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

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 40 (1981)

**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:** 05.07.2025

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

# Buchbesprechungen / Comptes rendus

*Bertrand Russell:* **Die Philosophie des Logischen Atomismus** (Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908 – 1918). Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Johannes Sinnreich. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979.

Ursprünglich 1976 in der Nymphenburger Verlagshandlung veröffentlicht, wird das Buch seit 1979 vom Deutschen Taschenbuch Verlag angeboten. Der Wechsel brachte eine wesentliche Preisreduktion mit sich und es ist somit zu erwarten, dass die in diesem Sammelband enthaltenen logisch-erkenntnistheoretisch orientierten Schriften eines der Väter der zeitgenössischen analytischen Sprachphilosophie auch im deutschen Sprachraum weitere Verbreitung finden und damit eine gewisse Bedeutung erhalten werden.

Ein Anfang wurde seinerzeit 1967 mit der Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des populären Klassikers «The Problems of Philosophy» (Probleme der Philosophie) durch E. Bubser im Suhrkamp Verlag gemacht und 1971 gab U. Steinvorth im Reclam Verlag unter dem Titel «Bertrand Russell, Philosophische und politische Aufsätze» die im Zusammenhang mit dem Thema des zu besprechenden Buches wichtigen Schriften «Über das Kennzeichnen» (On Denoting), «Der logische Atomismus» (Logical Atomism) und «Über die Natur von Wahrheit und Falschheit» (On the Nature of Truth and Falsehood) heraus. Es bleibt zu hoffen, dass auch das im Stil einer Autobiographie geschriebene Werk von Bertrand Russell «Philosophie, Entwicklung meines Denkens» (My Philosophical Development), das die beste Einführung in den vorliegenden Problemkreis darstellt, bald als Billig-Ausgabe erhältlich sein wird. Die Übersetzung von E. Bubser ist bis jetzt nur in der Nymphenburger Verlagshandlung (München 1973) zu haben.

J. Sinnreich vergrössert nun das bereits vorliegende Angebot um 6 Aufsätze aus den Jahren 1908 bis 1918. Sie wenden sich ohne Ausnahme wohl mehr an den spezialisierteren Interessenten für Philosophie und ermöglichen es dem des Englischen Unkundigen zusammen mit den im Reclam Verlag erschienenen Übersetzungen nunmehr, sich die Grundlagen von Russells früher Philosophie in einer Weise anzueignen, die der Tiefe des Gedankenganges dieses grossen Philosophen angemessen ist. Darin liegt die Bedeutung des zu besprechenden Buches, in dem der Versuch gemacht wird, «eine Theorie darüber zu bilden, wie die Welt unserer Erfahrung beschrieben werden kann, wobei die Beschreibung den strengen Ansprüchen der mathematischen Logik entsprechen soll. Atomismus wird die Theorie deshalb genannt, weil sie sich mit den einfachsten, nicht mehr weiter zu zerlegenden Elementen der Beschreibung beschäftigt, den ‹atomaren› Aussagen.»

Der erste Aufsatz des Bandes, *Mathematische Logik auf der Basis der Typentheorie* (Mathematical Logic as based on the Theory of Types, 1908) stellt die Lösung einiger Widersprüche dar, die in der klassischen Logik, wie sie z. B. Frege noch vertreten hatte, aufgetreten waren. Russell schlägt eine Schichtung der Gegenstände, über die wir sprechen, in Typen vor, und beschränkt Aussagen über die Gesamtheit der Gegenstände auf die Gesamtheit eines Typs. So werden die Antinomien vermieden. *Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung* (Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, 1910 – 11) ist die philosophische Anwendung der Kennzeichnungstheorie und behandelt die Frage, was wir über einen Gegenstand wissen, der uns nicht unmittelbar sondern bloss durch Beschreibung gegeben ist. Solche Gegenstände bilden die materiellen Objekte oder der Geist fremder Menschen. *Universalien und Individuen* (On the Relations of Universals and Particulars, 1911 – 12) hat das Problem zum Thema, ob ein gegebenes Individuum durch die Summe seiner Eigenschaften ersetzt werden kann oder nicht. *Sinnesdaten und Physik* (The Relation of Sense-data to Physics, 1914) kann als Kurzfassung des einflussreichen Buches «Our Knowledge of the External World» (Unser Wissen von der Aussenwelt) gelten, das im selben Jahr erschie-

nen ist und die Konstruktion der physikalischen Gegenstände aus dem Rohmaterial der Sinnesdaten durchzuführen versucht. Eine Fortsetzung fand dieses Unternehmen in R. Carnap «Der logische Aufbau der Welt» 1928. *Über die Natur der Bekanntschaft* (On the Nature of Acquaintance, 1914) bildet eine scharfsinnige Kritik an rivalisierenden Wahrnehmungstheorien und zugleich eine präzise Fassung der eigenen Position. Es ist für die wissenschaftliche Einstellung, mit der Russell Philosophie betrieb, charakteristisch, dass er sich später nicht scheute, auf Grund neuer Ansichten die in diesem Aufsatz abgelehnte Theorie des Neutralen Monismus von Mach und James zu seiner eigenen zu machen. *Philosophie des logischen Atomismus* (The Philosophy of Logical Atomism, 1918 – 19) ist die schriftliche Wiedergabe einer achtteiligen Vorlesung, wobei jeweils noch Fragen der Teilnehmer am Ende der Stunde vermerkt sind. Durch den eher lockeren Vortragsstil werden die Probleme des logischen Atomismus nicht etwa verdeckt, Russell gibt sich im Gegenteil noch Mühe, auf solche besonders hinzuweisen. Durch diese Offenheit unterscheidet sich die Schrift wohltuend von Wittgensteins dogmatisch abgefasstem «Tractatus logico-philosophicus», mit dem sie insofern viele Gemeinsamkeiten aufweist, als sie die Grundgedanken des ehemaligen Schülers von Russell zu entwikkeln sucht.

Obwohl der Band in der dtv-Reihe «Wissenschaft» erscheint, verdient die Übersetzung das entsprechende Prädikat nur mit Vorbehalt. Denn ein genauer Vergleich des letzten Aufsatzes mit dem Original fördert Auslassungen zu Tage, die ganze Sätze ausmachen können (so S. 209, S. 211), auf S. 241 fehlen sogar zwei Sätze! Der auf S. 264 verschwundene Satz findet sich hingegen in den Anmerkungen wieder. Auslassungen von Wörtern und Redewendungen seien hier aus Raumgründen nicht aufgezählt; die meisten könnte man sich mit der Absicht des Übersetzers erklären, den Stil des Nobelpreisträgers für Literatur des Jahres 1950 etwas zu verbessern. Dafür findet sich etwa auf S. 184 auch eine sinnerweiternde Zufügung. Auf S. 182 vernimmt der staunende Leser, dass Russell die Aussage «Die Gravitation variiert invers zum *Winkel* der Entfernung» zu den Tatsachenfeststellungen der Astronomie zählt. Ein Blick auf den Urtext zeigt, dass der gelernte Mathematiker natürlich sagen wollte, dass die Gravitation invers zum *Quadrat* der Entfernung variiert. Unverzeihlich ist die Übersetzung auf S. 184 von «If one class is *part* of another . . .» mit «Wenn eine Klasse *Element* einer anderen ist . . .» wo richtigerweise stehen sollte «Wenn eine Klasse *Teil* einer anderen ist . . .». Die Übersetzung macht aus dem Beispiel für eine Erkenntnis der Logik eine Aussage, die gegen die elementarste Regel der von Russell selbst begründeten Typentheorie verstösst.

Positiv hervorzuheben ist die kurze Einleitung von J. Sinnreich, die es auch dem mit den Absichten der analytischen Philosophie nicht vertrauten Leser ermöglicht, zwischen den einzelnen Aufsätzen die grossen Zusammenhänge zu sehen. Eine ausführliche Literaturliste am Ende des Bandes erleichtert die Vertiefung in den angeschnittenen Problemkreis. Nützlich ist auch das Stichwortverzeichnis und endlich ist lobend zu erwähnen, dass die manchmal recht summarischen Verweise von Russell durch genauere Angaben ergänzt worden sind, die es erst erlauben, zu den Quellen vorzustossen. Sieht man von den Mängeln der Übersetzung ab (nur die oben genannten letzten beiden Beispiele können als eigentliche Fehler bezeichnet werden), so hat man mit dem vorliegenden Sammelband ein Mittel in der Hand, einem weiteren Publikum erstmals das Denken Russells in seiner Atomismusphase auf breiter Basis vorzustellen, wozu die im Reclam Verlag zugänglichen Übersetzungen allein noch nicht genügen. Gérard Bornet

*Bernardo J. Gut:* **Inhaltliches Denken und formale Systeme.** Verlag Rolf Kugler, Zug 1979.

Ein Buch, das in einem Bogen von den Grundlagen der Logik und Mathematik zu Meditation und Philosophie als Kunst hinführt, erweckt zurecht die Neugier des Lesers. Ob es sie zu befriedigen vermag, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob der Leser verstehen kann, was der Verfasser im Untertitel «inhaltliches Denken» nennt. «Verstehenkönnen» ist ein Ausdruck, der nicht nur auf intuitive Einsicht, sondern ebenso auf diskursives Erklären von Bedeutungen verweist. Stellt sich der Leser auf diesen diskursiven Standpunkt, bleibt er gegen alle Einflüsterungen taub, und ist er nur bereit, das zu akzeptieren, von dem er zeigen kann, dass er es versteht, so sieht er sich bald in Probleme verstrickt, die intuitive Leser kaum zu ahnen scheinen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste hat die Grundlegung von Logik und Arithmetik zum Thema und beginnt mit einer Kritik der Standpunkte von *Frege* und *Lorenzen.* Dabei arbeitet der Verfasser heraus, dass die ideellen Inhalte, welche den Gegenstand von Logik und Arithmetik ausmachen, für Frege unabhängig vom Erkennen des Menschen vorhanden und diesem vorgegeben sind, während sie für Lorenzen als Produkte bestimmter Operationen gelten. Er zeigt, wie beide Standpunkte vermittelt werden können, indem man das Denken als eine Tätigkeit auffasst, welche ihre Produkte nicht erzeugt, sondern tätig zur Erscheinung bringt. Verwandte Bestrebungen sieht der Verfasser bei den Mathematikern *Hilbert* und *Kaufmann.* Ein weiteres Kapitel ist dem klassischen Formalismus gewidmet, der ausdrücklich nur formale Systeme behandelt. Dabei geht es Gut vor allem um die Frage, ob es Sätze gibt, welche durch formale Beweise in den Systemen selbst nicht entscheidbar sind, jedoch durch inhaltliche Überlegungen entschieden werden können. Dies untersucht er anhand der Beweise von *Gödel* und *Finsler* und kommt dabei zum Schluss, dass sich jegliches formalistische Vorgehen letztlich auf inhaltliches Denken abstützen muss (98). Der erste Teil schliesst mit einem umfangreichen und informativen Kapitel über Finslers Versuch, eine nicht-formalisierte Mengenlehre zu entwickeln, die sich auf die «absolute Logik» stützt, zu der die drei Grundprinzipien der klassischen Logik gehören. Das Fazit dieses ersten Teiles hat man wohl darin zu sehen, dass operationale und rein formale Begründungsversuche der Mathematik inhaltliches Denken implizit voraussetzen, wobei Gut in diesem Zusammenhang unter «inhaltlichem Denken» ein Denken versteht, das auf sich selbst reflektiert.

Gut geht in seiner Interpretation und Kritik der verschiedenen Ansätze jeweils so vor, dass er stets danach fragt, wie sich das in ihnen Ausgedrückte erkennen lasse. Auf diese Weise deckt er implizite Voraussetzungen auf, ein Vorgehen, das seinerseits nicht frei sein kann von erkenntnistheoretischen und logischen Annahmen, die im zweiten Teil der Arbeit thematisiert werden, der von der Frage ausgeht, ob der Erkenntnistheorie und der absoluten Logik absolute Gewissheit zukomme. Obschon man bezweifeln kann, ob dies wirklich die erste Frage ist, die sich hier stellt, knüpft Gut sogleich an die cartesische Zweifelsbetrachtung an und geht danach zu *Weischedel* über, der gegen Descartes vorbringt, er sei beim Faktum des Zweifelns stehen geblieben, wogegen auch das fragende Zweifeln noch bezweifelt werden müsse. Gut meint, dass man auch dieses, formal gedacht, wieder bezweifeln müsse usw., während inhaltlich gedacht der Zweifel am Zweifeln zur Gewissheit führe. Aber nicht nur das zweifelnde, auch das besinnliche Denken könne sich allem, auch sich selbst zuwenden, womit es ein Unbezweifelbares als vorläufige Basis des Erkennens gewinne (152). Auch *Schelling* und *Solowjew,* dessen Gedanken Gut breiteren Raum gibt, waren der Ansicht, dass Descartes den methodischen Zweifel zu rasch verlassen habe. Die Erörterungen der Ideen Solowjews führen zu den erkenntnistheoretischen Schriften *Rudolf Steiners* über, deren Grundgedanken kurz und korrekt

dargestellt werden. Daraus geht hervor, dass Gut in seiner bisherigen Überlegungen zu denselben Resultaten wie Steiner gekommen ist. Auch nach Steiner gründet die Erkenntnistheorie darin, dass die erkennende Tätigkeit (das Denken) sich selbst zum Gegenstand macht. Ihr ist damit etwas mit absoluter Gewissheit gegeben, das zugleich ein tätig zur Erscheinung Gebrachtes ist. Das Denken hebt Einzelnes aus der Gesamtheit des Gegebenen (Wahrgenommenen) heraus und bezieht es den von ihm entwickelten Begriffen gemäss aufeinander. Gut schliesst seine erkenntnistheoretischen Darlegungen mit einem Vergleich von Solowjew und Steiner, aus dem die Verwandtschaft beider Denker hervorgeht.

Im folgenden wendet sich der Verfasser der bei Finsler explizit gewordenen Frage nach einer absoluten Logik zu. Die Logik, so wird erklärt, hat es mit dem zu tun, was man in bezug auf gedanklich Entwickeltes implizit anerkennen muss. Das ergibt die bekannten logischen Prinzipien: 1. Das in einem bestimmten Zusammenhang gedanklich Hervorgebrachte hat einen bestimmten Inhalt, der sich in diesem Zusammenhang gleich bleibt (Prinzip der Identität). 2. Was ausgehend vom Postulieren entwickelt wird, darf dem Postulierten in der Beziehung, in welcher es postuliert wird, nicht widersprechen (Prinzip des Widerspruchs). 3. Jede Behauptung ist in der Hinsicht, in welcher sie behauptet wird, entweder wahr oder falsch (Prinzip des ausgeschlossenen Dritten). Die logischen Prinzipien handeln von dem im Erkenntnisprozess gedanklich Entwickelten als solchem. Jedes gedankliche System, in dem diese Prinzipien gelten, gehorcht der absoluten Logik (171 – 173).

Dieses Bestehen auf den drei logischen Prinzipien wendet sich nicht gegen die Möglichkeit dialektischer oder mehrwertiger Logiken. Auch eine dialektische Logik erhebt einen Gültigkeitsanspruch und muss insofern diese Prinzipien anerkennen, und eine mehrwertige Logik muss sich auf Überlegungen abstützen, die der absoluten Logik verpflichtet sind.

Gut schliesst den zweiten Teil seines Buches mit Überlegungen, die an solche Begriffe anknüpfen, die Frege «logisch einfach» nannte. Darunter verstand er Begriffe, die sich nur zirkulär einführen lassen, nach Gut z. B. die Begriffe «wahr», «falsch», «und», «Begriff», «Widerspruch», «Denken», «zirkelfrei», «Ding», «Beziehung». Für diese Begriffe mag man zwar Definitionen finden, in deren Definiens sie selbst nicht mehr explizit auftreten, sie werden aber dennoch, wenn auch versteckt, mitgedacht. Grundbegriffe dieser Art lassen sich nicht zirkelfrei auf andere Begriffe zurückführen, trotzdem können sie, wenn auch zirkelhaft, charakterisiert werden. Dies geschieht dadurch, dass wir eine entsprechende Intention postulieren und uns «von ihr leiten lassen» (180). Was dabei unter «Intention» zu verstehen sei, versucht Gut im Rückgriff auf *Brentano, Husserl* und *Hintikka* zu verdeutlichen. Die Begriffe «Intention» und «Intentionalität» gehören allerdings zu den dunkelsten der Phänomenologie. Da bringt auch der Hinweis auf Hintikkas Verständnis der Intentionalität als Intensionalität wenig Licht, zumal dann, wenn man die Semantik möglicher Welten, auf die sich Hintikka bezieht, ausser acht lässt.

Im letzten Teil des Buches liefert Gut zwei Beispiele dafür, was es heisst, einer Intention zu folgen. So führt die Intention, Begriffe allein im Hinblick auf ihre Verschiedenheit zu denken, zu einem System, das er «reinen Raum» nennt (202), wobei alle weiteren Raumbegriffe als Spezifizierungen dieses reinen Raums verstanden werden können. Ähnlich soll die Intention auf das Nacheinander von Verschiedenem zu einer ursprünglichen Erfahrung von Zeit führen (204ff.). Was damit gemeint ist, zeigt der Verfasser nur noch in Andeutungen; dasselbe gilt von den abschliessenden Bemerkungen über die Verwandtschaft von Philosophie und Kunst.

