

Buchbesprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **44 (1985)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

Ursula Niggli: Erkenntnis und Ernst. Im Anschluss an Plato und Sokrates. (Europ. Hochschulschriften Reihe XX Philosophie Bd. 86.) Peter Lang, Bern 1982.

Das Problem der menschlichen Entfremdung hat bekanntlich auch in unserer informationsbesessenen Zeit nichts von seiner Aktualität eingebüsst. Erkenntnis, die nicht zuletzt vom Interesse geleitet ist, diesem Problem zu Leibe zu rücken, also das, was man traditionell «Philosophie» nennt, kann wohl auf verschiedene Weise an diese Frage herantreten, die Wiederherstellung eines intakten Verhältnisses zum Mitmenschen und – davon nicht zu trennen – zur Welt überhaupt, ist gewiss ein zu ernstes Anliegen, als dass man sich den Luxus einer vorgängigen methodischen Selbstbeschränkung gestatten dürfte. Was zählt, sind allein die Früchte einer solchen Erkenntnisbemühung.

So geht es Ursula Niggli bei ihren Reflexionen zum sog. *philosophischen Exkurs des 7. Briefes von Plato* nicht etwa um Ideologiekritik oder rein fachphilologisches Wissen o. ä., sondern um die Verlebendigung des genannten Textstückes, um seine *Nutzbarmachung auch für die Gegenwart*: Kein geringes Unterfangen, welches den heutigen Leser nicht ohne Skepsis die Lektüre des Buches in Angriff nehmen lässt.

Entsprechend gross ist die Überraschung, die sich dann einstellt: Es wird, trotz des «konservativen» Ansatzes, nicht etwa «Glauben verlangt» (Nietzsche) oder auf unverbindliche Weise Metaphysik getrieben. Mit grosser Gedankenkraft und einer nicht minder bemerkenswerten Originalität versucht die Autorin vielmehr, einen Text zu neuem Leben zu erwecken, dem man nur eine beschränkte Aussagekraft zugetraut hätte, den bedeutende Philologen wie Gerhard Müller nicht einmal für authentisch hielten.

Unsere Erkenntnis kommt nach diesem Exkurs zustande durch (1) den *Namen* (onoma), mit dem eine Sache bezeichnet wird, durch (2) deren *begriffliche Definition* (logos), durch (3) deren *symbolische Veranschaulichung* (eidolon) etwa mit Hilfe einer Zeichnung, sowie schliesslich durch (4) ein *Wissen* um die Sache, welches als sogenannte «richtige Ansicht» (alethes doxa) seinen sprachlichen Ausdruck findet. Alle vier Erkenntnisstücke erfassen nicht das Wesen selbst der gesuchten Sache (on, ti), sondern nur einen Aspekt derselben (poion ti). Die Sache käme an fünfter Stelle, unserem Erkennen nicht fremd gegenüberstehend, aber doch eigenständig, nie restlos und definitiv einholbar und von sich her «aufgehend». Der Autorin geht es bei ihrer Deutung einerseits um den Vorgang des Erkennens – genauer der «Erkenntnisgenese», nicht etwa bloss um die sprachliche Fixierung gewonnener Einsicht, wie den herkömmlichen Deutungen, andererseits um die Einstellung, welche die wesensmässige Unvollkommenheit der Erkenntnis im Erkennen hervorbringt.

Der Mangel jedes der genannten vier Erkenntnisstücke wird bezeichnet: Der Name (1), mit dem eine Sache belegt wird, ist zufällig und austauschbar und bringt uns folglich der Sache nicht näher. – Die begriffliche Definition (2) wiederum erfasst das Gesuchte nicht vollständig: Die Definition des Kreises etwa, die diesen als Inbegriff aller von einem gewissen feststehenden Punkt gleich weit entfernter Punkte beschreibt, lässt offen, ob es sich dabei um einen Kreis oder um eine Kugel handelt. Man kann sich natürlich Definitionen denken, in welchem diesem Manko durch grössere Präzision abgeholfen wird. Für die Sache etwa des Guten dürfte dies schon weit schwerer halten, das Schulbeispiel des Kreises sollte nicht überstrapaziert werden. – Die sinnenfällige Darstellung einer Sache (3) bleibt immer unvollkommen, wie am Beispiel eines gezeichneten Kreises nun wieder gut einleuchtet. Er muss jeweils nur ausreichend vergrössert werden, um in seiner relativen Unvollkommenheit zu erscheinen. – Das vierte Stück schliesslich, die «richtige Meinung»,

ist insofern unzulänglich, als diese nur in einem getrübbten Medium zum Ausdruck kommen kann.

