. Boyce Gibsons: «H. remarked that Frege's criticism was the only one he was really grateful for. It hit the nail on his head.») Es entfällt auch ein Hinweis auf Husserls Exzerpte der Frege-Hilbert-Korrespondenz im Zusammenhang mit seinem Vortrag in der Göttinger Mathematischen Gesellschaft im Jahre 1901. Schelers grosses Werk *Der Formalismus in der Ethik* hat Husserl in den Druckproben des Sondersdruckes aus dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I–II (1913/16) mit wenig schmeichelhaften Randbemerkungen (vgl. meine *Phänomenologie der Assoziation*, S. 265) gelesen. Auch diese, indirekt mit viel Wahrscheinlichkeit datierbare Lektüre wird nicht vermerkt. Für den Mai 1931 werden Husserls Exzerpte aus Schelers *Umsturz der Werte* notiert, für den 22. Juni des gleichen Jahres die Absicht, die *Cartesianischen Meditationen* auf «seit Scheler herrschend gewordene Missverständnisse umzuarbeiten». Dass Kalenderzettel vom April und Mai 1931 im ersten Band von Schelers *Die Wissensformen und die Gesellschaft* eine Lektüre dieses Werkes in der gleichen Zeit nahelegen, wird nicht angeführt. Auch Schriften, auf deren Lektüre Husserl in Briefen aufmerksam macht, werden nicht immer registriert, so etwa die Beckschen Nachschriften von Brentanos Logikvorlesungen in einem Brief an Brentano vom 29. 12. 1886 und mehrere (von Husserl teilweise exzerpierte) Schriften Natorps, die dieser Husserl selber empfohlen hatte, in einem Brief an Natorp vom 14./15. 3. 1897. Beide Briefe werden von Schuhmann im übrigen anderweitig ausgewertet.

Die Auswertung der Briefe ist ein zweiter problematischer Punkt. Ohne Angabe eines Kriteriums ist Schuhmann bei den Briefen davon abgekommen, alle datierbaren Dokumente zu verzeichnen. Es werden anscheinend nur vom Autor als philosophisch wichtig eingestufte Briefe mit wenigen Stichworten zum Inhalt eigens angeführt. Viele Briefe fehlen, z. B. die drei Briefe bzw. Postkarten an Jaspers vom 17. 10. 1911, 9. 5. 1912 und 24. 10. 1922, obwohl sie biographisches Material enthalten, das sonst verzeichnet wird, z. B. die Zusendung der «ausgezeichneten Arbeit zur Analyse der Trugwahrnehmung» von Jaspers. Ebenso fehlt ein umfangreicher Entwurf eines Briefes an Eduard Spranger aus dem Jahre 1918 mit einer Stellungnahme Husserls zu den Zeitereignissen. Man vermisst ferner den Hinweis, dass der letzte Brief Meinongs an Husserl aufschlussreich für den Bruch zwischen den beiden ist.

Bezüglich der Briefe ist auch zu bedauern, dass im Register am Ende des Bandes nicht sämtliche zitierten Briefe von, an und über Husserl angeführt werden. So sucht man dort umsonst nach dem für Husserls Kritik des Empiriokritizismus wichtigen Brief an Mach vom 18. 6. 1901. Der Brief ist zufällig bereits publiziert, und das Original befindet sich nicht im Husserl-Archiv. Das Auswahlkriterium, nur nicht-publizierte, im Husserl-Archiv im Original oder einer photomechanischen Kopie(?) aufbewahrten Briefe zu registrieren, wird freilich nicht einheitlich gehandhabt. Von der ebenfalls bereits publizierten Meinong-Korrespondenz wird ein Teil registriert, ein anderer nicht. Ähnliches gilt für noch nicht publizierte

Briefe über Husserl, von denen anscheinend noch keine Kopien in die Bestände des Löwener Archivs integriert worden sind. So fehlen im Register der Brief Brentanos an Stumpf vom 18. 10. 1886, der Brief Natorps (zu ergänzen wäre: an Görland) vom 28. 10. 1909 und ein Brief Schelers (an wen?) vom 26. 4. 1922.

In technischer Hinsicht fällt auch auf, dass Schuhmann öfters nicht das Quellendokument selber anführt, sondern nur die Publikation, in der dieses Dokument abgedruckt ist, oder die Archivsignatur, unter der es im Löwener Archiv aufbewahrt wird. Vereinzelt findet man anstelle des Quellendokuments und des Archivs, in dem es aufbewahrt wird, gar nur Verweise auf Briefe seiner Forscherkollegen H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant von 1974 und 1975, so für Husserls Verlobung anno 1878 und den eben erwähnten Brief Schelers an Ungenannt vom April 1922, oder – ohne nähere bibliographische Angabe – auf eine, wie man beim so Geehrten erfahren kann, noch unpublizierte Studie (H. Holzhey: *Cohen und Natorp*), so für den ebenfalls erwähnten Brief Natorps an Görland vom Oktober 1909.

Ein weiterer bedenklicher Punkt ergibt sich im Zusammenhang mit den Begleittexten dieser Chronik. Im Vorwort schreibt Schuhmann, dass Husserl selbst «der befugteste *interpres sui*» gewesen wäre. Das ist eine zu grosse und schiefe Verbeugung und kann nicht unwidersprochen angenommen werden, weil es speziell an dieser Stelle eine für jeden Nicht-Husserl-Fachmann irreführende Behauptung ist. Ähnliches ist gegen den Umschlagtext, den wohl das Husserl-Archiv zu verantworten hat, einzuwenden. Etwas zu arglos für eine wissenschaftliche Publikation wird hier die Chronik, in der «meist Husserl selbst zu Worte kommt», als «ein ebenso getreues wie konkretes Bild der immanenten Entwicklung» seiner Phänomenologie angepriesen. Husserl ist nicht immer ein zuverlässiger Interpret seines Denkweges, er ist nicht einmal immer ein zuverlässiger Chronolog seines Lebensweges. Man tut mit einem solchen Urteil seiner Bedeutung wenig Abbruch. Seine Grösse und Stärke liegt anderswo.

Man vergleiche etwa zu dem von Husserl in der *Krisis* auf «ungefähr im Jahre 1898» datierten und von der Chronik auch für dieses Jahr angeführten «ersten Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen» die kritische Studie von Theodorus de Boer über den Entwicklungsgang des Husserlschen Denkens und die von Husserl selbst und seinen engsten Mitarbeitern insinuierten Zurückprojektionen von Positionen der *Formalen und transzendentalen Logik* in die *Logischen Untersuchungen* sowie auch den Kurzkommentar zu eben dieser Stelle in meiner Einleitung zu den *Prolegomena: Husserliana* XVIII. Drei andere, durchsichtigere Beispiele: Am 4. 8. 1892 schreibt Husserl: «Der zweite Band des Werks (scil. der *Philosophie der Arithmetik*) ist nahezu abgeschlossen.» Die Notiz leistet der Annahme Vorschub, Husserl verfüge über ein nahezu druckfertiges Manuskript des zweiten Bandes seines Frühwerkes. Der Nachlass enthält weder einen detaillierten Plan noch eine kohärente Manuskriptgruppe, die mit diesem zweiten Band in Verbindung zu bringen wäre, und auch keinen anderweitigen Hinweis, dass das eine oder das andere je vorhanden war. – Von den *Prolegomena* schreibt Husserl im Manuskript F III 1, sie seien «nur die Widergabe von Universitätsvorlesungen aus dem Sommer und Herbst 1895». Die Jahreszahl wird von Schuhmann in «1896» berichtigt. Dass die Manuskripte, auch was den Inhalt der Notiz angeht, ein ganz anderes Bild ergeben (vgl. dazu meine Einleitung zu den *Prolegomena: Husserliana* XVIII), wird den Richtlinien dieser Chronik entsprechend ohne Erwähnung übergangen bzw. vielmehr durch einen undifferenzierten Einleitungskommentar sogar überdeckt. Schuhmann bemerkt nämlich zu den in Frage kommenden Logik-Vorlesungen, dass sie «Spuren einer Ausarbeitung» zeigen, und führt als Beleg u. a. «Inhaltsverzeichnis, Einteilung in Paragraphen» sowie die Tatsache an, dass sie «als einzige Hallenser Vorlesung vollständig durchpaginiert» seien. Inhaltsverzeichnis, Einteilung in Paragraphen und Durchpaginierung sind in Wirklichkeit auf den zweiten, allerdings umfangreicheren Teil dieser Vorlesungen beschränkt und fehlen gerade

im ersten Teil, der eine noch wenig entwickelte Frühversion der *Prolegomena* darstellt. Der ausgearbeitete zweite Teil ist ein für die Brentano-Stumpf-Richtung der Philosophie charakteristischer deskriptiv-psychologischer Traktat der Logik, in traditioneller Manier in drei Abschnitte (über Begriffe und Vorstellungen(!), über Sätze und über Schlüsse) aufgeteilt, der weder als ganzer noch in Auszügen einen Niederschlag weder im I. und noch II. Band der *Logischen Untersuchungen* gefunden hat. – Aufgrund einer Gesprächserinnerung Andrew Osborns an den Juni 1935 entsteht der Eindruck, Husserl hätte Bolzanos Werk per Zufall in einem Antiquariat entdeckt, und nicht etwa, wie aus andern (für das WS 1884/85 auch erwähnten) Dokumenten geschlossen werden kann, über Brentanos Vorlesungen.