Erstaunlich an diesem Buch ist das Nebeneinander eines beeindruckenden Aufwandes an Scharfsinn und einer eigenartigen Blindheit der eigenen Position gegenüber. Zwar mag es scheinen, als sei gerade dies dem Verfasser nicht unterlaufen, da er im Erkennen bis zum Denken des Denkens vorgedrungen und damit sozusagen bis zu den Müttern hinabgestiegen sei, bis zu jenem Boden nämlich, auf dem die höchste Selbstgewissheit erreichbar wird. Doch bei näherem Zusehen gerät man ins Schwanken und fragt sich, ob hier überhaupt von einem Boden die Rede sein kann. Dreierlei möchte ich zu bedenken geben: Erstens die Selbstverständlichkeit, mit der hier von «Denken» die Rede ist, zweitens die kritiklose Übernahme des Reflexionsmodells und drittens die bedeutungstheoretische Voreingenommenheit insbesondere jenen Ausdrücken gegenüber, die sich auf Bewusstseinszustände beziehen.

Konnte Steiner mit seinem Begriff des Denkens noch relativ bruchlos an die Tradition des deutschen Idealismus anschliessen, so ist uns heute ein solcher Rückgriff verbaut. Wir können nicht mehr voraussetzen, dass man versteht, was wir mit «Denken» meinen; wir können dies aber auch nicht dadurch verständlich machen, dass wir fordern, es sei das Denken zum Gegenstand des Denkens zu machen, denn wiederum ist zu fragen, was dies denn nun heissen solle. Das Verstehen von Etwas kann nicht mit der blossen Gegebenheit dieses Etwas seinen Anfang nehmen. Diese ist zwar für die Verifikation von Behauptungen unerlässlich, aber dabei wird schon vorausgesetzt, dass das Behauptete verstanden wird. Das Verstehen geht dem Ausweisen notwendig vorher. Dennoch denkt jeder und weiss, dass er denkt. Aber weiss er dies dadurch, dass er das Denken in seiner Tätigkeit denkend wahrnimmt? Und wenn dem so wäre, wie könnte man sich darüber verständigen, wenn jeder nur für sich und allein diese Wahrnehmung haben kann? Gibt man selbst das zu, so ist immer noch fraglich, ob das Denken so verstanden werden kann, wie Gut es zu verstehen scheint, und wie es sich seiner selbst gewiss sein kann. Freilich gibt es das Phänomen, dass uns Sätze der form «ich weiss, dass ich denke» als gewiss erscheinen. Doch spätestens seit Wittgenstein kann es nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden, dass solche Sätze deskriptiv sind und auf innerer Wahrnehmung beruhen.

Verwandte traditionelle bewusstseinstheoretische Vorstellungen kommen überall zum Vorschein, wenn der Verfasser Ausdrücke gebraucht, die sich auf das Bewusstsein beziehen. Unberührt von der Problematik metaphorischer Semantik schreibt er davon, wie sich das Postulieren auf etwas «richtet», «sich in sich selbst spiegelt» (185), wie «in einem selbst ein Prozess veranlasst wird» (205), wie Begriffe «aufleuchten», «entdeckt», «gewonnen» werden (28). Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Es findet sich das ganze Vokabular einer «Paraoptik» (Ryle) versammelt, das seine Überzeugungskraft aus der Analogie zum sinnlichen Sehen zieht. Gewiss, eine introspektionistische Philosophie kommt nicht ohne metaphorische Sprache aus. Man darf aber verlangen, dass einem diese Sprechweise erklärt wird, soll die Kommunikation nicht an den zufälligen Assoziationen, die jeder mit den Worten verbindet, scheitern. Auch solche Erklärungsversuche mögen scheitern, woraus hervorginge, dass sich mit einer Sprache, die sich am Modell einer introspektionistischen Bewusstseinstheorie orientiert, nicht über Bewusstsein sprechen lässt.

Diese Einwände richten sich nicht gegen die These des Buches, dass formale Systeme inhaltliches Denken voraussetzen. In der Form, dass Kalküle nicht ohne natürliche Sprache als letzter Metasprache zu konstruieren sind, wird diese Einsicht ohnehin geschenkt. Fraglich ist nicht, ob formale Systeme aus sich selbst bestehen könnten, wohl aber, wie das inhaltliche Denken, welches diese Systeme voraussetze, zu verstehen sei, und wie es sich zur natürlichen Sprache verhalte. Das erste kann nicht deutlich werden

ohne das zweite. Diesem Mangel zum Trotz, hat das Buch seinen Wert darin, dass es unentwegten Formalisten und Operationalisten den Boden unter den Füssen schwankend macht.

Rudolf Ruzicka

*Elmar Holenstein:* **Von der Hintergehbarkeit der Sprache.** Kognitive Unterlagen der Sprache. Anhang: Zwei Vorträge von Roman Jakobson. Frankfurt/Main 1980.

«Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»: dieser Kernsatz aus Wittgensteins ‹Tractatus› ist in den letzten Jahrzehnten zum Leitmotiv der philosophischen Bemühungen geworden. Der Streit geht im Wesentlichen nur noch um die Frage, von welcher Sprache dabei auszugehen sei, ob von der jeweiligen Muttersprache, der Alltagssprache oder vielleicht bloss von der Sprache als Sprachvermögen. Elmar Holenstein hat mit seinem neuesten Buch den Versuch unternommen, die Philosophen darüber aufzuklären, dass die angeblich unüberschreitbaren Grenzen der Sprache durchaus überschreitbar sind und dass die Psychologie und die eng mit ihr verbundenen linguistischen Disziplinen der Ethno-, Neuro- und Psycholinguistik – von den Philosophen unbemerkt – diese Grenze längst schon überschritten haben.

Der erste der in diesem Band gesammelten vier Aufsätze richtet sich vor allem gegen die von der Erlanger Schule vertretene Nichthintergehbarkeitsthese, die in ihrer allgemeinen Version besagt, es sei unmöglich, ohne den Gebrauch der Sprache Dinge in der Welt voneinander unterscheiden zu können. Gegen sie macht Holenstein unter anderem geltend, dass sich die Unterschiede, die wir – und nicht nur wir, sondern auch die Tiere – in der Welt zu machen pflegen, vor allem im aussersprachlichen Verhalten manifestieren, und zur Widerlegung der präzisierenden These, die fundamentale und darum unhintergehbare sprachliche Handlung sei die Prädikation, verweist er auf die von Linguisten wie Halliday und Jakobson – ein neuerer Beitrag Jakobsons zu dieser Thematik ist im Anhang des Buches mitabgedruckt – durchgeführte Analyse des kindlichen Spracherwerbs. Diese Studien bewiesen: «1. die Vorgängigkeit von nichtkonstativen Satzformen wie Anruf (‹Paul!›) und Befehl (‹Komm!›) gegenüber konstativen Satzformen (‹Paul kommt.›) und 2. die Vorgängigkeit der adjektivischen Determination (Modifikation) eines Nomens (‹Rotes Blut›) gegenüber der adjektivischen Prädikation (‹Blut ist rot.›)» (S. 27). Der Versuch, in diese frühkindlichen Satzformen prädikative Strukturen hineinzulesen, entspringe dem logizistischen Vorurteil, das auch in der «ebenso weit verbreiteten wie unbegründeten Annahme» zum Ausdruck komme, «dass die Umgangssprachen ‹wildwüchsig› . . . sind» und deshalb durch eine «geordnet aufgebaute Sprache als Mittel rationaler Welterschliessung» (S. 43) zu ersetzen seien. Von Wildwüchsigkeit könne jedoch keine Rede sein; denn die genetische Phänomenologie Husserlscher Provenienz und die genetische Epistemologie Piagets und des Prager Strukturalismus hätten übereinstimmend gezeigt, dass die faktische Genesis von Sprache und Denken an allgemeine strukturale Gesetzmässigkeiten gebunden ist.

In seinen zwei weiteren Aufsätzen legt Holenstein dar, warum nach seiner Ansicht die Entwicklung der natürlichen Sprachen nicht auf kontingente, geschichtlich-kulturelle Bedingungen zurückgeführt werden kann. Die von den Linguisten entdeckten sprachlichen Universalien – in allen Sprachen differenzieren sich zum Beispiel die Grundfarbwörter in bestimmter Reihenfolge aus – liessen sich nur unter der Voraussetzung erklären, dass das Begriffssystem der einzelnen Sprachen, wie auch Chomsky und Quine vermuten, weitgehend durch unseren Rezeptionsapparat, d.h. psychologisch-neurologisch bedingt sei und dass darüberhinaus auch gewisse apriorische Natürlichkeits- und Konve-

nienzgesetze am Werke seien, die aus dem Bereich der in einer Sprache logisch möglichen Merkmalskombinationen nur einen kleinen Teil zu realisieren gestatten.

Das schon von Husserl und Stumpf beobachtete und von der kognitiven Psychologie experimentell bestätigte Phänomen der sogenannten prototypischen Erfahrung – für viele Begriffe gibt es jeweils Gegenstände, die sie auf besonders typische oder optimale Weise exemplifizieren: ein Singvogel zum Beispiel entspricht eher dem Begriff des Vogels als ein Huhn oder ein Pinguin – zeige zudem, dass es so etwas wie eine natürliche Klassifikation der Welt gebe, über die sich auch die Sprachnormierer nicht ungestraft hinwegsetzen dürfen.

Das von Holenstein ausgearbeitete Material ist in der Tat beeindruckend und dazu angetan, zumindest die Möglichkeit wieder neu zu bedenken, dass die Sprache nicht das Ganze der Welt ist und die Grenze der Sprache eine Grenze, die nicht sie der Welt, sondern die die Welt ihr setzt. Ein leiser Zweifel allerdings bleibt, ob Holenstein die Tragweite der Nichthintergehbarkeitsthese richtig eingeschätzt hat. Man fragt sich zum Beispiel, ob der Umstand, dass die frühe Stufe der kindlichen Sprachentwicklung keine Prädikation kennt, uns in irgendeiner Weise – und nur dann wäre Prädikation für uns hintergehbar – dazu verhelfen könne, anders als prädikativ zu sprechen. Dieser Zweifel wird noch verstärkt bei der Lektüre des letzten Aufsatzes: Holensteins Plädoyer für die Introspektion, wenn nicht als Königsstrasse, so doch als nützliche Seitenstrasse der Psychologie zu heuristischen oder evaluativen Zwecken. Holenstein bringt zwar eine Reihe von nützlichen Unterscheidungen und neuen Momenten mit ins Spiel, so etwa in dem Abschnitt über die strukturelle Verschiedenheit von «innerer» und «äusserer» Rede,in dem er sich auch auf einen ebenfalls im Anhang aufgenommenen Vortrag Jakobsons über Einsteins Verhältnis zur Sprache stützen kann. Aber es ist nicht immer durchsichtig, was damit bewiesen werden soll und kann. Dies liegt zunächst daran, dass sich von der Position, gegen die Holenstein sich hier wendet, Tugendhats Interpretation des Privatsprachenargumentes von Wittgenstein, kaum eindeutig sagen lässt, was sie überhaupt besagt und ob sie Introspektion in dem für die Psychologie relevanten Sinn ausschliessen würde. Die Schwierigkeit liegt aber auch darin, dass mit vorwiegend empirischen Befunden, etwa der Psychologie, eine These angegangen wird, die den Anspruch erhebt, nicht empirisch, sondern analytisch wahr zu sein, das heisst wahr aufgrund der Bedeutung der in unserer Sprache verwendeten Ausdrücke. Dieses Argumentationsverfahren muss dem sprachanalytischen Philosophen ebenso befremdlich erscheinen wie der Versuch, durch Anfrage bei den Standesämtern beweisen zu wollen, dass nicht alle Junggesellen unverheiratet sind.

Doch selbst dann oder vielleicht gerade dann, wenn man Holenstein nicht überall zu folgen vermag: sein ebenso provozierendes wie stimulierendes Buch könnte dazu beitragen, ein zentrales Dogma der gegenwärtigen Philosophie der längst fälligen Revision zu unterziehen.

Anton Hügli, Basel

*Ernest Nagel:* **Teleology Revisited and Other Essays in the Philosophy and History of Science.** Columbia University Press, New York, 1979.

Ce livre, d'un philosophe des sciences bien connu outre-Atlantique, comprend une partie des *John Dewey Lectures* prononcées par Nagel en 1977, ainsi que onze autres articles écrits entre 1935 et 1976. Tous tournent autour de trois thèmes principaux: les méthodes d'explication de la biologie, l'histoire des mathématiques depuis Descartes jusqu'à nos jours et la valeur explicative de la science.

Les *Dewey Lectures,* qui ont donné leur titre au livre – *Teleology Revisited* – s'occupent du premier thème, avec deux autres articles. Nagel y examine la valeur et la structure des explications téléologiques en biologie. Pour cela, il distingue d'abord le but de la fonction et examine diverses théories récentes à leur propos; il en conclut que les explications téléologiques ont tout autant de valeur que les explications causales des sciences physiques, qu'on peut même les identifier dans une certaine mesure.

A ce problème est aussi lié celui du déterminisme. Pour Nagel, ce dernier doit être considéré comme une règle de procédure et non comme une loi signifiant une structure de la nature. En effet, on ne peut démontrer sa vérité, mais on doit le présupposer pour que la recherche scientifique continue. Dans cette optique, Nagel choisit une conception mécaniste du déterminisme, contre les conceptions vitalistes et organicistes. Il relève aussi qu'une telle théorie n'est pas incompatible avec la responsabilité humaine.

Le second thème fait l'objet de deux articles, l'un sur la mathématique et l'autre sur la géométrie. Tous deux visent le même but: montrer comment et pourquoi ces deux sciences ont évolué vers la formalisation. En effet, la mathématique que l'on a longtemps définie comme la science des quantités est devenue pour finir un ensemble de structures formelles capables d'interprétations multiples, de même la géométrie. Cette évolution, selon Nagel, corrobore le conventionalisme de Poincaré.

Sept articles concernent le troisième thème. Nagel y défend l'idée qu'il se fait de la science contre certaines attaques. Il pose d'abord que la science est notre meilleur instrument pour connaître la réalité, donc que nous ne pouvons nous en passer. Mais la science n'est pas que cela: comme activité théorique, elle est aussi créatrice d'une base intellectuelle pour une civilisation humaine et libérale, car elle a pour fonction de critiquer et d'évacuer préjugés et superstitions.

C'est dans une telle optique que Nagel défend la science contre certaines interprétations qu'il juge sceptiques, celle de Feyerabend en particulier. Celui-ci affirme que la distinction des énoncés théoriques et des énoncés d'observation ne tient pas, car toute observation est elle-même déterminée par la théorie qu'elle doit tester. Nagel concède que l'observation n'est pas un absolu, que toute recherche et toute expérimentation sont guidées par des hypothèses; cependant, ajoute-t-il, cela n'implique pas les conclusions de Feyerabend, sinon on ne pourrait jamais tester une théorie, donc l'accepter ou la rejeter, ce qui est manifestement faux.

Nagel s'attaque aussi à Popper, car il pense que sa théorie a des conséquences identiques à celle de Feyerabend: on ne peut jamais accepter une théorie, elle reste toujours une conjecture, de même les énoncés d'observation. De plus, Popper veut juger les sciences empiriques selon des critères qui ne sont valables que pour les sciences formelles.

Si Nagel s'en prend à Popper, il n'est pas plus favorable à la théorie de l'induction de Carnap. Il lui adresse de nombreuses critiques, dont la principale est sans doute qu'elle repose sur l'affirmation que l'on a une classe complète des prédicats primitifs, c'est-à-dire que tous les traits observables de l'univers ont été observés. Cela est non seulement irréaliste, remarque Nagel, mais même si cela était vrai, ce ne serait pas suffisant, car tous les prédicats primitifs ne sont pas observables (exemple: les électrons). Tout cela fait que la théorie de Carnap ne peut attribuer à une hypothèse un degré de probabilité supérieur à zéro.

Nagel répond aussi à ceux qui prétendent que la science vide le monde de sa réalité, en fait un monde mort, donc en laisse échapper l'essentiel. Sa réponse est claire: la science désécurise parce qu'elle remplace une vision du monde fondée sur des découvertes scientifiques dépassées, que le sens commun a faite sienne, par une vision du monde nouvelle et plus précise. Par là, la science semble faire disparaître l'immédiatement évident, alors

qu'en réalité elle ne fait qu'évacuer de l'ambigu, du vague, ce que d'aucuns prennent indûment pour l'essentiel. Toutefois Nagel ne veut pas dire par là que la structure des choses serait, pour l'essentiel, réductible à des lois mathématiques.

Chemin faisant, Nagel propose aussi des solutions à différents problèmes de philosophie des sciences. Par exemple à celui de la réduction: peut-on réduire certaines théories scientifiques à d'autres – par exemple la thermodynamique à la mécanique statistique – et de quelle façon?

J'espère avoir montré, par ces quelques lignes, l'importance que ce livre de Nagel doit avoir pour qui s'occupe de philosophie des sciences, et, d'une manière plus générale, pour qui s'intéresse sérieusement au problème de l'objectivité et de la vérité.

Bernard Baertschi

*Ilya Prigogine et Isabelle Stengers:* **La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science.** Paris, NRF Gallimard, 1979.