Im letzten Kapitel des ersten Teils wird uns ein Mythos vorgeführt, im Ausgang von der Anspielung Platons auf eine Homerstelle («dann haben dir denn die Götter – bei Plato: die Sterblichen – selbst den Verstand geraubt»), die sich am Ende des philosophischen Exkurses findet. Die Autorin spricht von einem «platonischen Mythos» (S. 42), wenn sie nun Platons Problem des Ernsthaft-Ernsthafte-Mitteilens im Rückgriff auf die zwei Fundorte des Zitats in Homers Ilias darlegt. Er entspricht dem dritten Stück des soeben entwickelten Erkenntnismodells: Es geht um ein eidolon zum Platonischen Gedanken, wonach der ernsthafte Philosoph das Wesentliche seines Denkens nicht mitteilen kann.

Der zweite Teil trägt die Überschrift «Versuch eines logos zur Sache philosophischer Ernst». Im Mittelpunkt steht nun die schon im ersten Teil behandelte, wesenhafte Schwäche der logoi, die nicht erst durch den sprachlichen Ausdruck bedingt ist (Phaidros-Problematik!), sondern schon beim Zustandekommen von Erkenntnis ins Spiel kommt, sowie die Haltung, die solch unvermeidlicher Denkschwäche bei dem um Erkenntnis Bemühten entspricht. Die sinnlichen Symbole oder eidola, die auf vorläufige Weise im Mythos illustrierten, was es mit der phronesis, die als (reflektierende) Urteilskraft im Kantischen Sinne aufgefasst wird, und deren Wurzelgrund, dem philosophischen Ernst, auf sich hat, sollen nunmehr zu einem logos fortentwickelt werden.

Wie ist die Urteilskraft bzw. deren Ermöglichungsgrund, der «philosophische Ernst» – begrifflich zu fixieren? Negativ werden zunächst zwei Möglichkeiten der Begriffsbestimmung verworfen:

1. Der Ernst der *Lebensführung* kann noch nicht der Wurzelboden einer Urteilskraft sein, die einen förderlichen Umgang mit den ihrem Wesen nach unvollkommenen logoi verbürgt. Denn dies würde bedeuten, dass Denken nicht mehr sein kann als ein nachträgliches Reflektieren von zufällig einem empirischen Individuum Zugestossenem, unfähig, Neues zu schaffen. Reflexion ginge danach zwar von Persönlich-Individuellem aus, bliebe aber gänzlich daran gebunden und wäre somit unfähig, schöpferisch darüber hinauszugestalten.

2. Der gesuchte «philosophische Ernst» kann auch nicht der durch persönliches, von aussen gesehen sozusagen «dezisionistisches» Engagement bedingte *Ernst eines redlichen Sprechens* sein. Viele Beispiele liessen sich hier anführen, die Autorin begnügt sich mit dem eines psychologisch nicht versierten, über Mystik referierenden Theologen, der die Voraussetzung nicht weiter hinterfragt, ob es überhaupt echte spirituelle Erfahrung gibt, sondern dergleichen einfach und gläubig gelten lässt. Solche Redlichkeit kann darum noch nicht «philosophischer Ernst» genannt werden, weil sie per definitionem subjektiv-dezisionistisch bleiben muss, seine Verwirklichung also letztlich ganz vom zuerst abgehandelten Lebensernst abhängt, ferner auch gar nicht spezifisch *denkerisch-philosophischer* Ernst ist, sondern sich genausogut etwa auf ein ästhetisches Gebiet beziehen kann.