Solche Selbstzeugnisse Husserls lassen an den Hinweis Spiegelbergs zu seinen *Scraps* von Interviews mit Husserl-Schülern und -Besuchern denken, die Schuhmann mitsamt diesem Hinweis zitiert. Er lautet: «Don't use before checking!» Schuhmann hat sich bei seinen eigenen Informanten nicht immer an diese (historiographische wie journalistische) Recherchier-Regel gehalten. So zitiert er kritiklos eine Mitteilung von Husserls Tochter aus dem Jahre 1975: «Masaryk [Husserls Freund und Mentor] konnte aus finanziellen Gründen nicht an Habilitation denken.» Ein Blick in den Grossen Brockhaus oder auch nur etwas mehr Umsicht in der in diesem Zusammenhang ebenfalls zitierten Meinong-Korrespondenz hätte ihn eines Bessern belehrt. Masaryk habilitierte sich im Frühjahr 1879 in Wien mit seiner damals berühmten Schrift über den Selbstmord – über ein Jahrzehnt vor der Geburt von Schuhmanns Informantin.

Die aufgezählten Mängel und Lücken beziehen sich zur Hauptsache auf zwei thematisch beschränkte Ausschnitte aus dem Lebenswerk Husserls, die mir von eigenen historischen Arbeiten mit dem Nachlass Husserls besonders vertraut sind. Die Liste liesse sich vermehren. So fragt man sich denn, ob diese monumentale Chronik nicht vorzeitig veröffentlicht worden ist und ob es nicht klüger gewesen wäre, wenn nach dem Vorbild der Leibniz- und Marx-Chroniken nicht ein einzelner, sondern ein Autorenteam Sichtung, Kontrolle und die volle Verantwortung für den gesamten Stoff übernommen hätte. Die Ausgabe dürfte auch deshalb etwas vorzeitig sein, weil vermutlich aus den Nachlässen kürzlich verstorbener Husserl-Schüler (jedermann denkt an Heidegger) in nicht zu ferner Zukunft aufschlussreiches Material zum Denk- und Lebensweg Husserls erwartet werden kann. Viele der Angaben sind auch höchstens für das Husserl-Archiv nützlich, z. B. neben der separaten Aufzeichnung der Lehrveranstaltungen zu Beginn jedes Semesters die Datierung einzelner Lehrveranstaltungen, insbesondere der ersten und der letzten des jeweiligen Semesters, und zwar nicht nur der Lehrveranstaltungen Husserls selber, sondern auch derjenigen seines Lehrers Stumpf. Dankbarer wäre man für eine übersichtliche Zusammenstellung sämtlicher Lehrveranstaltungen am Schluss des Bandes gewesen. Gewisse Angaben sind überhaupt nur für die Benützer des Husserl-Archivs brauchbar, z. B. die Aufzählung der Signaturen der Bücher (ohne Autoren- und Titelangabe), die Husserl 1916 aus dem Nachlass einer Schülerin erhalten hat. Vielleicht wäre es angebracht gewesen, zwei Versionen dieser Chronik zu erstellen, eine mit sämtlichen Daten und Namen für den Gebrauch in den verschiedenen Husserl-Archiven und eine Auswahl davon mit den wichtigen biographischen und philosophischen Informationen für den Druck.

All dieser Kritik zum Trotz ist festzuhalten, dass die vorliegende Chronik nicht nur für den Husserl-Forscher, sondern für jeden an der Geistesgeschichte der letzten 100 Jahre Interessierten ein an diversesten Anhaltspunkten reichhaltiges Nachschlagewerk ist, für das in absehbarer Zeit weder eine gleichwertige Konkurrenz noch eine revidierte und komplettierte Ausgabe zu erwarten ist[2].

Elmar Holenstein, Bochum

[2] Erst nach der Niederschrift dieser Rezension erfuhr ich von Karl Schuhmann, dass regelmässige Ergänzungen der Chronik in der *Tijdschrift voor Filosofie* vorgesehen sind.

Peter Kamm: **Paul Häberlin Leben und Werk.** Bd. I. Die Lehr- und Wanderjahre 1878–1922 (Schweizer Spiegel, Zürich 1977). 492 p.

P. Kamm, dont la thèse de doctorat avait déjà retracé jadis la philosophie et la pédagogie de Paul Häberlin *«in ihren Wandlungen»*, était destiné par sa fidélité et par son exactitude à devenir le biographe attitré du philosophe bâlois dont l'an prochain manquera le centenaire. A en juger par ce premier volume, son ouvrage rendra les plus grands services sur plusieurs points. Il offre d'abord – et pas seulement à ceux, de moins en moins nombreux, qui ont connu personnellement Paul Häberlin – une mise au point sûre de plusieurs moments peu connus de sa carrière et de son œuvre. Il retrace toute une époque de la vie culturelle, religieuse, pédagogique, académique, et spécialement de la philosophie en Suisse alémanique et sur les confins de celle-ci. Et surtout il présente – ici encore dans leur genèse – les thèmes essentiels d'un de nos principaux philosophes d'hier, et d'un des plus influents de nos éducateurs.

A dire vrai, l'œuvre et la doctrine de Häberlin seront l'objet surtout du second volume, *Die Meisterzeit, 1922–1960*, près d'être achevé et qu'on nous annonce dès que possible. Il faut souhaiter avec insistance que cette possibilité se réalise rapidement car l'œuvre de Häberlin est caractéristique par son indépendance à l'égard des idéologies culturelles de la première moitié du siècle, auxquelles il savait demander ce qu'il jugeait bon, en psychologie et en pédagogie autant qu'en philosophie. Ensuite, par son ampleur philosophique – éthique, logique, esthétique tiennent une place ordonnée dans sa Weltanschauung – due à sa vision globale des problèmes. Enfin par la force de conviction qui lui faisait simplifier et clarifier ces problèmes, sans surcharge de démonstration, de critique – ni, il s'en est expliqué ici-même, de citations et de références –, mais qui faisait la pénétration et la vigueur de ses intuitions maîtresses.

Mais déjà ce premier volume contient de précieux chapitres pour l'histoire d'une pensée. Certes, la documentation est parfois scrupuleusement surabondante; des lettres entières, familiales, amicales ou administratives, sont citées dans le texte, alors que sur plus d'un point on ferait volontiers crédit à la conscience vigilante de l'auteur. Mais les nuances ainsi introduites par les documents mêmes ne sont pas inutiles. Ainsi, sur les relations du philosophe, du psychologue et du pédagogue avec Freud et avec la psychanalyse, où de précieux textes ne manquent pas. Et il n'est pas indifférent, dans l'histoire de sa jeunesse, de voir le futur pédagogue, fuchsmajor de Germania à Göttingen, lire Ibsen et Björnson avec ses füchse, puis, au cours des années, conter à ses amis l'évolution et les tâtonnements de sa carrière et de sa pensée. Il est plus important de voir le jeune théologien, bientôt pasteur, abandonner cet état et se tourner vers la pédagogie et vers la philosophie à travers des luttes intérieures et extérieures de toutes sortes. Les heurs et malheurs d'un directeur de séminaire d'instituteurs, en ce début de siècle, sont un chapitre d'histoire du progrès et de la libération, comme les circonstances d'une carrière de privat-docent et de professeur sont un chapitre d'histoire académique. Sur un autre plan, les circonstances et les jugements au début de la guerre de 1914 sont un chapitre d'une autre histoire, et l'on relèvera ici, au début de deux guerres, deux efforts de Häberlin dans leur similitude et leurs différences: en 1914 il acceptait de diriger une revue d'entente internationale et faisait appel au président de la Nouvelle société helvétique, Gonzague de Reynold, mais les circonstances faisaient échouer ce projet; en 1939, il jouait avec Jean de la Harpe un rôle décisif dans les démarches préalables à la fondation de notre Société suisse de philosophie.

Cette histoire d'une genèse, et qui laisse bien voir les luttes et les détours d'une formation, restera donc indispensable dans l'éclairage que doit apporter le volume II lorsque celui-ci fera, n'en doutons pas, ressortir l'essentiel, la personnalité de Häberlin.

Ajoutons que l'ouvrage abonde en références, indications des sources, et que ce travail consciencieux est judicieusement concentré en fin de volume avec les index nécessaires.

D. Christoff, Lausanne

Paul Gochet: **Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition.** Essai sur la philosophie de la logique.«Philosophies pour l'âge de la science» (Armand Colin, Paris 1972) 249 p. (index des auteurs et des notions, table analytique des matières).