Les auteurs présentent dans ce beau livre l'interprétation philosophique de travaux antérieurs de l'équipe de Bruxelles, en particulier de ceux d'Ilya Prigogine, qui lui ont valu le Prix Nobel. Ils montrent que l'état contemporain des sciences physiques et chimiques ne correspond plus à l'image de la nature que donnait la science «classique», à l'époque où l'on pouvait encore espérer réduire la physique à la mécanique classique des trajectoires et des moments. Prigogine et Stengers commencent par situer historiquement et culturellement la mécanique classique pour mettre en évidence à la fois son efficacité et ses limites: puis ils font remonter à la thermodynamique, plus particulièrement à la formulation de la loi de la conduction de la chaleur de Fourier, la prise en considération de phénomènes irréversibles ininterprétables par la mécanique (voir par exemple le dernier chapitre de la *Thermodynamique* de Poincaré, 1892). Les auteurs distinguent trois «stades» de la thermodynamique, – et c'est là que leur travail commence à être original: les états à l'équilibre (où flux et forces s'annulent), les états proches de l'équilibre (où les fonctions sont linéaires), et les états loin de l'équilibre (où les forces perdent leur caractère de linéarité).

Ce sont ces derniers états, ou «structures dissipatives» qu'étudie I. Prigogine. L'hypothèse des auteurs, c'est que les structures et processus dissipatifs sont ceux de la vie – ce qui redistribue les relations entre physique, chimie et biologie: aussi l'Homme n'est-il plus étranger à la Nature telle que la décrit la physique contemporaine, et c'est là la signification de la «nouvelle alliance». Ces considérations ont amené Stengers et Prigogine à repenser les rapports entre le monde microscopique et le monde macroscopique, parce que les systèmes loin de l'équilibre ne restent pas inertes au niveau global; il faut alors se donner les moyens de tenir compte des «fluctuations», et pouvoir évaluer dans quelles conditions – de dimension du système considéré et de rapidité d'information à travers ce système – les fluctuations peuvent modifier l'ensemble du système. Le système n'est donc plus considéré comme simplement ensemble des parties qui interagissent, mais comme jouant un rôle déterminant dans ces interactions: aussi la notion de «global» n'est-elle pas «transcendante» aux méthodes scientifiques (p. 161).

Ces travaux scientifiques ont amené Prigogine et Stengers à remanier certaines notions, dont celle de temps, qui constitue le fil directeur de leur livre: le temps n'est plus seulement celui, linéaire, des trajectoires, mais il est lié à l'histoire du système, et cette histoire fait partie de la connaissance scientifique de ce dernier, comme ensemble de bifurcations: c'est dans ce cadre qu'a été conçu le «brusselator», système chimique où, quelles que soient les bifurcations choisies par le système, toutes ses trajectoires mènent

au même cycle limite (p. 163). Aussi, pour les auteurs, hasard et nécessité ne s'opposent plus – et c'était à la science classique que Jacques Monod s'adressait: il faut laisser une place à la «spontanéité» et à la «liberté» dans les systèmes physiques. Ce sont là peut-être des formulations un peu ambitieuses et massives, mais leur travail d'interprétation philosophique est intéressant en ce sens que les idées de fluctuations et de bifurcations mettent en évidence les différences plus qu'elles ne les réduisent.

D'ailleurs Prigogine et Stengers ont bien senti là les rapports plus ou moins directs qu'ils pouvaient avoir avec des productions philosophiques récentes: ils citent plus de trente philosophes, dont plusieurs contemporains: Maurice Merleau-Ponty, Heidegger, Serres, Deleuze (en particulier en ce qui concerne sa notion d'intensité). Cet effort d'information philosophique est très rare chez des scientifiques, et remarquable – même si certaines de leurs interprétations sont parfois sujettes à caution.

Mais ce n'est néanmoins pas un livre de vulgarisation: les philosophes trouveront là des exposés assez techniques, surtout dans la dernière partie, en ce qui concerne la Mécanique Quantique ou la théorie ergodique (qui étudie le passage de systèmes réversibles à des systèmes irréversibles par l'intermédiaire de la théorie des mélanges). Et c'est là une initiative heureuse, si l'on songe que l'existence de la mécanique quantique ne fait pas encore partie, comme celle de la Relativité, de la culture générale, alors qu'elle a un intérêt philosophique évident, ne serait-ce que parce qu'elle contribue à disjoindre les notions d'objectivité, d'universalité et d'objet immédiatement identifiable. La Nouvelle Alliance est à mon avis une tentative remarquable même si elle est parfois trop ambitieuse et massive au niveau des interprétations philosophiques: mais au moins les auteurs y ont risqué quelque chose.

Le lecteur trouvera en fin de volume un Index des noms, qui lui permettra de se repérer facilement, vu l'articulation historique de l'ouvrage. Anne-Françoise Schmid

*Pierre Bourdieu,* **Le Sens pratique,** Coll. «Le Sens commun», Editions de Minuit, Paris 1980.

Le programme de recherche de P. Bourdieu a pour but de construire une sociologie des formes symboliques (langage, art, représentations mythiques, explications scientifiques) qui se fonde sur une théorie de la pratique. Cette théorie peut être interprétée comme une critique «transcendentale» des conditions sociales de possibilité de la connaissance objective en général et de la connaissance de la pratique sociale en particulier. Après *«La Distinction,* critique sociale du jugement» esthétique et des goûts artistiques, *«Le Sens pratique»* développe la critique sociale de la raison théorique et constitue, pour ainsi dire, le discours de la méthode épistémologique de la sociologie de Bourdieu. Il s'agit en somme de fixer les principes de la science sociologique et d'analyser les déterminations sociales de la connaissance qui a pour objet la praxis sociale.

D'une certaine manière, la théorie de B. nous propose une version sociologique de la critique kantienne de la connaissance. A propos du projet kantien, Hegel remarquait qu'il implique une régression à l'infini car la connaissance et la critique des conditions de possibilité de la connaissance présuppose la critique et la connaissance des instruments cognitifs de la critique elle-même et ainsi de suite. Or, de cette situation paradoxale – comment ‹connaître› l'instrument de la connaissance en général? –, il semble que Piaget et Bourdieu tirent des conséquences différentes mais, sans doute, complémentaires. Pour le psychologue, il s'agit d'élaborer une «épistémologie génétique», c'est-à-dire une théorie du développement, de la croissance et de la construction progressive des connaissances au double niveau du sujet épistémique et de l'histoire des sciences. Pour le sociolo-

gue, il s'agit, en revanche, d'étudier les conditions historiques, sociales et politiques qui déterminent la formation des processus cognitifs.

Quoi qu'il en soit, l'épistémologie sociologique de P.B. est une critique ‹socio-transcendantale› qui essaie de montrer la constitution effective de la dualité du sujet et de l'objet. Plus précisément, il est question de dégager les conditions de possibilité du rapport entre le sujet connaissant et l'objectivité de la pratique en tant qu'objet scientifique. Comment comprendre, et constituer, la relation du sociologue aux faits sociaux? Du coup, la critique de la connaissance de B. apparaît comme étant à la fois une auto-critique de la connaissance sociologique et une «analyse critique des conditions sociales et techniques de l'objectivation» (p.24) scientifique. C'est pourquoi, la critique des procédures d'objectivation ne va pas jusqu'à la «critique ‹radicale› de toute objectivation et, par là, de la science elle-même: sous peine de n'être qu'une projection d'états d'âme, la science sociale suppose nécessairement le moment de l'objectivation et ce sont encore les acquis de l'objectivisme structuraliste qui rendent possible le dépassement qu'il exige» (ibid.).

Le sociologue, ainsi que tout autre scientifique, se doit de connaître l'opération complexe qui constitue sa propre théorie en tant que théorie objective. Et c'est précisément l'ignorance de ce genre d'opération, l'oubli de la genèse véritable du moment théorique, qui définit l'erreur principale de certains courants structuralistes.

Quelle est, alors, la position de P.B.? Pour la comprendre, on peut se référer à la thèse épistémologique fondamentale du structuralisme de Ferdinand de Saussure. Contrairement à ce qui se passe dans les sciences de la nature, en linguistique, nous dit Saussure, il est impossible de parler des choses à tel ou tel point de vue parce que c'est le point de vue qui fait et détermine la chose elle-même. Or, dans la perspective de B, c'est l'idée même – saussurienne et structuraliste – de choisir ou d'adopter un «point de vue» qu'il faut critiquer et mettre en doute. En effet, en ce qui concerne des objets de nature pratique et sociale, le simple choix d'un point de vue de la part d'un sujet comporte une altération «objectiviste» du processus social en question. «L'objectivisme constitue le monde social comme un spectacle offert à l'observateur qui prend un ‹point de vue› sur l'action et qui, important dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, fait comme s'il était destiné à la seule connaissance et si toutes les interactions se réduisaient à des échanges symboliques» (87).

L'erreur transcendantale de la science sociale structuraliste comporte ainsi trois conséquences importantes:

- la pratique sociale est transformée en ‹représentation› symbolique dont le spectateur fournit le déchiffrement herméneutique en oubliant les conditions pratiques d'exercice;
- le mécanisme de l'objectivation est projeté dans l'objet social observé et interprété;
- les instruments d'objectivation (schémas, généalogies, tableaux synoptiques, cartes, traductions et transcriptions, etc.) sont transposés du côté de l'objet et sont donc réifiés: du modèle de la réalité on glisse ainsi à la réalité du modèle en confondant, comme le dit Marx, les choses de la logique avec la logique des choses. Le système de classement se fait chose et le structuralisme devient un ‹réalisme de la structure› qui ne peut pas saisir la pratique en tant que pratique dans ses conditions effectives de réalisation.

L'objectivisme est donc la doctrine des phénomènes sociaux qui opère une sorte d'«époché pratique» dans laquelle l'observateur prend une distance distinguée par rapport aux nécessités pratiques ordinaires et quotidiennes du monde social réel. Au con-

traire, au fondement de l'épistémologie sociologique de P.B., se trouve le problème des conditions socio-pratiques du rapport théorique et objectif à la praxis en tant que telle. Et, pour résoudre ce problème difficile, l'auteur nous propose une théorie de la pratique qui s'articule sur le concept d'*«habitus»*, c'est-à-dire de ‹sens pratique›. Mais, qu'est-ce qu'un habitus?

«Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des ‹habitus›, systèmes de ‹dipositions› durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement ‹réglées› et ‹régulières› sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre» (88 – 89).

Système de dispositions acquises et durables (de nature cognitive, pratique et corporelle), l'habitus est l'ensemble des schèmes qui engendrent les réponses aux stimuli sociaux les plus divers. «Quasi-nature», l'habitus est au fond le produit de la nécessité sociale et historique incorporée par les individus: «loi immanente», «lex insita» (Leibniz) dans les corps par les histoires identiques» (99).

Déterminé par la situation historique et par les conditions sociales d'existence, l'habitus détermine à son tour toutes les pratiques des individus et il représente la règle qui permet de reconnaître les pratiques elles-mêmes comme «sensées, c'est-à-dire habitées par un sens commun» (116). Pour P.B., tout se passe comme si, dans le monde social divisé en classes, groupes et catégories d'individus, il y avait une harmonie historiquement et socialement préétablie qui confère régularité, systématicité et unité aux actions collectives en l'absence de toute organisation réfléchie. Or, cette sorte d'harmonie de classe est le produit de l'homogénéité des habitus qui sont déterminés par les mêmes conditions socio-historiques. Et, de plus, cette homogénéité des comportements, des goûts, des choix et des croyances crée un sens pratique commun dans lequel tel ou tel groupe d'individus peut se reconnaître.

Toujours est-il que, dans cette perspective, la nécessité sociale est inexorable à telle enseigne que le sociologue lui-même ne peut pas y échapper: membre d'une classe (la fraction dominée de la classe dominante), il classe les autres et l'avantage, le seul, qu'il a par rapport à ceux-ci est celui de se savoir classé et de connaître les principes du classement.

A travers l'analyse des croyances, des attitudes corporelles, du capital symbolique, de la temporalité et de la logique de la pratique, P.B. essaie de montrer comment l'ordre social s'inscrit progressivement dans les cerveaux et comment les différentes modalités de la praxis sont déterminées par les rapports de pouvoir, par ce qu'il appelle les «formes élémentaires de la domination». Du même coup, sa sociologie critique – et son ethnologie, cf. liv. II – se transforme en critique de l'idéologie dominante, c'est-à-dire des discours et des procédures qui tentent de légitimer et de naturaliser l'arbitraire du pouvoir. Du point de vue philosophique, le travail de Bourdieu nous paraît relever d'un certain spinozisme marxiste: sa théorie est une philosophie de la nécessité sociale dans laquelle la seule liberté non illusoire est celle de la connaissance.

«Les hommes donc, disait Spinoza, se trompent en ce qu'ils pensent être libres; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être . . . ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés. L'idée de leur liberté c'est donc qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions» (*Ethique*, éd. Pléiade, p. 389). La seule liberté réelle qui est encore possible

est ainsi celle que rend possible la connaissance de la nécessité (sociale) qui nous détermine. Mais, même si l'on accepte le point de vue de Bourdieu, nous savons que l'important de toute façon, «c'est ce que les hommes font de ce qu'on a fait d'eux» (Sartre).

C. Chiesa

*Otfried Höffe,* **Ethik und Politik.** Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 266, Frankfurt 1979.

Das vorliegende Werk kann zum Konjunkturbereich ‹Rehabilitierung der praktischen Vernunft› (M. Riedel) gerechnet werden. Seine Überschrift müsste eigentlich lauten ‹Materialien zu Grundproblemen der praktischen Philosophie›, denn es handelt sich keineswegs um eine Systematisierung des Themas ‹Ethik und Politik› wie der jetzige Titel erwarten lässt, sondern um eine mit Vorwort und Personenregister versehene Sammlung von 16 meist bereits anderswo abgedruckten Aufsätzen. Die ersten 9 werden in den Teil I ‹Grundmodelle› zusammengefasst, die restlichen 7 dem Teil II ‹Grundbegriffe und -probleme› subsumiert.

Die zwei ersten Arbeiten beschäftigen sich mit Aristoteles: die eine referiert seine Bestimmungen des Menschen als politisches sowie als sprach- und vernunftbegabtes Lebewesen, die andere studiert sein Modell der Ethik als praktische Philosophie. In hermeneutisch gekonnter, feinfühliger Rekonstruktion wird nachgewiesen, dass Theorie und Praxis, wissenschaftliche Rationalität und sittliches Interesse eine Einheit bilden, dass also eine methodisch streng durchgeführte Ethik zur Anleitung für das sittliche Leben wird.

Dass die letzte, das menschliche Handeln leitende Verbindlichkeit nicht blosser Willkür und persönlichem Gefühl überantwortet werden darf, sondern Gegenstand rationalen Argumentierens ist, zeigt die dritte Studie, welche von Kants kategorischem Imperativ als Kriterium des Sittlichen handelt. Der 4. Beitrag diskutiert den Utilitarismus als Moral- und Rechtstheorie, wobei er ihn gegen oberflächliche Attacken verteidigt, ihn aber trotzdem als sittlich angemessene Lehre verwirft.

Die Artikel 5 und 7 thematisieren die seit Jahren international von Moral- und Rechtsphilosophen wie auch von Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern vielbeachtete Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls. Nr. 6 bietet einen Vergleich der vertragstheoretischen Begründungen politischer Gerechtigkeit bei Hobbes, Kant und Rawls. Kommunikationstheoretische Ansätze, insbesondere auch die Wahrheitstheorie von Habermas werden in den Nummern 8 und 9 diskutiert, während in den Abschnitten 10 und 11 zwei Grundsatzartikel aus dem Handbuch philosophischer Grundbegriffe überarbeitet und erweitert Aufnahme finden, nämlich derjenige über den Grundbegriff Sittlichkeit sowie jener über die Kategorie Streben. Höffe zeigt in den beiden Abhandlungen, dass der Mensch als nicht ganz instinktdeterminiertes Wesen über einen Freiraum des Handelns verfügt, über jenen Bereich, in dem Verantwortung erst möglich wird.

Während die bisher erwähnten Beiträge eher historisch-rekonstruktiven Charakter haben, bieten die Nummern 10 und 11 eine respektable Verbindung von historischer und systematischer Problemverarbeitung unter gleichzeitiger Berücksichtigung der einschlägigen Fragestellungen der Gegenwart.

Der 12. Aufsatz untersucht den Diskussionsstand des Entscheidungsbegriffes in der Bundesrepublik Deutschland, und Nr. 13 beschäftigt sich mit H. E. Tödts Theorie einer sittlichen Urteilsfindung. Im Rückgriff auf anthropologische Einsichten plädiert Höffe in Nr. 14, welche die Alternative Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft zur Diskussion stellt, für den Verfassungsstaat, den er der Anarchie und der Diktatur, beides dem Menschen nicht angemessene Möglichkeiten – gegenüberstellt.

Nr. 15 expliziert das Problem von Strategien politischer Gerechtigkeit und stellt die öffentliche Entscheidungsfindung als methodischen Kommunikationsprozess dar. Vor allem interessiert die Frage, wie es möglich sein soll, die Prinzipien der politischen Gerechtigkeit und der Humanität mit den Funktionsanforderungen der komplexen Industriegesellschaft zu vermitteln. Höffe sieht im Ernstnehmen konzeptorientierter wissenschaftlicher Politikberatung eine echte Chance. Ihn deswegen einen Technokraten zu nennen, wäre wohl nicht richtig, spielt doch die Wissenschaft seines Erachtens im Prozess öffentlicher Entscheidungsfindung lediglich die Rolle einer negativen Instanz. Allerdings würde der Leser trotz dieser Vorsicht dem Positivismus gegenüber eine kritische Auseinandersetzung mit den sogenannten ‹Funktionsanforderungen der komplexen Industriegesellschaft› schätzen. Vielleicht würde dann auch einem Skeptiker der genaue Vermittlungsablauf zwischen den doch zunächst so verschiedenen Ebenen ‹politische Gerechtigkeit und Humanität› einerseits und ‹Funktionsanforderungen der komplexen Industriegesellschaft› anderseits etwas klarer.