Besser steht es um den sodann ins Spiel gebrachten Vorschlag, «philosophischen Ernst» als «*dialogphilosophischen Ernst*» aufzufassen. Was bedeutet dies? «Philosophieren gibt es nur im Zwiegespräch. Sein Ernst bekundet sich in der Rücksicht auf den Situationsbezug des Gespräches und in der unternommenen Anstrengung, den Mitunterredner auch tatsächlich anzusprechen.» (S. 67)

Zwei Formen philosophischer Wissenschaft werden damit als defizient abgewiesen: Erstens eine solche, die sich im Monolog einer auf bloss Objektives bezogenen Erkenntnis erschöpft. Diese Einstellung mag den Erwerb von vielerlei exaktem Wissen ermöglichen, gerade das Interessanteste aber, Leben, das sich nicht verfügbar machen lässt, sondern subjekthaft und autonom bleibt, entzieht sich ihrem Zugriff. Ist es gänzlich herausgelöst aus dem Zusammenhang von Dialog und Lebenswelt, kann es zu einem «Wissen, das von allen guten Geistern verlassen ist» (wie Jürgen Habermas sich witzig ausdrückt), degenerieren, das sich erst noch, beispielsweise unter dem Tarnbegriff «wissenschaftliche Aufklärung», vorzüglich zu Manipulationszwecken missbrauchen lässt. Für U. N. haben «glasklare, aber fixiert-absolute, d. h. vom Autor losgelöste und fertige Argumentationen <Unkrautcharakter>» (S. 103). Sie wachsen nicht mehr organisch aus

im Subjekt sich bildenden Keimen «dafürhaltenden Bewusstseins» hervor, sondern kommen, «wie es sich trifft», von aussen hinzu und können einem Subjekt völlig willkürlich und in beliebiger Menge angeklebt werden.

Nicht höher stuft sie eine bloss konservierende philosophische Wissenschaft ein, die nur starr tradiert wird, ohne von ihren Verfechtern in schöpferischem Nachvollzug (man denkt an Kierkegaards doppelten Gebrauch des Wortes «wiederholen», je nachdem die erste oder dritte Silbe betont wird) in die je aktuelle Lebenswirklichkeit integriert werden zu können. Die höchste, reifste Weisheit bleibt hierbei dem sie Vertretenden im Grunde äusserlich, da es ihm am spezifisch «philosophischen Ernst»: am «Dialogernst», gebricht.

Als Gegenstück zum *philosophischen Ernst* wird die *platonische Heiterkeit* genannt, die den philosophischen Vortrag – wie die Farben der plastisch durchgestalteten Figuren Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle – überglänze und durchstrahle. Er hafte dem Gedankenwerk nicht äusserlich und zufällig an, sondern durchziehe es als «Grundmelos» (S. 149): Philosophischer Ernst hat nichts mit Schwere und Humorlosigkeit zu tun, sondern meint einzig den Wurzelgrund, ohne welchen die Urteilskraft abstirbt.

Bei aller Anerkennung, insbesondere der Subtilität in Ursula Niggli's Ausführungen zur Struktur des philosophischen Dialogs, drängen sich aber auch kritische Einwände auf. In einem nicht selten provozierend selbstbewussten Gebaren werden Denker wie Dilthey, Nietzsche, Scheler, Jaspers, Heidegger oder Gadamer oft wie Schuljungen zurechtgewiesen; die Grossen unserer Philosophiegeschichte erfahren auf der anderen Seite emphatische Verehrung, so vor allem Sokrates, Plato und Kant.

Unter den Denkern, von denen die Autorin nicht allzuviel hält (und die nicht wenigstens u. a. respektvolle Zensuren bekommen wie etwa Gadamer), kommt Nietzsche besonders schlecht weg. Expressionistischer Gebärdenreichtum wird ihm nachgesagt (S. 51f.) und dagegen Heideggers trotz allem streng wissenschaftliches Vorgehen abgehoben. Ob Nietzsche streng wissenschaftlich vorgeht, mag ja dahingestellt bleiben. Dass sein Denken sehr viel mehr zu bieten hat als blossen Gebärdenreichtum, wäre an zahlreichen Einzelfällen leicht nachzuweisen. Dem Anspruch dieses Denkers hat sich U. N. offenkundig schlicht nicht ausgesetzt. Man kann sich ungefähr denken, aus welchem Grunde: Nietzsche hatte ein gebrochenes Verhältnis zur Sokratik.