Cet ouvrage est une des premières synthèses parues en français des recherches anglo-saxonnes sur la logique, dans ses rapports avec l'analyse du langage et la philosophie de la logique, dans un contexte empiriste. Son intérêt majeur réside dans la richesse et la précision des informations apportées sur des travaux peu connus en France, généralement non traduits et disséminés dans de nombreuses revues spécialisées; par ailleurs, le caractère systématiquement didactique de l'exposé et la cohérence avec laquelle la problématique est articulée en permettent une lecture suivie aussi bien qu'une consultation aisée.

L'objet de l'exposé est la question du statut de la *proposition*, entité dont l'existence et la nature sont le sujet d'une vaste polémique. A son propos surgit en effet la problématique d'une articulation entre *syntaxe*, *sémantique* et *pragmatique*, et cette articulation prend un contenu différent selon les *présupposés ontologiques* qui sous-tendent différentes théories de la proposition. Il s'agit alors de prendre position dans cette controverse, au nom de l'ontologie la plus économique, conceptuellement parlant. La question est, en réalité, plus largement posée; d'une part elle s'inscrit dans un effort pour rapprocher les recherches logiques et les recherches linguistiques (en particulier celles de Chomsky et de la sémantique générative). Mais d'autre part, cet effort de synthèse contre l'émiettement techniciste des recherches, obéit à une nécessité doctrinale: la question du langage est première dans la théorie de la connaissance et, plus généralement dans toute approche théorique de la signification.

La démarche proposée est celle de Russell, dans *On Denoting* (1905): mettre à l'épreuve la validité d'une théorie de la proposition par sa capacité à résoudre des «puzzles» fonctionnant comme autant de dispositifs expérimentaux. Cette analyse a, en particulier, à affronter les questions suivantes (p. 9): 1. «Comment des phrases qui ont même valeur de vérité peuvent-elles être vraies de choses différentes? 2. Comment des phrases fausses peuvent-elles avoir néanmoins une signification et même une référence? 3. Comment pouvons-nous donner immédiatement une signification à des phrases que nous n'avons jamais entendues antérieurement?»

Pour y répondre (et dans une optique qui consiste non à trancher mais à intégrer l'ensemble de ce qui, aujourd'hui, peut être admis comme savoir sur la question, jusqu'à même y fonder des thèses philosophiques) le cadre doctrinal élaboré est celui d'un *nominalisme modéré*. Il se caractérise, au départ de la recherche, par un aspect *méthodique*, jouant le rôle d'une *règle* dont la maxime du Rasoir d'Ockham définit l'opération. Mais le résultat de l'application de cette règle sur la construction de la théorie de la proposition débouche sur un nominalisme doctrinal, ensemble de *thèses* grâce auxquelles il sera possible de résoudre les problèmes ontologiques posés en «les transférant systématiquement sur le registre du langage». Ce nominalisme s'identifie, concernant la logique, à un *extensionnalisme* du type de celui que Quine défend (le langage a des vertus explicatives et les phrases réfèrent à des individus). L'exposé passe alors en revue les points suivants selon un ordre croissant de complexité:

a) examen du rôle de la notion de proposition dans la *syntaxe* logique et dans la définition *sémantique* de la vérité logique: de même que le «schématisme» quinien en rend l'usage superflu, de même, la définition de la vérité donnée par Tarski s'applique aux *phrases*. Par contre la notion prend un sens *pragmatique* en théorie de l'énonciation, mais avec des usages

«ontologiquement compromettants»; le critère quinien de l'engagement ontologique permet alors de «détecter» les assomptions indues;

b) étude du statut des *«faits»:* entre le platonisme russellien et la conception linguistique de Carnap, le fait apparaît *structuré par la phrase:* ce sont les «servitudes du langage» qui opèrent une réification;

c) critique de l'analyse relationnelle des énoncés de *connaissance* et de *croyance* et de la conception relationnelle de la signification; le rôle producteur de la syntaxe dans la genèse du sens et le lien entre sémantique et engagements ontologiques conduisent à «refouler dans la syntaxe» ce qui est attribué à la sémantique;

d) examen des problèmes posés par le transfert, en syntaxe et en sémantique génératives, de l'*analyse fonctionnelle;* la productivité du langage dissout l'opposition entre théorie atomiste de la signification et «champs sémantiques»;

e) critique de l'opposition entre conceptions *catégorématique* et *syncatégorématique* des prédicats au profit de leur relativité;

f) examen des rapports entre notions *extensionnelles* et notions *intensionnelles* («crux» des logiciens), à propos du discours indirect; l'opposition réifiante entre «sens» et «référence» disparaît au profit d'une conception positionnelle, ce que montrent en particulier la transformation de la notion de «contexte oblique» (Frege) «en contexte opaque» (Quine), la logique épistémique de Hintikka et la pragmatique formelle de Montague.

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel

Jean Largeault: **Enquête sur le nominalisme** (B. Nauwelearts, Paris/Louvain 1971). 453 p. (bibliographie).

L'«Enquête» de J. Largeault est, comme le dit R. Poirier dans sa Préface, «une mine, une sorte de Bible du Nominalisme» (p. xvi), qui en fait un instrument de travail indispensable aussi bien qu'une source importante d'interrogation philosophique. En effet, l'empan couvert par l'information apportée, qui va de l'Antiquité aux doctrines les plus résolument modernes, ne propose pas seulement une histoire du thème, mais un pari sur le défi que constitue l'attitude nominaliste en philosophie, sorte d'«hygiène mentale», un engagement quant à sa validité, aujourd'hui pour l'épistémologie. De fait, le terme de «nominalisme» désigne un champ très vaste de thèmes, de problèmes, de doctrines dont les liens ne sont pas toujours évidents. Le travail proposé par l'auteur est un itinéraire qui structure ce champ de manière féconde et originale, grâce à une connaissance précise de l'histoire de la philosophie ainsi que de la technique logique et de la réflexion actuelle sur ce thème.

Un des enjeux est de montrer que le nominalisme, loin d'être une philosophie «facile», fait une large part à l'activité créatrice de l'esprit, comme tout empirisme ou toute théorie représentative pour qui la vérité est une question *pratique.* Mais de quel nominalisme s'agit-il? On en trouve des expressions en philosophie de la logique et des mathématiques; on en trouve, au delà de la théorie de l'abstraction, en droit, en théologie économique ou politique, solidaires d'une doctrine libertaire et laïque. Pourtant, l'essai général de légitimer l'usage des termes abstraits, soit en montrant qu'ils ne sont qu'une fiction utile soit en en produisant une référence individuelle, non-abstraite, fixe la réflexion sur le problème du *langage,* inséparable d'une *gnoséologie.*

L'exposé est chronologique. Une première partie, centrée sur le *problème des universaux,* remonte à l'origine de l'antinomie du réalisme et du nominalisme. Après une discussion sur les différentes sortes de nominalismes, l'auteur s'interroge sur sa genèse, des Sophistes aux Stoïciens, puis à partir de réponses médiévales aux questions de Porphyre (existence réelle ou intellectuelle des espèces et des genres, existence corporelle ou incorporelle dans le cas d'une existence réelle, substance séparée ou non des choses sensibles). Dans une deuxième partie,

des formes médiévales de nominalisme sont étudiées: Rocelin, Abélard, et surtout Ockham, dont l'apport original est la démonstration de la non-réalité des mathématiques (par la destruction de la causalité des causes secondes): les relations ne sont plus que des signes; elles n'affectent plus réellement les objets et désignent un *ordre* des choses.

Dans la troisième partie, le nominalisme est étudié dans ses rapports avec l'*empirisme moderne* – son refus de la logique, sa problématique du général plutôt que de l'abstrait, ses antinomies. Il est traité chez Hobbes, dans l'intuitionisme de Berkeley, chez Condillac, avec la relation qui s'y établit entre langue et calcul, chez Hume, sa critique de l'abstraction et sa théorie de la relation, dans l'individualisme de Rousseau, et enfin dans l'économie politique du XVIIIe siècle («valeur», «monnaie», «nation», ...). Dans une quatrième partie enfin, le nominalisme apparaît lié à la *technique logique.* Le problème est abordé d'abord en philosophie de la science, puis, plus spécifiquement et plus longuement, en philosophie de la logique, dans le formalisme, l'intuitionisme, le néo-positivisme, le «nominalisme». On y traite en particulier de Russell et de Leśniweski, puis de Quine et de Goodman. On s'interroge enfin sur deux problèmes: celui des procédés d'analyse qu'il faut utiliser pour éviter le platonisme (les effets réifiants, les imports ontologiques) dans le langage nominaliste qu'il s'agit de construire, conformément à l'analyse russellienne des descriptions, au profit de définitions purement contextuelles ou positionnelles des parties du discours, des noms en particulier. D'autre part, on mesure l'importance du finitisme en nominalisme, concernant le problème de l'infini.

A l'issu de cette enquête, le nominalisme apparaît, en fait, comme *un programme*, en tant que doctrine de la signification. Programme que la science remplit «comme fiction commode et logique», et que la réflexion peut expliciter de manière particulièrement évidente en prenant pour thème le rapport de la logique et des mathématiques à la réalité, concrète ou mentale.

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel

Hermann Lübbe: **Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse.** Analytik und Pragmatik der Historie (Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1977) 346 S.