Nr. 16 schliesslich erläutert die Problematik des Ethikunterrichtes in der pluralistischen Gesellschaft, deren Erscheinungsformen, Gefahren und Chancen prägnant skizziert werden. Der sonst eher zurückhaltende Autor warnt in engagierter Weise die Bildungspolitiker vor allzu schnellen Reglementierungen im Bereich wertbezogener Unterrichtsfächer, wobei er differenziert zwischen einer minimalen, aber allgemeinen Verbindlichkeit und optimalen Entwürfen, die jedoch keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit geltend machen können.

Dass heute des öftern, auch von jungen Gelehrten, Aufsatzsammlungen publiziert werden, scheint mir schon deswegen nicht ohne weiteres gerechtfertigt zu sein, weil dadurch in der kaum mehr zu überblickenden Publikationsflut unnötige Wiederholungen in die Welt gesetzt werden. Es wäre dem Leser auch in unserem Falle besser gedient, wenn sich der Autor die Mühe genommen hätte, ein einheitliches Literaturverzeichnis zu schaffen, ein Begriffsregister anzulegen – der philosophisch Interessierte wäre dafür ebenso dankbar wie er es für das Autorenverzeichnis ist – oder gar die sich in den verschiedenen Abhandlungen repetierenden Argumentationsstrategien – eventuell in einem Nachwort zu systematisieren.

Der Hinweis auf diese formalen Mängel darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Autor seine Anliegen und Thesen in einer Art und Weise vertritt, die unsere ganze Aufmerksamkeit verdient. Durch das ganze Buch hindurch zieht sich so etwas wie ein erfrischender geistiger Tenor, den ich das neue ‹begründet-begriffene› Selbstbewusstsein der praktischen Philosophie nennen möchte: diese hat sich vom Komplex, die minderbegabte Schwester der theoretischen Philosophie zu sein, befreit, auch sie erlebt sich als Fülle von Rationalität; ihr Verhältnis zu den Wissenschaften ist ebenfalls ein selbstbewusstes: sie wird zwar auf deren Sachkompetenz Rücksicht nehmen, aber nicht verzagt, sondern wohlwissend, dass auch sie etwas anzubieten hat, wonach die heutigen Menschen in Alltag, Forschung und Politik geradezu verzweifelt Ausschau halten, nämlich das Gut normativer Kompetenz.

Vom aristotelischen Denken herkommend stellt sich Höffe des öfteren quer zu gewissen philosophischen Strömungen der Neuzeit und der Gegenwart, ohne dass man ihm in der Regel den Vorwurf machen könnte, dieselben nicht genau zu kennen. So wehrt er sich z. B. gegen die Tendenz verschiedener analytischer Ethikansätze, wissenschaftliche Rationalität und sittliches Interesse für inkompatibel zu halten. Wie uns die Deskription des sogenannten geistigen Tenors gezeigt hat, bilden die beiden für den Wissenschaftstheoretiker der praktischen Vernunft – als solchen erfährt der Leser den Autor – eine letzte Einheit. Sämtliche Aspekte der praktischen Philosophie lassen sich auf diesem

Hintergrund auch wissenschaftlich vermitteln und es zeichnet sich die Möglichkeit einer weitgefassten Entscheidungstheorie ab, in deren Rahmen das Verhältnis zwischen der rationalen und der sittlichen Dimension menschlichen Handelns reflektiert werden kann. Im Horizont einer solchen Theorie brauchen sich der sittliche und der rationale Aspekt des menschlichen Handelns in keiner Weise zu konkurrenzieren: die Einheit des Handelns, aber auch die Pluralität von Intentionen und Methoden können berücksichtigt werden, die Vermittlung von Wissenschaft und Politik ist keine Utopie mehr; so konkrete Fragen wie jene nach der Art von Institutionen, die imstande sind, Diskursresultate in die politische Wirklichkeit zu transferieren, haben in einem solchen theoretischen Kontext eine reelle Chance, beantwortet zu werden.

Es wäre freilich übertrieben, zu behaupten, Höffe leiste im vorliegenden Band die volle Ausarbeitung dieses theoretischen Kontextes, er liefere das System einer Wissenschaftstheorie der praktischen Vernunft. Er bietet höchstens Fragmente und Bausteine zu einem solchen Unternehmen und zwar tut er dies fast ausschliesslich in der fruchtbaren kritischen Auseinandersetzung mit den Entwürfen anderer Denker.

Dies geschieht vor allem im Teil I ‹Grundmodelle›, wo dem philosophiegeschichtlich Interessierten reiche Information geboten wird. Durch seine kritischen Rekonstruktionen klassischer und zeitgenössischer Entwürfe beabsichtigt Höffe, der sich im Rehabilitierungsprozess befindlichen praktischen Philosophie ein möglichst breites Problembewusstsein zu garantieren. Sein Umgang mit den verschiedenen Konstrukten ist differenziert und zeugt, wie schon im Zusammenhang mit seiner Aristoteles-Rezeption erwähnt wurde, von einem bedeutenden hermeneutischen Geschick. Die Tatsache, dass er auch auf Kontroversen innerhalb der Wirkungsgeschichte von Grundmodellen eingeht, mag den Spezialisten reizen, macht jedoch dem nur allgemein philosophisch interessierten Leser die beinahe überbefrachteten Anmerkungen etwas schwer zugänglich.

Wem mehr das Systematische zusagt, der kommt vor allem in Teil II ‹Grundbegriffe- und -probleme› auf seine Rechnung. Neben einer offenen, manchmal die verschiedenen Thesen allzu schnell versöhnenden Erörterung wichtiger Begriffe der philosophischen Ethik und der politischen Philosophie wird ihm die Relevanz der praktischen Philosophie bei der Suche nach Orientierungshilfen in der komplexen Industriegesellschaft vor Augen geführt. In diesem Zusammenhang muss auf eine gewisse Einseitigkeit der Beispielbezugsquellen hingewiesen werden. Höffe blickt fast ausschliesslich auf den bildungspolitischen Bereich und lässt wirtschaftspolitische Aspekte zu kurz kommen. Auch scheint mir die Einarbeitung der Probleme von Futurologie und Friedensforschung in das Anschauungs- und Bezugsarsenal etwas dürftig.

Trotz dieser und ähnlicher Grenzen ist die vorliegende Publikation als eine ausgewogene Leistung mit einem hohen Problembewusstseinsniveau zu bezeichnen, obwohl die Rezeption der dialektischen und voluntaristischen Denktradition allzu sehr an den Rand gerät und z.T. vorsichtiger sein dürfte. Nehmen wir z.B. zwei Verweise auf Marx, die widersprüchlich gedeutet werden können: auf Seite 292 wird der Autor des Kapitels dem Typus des moralischen Nihilismus des Aufklärers zugerechnet, auf Seite 369 wird ihm aber doch wieder zugestanden, dass er eine höchste sittlich-politische Norm anerkenne, nämlich die «von Naturzwang und Herrschaft emanzipierte Form des sozialen Verkehrs» (p.369).

Höffes Ausführungen bestechen durch klare Formulierung schwieriger Gedankenabläufe sowie durch didaktisch geschickte Gliederungen. Seine philosophiegeschichtlichen Vergleiche beziehen sich auf zentrale Gedanken und tragen beim Leser zur Klärung der verglichenen Grössen bei: denken wir etwa an die Bemerkungen zu Aristoteles und Rousseau in bezug auf das Verhältnis zwischen Mensch und Bürger (p.23, Anm.20), an

die Erörterungen zu Aristoteles und Hegel bezüglich des Arbeitsbegriffes (p. 18, Anm. 9) oder an die Überlegungen zu Aristoteles und Kant die Vorstellung des Guten betreffend (p. 232, Anm. 3).

Die Polemiken, welche Höffe mit zeitgenössischen Autoren führt, sind in der Regel sehr sachlich und differenziert, obwohl man an seine Auseinandersetzung mit Habermas (p. 251 – 277) zu Recht die Frage stellen kann, ob sie nicht bisweilen zu aggressiv ausfällt, ob dort, wo dem Dialektiker gegenüber der Vorwurf der Tautologie gemacht wird, nicht in einem Referat über Aristoteles oder H. Krings mildere Ausdrücke wie etwa ‹hermeneutische Zirkularität› oder ähnliche gebraucht worden wären.

Die vorliegende Skizze einer Wissenschaftstheorie der praktischen Vernunft basiert auf einem erweiterten Rationalitätsbegriff, der weder aus den Elementen der Theorie und der Praxis ein Dilemma macht, noch philosophische Reflexion und wissenschaftliche Arbeit für unvereinbar hält, weswegen – vor allem im zweiten Teil – eine Öffnung zur Interdisziplinarität sichtbar wird.

Wenn es auch bei Höffe Gedankenführungen gibt (vgl. etwa seine Argumentation im Aufsatz ‹Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?›, p. 404 – 418), die einen geradezu ‹behäbig-konservativen› Geist ausstrahlen, dann machen doch das bereits erwähnte beachtlich hohe philosophische Problembewusstsein und die Bereitschaft, vom Interdisziplinären Impulse für die Reflexion aufzunehmen, aus dem besprochenen Buch ein Werk, bei dem auch nicht-scholastisch Orientierte Anknüpfungspunkte für die eigene Weiterarbeit finden können.

Hans Widmer

*Harri Wettstein,* **Über die Ausbaufähigkeit von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit.** Social Strategies, vol. 13, Basel 1979.

Harri Wettstein montre que la théorie de la justice proposée par Rawls est insuffisante et qu'elle peut être complétée. On sait que cette théorie (qui vise à rendre compte du sentiment commun de la justice et à le corriger) repose sur deux principes: 1°. la distribution égale des libertés; 2°. le «principe des différences», qui n'admet l'inégalité dans la répartition du bien-être social que dans la mesure où les moins favorisés en profitent. Wettstein propose d'y adjoindre un «principe de responsabilité»: «Plus le domaine où s'exerce le pouvoir d'un individu est étendu, plus la sanction qui le frappe doit être lourde, si son irresponsabilité a causé des torts» (p. 54). Ainsi, il pense à la fois améliorer la «décidabilité» de la théorie – en fournissant une réponse à des questions qui resteraient en suspens dans le système de Rawls – et répondre à certaines objections majeures, notamment celle de Hart. Ce dernier estime mal fondée la «règle de priorité» qui interdit de sacrifier des libertés fondamentales à des biens économiques; cette règle lui paraît refléter la «mentalité bourgeoise» de ceux qui sont suffisamment aisés et qui donnent un grand prix aux libertés et au pouvoir. L'objection de Hart rejoint ici les vues de ceux qui reprochent à Rawls d'être inféodé à l'idéologie du capitalisme libéral.

Wettstein commence par analyser et discuter soigneusement les objections; puis il dévoile une lacune dans la représentation schématique que Rawls se fait de la réalité sociale: il y manque la lutte concurrentielle, où chaque individu tente de conquérir une position satisfaisante dans son travail *(Arbeitsstellung)*: il est en effet essentiel à l'homme de rechercher la puissance pour agrandir le champ de ses libertés; d'où découle la possibilité d'abus, donc de conflits. Finalement le «principe de responsabilité» est esquissé, mais sans donner lieu à une démonstration ni à une discussion rigoureuse. On en dit toutefois assez pour faire comprendre que ce principe pourrait servir à garantir moralement la

«règle de priorité» discutée, car il empêche que la préférence pour les libertés soit due à la soif de puissance.

On me permettra de formuler deux réserves. D'une part, j'ai peine à croire que le désir de puissance soit dû uniquement à la recherche d'avantages matériels, ainsi que le prétend Wettstein (p. 50). D'autre part, dans sa première objection méthodologique, l'auteur fait trop d'honneur à Hare: d'où l'affirmation curieuse que, dans «l'équilibre réfléchi», Rawls ne voudrait pas expliquer nos convictions éthiques effectives; son modèle théorique aurait pour seul but de corriger nos jugements en permettant de décider certains cas douteux. Je préfère l'interprétation que Guido Küng donne de la méthode de Rawls *(Revue de Théologie et de Philosophie,* vol. III, 1979/III, Lausanne 1979, p. 280, 284 – 5): elle cadre mieux avec les textes, notamment avec le § 4 de *A Theory of Justice.* Jean Villard

*Gerson S. Sher,* **Marxist Humanism and Praxis.** Edited, with translations. Buffalo, New York 1978.

Es handelt sich um eine Sammlung von Beiträgen jener Gruppe jugoslawischer Philosophen, die unter dem Namen der von ihnen zwischen 1964 und 1975 herausgegebenen Zeitschrift «Praxis» bekannt wurde. Der Herausgeber ist auch Autor einer englischsprachigen Monographie über die Praxis-Gruppe (1977). Die Texte sind repräsentativ ausgewählt, sie vermitteln ein adäquates Bild dieser Philosophie (zumindest was die Zeit ihrer «offiziellen» Wirksamkeit anbetrifft), die unter allen westlichen Freunden marxistisch-humanistischer Ideale so viel Sympathie gefunden hat und findet. Sie kann auch beim angelsächsischen Leser fast nur Sympathie finden – vorausgesetzt er stösst sich nicht an dem grundsätzlichen editorischen Mangel, dass so gut wie sämtliche Quellennachweise fehlen. Er erfährt nur, dass «viele der Beiträge» zuerst in «Praxis» erschienen sind, genauere Entstehungszeiten sind meist nur zu erraten.

Jede Beurteilung der Praxis-Philosophie muss vor dem Hintergrund des persönlichen Ethos ihrer Autoren geschehen. Getreu der Devise des jungen Marx, «dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten» (vgl. S. 3) zögerten sie nicht, dem kritischen Engagement ihre akademische Existenz zu opfern und sich ständiger politischer Brandmarkung auszusetzen. Praxis-Philosophie repräsentiert vor allem das philosophische Gewissen einer etablierten sozialistischen Gesellschaft, der die Ideale, unter denen sie angetreten, unaufhaltsam degenerieren. Was sie zu einer besonderen Philosophie macht, ist die Loyalität der eigenen kritisierten Gesellschaft gegenüber, die feste Überzeugung von der Richtigkeit des jugoslawischen Programms. Umso tragischer daher das interne Schicksal: Für jeden Beobachter, der in den jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus Hoffnungen abseits der blossen Utopie gesetzt hatte, muss sich die Frage stellen, wie es kommt, dass auch dieses Regime wohlmeinendste – wenn auch scharfe – Kritik gewaltsam zum Schweigen bringen muss. Es wäre dies eine Frage, deren Beantwortung in den Bereich der Praxis-Philosophie selbst fallen müsste. Die Autoren des vorliegenden Bandes orientieren sich sämtlich an Marx; aber nicht daran, was zumindest den «reifen» Marx so unschlagbar macht: Seine – bekanntlich vernichtende – Kritik ist immer vor allem implizite Kritik, sie folgt aus der detaillierten Analyse desen, was *ist,* aus der «Anatomie» der bürgerlichen Gesellschaft, beinahe von selbst, die durch die Realität pervertierten Ideale bilden dabei den undiskutierten Massstab. Freilich, eine solche Analyse hätte im Falle der Praxis-Philosophen eine Konkretheit erfordert, die zu noch schärferen Repressionen geführt haben würde (siehe Djilas). Das muss man stets im Auge behalten, wenn die Kritik oft zu sehr im «Überbau» verharrt, sich hauptsächlich im Sollen, in der Konfrontation von Ideal

und Wirklichkeit bewegt. In diesem Bereich findet man dann auch differenzierte Argumente und, was für westliche Leser besonders informativ ist, die undogmatische Darlegung von Problemen, die für uns eher philologischer Art, im politischen Osten aber von vitaler Bedeutung sein können, wie z. B. die Frage nach dem Status bzw. der Reihenfolge der Übergangsperioden zwischen Kapitalismus und Sozialismus (vgl. Petrović, S. 8 – 13) oder dem Unterschied zwischen revolutionärem und bürokratischem Staatssozialismus (vgl. Stojanović, S. 51 f.).

Die elf Beiträge – etwas gewaltsam in fünf Gruppen gegliedert – behandeln eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, kreisen aber letztlich alle um ein und dieselbe Alternative, die unter (auch methodologisch) verschiedenen Aspekten auftritt: Jede sozialistische Gesellschaft, besonders natürlich die jugoslawische, steht vor der Wahl, entweder in neuen entfremdeten etatistisch-technologischen Machtstrukturen *als* sozialistische zu scheitern, oder mithilfe philosophischer Kritik und wachen revolutionären Gewissens die Selbstbefreiung der assoziierten Individuen via politische Selbstbestimmung zu verwirklichen.