Sachlich meldet sich weiter das Bedenken, ob das Problem des Bedürfnisses nach «platter» wissenschaftlicher Aufklärung überhaupt gesehen wird. Die Bestimmung der Aufgabe der «Gedanken-Kunst» S. 152, «mythisch gewonnenes Leben nicht wieder an die Kritik zu verlieren», hat gewiss etwas sehr Überzeugendes und auch Aktuelles. Eine entgeisterte Welt, die ihre Blößen notdürftig mit viel glänzend-nichtssagendem Blendwerk kaschieren mag, ohne dadurch eine echte Versöhnung mit dem entfremdeten Menschen herbeizuführen, ist sonst die unvermeidliche Folge. Wenn sich der aufklärerische Impuls gleichwohl immer wieder gegen verfestigte Mythen wendet, dann geschieht dies doch keineswegs notgedrungen aus nihilistischer Lust am Zerstören als solchem, sondern etwa aus Sehnsucht nach Freiheit von Traditionen, die das Leben beengen, wirklich oder nur scheinbar. Mit «unverdauten» Überlieferungen wird immer wieder Missbrauch getrieben, was den starken negativen Affekt, der die Aufklärungsbemühung häufig kennzeichnet, weitgehend erklären dürfte. Der ernsthafte Aufklärer sollte also keinesfalls unmerklich in die Nähe des blossen Gedankenakrobatik treibenden Sophisten gerückt werden, etwa weil er mit diesem das Misstrauen gegen formal Unstimmiges teilt. Die wissenschaftlich aufklärende wie die um verstehende Interpretation überlieferter Inhalte bemühte Forschereinstellung haben doch *beide* ihre gute Berechtigung und ihre Vertreter wenig Grund, verächtlich aufeinander hinabzublicken.

Es bleibt zu vermerken, dass das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und eines Registers dem aufmerksamen Leser eine Stellungnahme nicht gerade erleichtert. Wer sich aber trotz solcher Hindernisse von einem gründlichen Studium nicht abschrecken lässt, wird für seine Mühe reich belohnt.

Alexander Pelix (Chernex)

Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. **Die Philosophie der Antike, Bd.3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos**. Herausgegeben von *Hellmut Flashar*. Schwabe-Verlag, Basel 1983.

In einer Zeit, in der sich – wie findige Statistiker gezählt haben – die Philosophen zu 70% ausschliesslich mit ihrer eigenen Geschichte befassen und damit Gefahr laufen, bloss ihrer eigenen Reproduktion zu dienen¹, erstaunt die Edition eines monumentalen «Vielautorenwerkes» zur Geschichte der Philosophie eigentlich kaum, und umso mehr nicht, als es sich mindestens vom Titel her um eine selber in die Geschichte der Philosophie eingegangene Philosophiegeschichte handelt: um den neuen «Ueberweg».

Friedrich Ueberweg, der in Berlin 1863–1866 seinen «Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart» publizierte, muss sich derselben Gefahr ausgesetzt gesehen haben, denn Johann Eduard Erdmann beendete seine in derselben Zeit geschriebene, fast gleichnamige Philosophiegeschichte mit der Aussage: «Der Klage gegenüber also, dass nicht mehr philosophirt, sondern nur Geschichte der Philosophie getrieben werde, aus Philosophen Historiker geworden seyen, liesse sich geltend machen, dass die Philosophiehistoriker selbst zu philosophiren pflegen, und so vielleicht eine Lanze, welche verletzte, Heilung bringen kann.»² Auch für Friedrich Ueberweg ist Philosophiegeschichte selbst eine der Philosophie notwendig vorausgehende Wissenschaft, die zur Philosophie der Geschichte, d. h. zur «Wissenschaft von der tatsächlichen Entwicklung des Menschengeschlechts»³ gehört: «Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduktion der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.»⁴