Seit einer Reihe von Jahren schon hat Hermann Lübbe sich in vielen Aufsätzen mit wissenschaftstheoretischen, wissenschaftspolitischen und kulturgeschichtlichen Aspekten der Wissenschaft von der Geschichte sowie der Bedeutung des Geschichtsbildes für das Selbstverständnis unserer Kultur und unserer Gegenwart beschäftigt.

In seinem nun erschienenen Buch *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse* sind seine Gedanken zu diesem Thema zusammengefasst und unter systematischem Aspekt geordnet – gleichwohl ist es möglich, die einzelnen Kapitel des Buches wie abgeschlossene Aufsätze zu lesen.

Wie schon der Untertitel des Buches, *Analytik und Pragmatik der Historie*, verrät, lassen sich alle Beiträge unter zwei Gesichtspunkten ordnen, der Gegenüberstellung von Erkenntnis und Interesse. Während aber Habermas mit diesem Schlagwort eine allzu griffige Theorie über die Eingebundenheit von Denkmethoden verschiedenen Typs in lebenspraktische Erkenntnisinteressen vorgenommen hat, die im übrigen auf seit langem tradierten Vorurteilen der Geisteswissenschaftstheorie aufbaut, setzt sich Lübbe zum Ziel, eben diese Vorurteile in Frage zu stellen bzw. durch klare und vernünftige Argumentation aufzulösen. Hierin liegt die nicht zu unterschätzende Bedeutung begründet, die dem Buch in der Entwicklung des wissenschaftstheoretischen Streites über die Position der Geisteswissenschaften im Verhältnis zu den Naturwissenschaften zukommt.

Zu den seit geraumer Zeit im Bewusstsein vieler Geisteswissenschaftler verfestigten falschen Gemeinplätzen gehört die Vorstellung, die im Ausgang vom Vorbild der Naturwissen-

schaften entwickelte analytische Wissenschaftstheorie spreche aller historischen Forschung die Existenzberechtigung ab, wolle in Verfolgung eines physikalistischen Programms alle geisteswissenschaftlichen Sätze in Sätze der Physik auflösen und alles Individuelle auf allgemeine Gesetze zurückführen. Die Furcht vor der Vereinnahmung durch die Naturwissenschaften ist es gewesen, die die Geisteswissenschaftler zur pauschalen Abwertung des analytischen Denkens schlechthin geführt hat.

Demgegenüber ist es Absicht des Lübbeschen Buches, diese falsche Frontenbildung in der wissenschaftstheoretischen Diskussion aufzubrechen und den Fachhistorikern zu demonstrieren, dass die analytische Wissenschaftstheorie «nicht Gegner, sondern Verbündeter» (S. 13) für das Bemühen der Historiographie ist, ihre Eigenständigkeit zu behaupten.

Die Beiträge des ersten Teiles des Buches, der *Analytik*, kreisen um die mit dieser Thematik zusammenhängenden Fragestellungen. Lübbe führt den Nachweis, dass historisches Erklären nicht ein wissenschaftstheoretischer Restposten der noch nicht in Theorie überführten Wirklichkeit ist, sozusagen eine ad-hoc-Lösung, die mit dem Fortschritt der Theorien verschwinden muss, dass die Historie vielmehr als das Erzählen von nicht theoretisch deduzierbaren Ereignissen einen festen Platz im Kanon der Wissenschaften einnimmt. Geschichte und systematische Sozialwissenschaften stehen zu einander nicht in einem Verdrängungsverhältnis, sondern fungieren füreinander wechselseitig als Hilfswissenschaften.

Die Begründung für diesen Sachverhalt ist darin zu erblicken, dass es in der Wirklichkeit theorieresistente Ereignisfolgen gibt, die die Grundlage für das «unaufhebbar narrative Element» (S. 27) der Historie bilden. Wir erzählen deshalb Geschichten und werden auch in Zukunft Geschichten erzählen, weil Geschichten Vorgänge ohne Handlungssubjekt sind. Die in Geschichten erzählten Ereignisse laufen nicht nach einem Gesamtplan ab, der somit in die Zukunft hinein verlängerbar wäre, sondern sie sind das Ergebnis von Handlungsinterferenzen, Handlungsgemengelagen und Zufällen, d. h. Geschichte entsteht nicht, insofern ein Gesamtsubjekt handelnd seinen Plan verwirklicht, vielmehr ist es eine Vielzahl von Einzelsubjekten, deren heterogene Zielsetzungen aufeinanderprallen und in den sich daraus entwickelnden Ereignisfolgen die verschiedensten Modifizierungen erfahren. Geschichten sind somit Prozesse der Systemindividualisierung. Diese treten auf als Antworten eines bestehenden und um seine Erhaltung bemühten Systems auf eine nicht vorhersehbare Änderung der Umweltbedingungen. Sie lassen sich demnach ex post historisch erklären, nicht aber prognostisch aus gegebenen Anfangsbedingungen deduzieren.

Der von Lübbe explizierte Begriff von Geschichte gilt in gleicher Weise für das Erzählen von Geschichten aus dem Bereich der Naturwissenschaften (Kosmologie, Erdgeschichte, Stammesgeschichte einzelner Tierarten) wie für die Geschichte im engeren Sinn, die Geschichte des Menschen. Mit dieser Feststellung soll aber nun, wie Lübbe ausdrücklich betont, der Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht eingeebnet werden (S. 99). Der Begriff verhält sich dieser Unterscheidung gegenüber indifferent, ebenfalls wird durch ihn die Einsicht der hermeneutischen Philosophie in die «selbstreflexive Struktur humaner Geschichte» (S. 101) nicht in Frage gestellt.

Lübbe zeigt darüber hinaus, dass die Historiker die Einheitswissenschaftsthese, die die analytische Wissenschaftstheorie aufgestellt hat, nicht zu fürchten brauchen. In der von ihm angeführten schlichten Formulierung von Carl Gustav Hempel, «that general laws have quite analogous functions in history and in the natural sciences» (S. 106), liegt in Wirklichkeit für die Historiker die Möglichkeit begründet, falsche Ansprüche an ihr Fach, etwa die Forderung nach einer «nicht mehr narrativen Historie» oder auch die Rede von Gesetzen des Geschichtsablaufs zurückzuweisen.

Die analytische Wissenschaftstheorie der Historie entzieht diesen Ansprüchen durch exakte Begriffsbestimmungen den Boden, indem sie aufzeigt, dass «die Nutzung der an-

wachsenden Erklärungspotentiale theoretischer Wissenschaften durch die Historie deren wissenschaftstheoretische Identität als Historie nicht ändert» (S. 123). Auf der anderen Seite entzieht sie der «vermeintlichen oder tatsächlichen Theoriefeindlichkeit des Historismus» (ebda.) die Grundlage. Zugleich aber wird der Historismus, modifiziert als ein analytischer Historismus, ausdrücklich legitimiert. «Die analytische Philosophie sichert insofern methodisch das unaufgebbare Interesse historischer Tradition an der Eigenständigkeit der historischen Wissenschaften» (S. 126).

Der Legitimierung des Historismus als der Kultur des Interesses an den besonderen Fakten (in Gegenübersetzung zum Interesse an allgemeinen Gesetzen) korrespondiert die Abwehr des *Historizismus.* Lübbe deckt in dem sich mit dieser Fragestellung beschäftigenden Kapitel die Theorierhetorik und Wortakrobatik vornehmlich marxistischer Historiographie auf, die notwendig sind, um auf dem Boden einer (aus exogen politischen Gründen) dogmatisch festgehaltenen Theorie von der Gesetzmässigkeit historischer Abläufe die tatsächlichen historischen Ereignisfolgen adäquat erfassen zu können.

Die nicht aus Theorien deduzierbaren Geschichten sind es, die die Individualität und Identität historischer Grössen ausmachen. Die Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit der einzelnen Subjekte rührt somit daher, dass jedes Subjekt eine individuelle Geschichte hat, die nur es selbst betrifft. Durch das Erzählen unserer eigenen Geschichte und das Anhören der Geschichte anderer lernen wir als Menschen, uns selber von anderen zu unterscheiden.

Von dieser Erkenntnis aus ergibt sich nun ohne Schwierigkeit der Einstieg in den zweiten Teil der Untersuchung Lübbes, der sich mit der *Pragmatik* der Historie beschäftigt, also mit der lebenspraktischen Bedeutung, die das Besitzen einer erzählbaren Geschichte für Individuen wie für soziale Systeme hat. Diese Thematik berührt unmittelbar aktuelle politische Fragen, vor allem kultur- und schulpolitische Fragen nach Sinn und Zweck der Geschichte.

Auch das Fach Geschichte kann sich dem Legitimationszwang nicht entziehen, dem gegenwärtig alle Wissenschaften unterworfen sind. Nun gibt es eine Antwort auf die Frage «Wozu Geschichte?», derzufolge der Geschichte eine auf die Gegenwart bezogene politpädagogische Aufgabe zugeteilt wird. Dementsprechend werden etwa in Richtlinien für den Geschichtsunterricht Lehrinhalte nach dem Prinzip ausgewählt, ob sie für die Entwicklung eines bestimmten Gegenwartsbewusstseins, z. B. eines gesellschaftskritischen, nützlich sind oder nicht. Lübbe stellt fest, dass in der Gegenwart «die Relevanz die curiositas als letztinstanzliches Rechtfertigungsprinzip wissenschaftlicher Praxis zu verdrängen scheint» (S. 225).