Im ersten Aufsatz diskutiert *Gajo Petrović* im Zusammenhang mit dem Problem der Übergangsperiode das Verhältnis von Philosophie und Politik in sozialistischen Ländern. Schön dabei sein entwaffnender Schluss auf Asymmetrie: Wenn gemäss dem Ideal einer sozialistischen Gesellschaft möglichst alle Gesellschaftsmitglieder an Regierung und Philosophie teilhaben sollen, müssen diejenigen, die bisher alles regiert haben, dann weniger regieren; die Vermehrung derer, die denken, zwingt hingegen niemanden, dann weniger zu denken, im Gegenteil. Der Beitrag *Mihailo Marković*s über Vernunft und historische Praxis vermittelt die Atmosphäre des Kampfes einsamer Philosophen gegen die Resignation. In einer dem Kritischen Rationalismus nicht unähnlichen praktischen Selbstbeschränkung wird der utopische Auftrag der Geschichtsphilosophie im «revolutionären Reformismus» (S. 29) verankert. Philosophie, die «nicht einfach angewandt werden kann», manifestiert ihre Praxis in der eigenen Sphäre: «Praxeologie» als kritische Wahrnehmung ihres Gebrauchs und Missbrauchs (26).

Die existenzielle Grundsituation findet dann leidenschaftlichen Ausdruck in *Rudi Supek*s «ethischen Antinomien revolutionärer Existenz»: Ethisches Bewusstsein ist notwendigerweise und unvermeidlich unglückliches Bewusstsein (S. 98), dem der Revolutionär, vorausgesetzt, er folgt den «inneren Verpflichtungen», nicht entkommen kann. Die ethische Orientierung am utopisch Möglichen gerät unweigerlich in Widerspruch zur Begrenztheit aktuellen Handelns. Der zweite Widerspruch ergibt sich aus der Unterordnung unter das revolutionäre Kollektiv. Supek gibt hier am Beispiel von Bucharin einen schönen philosophischen Kommentar zur Tragödie der Selbstbezichtigung und -vernichtung unterlegener Parteiführer. Ebenso notwendig und unter der erwähnten Grundbedingung fruchtbar der dritte Widerspruch (im laxen Gebrauch des Wortes): der ethische Nonkonformismus des enttäuschten Revolutionärs.

Einen Schwerpunkt dieser vornehmlich am *jungen* Marx orientierten Philosophie bildet dementsprechend die Thematik «Entfremdung» und «Ideologie». *Predag Vranicki* erörtert das Problem der nicht aufgehobenen Entfremdung in sozialistischen Gesellschaften (eine These, die im etablierten Marxismus 1965 von *Adam Schaff* vertreten wurde und damals grosse Aufregung hervorrief). Zu den alten treten in Gestalt des Mythos vom sozialistischen Staat und durch die zunehmende Bürokratisierung neue, spezifische Formen der Entfremdung. Aber die Zukunft scheint hoffnungsvoll. Ebenfalls von philosophischer Hoffnung auf die Zukunft diktiert ist *Milan Kangrga*s Kritik an der herkömmlichen Bestimmung von Ideologie durch falsches Bewusstsein. Er erinnert an Marx' Grundauffassung des ideologischen Bewusstseins als der richtigen Darstellung

einer verkehrten (entfremdeten) Welt. Ideologisches Bewusstsein beschränkt sich auf das, was *ist* (durchwegs Objekte entfremdeter menschlicher Tätigkeit), statt in theoretisch-praktischer Einheit das Nochnicht anzueignen (S. 129, 132). Ein ähnliches Plädoyer für «Ideale als kritische Projektionen einer neuen Totalität» (S. 156) findet sich bei *Miladin Životić* nach ausführlicher Diskussion der klassischen Ideologiekritik sowie der beiden «Grundideale unserer Zeit», Liberalismus und Kommunismus, in ihrer bekannten Perversion durch Verwirklichung. Dieser Beitrag wird nachgewiesen: er entstammt einem Buch von 1969.

Liberalismus ist auch das Thema der bestechend radikalen polito-logischen Argumentation von *Danko Grlić*. Wer die kritischen Philosophen Jugoslawiens «Liberale» nenne, sei im Irrtum, denn nur Kleingläubige meinen, Sozialismus durch Liberalisierung zurechtrücken zu können. Liberalismus setzt nämlich immer ein dogmatisches System voraus, das von sich aus – gelegentlich und begrenzt – Freiheiten gewährt, er bezeichnet so die Anerkennung des bestehenden Dogmatismus, ja des Terrors, denn Terror und Liberalismus bedingen sich gegenseitig (S. 114). Liberalismus ist eingeschränkte Freiheit, und dies eine contradictio in adjecto (118). (Dass Liberalismus und Liberalisierung ineins gesetzt und auf den historischen Bezug verzichtet wird, stört ob der Eindeutigkeit der Absicht nicht.) Das Kapitel über den «etatistischen Mythos des Sozialismus» von *Svetozar Stojanović* (1973 schon einmal englisch erschienen) bemüht sich um Abgrenzung von *James Burnhams* «Revolution der Manager» (1941) – eine Abgrenzung, die diskutierbar bleibt –, erwähnt aber, aus naheliegenden Gründen und dennoch bedauerlicherweise, die einschlägigen Arbeiten von *Milovan Djilas* nicht. Als Gründe für die etatistische Perversion der sozialistischen Revolution sieht Stojanović neben dem Nichtvorhandensein eines entwickelten Proletariats u.a. auch den Umstand, dass weder Marx noch Lenin mehr als Entwürfe zur Idee der sozialistischen Gesellschaft hinterlassen haben. Diese erstaunlich idealistische Begründung wird noch unterstrichen durch die Art der Betonung des Arguments, die Wahl zwischen Staatssozialismus und Selbstverwaltung hänge nicht ausschliesslich von objektiven Bedingungen ab (53), und durch das Gewicht der Verantwortlichkeit der Stalinisten (58ff.). Aber eben: alles dies muss aus der besonderen Situation der Praxis-Philosophen beurteilt werden. – Das Neuartige an der neuen Klasse im Staatssozialismus findet Stojanović darin, dass nicht nur ein Teil der herrschenden Klasse die Regierung der Gesellschaft besorgt, sondern dass in diesem neuen Typus von Klassensystem herrschende Klasse und Staatsapparat (extensional) identisch sind. Die Marxsche Devise von der Expropriation der Expropriateure sei auf die Träger des Staatsapparates daher voll anzuwenden (S. 54).

Zwei für die marxistische Revolutionstheorie delikate Einzelthemen handelt *Ljubomir Tadić* problemgeschichtlich ab: Sinn und Funktion von Autorität und die Kritik des Naturrechts. Die entwicklungsgeschichtliche Berechtigung von Autorität (man fragt sich allerdings, wie wohltätig sie sich auf die griechischen Sklaven ausgewirkt haben muss, vgl. S. 80) bis herauf zu Engels' realistischer Einschätzung des Produktionsbetriebes kontrastiert mit der gegenwärtigen Situation. Die von den meisten Marxisten akzeptierte Formel Saint-Simons von der Ablösung der Herrschaft über Menschen durch die Administration von Sachen hat sich, auch im jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus, als illusorisch erwiesen (S. 88f.). Autoritätsbeziehungen haben ihre Funktion für die Entwicklung menschlicher Freiheit verloren und verdienen daher, je früher desto besser, vom Antlitz der Erde hinweggefegt zu werden (S. 91). – Die Abhandlung über das Naturrecht macht sich im wesentlichen den Standpunkt von Marx' Kritik des Gothaer Programms zueigen und legt ihn gegen die Möglichkeit einer Apologie sozialistischen Staatsrechts aus (S. 166f.).

Die Sammlung wird sinngemäss abgeschlossen mit *Zagorka Golubović*s Darlegung der «Praxis»-Position zu Freiheit und Gleichheit. Nach einer soziologisch-historisch begründeten Kritik der Theorie von der natürlichen Ungleichheit werden auch hier Versuche zurückgewiesen, die Verweigerung elementarer bürgerlicher Freiheiten mit einer fragwürdigen sozialistischen Legalität zu rechtfertigen.

Wie wenig Neues die meisten Aufsätze der westlichen Marxismus-Diskussion *heute* auch bringen mögen, eines jedenfalls wirkt – abgesehen von der schon betonten immensen politischen Bedeutung der Praxis-Gruppe – höchst beeindruckend: die Radikalität, mit der so gut wie alle Autoren an der Logik der ursprünglichen Marxschen (und natürlich nicht nur Marxschen) Idee einer freien Assoziation von Produzenten festhalten. Wenn das Proletariat diejenige Klasse ist, deren Befreiung die Befreiung von jeglicher Klassenherrschaft voraussetzt, dann kann es keine spezifischen proletarischen Klasseninteressen geben, dann kann es auch nicht so etwas wie sozialistischen Staat geben, denn jede staatliche Institution (einschliesslich des Rechtssystems) ist per definitionem Instrument von Klassenherrschaft. Diese Logik ist schliesslich auch dialektisch: Der sozialistische Staat als unabhängige Quelle der Macht hat seine einzige Berechtigung in der Destruktion seines eigenen Organismus als Staat, in seinem Dienste darf es keine Diener geben (Grlić, S. 117). Für Vranicki ist das nicht nur eine Forderung: Es sei ein einzigartiger, völlig neuer und zutiefst menschlicher Prozess, dass diejenigen entfremdeten Gewalten, die der Sozialismus selbst gebiert, ihre Macht dazu benützen, sich selbst zu eliminieren (S. 43). Wenn es dem Zeitgenossen auch etwas schwerfällt, die Botschaft zu glauben.

Judith Jánoska

*K. Röttgers und H. Saner (Hrsg.),* **Gewalt.** Grundlagenprobleme in der Diskussion der Gewaltphänomene. Philosophie aktuell Bd. 7. Basel/Stuttgart 1978.

*Materialien zu einer Theorie der Gewalt*

Der vorliegende Sammelband behandelt das komplexe Thema Gewalt. Der didaktisch wertvolle Anhang besteht aus einschlägiger Zitatensammlung, Fremdwörter- und Personennamenerklärungen sowie aus einer Zusammenstellung der Autoren- und Herausgeberkurzbiographien.

Wie H. Saner im Vorwort feststellt, hat der spektakuläre Terror der letzten Jahre den Horizont der Gewaltdiskussion in erschreckendem Masse eingeengt: bekenntnishafte Absage an jegliche personale Gewalt scheint weitgehend die Anstrengungen einer tieferen Grundlagenanalyse zu ersetzen. Im Gegensatz zu dieser tabuisierenden Tendenz thematisieren die vorgelegten Aufsätze Voraussetzungen, Wesen und Wirkungen von Gewalt. Sie möchten so dem entgegentreten, was P. Bourdieu und J.-Cl. Passeron die ‹symbolische Gewalt› genannt haben[1].

*Diskussion des Begriffes ‹strukturelle Gewalt›*

Für J. Galtung ist das emotionsgeladene Bedeutungsfeld ‹Gewalt› definitorisch zu wenig geklärt; deshalb studiert er – von der Friedensforschung herkommend – das Problem der Gewalttypologien (9 – 32). Sein Bemühen soll eine Theorie der Gewalt vorbereiten, es soll aber auch zu einem besseren Verständnis der gesellschaftlichen Realität beitragen.

[1] Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt, Frankfurt a. M. 1973.

In seinem Verständnis ist die Gewalt eine vermeidbare Behinderung menschlicher Selbstverwirklichung. Je nachdem, welche Bedürfnisse unterdrückt werden, zeichnen sich die verschiedenen Typen von Gewalt ab: direkte, personale dem menschlichen Körper zugefügte Gewalt oder strukturell bedingte Gewaltformen der Armut, der Unterdrückung und der Entfremdung, welche teilweise über dieselben Mechanismen realisiert werden: Exploitation, Penetration, Fragmentation, Marginalisierung.

Auch die Möglichkeiten, wie Gewalt Gegengewalt erzeugen kann, werden erörtert und anhand des folgenden Geschichtsablaufes dargestellt: den Anfang bildet direkte Gewalt, die mit der Absicht eingesetzt wird, strukturelle Gewalt zu etablieren. Dieser antwortet eine direkte Gegengewalt, die auch eine konterrevolutionäre Anstrengung nicht zu bändigen vermag. Der Zyklus kann von neuem beginnen: direkte Gewalt schafft sich strukturelle . . .

Galtung antwortet auf die Frage nach der Herkunft der Gewalt nicht mit kosmologischen Annahmen (Paradies, Sündenfall), sondern mit drei theoretischen Ansätzen: nach dem horizontalen erklärt sich jeder Fall von Gewalt aus einem anderen derselben Ebene; der vertikale supponiert Verschiebungen innergesellschaftlicher Gewalt in den zwischengesellschaftlichen Bereich; eine dritte Erklärung sucht die Wurzel der Gewalt in den Herzen der Menschen, wobei sich zwei verschiedene Modalitäten anbieten: nach der Lerntheorie wird der an sich neutrale Mensch durch die Gesellschaft zu Gewalt und Herrschaft konditioniert, während die Auslösertheorie von latenten Destruktions- und Herrschaftsneigungen ausgeht, die jederzeit in einem gewalttätigen Milieu aktualisiert werden können.

Bevor auf die weiteren Arbeiten des zu rezensierenden Buches hingewiesen wird, möchte ich U. Matz zur Sprache bringen, der in seinem Buch ‹Politik und Gewalt›[2] den Begriff der ‹strukturellen Gewalt› einer kritischen Betrachtung unterzieht.

Nach ihm kann ‹strukturelle Gewalt› am Fall des ungerechten Gesetzes studiert werden, weil auch sie die beiden Grössen ‹Gewalt›, ‹ungerechtes Gesetz› supponiert. Allerdings bringt die Thematik der ‹strukturellen Gewalt› auch nach ihm neue Aspekte in die Diskussion: Subjekt der Gewaltanwendung, Verhältnis ‹Struktur-Prozess›, Unterdrükkung von Möglichkeiten menschlicher Selbstentfaltung.

Matz räumt ein, dass der traditionelle Gewaltbegriff im Vergleich zum Ansatz von Galtung geradezu privatistisch wirkt, dass die neue Terminologie offenbar dem Phänomen staatlicher Gewaltsamkeit wie überhaupt dem Bereich des Politischen gerechter wird. Er ist jedoch mit der Erklärung, die Galtung abgibt, keineswegs zufrieden, denn, so argumentiert er, ungleiche Verteilung von Macht und Besitz – scheinbarer Grund struktureller Gewalt – hat es praktisch in allen bisherigen Gesellschaftsordnungen gegeben. Von einer neuen Schau der Zusammenhänge kann also kaum die Rede sein. Ferner macht er Galtung den Vorwurf, von einem individualistischen Anarchismus auszugehen und diesen in utopischer Manier mit egalitären Vorstellungen totaler Selbstentfaltung zu verbinden.

Die Gewalt werde durch Galtungs terminologische Erweiterung von einer phänomenologisch leicht fassbaren Erscheinung zu einer Angelegenheit der politischen Anthropologie, die Unterscheidbarkeit ‹soziale Unterdrückung/individuelles Versagen› werde aufgehoben. Galtung stehe zu sehr unter der Vorstellung einer die menschliche Entfaltung hemmenden Gesellschaft.

Wenn man z. B. die Mechanismen der nationalsozialistischen Vernichtungsbürokratie betrachte, dann müsse man zwar zugeben, dass man mit dem Begriff der ‹personalen

[2] Freiburg/München 1975, p. 70 – 74.

Gewalt› nicht weiterkomme, denn offensichtlich gingen viele der Gewalthandlungen auf das Konto des Apparates. Trotzdem dürfe man aber nicht übersehen, dass es immer wieder Einzelpersönlichkeiten waren, welche die Strukturen prägten.

Man müsse sich davor hüten, unterscheidbare Elemente durcheinanderzubringen, wie Galtung das tue, wenn er die Struktur und den konkreten variablen Handlungsablauf miteinander identifiziere. Auch sei es nicht zweckmässig, den von der Umgangssprache her auf Handlungen bezogenen Gewaltbegriff auf die Ebene der Strukturen zu übertragen. Wenn dies gar in Verbindung mit dem utopischen Anarchismus geschehe, dann führe das zu einer möglichen Verteufelung der institutionellen Ordnung überhaupt.

Aus diesen Gründen bleibe er bei der Auffassung von der Gewalt als einer Handlung. Genauso wie sich im Bereich des positiven Rechtes eine Dualität von legaler und illegaler Gewalt abzeichne, spalte sich die Gewalt auch im Bereich des natürlichen Rechtes in eine legitime und in eine illegitime. Jedenfalls habe sie ihren Ort im Vollzug eines Gesetzes, sie sei im Bereich des Funktionierens eines sozialen oder politischen Regelsystems angesiedelt.

Es ist unbestreitbar, dass die heuristisch-analytische Potenz des Begriffes ‹strukturelle Gewalt› noch gesteigert werden könnte. Diese Tatsache vermag jedoch keineswegs die Kritik von Matz zu rechtfertigen.

Ist es erlaubt, aus den möglichen negativen Folgen bei der Anwendung eines Begriffes auf seinen negativen Gehalt zu schliessen? Es ist zwar zuzugeben, dass eine unkritische Verwendung des Terminus ‹strukturelle Gewalt› zu verallgemeinernden Dämonisierungen von Institutionen überhaupt führen könnte, diese Folgen sagen aber gar nichts über den Begriffsinhalt selbst, aus dem sie sich nicht streng logisch, sondern bloss assoziativ-verallgemeinernd ergeben. Zudem ist nicht auszuschliessen, dass mit einer Eingrenzung des Gewaltbegriffes auf die Handlungsebene verteufelte Gewalt-Zustände auf dem Struktur-Niveau der wissenschaftlichen Analyse entgehen.