Solche Begründungsversuche sind nun allerdings im «neuen Ueberweg» nicht mehr zu lesen: Mit dem Hinweis darauf, dass in Praechters Neubearbeitung der Ueberweg'schen Philosophie der Antike die Spekulation über das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte zum «Fremdkörper» und die Forderung nach philologisch-kritischer Begründung der Philosophiegeschichtsdarstellung zur Selbstverständlichkeit geworden sei (S. XIX), bricht *Walter Tinnert* informative Besinnung über das philosophische Konzept des «alten Ueberweg» in der Einleitung «Zum Gesamtwerk» ab und geht über zur Geschichte des «neuen Ueberweg», die in den 50er Jahren unter der Leitung des Kölners Paul Wilpert begann. Vielleicht lässt sich in kommenden Bänden von den Herausgebern noch etwas über die philosophische Grundlage und Motivation dieses Werkes sagen, umso eher, als der «neue Ueberweg» sich weder als «Wiederanknüpfung an die Ansätze Friedrich Ueberwegs» noch als «eine Aktualisierung oder Fortsetzung der historiographischen Leistung Karl Praechters» (S. XIX) versteht.

Was unterscheidet aber den alten «Ueberweg» von dem neuen? Dem alten wurde «Ausgewogenheit der Darstellung, angestrebte Objektivität im Urteil, Materialfülle bezüglich Quellen, Hilfsmitteln und Sekundärliteratur» (S. XVII) attestiert, Qualitäten, die unzweifelhaft auch auf den «neuen Ueberweg» zutreffen und so seinen Namen legitimieren. Ebenso wurde auch die charakteristische Gliederung der einzelnen Artikel in Vita/Werkbeschreibung/Doxographie/Bibliographie im wesentlichen übernommen. Der neue unterscheidet sich vom alten zunächst dadurch, dass er ein «Vielautorenwerk» ist, die Bibliographie weit ausführlicher und übersichtlicher gestaltet ist und vermehrt Rücksicht auf die Wirkungsgeschichte nimmt. Es ist klar, dass der vorliegende Band inhaltlich völlig neu konzipiert ist und den Umfang des alten weit übersteigt: die Ältere Akademie und der Peripatos, die beim «alten Ueberweg» noch 6 resp. 5 Seiten umfassten, sind hier ausführlich gewürdigt. *Hans Joachim Krämer* legt auf 174 Seiten die wohl vollständigste

¹ N. Lobkovicz, Die Situation der Philosophie in den bestehenden Wissenschaftsinstitutionen, in: H.M. Baumgartner/O. Höffe/C. Wild, Philosophie-Gesellschaft-Planung. München 1974, S. 87.

² Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie II (31878), S. 864; zit. S. XIX.

³ F. Ueberweg, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn 31868, S. 9f.; zit. S. XIV.

⁴ F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 41871, I, S. 6; zit. S. XV.

und glänzendste Darstellung der Älteren Akademie vor, die im wesentlichen auf seinen eigenen Forschungen und denjenigen seines Tübinger Kollegen Konrad Gaiser beruht. Ähnliches lässt sich von der 140 Seiten umfassenden Darstellung des Peripatos durch *Fritz Wehrli* sagen, der ja selbst durch seine zwölfbändige kommentierte Fragmentsammlung (Basel/Stuttgart 1967–1974) den Grundstein zur Erforschung des Peripatos gelegt hat. Den 283 Seiten umfassenden, sehr gut dokumentierenden Teil über Aristoteles schrieb der Herausgeber des vorliegenden Bandes und Editor des «Deutschen Aristoteles», *Hellmut Flashar*.