Mit dieser Indienstnahme der Geschichte durch gesellschaftspolitische Zielsetzungen entstehen für die Geschichte einige Nachfolgeprobleme, die Frage, wie die durch die Geschichte vorzunehmende Identitätspräsentation in dem Spannungsfeld von Objektivität und Parteilichkeit durchgeführt werden kann, wie verhindert werden kann, dass die Identitätspräsentation zur ideologischen Rechtfertigung politischer Vorstellungen degeneriert. Gegen diesen an die Geschichte herangetragenen Anspruch, sie könne und müsse uns lehren, was wir tun sollen, beharrt Lübbe auf der Feststellung, die Geschichte könne uns nur lehren, wer wir und andere sind (S. 213).

Zum einen kann eine auf die Feststellung von Tatsachen verpflichtete Disziplin aus sich heraus prinzipiell keine Normen des Handelns begründen; dem steht der Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen entgegen. Zum anderen kann die Historie historistischer Tradition deshalb aus der Geschichte keine Lehren mehr ziehen, weil diese Aufgabe inzwischen von den verschiedenen theoriebildenden Sozialwissenschaften übernommen worden ist, und Geschichte beschränkt sich ja auf die Präsentation der *theorieresistenten* Abläufe. Der Historiker kann sozialwissenschaftliche Theorien für seine Aufgabe nutzen, aber er kann sie in der Regel nicht mehr aus eigener Sachkompetenz heraus produzieren. Gewiss

können diese Wissenschaften, die sich gegenüber den historischen Wissenschaften verselbständigt haben, in beachtlichem Masse handlungsorientierte makrosoziologische und makroökonomische Theorien aufstellen und sich dabei auf historische Analogien stützen. Aber die Möglichkeit, historisch analoge Situationen zu finden, aus deren Vergleich Theorien aufgestellt werden können, aus denen wiederum sich Anweisungen zum Handeln ableiten lassen, schwindet in dem Masse, wie Geschichte sich nicht als Wiederkehr des Gleichen darbietet, sondern als ungesteuerte Evolution ins Ungewisse. In einer solchen Situation scheinen wir uns jedoch gegenwärtig zu befinden. Einerseits wächst unser Theoriebedarf, andererseits wird es schwieriger, Theorien aufzustellen, weil es immer schwieriger wird, zukünftige gesellschaftliche Zustände vorauszusehen.

Der Historiker R. Koselleck, auf dessen Arbeiten sich Lübbe stützt, hat für die Gegenwart das immer stärkere Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont konstatiert und dies auf das sich Beschleunigen historischer Prozesse zurückgeführt. Der hieraus sich ergebende Schluss ist einfach: Wir können ohne Schwierigkeiten Theorien über eine gleichbleibende Wirklichkeit aufstellen, mit Mühe über eine sich verändernde Wirklichkeit, wenn wir noch gleichbleibende Elemente finden, die Analogieschlüsse erlauben, aber kaum noch bzw. gar nicht mehr über eine sich mit zunehmender Beschleunigung ändernde Wirklichkeit.

Wenn das so ist, dann bleibt nach Lübbe gegen die nostalgisch verfehlte Hoffnung und Verheissung einer Geschichtsphilosophie, wie sie als Spätgestalt der historische Materialismus repräsentiert, nur die Möglichkeit, Geschichte als Kultur der Kontingenzerfahrung anzusehen. Aufklärung, im engeren Sinn historische Aufklärung, hätte somit die Aufgabe, die Menschen von falschen Hoffnungen zu befreien, indem sie die «theorieinduzierte Aufklärungsresistenz» (S. 295) etwa des historischen Materialismus aufweicht. «Aufklärung ist die Kultur des Desinteresses, in der Praxis der Begründung von Annahmen über die Wirklichkeit zu diesen und keinen anderen Annahmen zu gelangen. Die Wirklichkeit ist ja ohnehin, wie sie ist» (S. 298f.).

Zusammenfassend lässt sich also die Intention des Buches folgendermassen charakterisieren: Im wissenschaftstheoretischen Teil setzt Lübbe sich das Ziel, festgefahrene Vorurteile aus dem wissenschaftstheoretischen Methodenstreit aufzulösen, die sich verwirrend auf den Wissenschaftsbetrieb ausgewirkt haben. Er stellt die analytische Wissenschaftstheorie unter immer neuen Aspekten aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft dar und erläutert ihre Vorzüge derart beharrlich und minutiös, dass man durchaus hoffen darf, die Geisteswissenschaften könnten ihre unberechtigte Furcht vor der Einheitswissenschaftsthese verlieren. Die Lübbesche Untersuchung bietet ein anschauliches Beispiel für das, was dialektisches Denken bedeutet. Denn nicht derjenige ist Dialektiker, der sich selbst unaufhörlich so nennt, sondern derjenige, der aus der intimen Kenntnis der Fakten und Argumente heraus eine Lösung zu bieten vermag, die einen lange erbittert geführten Streit beendet.

Historie wird *nicht* als immer kleiner werdender Bereich des noch nicht in Theorie Überführten verschwinden, sondern sie wird immer Geschichten als Geschichten von Systemindividualisierungen erzählen. Aus dieser Bestimmung des Wesens der Geschichte leitet Lübbe sein Plädoyer gegen eine Indienstnahme der Historie durch politische Zielsetzungen ab. Geschichte kann uns nicht Normen des Handelns vorgeben, sie kann uns nur darüber aufklären, wer wir sind im Unterschied zu anderen, die eine andere Geschichte besitzen, und sie kann, indem sie uns die Kontingenz historischer Existenz vor Augen führt, uns verblüffungsfest machen gegenüber allen historizistischen Patentrezepten.

Roland Simon-Schaefer, Düsseldorf

Philosophie et relations interpersonnelles. Rencontre de deux traditions. – Publié sous la direction de *Alan Montefiore* (Presses de l'Université de Montréal 1973).

Le projet de ce recueil d'articles est né au cours d'un séminaire tenu à Oxford au printemps de 1969 sur le sujet: La philosophie des relations interpersonnelles. A. Montefiore, professeur à Balliol College, Oxford, dans une introduction à l'ouvrage, en explique les origines et les intentions. Notons que l'ouvrage en français est doublé d'un recueil en anglais sur le même thème, publié sous le titre: *Philosophy and Personal Relations* (Routledge 1973).

Deux raisons ont, nous dit A. Montefiore, motivé la collaboration de philosophes anglophones et francophones à ce projet: 1. une clarification des différences de point de vue sur la question des relations interpersonnelles entre les philosophes «continentaux» et les philosophes de tradition dite «analytique», 2. une étude des possibilités de communication (ou des causes du manque de communication) entre philosophes de traditions très différentes. On ne disposera, bien sûr, avec le présent recueil, que de l'un des deux volets de cette confrontation.

Parmi les études qui y figurent, signalons-en deux: celle de Francis Jacques (qui vient de soutenir une thèse à Paris sur la théorie des descriptions de Russell). Son étude trace le contour d'une philosophie transcendantale nouvelle, de type linguistique, soulignant le rapport à autrui dans la parole. L'étude de Jacques Poulain, professeur à l'Université de Montréal, pose le problème des relations personnelles entre philosophes.

Il faut se réjouir de telles tentatives de rapprochement entre des traditions philosophiques qui souvent s'ignorent, quand ces tentatives ne feraient que montrer à quel point il est difficile, pour les philosophes, de se comprendre entre eux. J.-P. Leyvraz, Genève

Philippe Muller: **Approches de l'homme contemporain** (Editions Messeiler, Neuchâtel 1976) 297 p.

Contribuer à l'élaboration d'une ‹anthropologie philosophique›, telle est la tâche que M. Scheler assignait au philosophe contemporain et que l'auteur s'est ici fixée comme objectif en réunissant dans ce volume une vingtaine d'articles consacrés à des problèmes de philosophie, de psychologie et de politique dont la dernière section *(Culture et Société)* effectue la synthèse.

Le premier groupe d'articles traitant de philosophie, outre un hommage à J. de la Harpe et une étude sur l'esthétique de Schiller, propose d'une part un recensement des interrogations que la réalité moderne suscite dans les domaines de l'épistémologie, de l'éthique et du politique et, d'autre part, une réflexion sur la spécificité de la démarche philosophique qui, libérée des apories de la théorie représentative impliquée par toute position réaliste, s'affirme comme démarche dialectique. Cette référence hégélienne laisse voir que, si le questionnement de l'auteur a des résonances existentialistes, c'est avant tout à Hegel qu'il emprunte ses instruments conceptuels.