Mit welchem Recht beantragt Matz für eine wissenschaftliche Gewaltterminologie die Beibehaltung der umgangssprachlichen Semantik? Die explizite Einführung eines im Vergleich zur Alltagssprache neuen Aspektes hält sich bekanntlich im Rahmen der gängigen wissenschaftstheoretischen Definitionslehre[3].

Das Argument, es habe schon immer ungleiche Macht- und Besitzverteilung gegeben, überzeugt wenig. Die Feststellung mag berechtigt sein, aber aus ihr folgt in bezug auf ‹strukturelle Gewalt› überhaupt nichts. Der Hinweis auf die Geschichte könnte sogar zugunsten einer strukturellen Betrachtung der Gewalt genutzt werden. Gerade die erst vor kurzem fruchtbar gemachte synchron verfahrende Geschichtsschreibung – so könnte man argumentieren –, verweist auf Konstanten und diese können nicht mehr vom Individuell-Prozesshaften (Gewalt als Akt eines individuell fassbaren Täters), sondern nur noch vom Allgemein-Zuständlichen (strukturelle Gewalt) her hinreichend erklärt werden. Die Tatsache, dass die bisherige Analyse beim Individuell-Prozesshaften steckenblieb, kann nicht als Beweis gegen die strukturelle Perspektive gewertet werden, zumal letztere für Galtung keine ausschliessende Perspektive ist.

Ferner gilt: etwas, in unserem Falle das Bestehen ungleicher Besitz- und Gewaltverteilung zu allen Zeiten, kann während Jahrhunderten mit Hilfe eines falschen oder ungenügenden Modells erklärt werden, ohne, dass dies am Bestehenden selbst etwas verändern würde: Der Lauf der Sonne ist schliesslich vor und nach Kopernikus derselbe geblieben.

Was ist zum Vorwurf der falschen Prämissen zu sagen? Ist es nicht legitim, wenn ein

[3] Vgl. H. Seiffert, Einführung in die Wissenschaftstheorie 1, München 1974[7], p. 31f.

Sozialwissenschaftler von der leicht nachweisbaren Erfahrung einer solchen Bedürfnisunterdrückung ausgeht, für die unmittelbar kein Subjekt haftbar gemacht werden kann? Einen solchen in der Gegenwart wurzelnden Ausgangspunkt mit der Nomenklatur ‹utopischer›, ‹individualistischer› ‹Anarchismus› zu bezeichnen, mit Wörtern also, die eine gesamtgesellschaftliche Lehre meinen, das kommt einer ungerechtfertigten Extrapolation gleich.

Wie wir gesehen haben, leidet die Kritik von Matz an Galtung an schwerwiegenden Mängeln: entspringen seine Bedenken, die Extension des Gewaltbegriffes auf das Strukturelle hin auszuweiten, nicht vielleicht einer übertriebenen Sorge um die Erhaltung gegebener Strukturen? Ist aber eine solche Sorge berechtigt zu einer Zeit, in der das Individuum mehr und mehr zu einer blossen Funktion technisch stets perfekter werdender Grundmuster degradiert wird?

Auch der Vorwurf, aus der Gewalt, einer phänomenologisch leicht fassbaren Erscheinung werde eine Angelegenheit der politischen Anthropologie, ist reichlich problematisch: warum soll etwas lediglich eine leicht fassbare Erscheinung sein, mit welchem Recht isoliert man einen Fragenkomplex von den zwar nicht ohne weiteres leicht wahrnehmbaren, dafür aber ganzheitlichen Zusammenhängen der politischen Anthropologie?

### *Die Forderung nach einer das Psychologische und Politische umfassenden Handlungstheorie*

Der Beitrag von Klaus Horn (p. 33 – 49) kritisiert den bisherigen Verlauf der Diskussion über Gewalt und Aggression: nach ihm dürfen die beiden Begriffe nicht weiterhin unvermittelt nebeneinanderher laufen. Objektivistische und subjektivistische Ansätze sollen mit Hilfe einer politischen Psychologie vermittelt werden. Auch dränge sich eine Reflexion der gegenseitigen Abhängigkeit von staatlicher Sanktionsgewalt und individuellem Handeln auf. Vor einer Psychologisierung des Politischen, vor der Reduktion sämtlicher Aggressionsphänomene auf die primäre Sozialisation sei zu warnen. Man solle sich nicht, wie die Psychoanalyse und die Lerntheorie auf die Analyseeinheit Einzelmensch festlegen und den Funktionskreis lebensgeschichtlicher Sinnzusammenhänge auf Kosten des Bereiches politischen Handelns ins Zentrum des Interesses rücken. Beide Aspekte müssen zum Zuge kommen: zu fordern sei ein multifaktorieller Ansatz; monokausale Erklärungen seien im Forschungsfeld ‹Gewalt› unfruchtbar.

Der Relation ‹Gewalt/Recht› wendet sich R.-P. Calliess (p. 50 – 60) zu. Die durch die Körperlichkeit des Menschen vermittelte interpersonelle Beziehung sei für die Gewalt, die man im Horizont einer kommunikativen Handlungstheorie erklären müsse, von wesentlicher Bedeutung. Calliess setzt sich von der Zwangstheorie des Rechts im Sinne von Max Weber ab. Nicht der vom Rechtsapparat ausgeübte Zwang ist seiner Ansicht nach für die Konstitution des Rechts entscheidend, «sondern die Antwort des Apparates nach formalisierten Regeln» (p. 54). Zwar sei die Gewalt zur Durchsetzung von Erwartungen wichtig, als Symbol und Beweis von Recht käme ihr jedoch keinerlei Bedeutung zu. Sie tendiere stets zur Reduktion von Komplexität und werde dann als Mittel der Problemlösung angesehen, wenn weder individuell noch strukturell Handlungsalternativen angeboten würden.

Auch die Leistung, welche als ein möglichst schnelles ‹Beim-Ziele-Ankommen› verstanden wird, stehe in einer gewissen Nähe zur Gewalt. Es sei daher zu vermuten, dass die Leistungsgesellschaft unter dem Apriori eines zum mindesten gewaltträchtigen Strukturschemas stehe. Genauso wie Horn versucht auch Calliess das Psychologische

und das Politische zusammenzuschauen, die Handlungspotentiale bauen sich aus beiden Komponenten auf: Aggression sei – und da bekennt sich Calliess zur Lerntheorie – nicht etwas Individuell-Naturwüchsiges.

Gewalt sei nicht eine Zwangswirkung unter anderen und man dürfe sie nicht vom Merkmal der Verletzung körperlicher Integrität trennen. Gerade bei der Umschreibung des Gewaltbegriffes sei Präzision erforderlich, weil sonst allzuviele Phänomene unter ihn subsumiert würden: allzuviele Erscheinungen gerieten dann in den Bereich der Strafbarkeit: auf diese Weise könnten einer globalen staatlichen Interventionspolitik Tür und Tor geöffnet werden. Wolle man nicht hinter die Errungenschaften des Rechtsstaates zurückfallen, müsse man die Ausdifferenziertheit von Rechts- und Gesellschaftsordnung unbedingt erhalten, weil nämlich beim entfallen dieser Differenz die strukturelle Gewalt entstehen würde.

### *Verschiedene Ebenen des Begriffes von der strukturellen Gewalt*

Ein Vergleich der Arbeiten von Galtung und Calliess zeigt, dass die beiden Autoren einen je verschiedenen Begriff von struktureller Gewalt vertreten, der erste einen an den Grundbedürfnissen des Menschen orientierten, der zweite einen solchen, der die «rechtlich geregelten Verteilungsmuster von Macht- und Einflusschancen, von Partizipations- und Verfügungsmöglichkeiten in den verschiedenen sozialen Systemen» (p. 50) zum Gegenstand hat.

Der Ansatz von Galtung ist grundsätzlicher als derjenige von Calliess, weil nämlich Verteilungsmuster von Macht- und Einflusschancen nur dann als mehr oder weniger gewalttätig, respektive gewaltlos beurteilt werden können, wenn sie den grundlegenden Bedürfnissen der von ihnen Betroffenen in kleinerem oder grösserem Masse entsprechen.

### *Enttabuisierung der Gewalt als Kampfmittel gegen wachsende Gewaltpotentiale*

In seinen Anmerkungen zum Problem Gewalt und Herrschaftsordnung (p. 61 – 70) bemüht sich A. Klönne, die Tabuisierung von Gewalt zu überwinden und zwar mit der Absicht, ihre Bedingungen genauer zu erfassen, um so die Risiken gewaltförmiger Politik zu vermindern. Wie ihm ein Blick auf die Geschichte zeigt, konnte auch die bürgerliche Herrschaftsform nicht von der Gewalt absehen; sie strebte lediglich deren Regulierung durch Rechtsformen an, was aber nicht den automatischen Abbau von Gewaltpotentialen zur Folge hatte, wie z. B. der Fall der Bundesrepublik Deutschland zeigt.

Gewisse Veränderungen im Strafrecht (vgl. den sog. Gewaltparagraphen) – meint Klönne – weisen sogar auf einen Zuwachs des Gewaltpotentials hin: nur schon, wer öffentliche Gewalt konstatiert, soll strafbar werden, weil man davon ausgeht, dass man in einer Volksgemeinschaft lebt, in der die verschiedenen Interessen letztlich harmonisiert sind. Diese schlussendliche Übereinstimmung würde man allenfalls auch mit Gewalt verteidigen, wenn dies bloss im Namen des Staates geschähe.

Nicht unproblematisch sei auch die Annahme, der Staat besitze das einzige Gewaltpotential. Wer also darüber verfüge, der könne auch die Gesellschaft verwandeln. Selbstverständlich widerlegen die verschiedenen miteinander konfligierenden ausserstaatlichen Gewalten solche Prämissen.

Klönne, der den heute besonders wirksamen politischen Gewaltverdrängungskomplex zu Tage fördert, plädiert für ein konfliktorientiertes Denken, weil er mit Chr. von Krockow zu Recht die Überzeugung vertritt, dass «das Konzept der ‹Volksgemeinschaft› die Konzentrationslager zur logischen Konsequenz hat» (p. 70). Klönnes Aufsatz zeich-

net sich aus durch das Beiziehen konkreter Beispiele aus der deutschen Gegenwartsgeschichte. Er macht die Aktualität der Gewaltdiskussion besonders deutlich.

O. Rammstedt (p. 71 – 81) studiert die kontingenten Grenzen der Gewalt. Auch er wendet sich gegen ein totales Gewaltmonopol des Staates, denn dieser bedarf zwar der Gewalt, nicht aber ist die Gewalt auf den Staat angewiesen. Aus diesem Grunde werde jegliche Art von Gewalt sehr bald zum Politikum, da sie die Monopolstellung des Staates in Frage stelle. Es sei daher auch nicht verwunderlich, dass Staatsvertreter die Klagen der öffentlichen Meinung über die eskalierende Gewalt nur allzugerne zum Anlass nähmen, ihre eigene Stellung zu stabilisieren.

Während in früheren Zeiten die Tendenz einer Trennung von Gewalt und Macht festzustellen war, zeigt sich heute nach O. Rammstedt ein Trend zur engen Koppelung der beiden. Nicht-legale Gewalt wird mit Hilfe legaler unterdrückt, denn man will eine ‹gewaltfreie Gesellschaft›: der Mensch soll – und dazu bedient man sich paradoxerweise der legalen Gewalt – davor befreit werden, Opfer der Gewalt zu werden.

Rammstedt durchleuchtet auch den Begriff der personalen Gewalt auf seine mögliche Verschleierungsfunktion hin: die Logik, wo kein Täter, da keine Gewalt, oder, wo man den Täter gefasst hat, da ist keine Gewalt mehr, kann die Möglichkeit, strukturelle Gewalt wahrzunehmen, beinahe ausschalten. Sie kann ferner – denn sie konzentriert sich ja bloss auf das Subjekt des Gewaltaktes – blind machen für das Phänomen des Erleidens von Gewalt, für die Auswirkung sozialer Zwänge, die sich heute bekanntlich in vermehrtem Masse, aber anonym präsentieren.

Wenn man das Problemfeld Gewalt von der Perspektive des ‹Gewalt-Erleidens› aus angehe, dann werden die Unterscheidungen zwischen Gewalt, Macht, Terror und Aggression bedeutungslos angesichts der Tatsache, dass sie alle Einschränkung des Subjektes zur Folge haben. Wenn auch die Überlegungen von Rammstedt deutlich machen, dass gewisse Differenzierungen im Erlebnisbereich Gewalt zu relativieren sind, dann möchte er sicher nicht ihren Wert überhaupt bezweifeln; er bringt sogar eine neue Dimension in die Diskussion: jene des ‹Gewalt-Erleidens›. Diese rückt er nahe an das Feld der ‹strukturellen Gewalt›, eine Schau, die zum Verständnis bestimmter Situationen in der dritten Welt einen wertvollen Beitrag leisten könnte.

### *Kontroverse um das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie in der Erörterung des ‹Gewalt-Problems›*

Das Verhältnis zwischen Kritik und Gewalt wird von K. Röttgers (p. 82 – 96) zur Sprache gebracht. Wenn man davon ausgehe, dass die Gewalt sich der Aufklärung entziehe, dann könne man der Frage, was überhaupt eine Philosophie der Gewalt noch für einen Sinn haben solle, nicht ausweichen. Ein kurzer Gang durch die Geschichte dieser Philosophie (Luther, Kant, Fichte, Marx, Sorel, Lukács) zeigt dem Autor, dass es besser ist, von der Tradition Abschied zu nehmen, weil ihre Ergebnisse nur allzu leicht zu zweifelhaften Legitimationszwecken von Gewalt missbraucht werden können. Weit fruchtbarer sei es, das von den Sozialwissenschaften in Bezug auf den Fragenkomplex Gewalt Erarbeitete aufzunehmen und synthetisch zu verarbeiten.

Obwohl die meisten im hier besprochenen Band mitwirkenden Gelehrten ihren Beitrag zu einer solchen Synthese geleistet hätten, bleibe ein theoretisches Defizit: anhin habe man die Gewalt zu wenig als sinnhaft strukturiertes soziales Handeln gesehen. Eine das Gewalthandeln als Ganzes in seinen aktiven und passiven Aspekten umfassende und moralfrei beschreibende philosophische Theorie stehe noch aus. Eine solche dürfte nicht beim Verhaltensaspekt stehen bleiben, sie müsste zum Sinn des Handelns vorstossen.

Ferner hätte sie das Gewalthandeln vom Gewalterleben zu trennen und es wären nicht nur die Sozial-, sondern auch die Textwissenschaften zu konsultieren.

Viele der Gedanken von Röttgers – das wird der Aufsatz von H. Saner (p. 97 – 112) zeigen – sind problematisch, vor allem auch derjenige einer moralfreien Beschreibung von Gewalt, sein Vorschlag aber, vermehrt die Textwissenschaften zum Worte kommen zu lassen, sollte nicht überhört werden. Leider fehlen im vorgelegten Sammelband die Bezugnahmen auf die Literatur fast ganz, obwohl auf diesem Gebiet schon gearbeitet wurde[4].

Saners Auseinandersetzung mit Röttgers wird getragen von der Überzeugung, dass die philosophische Tradition mehr zu sagen hat als unsere wissenschaftsgläubige Zeit wahrhaben möchte. Das kritische Studium des einmal Gedachten lohne sich auch heute noch. Es helfe, die Indizien struktureller und symbolischer Gewalt unserer heutigen gesellschaftlichen Praxis aufzuspüren.

Ein vernünftiger Umgang mit der Tradition, diese sei keineswegs identisch mit der Geschichte der universitären Fachphilosophie, könne uns zeigen, dass verschiedene, die Relation ‹Macht/Gewalt› variierende Modelle zu einem adäquaten Verständnis unserer Gesellschaft führen können; insbesondere werde ersichtlich, dass die von Röttgers als obsolet erklärte Disjunktion Kritik *oder* Gewalt auch heute noch aktuell sei. Die Philosophie sei, auch in der Erörterung der Gewalt-Frage mehr als nur versöhnende und synthetisierende ‹Kongressmutter› (p. 97), nur sie könne uns wegen ihrer Grundlagen-Optik davor bewahren, entweder wesentliche Implikate (z. B. Freiheit, Gerechtigkeit, Phantasie) dem Operationalisierbarkeitsideal zu opfern oder aber, wie dies etwa bei der Aggressionsforschung der Fall war, einen logisch ungeklärten Begriff zum Ausgangspunkt einer ganzen Forschungstradition zu machen.

Obwohl Saner im Gegenzug zu Röttgers davon ausgeht, dass die Wissenschaft der komplexen Realität ‹Gewalt› nicht gewachsen ist, verschmäht er keineswegs die von ihr, insbesondere von der Friedens- und Aggressionsforschung gemachten Funde: etwa den Begriff der ‹strukturellen› oder ‹symbolischen› Gewalt. Eine umfassende Gewalt-Theorie bedürfe eines echten Zusammenspiels zwischen Wissenschaft und Philosophie.

Ohne das Nachwort von Saner wäre das Buch einseitig geworden: die Partitur der Wissenschaft wäre allzu dominant geblieben. Er hat gleichsam mit einigen philosophischen Paukenschlägen diese Assymetrie korrigiert. Aber eben, es sind nur Paukenschläge; sie müssten in einer systematischen Philosophie der Gewalt zu einer die wissenschaftliche Partitur integrierenden Symphonie werden. Auch wäre zu wünschen, dass sie sich im voraus besser gegen mögliche Einwände von rein analytisch orientierter Seite her absichern würden, eine Präventivmassnahme, die sie sich ohne weiteres leisten könnten, die im Gegenteil ihr ganzheitliches Profil nur klarer vermitteln würde. Hans Widmer

[4] Vgl. P. von Matt, Das Gewaltproblem als Thema und Entwicklungsfaktor in der modernen Literatur, in: Civitas, Luzern, 28. Jahrgang 1972/1973, p. 157 – 170; ferner das leider heute bei Philosophen und Sozialwissenschaftlern kaum zur Kenntnis genommene sehr reiche Werk von E. Canetti, Masse und Macht, Hamburg 1960.

*Gabrielle Dufour-Kowalska:* **Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis.** Vrin, Paris, 1980.

Un tel livre, Hume l'aurait jeté au feu et Wittgenstein, s'il avait dû l'écrire, en aurait laissé toutes les pages blanches. C'est dire que le livre de G. Dufour-Kowalska ne concerne ni les recherches sur les quantités ou les nombres, ni celles sur les questions de fait, et se situe, d'une certaine manière, dans le lieu de l'indicible.

Cela signifie d'abord que le sujet de ce livre n'est pas formellement la pensée de M. Henry: il ne s'agit pas d'interpréter une pensée qui s'est exprimée dans différents ouvrages – cela n'aurait rien à voir avec l'indicible –, interprétation qui demanderait un point de vue extérieur à l'esprit de l'oeuvre interprétée, mais d'en faire une lecture philosophique: de lire et de dire la pensée de M. Henry de l'intérieur. C'est pourquoi G. Dufour-Kowalska refuse résolument de prendre distance par rapport à l'oeuvre qu'elle lit et dit. Par là, elle ne fait que mettre en pratique la méthode henryenne de lecture des philosophes, lecture qui *«n'est pas une interprétation,* mais la mise en oeuvre d'un penser effectif et vivant» (p. 128). Et c'est à l'intérieur de ce penser que G. Dufour-Kowalska, tout comme M. Henry, se place; ils ont donc le même objet en commun.

Cela signifie ensuite que cet objet commun n'est pas un objet auquel tout discours convient; c'est donc un objet particulier: l'être. La philosophie de M. Henry et la lecture de G. Dufour-Kowalska sont donc une ontologie. Ce terme est pris ici au sens strict: ontologique s'oppose à ontique et chercher à dire l'être, ce n'est pas parler des étants, mais plutôt de leur racine, de leur origine. Cette ontologie est donc dès l'abord une ontologie de l'origine.

Comment l'être se donne-t-il originairement? Pour le déterminer, M. Henry se tourne vers la phénoménologie, c'est-à-dire entreprend l'élucidation du concept de phénomène. Ce qui l'intéresse dans le phénomène, ce n'est pas *ce qui* apparaît, mais son apparaître même. La détermination de l'essence de cet apparaître montrera que le phénomène est son apparaître: «il est son apparaître même» (p. 51). Il n'y a donc pas à distinguer entre l'être et le phénomène: l'être se donne, il n'y a en lui aucune distance, aucune transcendance: il est le milieu de l'immanence.

Cela veut aussi dire que l'être est totalement transparent. Pourquoi alors le méconnaissons-nous? Parce que nous essayons de l'appréhender avec les préjugés de la transcendance, c'est-à-dire de l'objectivité, de la rationalité de type scientifique. Or si l'être est immanence, ce type de rationalité, qui oeuvre dans la distance, est essentiellement inadéquat, et il en est de même pour le langage qu'il inaugure. Ainsi, M. Henry «établit (. . .) l'hétérogénéité foncière de l'être et du langage» (p. 27). On comprend maintenant pourquoi nous avons dit plus haut que le lieu de ce livre, c'est l'indicible: il s'agit d'un indicible qui se réfère au langage objectivant; c'est pourquoi, d'un autre point de vue, l'être est dicible, mais dans un autre langage. Ce langage sera celui de l'absence de toute distance, celui de la présence et non de la représentation, c'est-à-dire celui de la subjectivité, et plus particulièrement celui du sentiment: l'être est sentiment en ce que, comme lui, il se révèle tel qu'il est: si j'ai peur, ma peur est sa manifestation, son apparaître. Par là, l'affectivité acquiert une valeur ontologique et non seulement psychologique ou existentielle.

Cela a au moins trois conséquences importantes:

(i) Cette théorie est une critique radicale de toute la philosophie occidentale, qui peut être caractérisée, selon M. Henry, comme un monisme ontologique: l'être est réduit au domaine de l'extériorité, de l'objectivité, et il n'y a rien en dehors de ce domaine. Bref, d'une manière ou d'une autre, la philosophie occidentale a toujours réduit le sujet à l'objet, l'être à la pensée rationnelle, et cela est vrai aussi de Husserl et de Heidegger. Il y a

donc «rupture de la métaphysique de M. Henry avec la tradition philosophique occidentale, dans la mesure où cette dernière repose sur l'équation parménidienne: être = pensée = langage» (p. 66). Seuls, dans la philosophie moderne, Maine de Biran et Marx échappent à ce monisme. Par là, la philosophie de M. Henry se définit comme un réalisme ontologique: l'être est irréductible à la pensée.

(ii) Toute philosophie qui base ses analyses sur l'étude du langage commun ne peut que manquer l'être. En effet, le langage commun est hanté par les présupposés de l'extériorité, de la transcendance, et il est plein de conceptions héritées de la philosophie classique et des sciences. Cela, même si ce n'est pas dit explicitement, rejette la philosophie analytique anglo-saxonne hors de l'ontologie et, peut-être, hors de la philosophie, car la méthode de l'ontologie doit être la suivante: «Eclairer le champ signifiant d'une notion jusqu'à l'objet ultime qui le fonde, c'est là une méthode (. . .) qui consiste à faire d'un terme un concept authentique, à le soustraire aux fantaisies de l'opinion et du langage commun pour le soumettre à son objet propre» (p. 190).

(iii) Si l'élucidation de l'essence de l'être apparaît souvent comme très abstraite, ou plutôt comme très conceptuelle – cette ontologie se présente d'ailleurs comme «une exploration des profondeurs de la réalité par la voie difficile du concept pour donner à entendre et finalement proposer à vivre ce qui dépasse tout entendement» (p. 240) – la détermination de cette essence comme sentiment, affectivité souligne le fait qu'il s'est toujours agi de rendre compte de la réalité et de la vie, car le sentiment est le mouvement même de la vie.

Ce dernier point explique l'importance que M. Henry accorde à la philosophie du corps – le corps, en tant que corps subjectif, vécu, est le lieu des sentiments – et à la philosophie marxienne, qui est une philosophie de la praxis. Mais cette praxis va être interprétée conformément à l'ontologie de l'immanence: la praxis est l'action du sujet, elle appartient donc au domaine de la subjectivité: «L'être intérieur, inobjectif, qui est celui de l'action, qui est l'essence de la réalité» (p. 185). Ainsi la conception marxiste de la praxis va être refusée, et cela au nom même des textes de Marx, car, pour M. Henry, la pensée de Marx a été trahie par le marxisme: la philosophie marxienne est une ontologie de l'immanence, alors que le marxisme est un monisme ontologique, car il est resté hégélien.

Cette lecture de Marx se développe dans des directions inhabituelles pour qui ne se place pas du point de vue de l'ontologie immanente, dont la moins surprenante n'est pas l'affirmation que Marx n'était pas matérialiste. En effet, l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme appartient à la pensée de la transcendance, de l'objectivité; elle n'est donc pas pertinente à l'intérieur de l'ontologie. Du même point de vue, M. Henry nie que la méthode dialectique puisse s'appliquer au domaine social: étant du domaine de l'ontologique, la dialectique ne peut être du domaine de l'ontique. Cela exige aussi une réinterprétation des notions de révolution et de société sans classes.

On le voit, la pensée de M. Henry, lue par G. Dufour-Kowalska, est une pensée qui, par son effort d'attention à l'originaire, ébranle toute la pensée occidentale en en prenant le contrepied. Elle montre que la préoccupation de l'être, si elle fut réelle pour de nombreux philosophes – et en particulier pour Plotin: elle «résonne depuis l'aurore de la philosophie, depuis Platon, et surtout avec quels accents de nostalgie, chez son disciple Plotin» (p. 49) – n'a jamais abouti à une élucidation de l'essence de l'être, à cause des présupposés objectivistes de la pensée occidentale. Cette philosophie nous invite donc à prendre en compte l'autre moitié du «monde», non pas seulement parce qu'il est fâcheux de taire une partie du réel, mais surtout parce que c'est la moitié essentielle: la figure originelle de l'être qui fonde tout étant, l'autre moitié du «monde» donc, la transcendance.

Et pour pouvoir dire cette figure, il faut abandonner le Logos de la science pour cet autre Logos qui est celui du corps, du sentiment, de la praxis, de la vie. Et ainsi: «Le discours du philosophe anti-rationaliste obéit lui-même à une stricte rationalité, conformément à son ordre propre» (p. 29).

Ainsi, quoi qu'ait dit Wittgenstein, ce livre a pu être écrit, même s'il n'a pas sa place dans la bibliothèque étriquée de Hume. Il n'est cependant pas nécessaire que nous nous identifions au sceptique écossais. Bernard Baertschi

*Jacob Allerhand:* **Das Judentum in der Aufklärung.** problemata frommann-holzboog 86, Stuttgart-Bad Canstatt 1980.

Aus Gründen historischer Disposition ist die Geschichte des Judentums in der Aufklärung zur Beobachtung des Vorgangs von Aufklärung überhaupt besonders geeignet. Der Zeitraffereffekt einer sich in nur zweihundert Jahren vollziehenden Emanzipation – von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts – verleiht dieser paradigmatischen Charakter.

Eine aufschlussreiche Skizze dieses freilich im ganzen sehr viel komplexeren Problems gibt hier der Wiener Judaist Jacob Allerhand. Befasst sich der erste Teil mit dem europäischen Judentum am Vorabend der Aufklärung, so ist der zweite ganz der Gestalt Moses Mendelssohns und seiner Umwelt gewidmet; unter der Überschrift Aufklärung. Denn Mendelssohn ist, um an ein Wort Margarete Susmans zu erinnern, «Abschluss und Vollendung einer Epoche».

Stellt Allerhand nachdrücklich und zurecht fest, dass Mendelssohns Bedeutung weniger in der Geschichte der Philosophie, sondern vielmehr in der des Judentums zu suchen ist, aus dem «deutschen Sokrates» kein «zweiter Spinoza» geworden ist, obwohl Mendelssohns philosophische Leistungen durchaus beachtlich bleiben – er selbst ein beispielhafter Weiser – so scheint uns die Konzeption, Mendelssohns Versuch sei gewesen «seiner heimatlosen ‹Nation› ein Zuhause im Geiste zu schaffen» fragwürdig. Damit wird mehr ver- als aufgedeckt, Mendelssohns Denken, das als jüdisches immer schon im Geistigen jahrhundertealter Tradition beheimatet ist, zuwenig auf seine Wurzeln zurückgeführt. Keine «Heimat im Geiste», sondern neue Grundlage auf dem Boden der Neuzeit suchte Mendelssohn zu schaffen; um in kritischer Treue zu seinem Erbe Jude weiterhin und nun bewusst zu sein. Damit Vorkämpfer der Emanzipation der Juden als dann der Emanzipation überhaupt. Willi Goetschel

*Paul R. Mendes-Flohr:* **Von der Mystik zum Dialog.** Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu «Ich und Du». Jüdischer Verlag 1979.

Mit ausserordentlicher Präzision zeichnet Mendes-Flohr in dieser an der Brandeis-University 1974 eingereichten Dissertation die geistige Umwelt des jungen Buber nach. Nietzsche, dessen Zarathustra der Siebzehnjährige teilweise ins Polnische übersetzt, Dilthey und Simmel als Bubers Lehrer, die «Neue Gemeinschaft» der Gebrüder Hart, Eugen Diederichs und sein Verlag, Gustav Landauer sind die prägenden Gestalten und Kreise um die und – gemäss dieser Darstellung – innerhalb derer Buber sich bewegte.

Vom Individuationsproblem her legt Mendes-Flohr Bubers philosophische Entwicklung dar. Von Bubers Erlebnis-Mystik mit ihrer letztlich asozialen, zumindest a-sozialen Einstellung zum sozialrevolutionär dialogischen Denken verläuft die Entwicklung nicht kontinuierlich, sondern durch eine Wende hindurch. Mendes-Flohr glaubt sie auf einen Brief Landauers zurückführen zu können; mindestens geschieht die Wende in dieser Zeit

und muss der Brief eine gewisse Rolle spielen. In seinem Brief vom 12. Mai 1916 wendet sich Landauer gegen den «Kriegsbuber», dem er Ästhetizismus und Formalismus vorwirft: «Ich sage, dass Sie – sich selbst gegenüber – kein Recht haben, über die politischen Ereignisse der Gegenwart, die man den Weltkrieg nennt, öffentlich mitzureden und diese Wirrnisse in Ihre schönen und weisen Allgemeinheiten einzuordnen: es kommt völlig Unzulängliches und Empörendes heraus.»

Mendes-Flohr stellt fest: «In Bubers nach dem Frühjahr 1916 verfassten Schriften sind drei neue Elemente wahrzunehmen: 1. eine ausdrückliche Stellungnahme gegen Krieg und chauvinistischen Nationalismus; 2. eine Neubewertung von Aufgabe und Bedeutung des Erlebens; 3. eine Verlagerung des Schwerpunkts der Gemeinschaft vom Bewusstsein (d.h. einem subjektiv-kosmischen Erlebnis) auf die Beziehungen zwischen den Menschen.» – «Somit verlagert sich der Schwerpunkt der Gemeinschaft vom Pathos zum Ethos», was eine gründliche Umwertung des Erlebnisbegriffs mit sich bringt. Der Begriff der Begegnung ist «auf dem Wege meines Denkens aus der Kritik des Erlebnisbegriffs, dem ich in meiner Jugend anhing, aus einer radikalen Selbstberichtigung entstanden» (Buber).

Erst im Zuge dieses Positionswechsels entdeckte Buber Landauers Sozialphilosophie, und gewinnt der Begriff der Umkehr eine soziale, besser: zwischenmenschliche Dimension.

Der ersten und zweifellos interessantesten Entwicklungsphase Bubers – wie aus dem germanophilen «Kriegsbuber» ein philosophisch eigenständiger Repräsentant jüdischen Denkens wird – nachgegangen zu sein und so eine geistesgeschichtlich bedeutende Wende beleuchtet zu haben ist das Verdienst dieser sehr sorgfältigen Untersuchung, auf die man fortan gerne zurückgreifen wird. Willi Goetschel

*W.R. Corti:* **Heimkehr ins Eigentliche.** Gesammelte Schriften Bd. 1, Novalis-Verlag, Schaffhausen 1979.

Der Ausdruck «Heimkehr ins Eigentliche» weckt ambivalente Empfindungen. Wer ist nicht schon einmal nach langer Wanderung, nach einer weiten Reise, nach einem Aufenthalt in einem fernen Land gerne und erwartungsvoll wieder heimgekehrt? Erhart Kästner, der Vielgereiste, der Autor liebgewordener Griechenlandbücher, gesteht freimütig, «dass es überhaupt der verborgene Sinn allen Reisens ist, Heimweh zu haben». Da gibt es aber auch die Geschichte vom verlorenen Sohn, dem das Heimkehren schwer fällt. Jedoch auch er findet schliesslich zurück. Manche aber machen die äusserste Erfahrung, dass jedes Heimkehren trügt, dass es für den Menschen kein Zuhause, keine Bleibe gibt.

Wenn «Heimkehr ins Eigentliche» der Titel eines philosophischen Buches ist, dann weckt dies Erwartung und Skepsis zugleich. Die Erwartung, dass sich die Philosophie nach der grossen Zersplitterung wieder des Zentralen besinnt, erneut die Frage nach dem Ganzen stellt, am Ende wieder Metaphysik wird. Aber gleichzeitig meldet sich eine tiefe Skepsis gegen die grossen Worte, die noch dem durchdachtesten metaphysischen Entwurf unseres Jahrhunderts, nämlich der Philosophie Martin Heideggers, den Vorwurf «Jargon der Eigentlichkeit» eintrugen. So greift vielleicht mancher mit gemischten Gefühlen zum Buch von Walter Robert Corti, von dem hier die Rede sein soll. In welches Eigentliche will er uns heimbringen? Wohin sind wir entlaufen, dass wir der Heimkehr bedürfen?

*Zu den Dingen hin.* Zu den Dingen hin will dieses Buch führen. Das Eigentliche, das ist die Natur. So lautet eine *erste Antwort.* Das kann man gut verstehen, nachdem sich in

den siebziger Jahren ein neues Umwelt- und Naturbewusstsein herausgebildet hat, das sich jetzt in «grünen Parteien» und «grünen Ideologien» artikuliert. Aber Walter Corti weist seit dem zweiten Weltkrieg unermüdlich auf das Eigentliche der Natur hin. 1954 legte er einen Plan zu einer «Akademie für ethische Forschung» vor, der es um «die Erforschung der ethischen Verantwortung des sich für die Menschheit immer gefährlicher auswirkenden Wissens» hätte gehen sollen. Das Projekt blieb Idee. Es fehlten die finanziellen Mittel zur Verwirklichung. Heute sehen viele das dringliche Anliegen. «Verantwortung» ist das Grundwort der Wissenschaftsethik geworden.