La partie consacrée à la psychologie débute par une présentation de la conception piagétienne de l'intelligence. Suivent: un article qui fait le point sur le problème de la famille envisagé sous le double éclairage de la psychologie et de la sociologie; un autre, clarifiant le statut de la psychologie comme science, décrit sa lente maturation des origines à nos jours où, parvenue à élaborer des modèles théoriques opératoires, elle atteste sa scientificité. C'est à une juste appréciation des pouvoirs et des savoirs dont dispose actuellement la psychologie que s'attache l'article intitulé «L'homme cassé des psychologies contemporaines» qui, dès l'énoncé du titre, annonce que la scientificité sectorielle n'a été acquise ici qu'en renonçant à une saisie totalisante de l'homme. Un même effort d'évaluation de la psychanalyse d'une part, de la psychologie industrielle d'autre part, est tenté dans les trois derniers textes de cette deuxième section.

La troisième section nous ramène à des considérations philosophiques. A propos des œuvres de jeunesse de Marx, l'auteur s'interroge sur les raisons d'une rupture avec la philosophie et sur le défi qu'elle lance au philosophe contemporain. Il montre que le motif de la rupture tient au refus du système hégélien identifié avec l'aboutissement inévitable de toute pensée philosophique conséquente à laquelle Marx oppose l'exigence d'une praxis transformatrice de l'histoire. L'histoire est également au centre de la philosophie de Collingwood que l'auteur soumet à un examen critique pour en dégager la fécondité mais aussi les faiblesses qui ont pour origine une radicalisation de la thèse historiciste engageant à méconnaître la nature propre du vrai scientifique. Une autre mise en question du système hégélien est envisagée dans l'article suivant: celle de Kierkegaard. Certes, ses critiques n'atteignent pas toutes leur cible, il n'en demeure pas moins qu'elle ont rendu impossible la plate récitation du système et qu'elles imposent une relecture critique de Hegel. C'est ce que l'auteur entreprend à propos de l'anthropologie hégélienne pour montrer qu'elle offre un cadre conceptuel nullement périmé et riche d'enseignement pour la compréhension de l'homme moderne.

Dans les trois articles réunis sous le titre *Politique*, l'auteur nous livre une réflexion sur sa propre orientation politique au sein du mouvement socialiste et brosse un tableau des possibilités et des choix qui sollicitent l'homme moderne dans le domaine de l'action. *Culture et Société*, dernière section du recueil, établit également un bilan de l'évolution du monde contemporain qui, sans en masquer les traits négatifs trop souvent pris à tort comme seuls déterminants, conclut par une appréciation résolument optimiste, qu'il s'agisse du problème de la jeunesse, de la chute des tabous ou de la situation de la femme. Une même foi en l'homme et en ses capacités à tirer parti des libérations envers les contraintes matérielles grâce à ses réussites techniques pour s'accomplir comme être libre et raisonnable, s'exprime dans le texte que l'auteur nous propose en conclusion de son ouvrage.

Et c'est bien cette profession de foi humaniste qui constitue l'unité profonde de ce recueil et qui semble animer la recherche de l'auteur dans laquelle il sait faire jouer ses compétences de philosophe et de psychologue et ses expériences d'homme engagé dans la vie politique.

F. Bonhôte, Neuchâtel

Hans Georg Gadamer: **Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest** (Philipp Reclam jun. Universalbibliothek Nr. 9844, Stuttgart 1977). 77 S.

Hegels Satz vom Vergangenheitscharakter der Kunst bringe bereits die Tatsache zum Ausdruck, dass Kunst seit der Sokratik der Rechtfertigung bedürfe. Die ungewöhnlichen und grundlegenden Veränderungen in sämtlichen Bereichen der Kunst, wie sie sich in den letzten zwei Jahrhunderten vollzogen, provozieren die Frage, ob es ein die traditionelle und die moderne Kunst Verbindendes gibt. Angesichts dieses Problems könne ein Rekurs auf die Geschichte der Ästhetik sowie auf die angestammten Begriffe der Kunst und der Schönheit nicht mehr genügen. Allenfalls eine Reflexion auf so allgemeine anthropologische Momente wie Spiel, Symbol und Fest kann nach Gadamer den tiefen Graben, der sich zwischen dem Alten und dem Neuen in der Kunst auftut, schliessen.

Bei der Betrachtung des Spielcharakters von Kunst solle man neben der Tatsache, dass Spielen Überschuss zur Darstellung bringt, jene nicht vergessen, dass es vermöge, Dauer zu verleihen. Das Symbolische solle nicht nur vom Wiedererkennen und vom Erlebnis der Wiederholung her gedeutet werden; vielmehr müsse man betonen, dass es nur aufgrund stets neuer Begegnungen zustande komme. Am Aspekt des Festes ist für Gadamer dessen Kommunikationsfunktion (Kunst spreche über sämtliche Klassen- und Bildungsvoraussetzungen hinweg) bedeutsam.

Gadamer lässt sich verhältnismässig stark von der philosophischen Anthropologie her inspirieren (vgl. vor allem die Autoren Nietzsche, Plessner, Gehlen). Sein Vorgehen ist hermeneutisch, was sich insbesondere in seinem häufigen Einsatz von Wort- und Begriffsgeschichte, in der Betonung von Einheit, Kontinuität und Tradition sowie in der oftmaligen Verwendung der Metapher vom 'Lesen des Kunstwerkes' manifestiert. Verschiedene Gedanken von Aristoteles, Baumgarten, Kant, Schiller, Goethe und Heidegger (vgl. da vor allem die verbergende Seite seines Wahrheitsbegriffes) werden in die Darstellung positiv aufgenommen.

Ambivalent ist das Verhältnis zu Hegel, dessen These von der Rechtfertigungsbedürftigkeit der Kunst akzeptiert, dessen Definition des Kunstschönen aber (ein sinnliches Scheinen der Idee) als 'idealistische Verführung' (44) abgelehnt wird.

Grundsätzlich negativ ist Gadamers Verhältnis zum Ansatz der Informationsästhetik, die uns weismachen wolle, dass eine quantitativ messbare Informationsmasse zu einem Qualitätsträger werden könne.

Gerade in diesem Zusammenhang aber dürfte sich die kritische Frage stellen, ob nicht auch der hermeneutisch orientierte Ästhetiker auf die präzisen Analysen der Informationsästhetik angewiesen sei. Ob er nicht, wiewohl die Ganzheit als sein Anliegen zu respektieren ist, vermehrt die konkreten Ergebnisse der historischen und systematischen Kunstwissenschaften berücksichtigen müsse. – Vgl. dazu Gerd Wolandt: Elemente der Ästhetik, in: *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, herausgegeben von K. Bärthlein und G. Wolandt (Schwabe, Basel/Stuttgart 1977) S. 191ff.

Seltsam mutet es an, dass ein so zentraler Begriff wie derjenige der Qualität bloss verwendet, nicht aber explizit reflektiert wird. Diese Lücke zeigt sich schon in *Wahrheit und Methode* (Tübingen ²1962). Im Register (S. 520) wird der Terminus Qualität nicht aufgeführt.

Schliesslich drängt sich auch die ernste Frage auf, ob der hermeneutische Ansatz, der stets vom Apriori des Sinnes ausgeht, überhaupt der Grundintention vieler Künstler der neuesten Zeit gerecht zu werden vermag, vor allem, wenn er die Kunst als «Botschaft des Heilen» (43) interpretiert. Entweder versteht man nämlich den Begriff des 'Heilen' material-inhaltlich, und dann dürfte er angesichts vieler Werke unserer Tage problematisch werden, oder wir deuten ihn rein formal, und dann wird er, wie der Begriff des formal Guten allzu allgemein und unverbindlich, so dass er für die Beantwortung der Frage: «Was macht die Bedeutsamkeit des Schönen und der Kunst aus?» (S. 43) nicht mehr allzuviel hergeben kann.

Müsste, so kann man weiter fragen, wer von der «Aktualität des Schönen» schreibt, nicht auch noch andere als nur die griechische Tradition berücksichtigen? Selbstverständlich ist diese Beschränkung legitim, wenn man sie auch zugibt, etwa in der möglichen Formulierung: die Aktualität des abendländisch aufgefassten Schönen. Tut man das nicht, so läuft man Gefahr, in einem Zeitalter mit planetarischem Bewusstsein, des Eurozentrismus geziehen zu werden.

Trotz der angeführten Bedenken hat das besprochene Werk vor allem in seiner klaren Linienführung, in seinen feinen phänomenologischen Beschreibungen und in der nicht zu übersehenden Seinsbejahung Vorzüge, die es auf jeden Fall zu einem gleichsam klassischen Text machen, den der an Ästhetik Interessierte auf keinen Fall missen möchte.

Hans Widmer, Luzern

August Brunner: **Erkenntnis und Überlieferung.** Reihe EPIMELEIA, Bd. 29 (Berchmans, München 1976) . 118 S.

Einer der Senioren der katholisch-christlichen Philosophie und Theologie, der auch im Osten u. a. durch seine *Grundfragen der christlichen Philosophie* bekannt geworden ist, setzt

in der vorgelegten Abhandlung seine erkenntnistheoretischen und ontologischen Ergebnisse aus seinen Werken *Erkenntnistheorie* (1948) und *Glaube und Erkenntnis* (1951) in der Art und Weise fort, dass diese auch ohne ihre Kenntnis verstanden werden kann. Sie bringt aber kein blosses Wiederholen des schon Erreichten, sondern vielmehr eine weitere thematisch geschlossene Synthese, die keineswegs ihre Lehrebedingtheit verschweigen will.

Die Abhandlung besteht aus drei Teilen. Der erste Teil ‹Das alltägliche Erkennen› geht vor allem vom Offensein für das Seiende des Menschen aus, das am klarsten aus der Erkenntnis anderer Menschen hervorgeht. Aus diesem Offensein folgt Zwiegespräch als Wesensbestimmung des Menschen, in der er sich als Person zeigt. Von da aus wird auch das Verhältnis des geistigen und des sinnlichen Moments auf der Ebene des alltäglichen Erkennens durch Betonung des synthetischen Charakters des jeweiligen Konkreten ausgearbeitet. Überall wird nicht nur auf die geistigen Grundlagen hingewiesen, sondern auch auf die Grenzen, die im neuzeitlichen Subjektivismus bestehen, aufmerksam gemacht. Dafür ist die antikantianische Maxime, die Vernunft sei der Wirklichkeit inne (14), kennzeichnend. Der Verfall des Subjektivismus als «Käfig des Solipsismus» wird insbesondere am «hermeneutischen Zirkel» (54ff.), der etwa durch den konvergierenden Kreis der objektiven Erkenntnis zu ersetzen sei (57), dargestellt.

Der zweite Teil ‹Die wissenschaftliche Erkenntnis› wendet sich den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften zu. Die im Hintergrund steckende Auseinandersetzung mit dem Historismus, die in *Grundlagen der christlichen Philosophie* ausdrücklich ausgearbeitet wurde, wird durch die Feststellung der Überschätzung der Wissenschaft und ihrer Grenzen gegenüber dem Leben sichtbar (82). Bemühung um Verständnis in Konfrontation und Kampf mit illegitimen Verabsolutierungen charakterisieren die ganze Abhandlung im allgemeinen und in diesem und folgenden Teil im besonderen; auch hier wird Kant zur Zielscheibe.

Der abschliessende Teil ‹Religiöse Erkenntnis, Theologie und Exegese› lässt erkennen, wie man vom natürlichen Wissen bzw. von der Offenbarung durch das Glaubensgeheimnis und seiner Exegese sowie von der Theologie der Heilsgeschichte zur Christus- und Gottesoffenbarung in der gesamten katholischen Kirche mit ihrer Überlieferung zu kommen vermag. Es darf gefragt werden, ob es nicht nur um ausgewählte Überlieferung und darum geschichtlich bedingte Erkenntnis geht und ob und wie man unter solchen Bedingungen in ein produktives «Zwiegespräch» mit Andersdenkenden oder -glaubenden kommen könnte, um sie als Personen anzuerkennen? Soll man die Abhandlung eine unzeitgemässe, verschleierte Form des Antimodernismus heissen?

Ladislav Menzel, Prag

Bernhard Welte: **Zeit und Geheimnis.** Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt (Herder, Freiburg i. Br. 1975).

Die im vorliegenden Band zusammengefassten philosophischen Aufsätze verstehen sich als Fortführung der unter dem Titel «Spuren des Ewigen» 1965 erschienenen Arbeit. Welte bleibt auch im neuen Sammelband dem «Ewigen» auf der Spur, von den neuen «Fragehorizonten» ausgehend, die ihm repräsentativ durch «neue Formen des Positivismus und der analytischen Sprachphilosophie», vor allem aber durch «die kritische Theorie der Frankfurter Schule» (7) vermittelt werden. So mag das Buch auch als verschwiegene Antwort an diese Positionen gelesen werden, auch wenn es sie in der Argumentation kaum direkt anspricht.

Welte ist um eine klare, nicht durch Fachsprache erschwerte Kommunikation bemüht. Sie gelingt ihm nicht immer. Vornehmlich dort, wo er sich an Heidegger anlehnt, bricht ein tiefschürfender Jargon durch, der um so bemerkenswerter ist, als Welte auch anders redet.

Welte hat die zwanzig Aufsätze in fünf Teile gruppiert. Das Kernstück bildet der vierte Teil, die «Beiträge zur Geschichte des Gottesgedankens und der Theologie» (179–280). Welte erweist sich hier als sachkundiger Interpret von Thomas, Hegel und Heidegger; eine Prise distanziertere Kritik würde die Verehrung für die «Väter» kaum beeinträchtigen. Wir beschäftigen uns hier vor allem mit den drei ersten Teilen, weil in ihnen der spezifische Denkansatz Weltes deutlicher zu fassen ist. Auf drei methodologisch voneinander zu unterscheidenden Wegen folgen wir Weltes Gedanken:

1. Im ersten Teil untersucht Welte die Phänomene der Zeit, der Erfahrung, der Person. Seine Absicht ist es, «Sachverhalte» ins Blickfeld zu rücken und nach Möglichkeit besser zu verstehen (16). Sorgfältig führt er den Leser, von der täglichen Erfahrung herkommend, in die Subtilitäten einer phänomenologischen Besinnung eigenen Stils. Das Besondere an diesem Stil ist der meditative Charakter. Welte sammelt erinnerte Erfahrungen und fügt sie schrittweise zusammen zu einem strukturierten Bild des problematisierten Gegenstandes; er ist sparsam in der Verwendung konstruktiver Elemente und lässt durch genaue Deskription die Sache selber in Erscheinung treten. Manchmal freilich scheint das Wort Macht über die Erinnerung zu gewinnen: Etymologien und Assoziationen weisen die Denkrichtung, so dass der Verdacht aufkommt, die Besinnung könnte den Kontakt mit dem Sachverhalt verloren haben. «Die Fahrt der Erfahrung», «unsere Welt ... das uns winkende Ganze», «es kommt das Kommen selbst» – solche wie viele ähnliche Formulierungen drücken vielleicht angemessen aus, was sich dem meditierenden Philosophen zeigt, es bleibt aber fraglich, ob sie auch zur Mitteilung taugen. In ihrer ungewohnten Bildhaftigkeit sind sie zwar üblicherweise aus dem Kontext zu enträtseln, sie teilen dann aber nichts Neues mit, es sei denn eine kaum zu kontrollierende Stimmung. Darum erachte ich solche Wendungen nicht nur als überflüssig, sondern auch als gefährlich, weil möglicherweise irreführend. Als Träger von nicht bestimmten Stimmungen werden die Begriffe aufgeweicht und führen zu tiefsinnigen Identifikationen, die kaum mehr erleuchtend sind: Die «Fahrt der Erfahrung» «*ist* ... selber die Geschichte als das Geschehen des Daseins im Ganzen in seiner spezifischen Zeitlichkeit» (37). Welte verführt in einen Tiefsinn, der im Medium des mystifizierenden Wortes seine Evidenz haben kann, der aber kaum noch dem Anspruch genügt, einen Sachverhalt auch kommunikativ zu klären.

2. Im zweiten Teil stellt uns Welte seine «Gedanken zur Analyse und Kritik der gegenwärtigen Zeit» vor. In seiner Diagnose der Zeitkrankheit schliesst sich unser Autor bekannten zeitgenössischen Kulturkritikern an; er nennt Heidegger, Marcuse, Horkheimer, Lorenz, versucht aber, deren Kritik vom implizierten Postulat her zu präzisieren: Wenn die fortgeschrittene Zivilisation antihuman ist, was wäre dann der «reale Sinn» (65) von Humanität? Wenn die epochale Intelligenz zum Instrument verkümmert, was wäre dann das «Kontrastmodell» (79) dazu? Der postulative Impuls bringt – so möchte ich die Absicht in diesem Fragen interpretieren – die Kritik in Bewegung und weist sie auch in eine bestimmte Richtung. Nun aber wäre es für die Abschätzung der philosophischen Gültigkeit des Postulats entscheidend zu wissen, wie es eruiert worden ist. Es ist klar, dass ein empirisch (z. B. ethnologisch) erarbeitetes Bild des Menschen nicht – mindestens nicht in dem Rohzustand, wie es uns von der empirischen Wissenschaft geliefert wird – als ein philosophisches Postulat in Anspruch genommen werden könnte. Welte gibt uns kaum Rechenschaft darüber. In der Anmerkung S. 94 scheint er geneigt zu sein, «eine ursprüngliche Integrität» des Menschen als ein Datum der Empirie zu nehmen; andererseits setzt er das ihn faszinierende ethnologische Material – M. Griaule: Dieu de l'eau (Paris 1948, [2]1966); dtsch.: Schwarze Genesis (Freiburg i. Br. 1970) – eher in didaktischer Absicht ein: Er möchte an einem Modell einer intakten Gesellschaft die Kriterien zu einer strukturierten Analyse der Not in den fortgeschrittenen Gesellschaften gewinnen. Das Ergebnis ist mager. Welte entdeckt, dass das Verhältnis des