Corti arbeitete auf seine Weise, philosophisch und naturbeschreibend, vom Naturphilosophen Schelling und vom Naturforscher Konrad Lorenz beflügelt, allein an seiner Idee. In früher Kindheit hatte ihn sein Vater, der ein «Chemiker und ein Wissender um die Dinge» war, also schon beide Einflüsse zu verbinden suchte, auf diese Bahn gebracht.

Das Eigentliche, das sind die Naturdinge. Welche? Das Gedeihen des kleinsten Getiers im Wasser. Das Gekrabbel in der Erde. Das Gewimmel auf einer blühenden Wiese. Die Welt der Vögel. Dieses unaufhörliche Zeugen und Gebären, Wachsen und Gedeihen, Kämpfen und Leiden. Das von Kindern am meisten beachtete, unscheinbare Getier und Gewächs. Solchen «Kleinigkeiten» gilt die höchste Aufmerksamkeit des jugendlichen Forschers und Sammlers, in der Erwartung, dass sich im Kleinsten das Grösste offenbare.

*Das Staunen.* Die Art, wie hier zu den Dingen hin vermittelt wird, ist eine phänomenologisch-morphologische. Der natürliche Hinblick erschliesst einer fragenden Seele noch immer genug Erstaunliches, Geheimnisvolles. Und so wäre denn die *zweite Antwort:* das Eigentliche liegt im kindlichen Staunen über die Wunder der Natur. Mit dem Staunen über die Dinge, die nächsten und die fernsten, ist, so berichtet Aristoteles, die Philosophie auf ihren Weg gekommen. An diese Tradition von Philosophie und von Wissen schliesst Corti an. Hunderte von Beispielen wundersamster Erstaunlichkeiten aus dem Kleintier- und Pflanzenreich werden beobachtet und aufs lebendigste geschildert. Das derart gewonnene Wissen erscheint dem modernen Naturwissenschafter vielleicht schon deshalb als «oberflächlich», weil es ihm die Dinge nicht verfügbar macht. Jedoch: «Der Kern macht die Schale nicht gering und alle Tiefe nicht die Oberfläche.»

*Das Durchscheinen.* Der aus philosophischem Eros heraus Staunende bleibt nicht beim Betrachten und Empfinden der Natur stehen. Dieses treibt ihn vielmehr zum Gedanken hin. Es erheben sich Fragen nach dem Warum von soviel Drängen der Natur, nach dem Grund von allem, nach den Zusammenhängen, nach dem, was durchs Naturgeschehen durchscheint. So wird die Natur dem Sensiblen zum Aufgangsort des Meta-Physischen, des Über-Natürlichen. Im Sinnenfälligen zeigt sich Sinn. Der gleiche Stamm der Wörter «Sinne» und «Sinn» weist noch auf ein Gemeinsames hin. Maurice Merleau-Ponty, gegen den Cartesianischen Dualismus von Natur und Geist, Ausdehnung und Denken antretend, hat wie kein anderer Phänomenologe den Sinn im Leiblichen entdeckt. Auch für Walter Corti ist das Metaphysische nicht das Jenseitige an sich, sondern die dynamische Dimension des Natürlichen selbst.

Die *dritte Antwort* lautet deshalb: das Eigentliche für den Menschen besteht im Wissen dieses Durchscheinenden. Was ist es? Hier sieht sich das philosophische Reden vor eine besondere Schwierigkeit gestellt. Einerseits lassen sich metaphysische Fragen nach der letzten Einheit von allem nicht vermeiden – Kant hat deshalb von der Metaphysik als Naturanlage des Menschen gesprochen –, anderseits erscheinen uns die grossen Antworten wie «Sein», «Geist», «Gott» als blosse Kürzel eines älteren Sprachspiels, das phänomenologisch erst wieder konkret eingelöst werden muss. Eigene Erfahrungsverläufe interpretierend, erschliesst sich erst neu ein Verständnis derselben. Das betrifft auch die

Idee der «natura naturans» (F. Bacon) und des «werdenden Gottes» (Schelling), an die Corti anknüpft. «In der Welt selbst ist der sehnende Weltgrund auf der Wanderschaft.»

Ist das Naturmystik? Naturromantik? Im Sagen dieses Letzten ver-sagt die Sprache. Sie wird deshalb überschwenglich. Sie steigert sich ins Poetische. Ein jugendliches Gartenerlebnis löst die dichterische Zunge und gibt zu verstehen, dass, wer sich dem Schauen und Lauschen der Dinge ganz überlässt, tiefer heimkehrt «in das Mutterreich des Stoffes, ins Herz der Zeit. Ins Eigentliche». Und der sich mystisch in die Natur Versenkende weiss sich plötzlich als «Mitarbeiter des göttlichen Seins» und als «Seinsgehorsamer».

*Sprachkritik.* Unversehens wird hier die Sprache feierlicher. Sie gefällt sich in immer kräftigeren Bildern. Aus dem «Angerührtsein durch die Dinge» wird eine «Bruderschaft, weit in die Sterne hinein». Das klingt erhaben. Aber verstehen wir uns da noch? Die dichterischen Worte eilen zu schnell zu weit von jenen konkreten Dingen weg, auf die der naturforschende Corti in alltäglicher und wissenschaftlicher Sprachlichkeit so frisch und verständlich hingeht. Das ist ein Problem der gesamten Metaphysik, dass ihr die Erfahrungsaufgänge der Begriffe abhanden gekommen sind. Insofern hat die analytische Sprachphilosophie diese Leerformeln mit Recht kritisiert. Diese Kritik hatte zur Folge, dass ihre Genese wieder ausfindig gemacht wird. Das aber kommt der Metaphysik selber nur zugute.

Das ist genau die Absicht des «Archivs für genetische Philosophie», das Corti ein Leben lang aufgebaut hat. Der Liebe zu den Dingen stehen bei ihm allerdings eine Unbekümmertheit und ein Misstrauen bezüglich der Sprache gegenüber, welche diese genetische Analyse auch behindern. Die Unbekümmertheit zeigt sich im grosszügigen Gebrauch der dichterischen Sprache in metaphysischen Belangen. Das Misstrauen formuliert er eigens in einer Sprachkritik. Den Vorrang der Dinge vor den Wörtern behauptend, weil erstere älter seien als letztere und sich niemals voll «aussprechen» liessen, kritisiert er jenes «wortreiche Wortreich», das den «Muttergrund» der Dinge verloren habe und selbstherrlich herrsche. Genau dieser Gefahr, wortreich zu sein (Metaphysik als Reich der Wörter?), setzt sich aber am Ende die Rede vom Eigentlichen selber aus.

«Die Dinge standen am Anfang des Erlebens und im Aufgang des Verwunderns, nie das Wort. Dieses kam später, blieb blosses Zeichen für die Sache, lebte nur von dieser und genügte nie sich selbst.» Sind in solcher Sicht Ding und Zeichen nicht zu weit auseinander angesetzt? Wie steht denn «blosses Zeichen» zur «Sache»? Um welche Art Zeichenhaftigkeit handelt es sich? Wie soll das Bezeichnen «später» gelingen, wenn nicht schon das Schauen, Berühren, Riechen und Schmecken, das Erleben und Verwundern zeichen- und sinnhaft geschähen? Wenn nicht den Dingen selber Zeichenhaftigkeit eigen wäre? «Welt» ist immer Interpretation. Und diese ein Zeichengeschehen. Corti deutet selber diese semiotische Konsequenz an. Aber bleibt bei ihm ein Rest von Naturalismus oder Positivismus? Ergänzend zur höchst lebendigen Sprachlichkeit des Naturforschers wünschte sich der Leser die sprachgenetische Analyse des Philosophen. Dann wäre das metaphysische Reden anschaulich ganz und gar eingelöst.

*Das Persönliche.* Das Philosophische ist bei Corti keine systematische Angelegenheit. Im Gegenteil. Es lebt vom Persönlichen, vom Biographischen her. Am Anfang des Erfahrens steht eine überragende Vaterfigur, im Zentrum befindet sich eine Verherrlichung der Mutterkräfte. Das Buch «Heimkehr ins Eigentliche» ist eine Sammlung von Aufsätzen, die von Jugenderinnerungen, von Reisen, von der Schule, vom Altern, vom Sterben, vom Gehirn und von der Vermassung handeln, vom «Lob der Vergänglichkeit» wie auch «Vom Sinn des Naturschutzes» reden. Zum Biographischen gehören auch Photos und ein Curriculum vitae des Verfassers. Den Abschluss bildet eine sehr detaillierte Bibliographie.

Was hat es mit diesem Biographischen für eine Bewandtnis? Steht es dem Philosophischen im Weg? Oder wächst diesem von hier eine neue Möglichkeit zu? Man denkt an die Tagebuchform moderner Literatur. Man hat bei ihr den Kult der Eitelkeiten getadelt. Bei einer oberflächlichen Betrachtung mag auch dieses Buch diesen Tadel auf sich ziehen. Wenn man aber weiss, mit welcher Bescheidenheit dieser Mann dem philosophischen Gedanken gelebt hat, Masslosigkeit allein im Fragen kannte, mit der Gründung des Kinderdorfes Trogen ein humanitäres Ideal verwirklichte, das weltweite Beachtung und Nachahmung fand und der Schweiz mehr als ihm zum Ruhme gereichte, wer vom Scheitern der Akademie-Idee gehört hat, den kann das Biographische nicht eigentlich mehr stören. Es gehört zu jedem Denken dazu. Es bildet das Atmosphärische des Philosophierens. Macht es menschlicher. Das hat der wahre Dilettantismus (die echte Liebhaberei) dem Professionalismus voraus, dass er (sie) auch das Menschliche nicht zu verstellen braucht.

«Heimkehr ins Eigentliche» verdient eine breite Leserschaft. Das Buch ist bei der Sensibilisierung für das Abgründige der Natur ein heiterer Wegweiser. Paul Good

*Hermann Levin Goldschmidt:* **Selbstentfaltung und Selbstanalyse.** Novalis Verlag, Schaffhausen 1980.

In Krisenzeiten – und welche Zeit hat nicht ihre sie bestimmende Krise – wie in dieser unkritisch-kritischen Zeit, wo nichts mehr gilt, weil alles gilt, und das Gesetz in mir angezweifelt wird, weil der Sternenhimmel über mir vor lauter Licht nicht mehr zu erblikken ist, hat sich der Mensch immer wieder auf von neuem abgründigen Boden zu fragen, wer er, er selber sei. Lebenshilfe so buchstäblich, Hilfe auf der Suche nach dem Sinn – ohne dem «Sinnstreit bis zur Besinnungslosigkeit» anheimzufallen – nämlich als gerade keinem zu suchenden und zu findenden, sondern diesen in der Besinnung zu gebenden, in der Gesinnung zu bewährenden Sinn, will dieses – gerade so tief philosophische – Buch bieten. Antwort auf die Frage «Wie der Mensch wird der er ist und was er selber für sich tun kann». Denn «Mensch der *Anthropologie zweiter Stufe* und nun unbehütet, ‹ohne Spielraum für Kindereien und ohne jeden Schutz vor dem eigenen und allgemeinen Untergang, wenn er seine Selbstzerstörung nicht selber verhindert›, ist der Mensch dieser Mensch ausserdem, weil er der, der er ist, *werden* muss, um es zu sein».

Aufgabe des sich selbst gegebenen Menschen ist deshalb seine Selbstentfaltung: Arbeit mit und an sich selbst, die durch den vierfachen «Aufstand von unten her» der Umwälzungen Darwins, Marxens, Freuds und Einsteins nun restlos gefordert, bei Wendung der aber hier ebenfalls verhängnisvollen Weichenstellungen auch möglich ist.

Selbstentfaltung und mit ihr – auf dem Boden der Neuzeit – untrennbar zusammengehend die Selbstanalyse als das Wahrzeichen der Selbstentfaltung, «sie Wahrheit erst dank dieser Bewährung», bezeichnen aufgrund der Entdeckungen der vier Revolutionen keine leere Forderung, sondern konkret und pragmatisch – von der Sache her allein verantwortbar – die dem Menschen gemässe Bestimmung.

Neurosen, Psychosen, Soziosen und Stress – manipuliert oder nicht – stellen sich dem Menschen immer wieder in den Weg, wo dieser sich zur Selbstentfaltung Bahn brechen will. Die Lehranalyse aber – wie Jaspers zurecht moniert hatte – ist ein bloss neues Exerzitium zur Approbation der zur Zunft gewordenen Psychoanalyse. «Selbstdurchleuchtung» tritt an ihre Stelle, die allerdings nun Selbst*analyse* zu sein hat, wie Goldschmidt festhält, der Jaspers nun seinerseits kritisiert: «ein fast schon peinlich verblendeter Lobredner der Universität», die dieser rühmt, «als wäre sie noch immer eine Stätte freier Forschung, freier Wissenschaft».

So müssen denn Psychologie mit jetzt *Psychoanalyse zweiter Stufe,* diese seit Turel den vorgeburtlichen Bereich einbeziehend, sowie Soziologie einerseits, wie ebenso andrerseits die sich immer wieder gegenüber jeder neuen Höhe von neuem ebenbürtig erweisende Bibel und die seit Freud wieder neu erkannte Erkenntnisquelle der Dichtung zur Unterstützung herangezogen werden.

Freilich nun Aufklärung, die die Dialektik – «ein jetzt heimlich letzter Monologismus» – überwindet im Durchbruch zur Dialogik. Diese führt als «Relationstheorie» – im Gegensatz zu Hegels Aufhebung – zur «Aufgeräumtheit», der Verortung der sich selbst verabsolutierenden Wahrheiten. «Dort eingeräumt, wo die eine und andere Wahrheit in ihre eigene und allgemeine Aufgeräumtheit eingehen, hören diese zwar auf, absolute Wahrheiten zu sein, bleiben aber, insoweit die Bezogenheit ihrer «Relation» zutrifft, absolut gültig.»

Beinahe rührend ist denn etwa, wenn der Philosoph der «Freiheit für den Widerspruch» hier (Band 37, p. 268) als «zum Philosophen aufgewachsener ‹Nathan der Weise›» begrüsst wurde: diese letzte gefährlich-liebenswürdige Ausflucht durch Etikettierung, verräterische Etikettierung. Nathan der Weise ist in erster Linie nicht Mendelssohn, der Alibiphilosoph deutscher Schuld, sondern Lessing – verdrängter Lessing! – selber, wie dahinter Spinoza, verdrängt auch er.

«Denn es gibt . . . nur einen, einen einzigen Ausweg aus der seelischen Unmündigkeit: Mündigkeit der Seele dadurch, dass ihr Ich seiner Selbstverantwortung und deren Gericht standhält, zur Selbstanalyse – Bewährung seiner Selbstanalyse – vorbehaltlos bereit.» Weshalb das Lesen, selbständige Lesen nun «unumgängliche Grundlage eigener Verantwortung für die eigene Selbstentfaltung bis zur Selbstanalyse» bildet. Von ihm, dem Erkenntniskatalysator – «Bücher sind gelebtes Leben, das dem Leser das seine vergegenwärtigt» – führt ein weiterer Schritt zum Lernen, dem Erkennen, dessen Bedeutung mehr als im Inhalt der Lehre darin besteht, «*selber* lernen zu können, was an Lehre jeweils und längst schon ergangen ist».

So dass nun der von Paracelsus selbst und selbstbewusst bewährte Ausspruch «Alterius non sit qui suus esse potest» – «Andern kein Untertan, Wer er selber sein kann!» – zur Losung und, wie die vier Revolutionen der Jahre 1859 und 1895 zusammen bezeugen, hier und jetzt erfüllbaren Wirklichkeit wird.

Endet Selbstanalyse unter diesen Vorzeichen neuzeitlsicher Herausforderung letztlich nie und nirgends, so mündet sie doch zum Schluss in «fruchtbares Schweigen» ein: kein ohnmächtiges Verstummen oder Verschweigen vorgetäuschter Ohnmacht, sondern Verschwiegenheit und Schweigen der Ehrfurcht: «Freiheit, Ehrfurcht, Begegnung bilden zusammen den biblisch nachgewiesenen und neuzeitlich von neuem nachzuweisenden Weg zur Bewährung der Liebe, Bewährung durch Frieden.» – «*Zuhören* befreit zum Vernehmen alles dessen, was das Selbst von aussen und innen her zur Verantwortung zieht, hierdurch mitschöpferisch, ein beispielhaft fruchtbares Schweigen.»

Am Ziel – «Ziel ihres möglichen Anfangs sinnvoller Fruchtbarkeit» – findet sich die Selbstentfaltung dann, wenn ihr Weg, der beim unbewussten, unterbewussten und vorgeburtlichen Es und Wir den Anfang nehmend zum Ich, Wir und Du führend, «in die Welt und zum Mitmenschen durch die Selbstanalyse hindurchgeführt und auf deren Wegen das Selbst mit sich selbst ausgesöhnt hat. Nur das Selbst selber kann mit sich selber Frieden und den Frieden schliessen, den es – und vor jedem andern Frieden – geschlossen haben muss, um ihn andern zu bringen: dem Fernen, dem Nahen!» Willi Goetschel