Menschen zur Natur, zur Gemeinschaft und zum Geheimnis gestört ist und dass der Zusammenhang der drei Beziehungsfelder fehlt. Die nächstliegende anthropologische Systematik hätte wahrscheinlich ähnliche Kriterien der Differenzierung angeboten. Die Frage bleibt: Was beabsichtigt nun wirklich Welte mit dem interkulturellen Vergleich? Schauen wir zu, was er aus dem Ergebnis des Vergleichs für Schlussfolgerungen zieht: Er ist nüchtern genug, um den technischen Fortschritt nicht einfach zu verteufeln, und vorsichtig genug, um uns nicht auf einen integrierenden Mythos zu verpflichten. Er weist auf die «sehr reale Dialektik zwischen Integration und Fortschritt» hin und leitet *daraus* sein postulatives Bild der Humanität ab: «Der neue Humanismus wird darin bestehen, technologische Zivilisation zu gebrauchen, damit aber nicht nur die Mühsal des Lebens zu mindern, sondern mit und in dieser Zivilisation die Fülle des integralen Menschentums nicht nur zu bewahren, sondern auch reich zu entfalten» (77). Es wäre verfehlt, die Formalität des Postulats zu beklagen; in gut existenzphilosophischer Manier appelliert Welte an den Willen zur guten Praxis, was bedingt, dass die Utopie inhaltlich offen bleibt. Freilich wäre es wünschenswert und durchführbar, den kritischen Hinweis zu präzisieren, nämlich das, was Welte die «sehr reale Dialektik» nennt, anthropologisch zu konkretisieren. Welte scheint auch das Bedürfnis zu verspüren, konkreter zu werden. Nun aber rächt sich der oben angedeutete Mangel an methodologischer Reflexion: statt die kritische Analyse voranzutreiben, strapaziert er das utopische Bild: Er hält Ausschau nach einer «integralen Lebensintelligenz» (83ff.), die wieder weiss, worauf es im ganzen ankommt, die also so etwas wie eine Weltanschauung zu entwickeln vermöchte, ja, die in fast trivialer Pragmatik wieder nach Gott greift: «Ist es nicht noch besser, d.h. noch konsequenter, im Zuge des intelligenten Handelns an *Gott* zu glauben, der das Glück gewährt, wenn er will, und der den Spruch spricht, der alles gewähren und auf die verheissende Zukunft hinlenken kann?» (90) Und er ruft nach einer Erneuerung der Bedingungen der Kultfähigkeit: «Eine neue Erfahrung der Transzendenz, eine neue Kommunikation mit der Tiefe, eine Erweckung der Fähigkeit zum Symbol» (105). Dies nenne ich ein Programm, das in die Irre leitet; denn Sinnfindung kann nicht reglementiert und zweckgebunden arrangiert werden, ohne dass sie Gefahr läuft, pervertiert zu werden.

3. Im dritten Teil geht Welte der philosophischen Gottesfrage nach. Nachdem ich bisher den phänomenologischen und den diagnostisch-therapeutischen Weg Weltes skizziert habe, möchte ich hier den Weg verfolgen, den man den existenzphilosophischen im engeren Sinn nennen könnte.

Welte vermutet, dass die Frage nach Gott im Raum der Frage nach dem Sein sinnvoll gestellt werden muss. Die letztere Frage springt dort hervor, wo das Denken «erfüllt und ermüdet zugleich» (114) nicht mehr nach Einzelnem fragt, sondern umschlägt in die Frage nach dem Ganzen. Wenn aber das Sein des Seienden selbst befragt wird, dann gerät das Denken vor das Nichts als das nicht mehr als Seiendes Bestimmbare; jede erklärende Antwort, die wieder Seiendes als Begründendes vorführt, wird als verfehlt durchschaut. Nun steht das Denken vor der Alternative, entweder das Nichts nihilistisch als absolute Sinnlosigkeit zu deuten oder aber gläubig als ein sinnvolles Unbestimmbares festzuhalten. Die gläubige Möglichkeit ergibt sich, wenn sich der Mensch auf das ihm innewohnende Postulat besinnt, auf das ihm als reflektierendem Lebewesen zugehörige Interesse an einem sinnvollen Leben. Dieses Sinnpostulat findet seinen Rechtsgrund in der konkreten Mitmenschlichkeit. Im Ernst dieses Postulats gibt es angesichts des Nichts nur die eine ethische Grundentscheidung: «Alles hat Sinn» (136); das Nichts ist «die Spur unbedingter, aber entzogener und verborgener Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die allen Sinn wahrt ...» (137).

Welte behauptet nicht, einen Gottesbeweis zu liefern. Immerhin stellt er fest, dass jedem, der mutig und konsequent sich in «diese Bestände und ihren Zusammenhang» (138) vertieft, sein Gedankengang einsichtig sein müsste.

Mir ist er nicht einsichtig, und ich protestiere gerade im Namen des beschworenen konsequenten Mutes: Mit Recht hebt Welte hervor, dass das Sinnpostulat, wenn irgendwo, dann in der konkreten mitmenschlichen Situation seine Legitimität findet. Welte vergisst oder verwischt die Tatsache, dass es sich hier um eine praktische Gewissheit handelt, die nicht als Antwort auf die Frage nach Sinn überhaupt taugt; denn diese Frage ist eine theoretische, sie ist im Grunde die hybride Frage nach einer totalen Welterklärung. Die Sinnfrage ist als eine ethische immer nur eine situative, konkret bezogene, und hier, jetzt, in der Praxis ethisch entscheidbare. Deshalb kann ich, gerade im Blick auf künftiges Handeln, die von Welte behauptete einzig mögliche Alternative des Ja oder Nein zum Sinn des Nichts nicht gelten lassen. Es gibt auch ein Drittes, das mindestens soviel Mut und Konsequenz verlangt wie das Ja: das Suspendieren der Antwort und das Festhalten an der Nichtentscheidbarkeit des Nichts. Weltes «Alles hat Sinn» lehne ich als verführerische Droge ab: Ich würde mich meiner Verantwortung entziehen, wenn ich das Leiden des Leidenden, wenn ich Ungerechtigkeit, wenn ich, um anschaulich zu werden, Folter und Menschenschinderei als sinnvoll erachtete. Ich will meine Empörung nicht im Sedativ einer schönen allgemeinen Sinngebung ertränken.

Zusammenfassend: Ein religiöser Denker ist ein Philosoph, der seine religiöse Erfahrung im Medium des vernünftigen Gedankens zu vermitteln versucht. Sein Versuch muss nicht scheitern, weil die Vernunft auch auf etwas hinweisen kann, das ihr zunächst fremd ist. Sie muss nur auf die Weise der Mitteilung achten, so dass diese ihre Hinweisfunktion zum Ausdruck kommt. Anders gesagt: Der religiöse Denker muss die der Philosophie eigenen Kommunikationsregeln beachten. Diese sind, so meine ich, von der kritischen Philosophie seit Kant und Kierkegaard für uns hinreichend geklärt worden. Es gelten, angewandt auf die von mir Welte gegenüber markierten kritischen Punkte folgende Regeln:

Erstens: Die Mitteilung muss die kritische Unterscheidung von theoretischer und praktischer Frage durchhalten. Die praktische, jeweils situative Vergewisserung von Sinn ist nicht die Antwort auf die Frage nach Sinn überhaupt und allgemein. Wenn diese Verwechslung geschieht, dann verkehrt sich die religiöse Erfahrung in Weltanschauung, die sogleich unter Ideologieverdacht steht.

Zweitens: Das Postulat, d.h. die Artikulation eines Interesses in konkretem Handeln kann nur seiner formalen Seite nach verallgemeinert werden; eine Utopie, die als verbindliches Postulat auftritt, darf inhaltlich nicht fixiert werden; geschieht diese materiale Festlegung, dann verkehrt sich Utopie zum Instrument der Manipulation, die die Würde des Menschen, seine freie Verantwortung für die Zukunft verletzt.

Drittens: Der philosophische Hinweis auf die religiöse Erfahrung muss sich bewusst bleiben, dass er nicht das religiös Erfahrene selbst, bestenfalls den Ort der Erfahrung anzeigen kann. Eine esoterisch-liturgische Sprache, die sich als philosophische Trägerin religiöser Erfahrung empfiehlt, kann bloss noch ein Surrogat des nur indirekt Mitteilbaren sein.

Ein religiöser Denker, der sich regelwidrig mitteilt, begeht nicht nur einen Stilbruch; er muss gewärtigen, dass er seine eigene Sache diskreditiert und als Verführer wirkt. Einem Denker wie Welte Regelwidrigkeit vorzurechnen heisst nicht, ihm unredliche Verführungsabsichten zu unterstellen. Ich will nur seine Aufmerksamkeit – und die des allfälligen Lesers – darauf lenken, dass seine Rede statt hinzuführen zu verführen droht. So mute ich seiner Redlichkeit auch zu, dass er sich erneut Rechenschaft über die Bedingungen der Möglichkeit religiös-philosophischer Mitteilung gibt.

Raphael Bielander, Basel