Die Autoren sind bestrebt, das Buch als Einheit zu gestalten, nicht nur äusserlich, sondern auch inhaltlich. So versucht Flashar, die Philosophie des Aristoteles auf die Diskussion in der Älteren Akademie zu beziehen und in jedem Themenkreis die historische Kontinuität vor der Diskrepanz herauszustreichen. Und auch Wehrlis Beitrag zum Peripatos lässt sich als Geschichte des Verfalls des platonisch-aristotelischen Transzendenzgedankens und als Aufsplitterung der ersten Philosophie in Einzelwissenschaften lesen. Allein dieser einheitlichen Darstellung sind Probleme immanent, die sich speziell in der Doxographie des Aristoteles äussern müssen: sie ist mir streckenweise allzusehr auf den Aufweis der Genese der aristotelischen Philosophie aus der Akademie ausgerichtet. Es ist sicher richtig – wie die Forschungen dieses Jahrhunderts gezeigt haben –, die aristotelische Logik nicht von der klassischen Logik her als organisierter Vierschritt von Begriff (Kategorienschrift), Urteil (De interpretatione), Schluss (1. Analytik) und Methode (2. Analytik) anachronistisch zu interpretieren, sondern sie als «Weiterentwicklung der platonischen Dialektik» (S. 327) und Analyse der Argumentationstechniken in der Älteren Akademie zu verstehen. Da nun diese Argumentationstechniken bei Aristoteles mit der rechten ethischen Einstellung und Zielsetzung verbunden werden (S. 328), ergibt sich für Flashars Darstellung zwanglos ein Anschluss der praktischen Philosophie und weiter der Poetik und Rhetorik an die Logik, nicht aber mehr ein direkter Bezug der Metaphysik zur Logik. Dieser sehr unübliche, aber einleuchtende «link» wirkt sich allerdings auf die Darstellung der Metaphysik aus, die mir allzu losgelöst von der in der Kategorienschrift aufgeworfenen Seinsproblematik (erste und zweite Substanz, auf die – wie auch auf das *to de ti* – Flashar gar nicht eintritt) erscheint und durch die Betonung der geschichtlichen Kontinuität der metaphysischen Themen leicht Gefahr läuft, Aristoteles' metaphysische Frage nach dem Sein als nicht sonderlich originelle Fortsetzung der «akademischen Stufentheorie» und der «Elementenmetaphysik» des Xenokrates (S. 381) zu sehen. Diese historisierende Darstellung wirkt sich bis hinein in die Terminologie aus: Analogie und *pros-hen*-Relation werden als «Methoden», als «Gliederungsprinzipien», als «Denkmodelle» bezeichnet (S. 381), *Termini*, die die Konnotation des beliebig Auswechselbaren mit sich führen. So kann auch Aristoteles die platonische Ideenlehre «aufgeben» zugunsten der «Argumentationsform» der *pros-hen*-Relation (S. 377). Die von der Theologie her verstandene aristotelische Seinslehre präsentiert sich denn auch als Lehre von einem dreistufigen *Ordo rerum*. Dabei kommt meines Erachtens die Metaphysik als reine Seinswissenschaft, als Theorie vom Seienden als Seienden, vom Seienden im Allgemeinen etwas zu kurz und mit ihr auch das Universalienproblem, das doch in der Kategorienschrift aufbricht und der Frage nach der einen *Physis* des in vielfacher Bedeutung ausgesagten Seins zugrundeliegt. Daher wird auch verständlich, dass dem *to ti en einai* nur eine Bemerkung und der Auseinandersetzung des Aristoteles mit der platonischen Ideenlehre nicht einmal eine Seite gewidmet ist, die mit dem Satz endet: Die Auffassung des Xenokrates «vom ontischen Vorrang des *Eidos* vor dem *Genos*» komme der «dann von Aristoteles vollzogenen Verlagerung des Schwergewichtes vom Allgemeinen zum Besonderen schon sehr entgegen» (S. 385). Diese «Verlagerung des Schwergewichtes» wird nicht näher erläutert und aus dem Seinproblem begründet, sondern in die Geschichte eingebettet. Darin liegt m. E. die Schwierigkeit in Flashars Versuch, «die herkömmliche philosophie-historische Isolierung der Älteren Akademie, aber auch der andern Teile zu überwinden und den Aspekt der Kontinuität in der gedanklichen Entwicklung für die Erklärung von Platon, der Älteren Akademie, Aristoteles, Peripatos, Hellenismus, Mittel- und Neuplatonismus fruchtbar zu machen» (S. XXII): manche systematischen Aspekte werden aus Rücksicht auf die historische Kontinuität in den Hintergrund gedrängt. Des-

halb wäre es hier auch nützlich, mehr über das Konzept der Philosophiegeschichte zu wissen, das der vorliegenden Ausarbeitung zugrundelag.

Im ganzen präsentiert sich der Band als ausgezeichnetes Handbuch, das auch in formaler und technischer Hinsicht tadellos ist und das mir für alle, die sich mit Philosophie beschäftigen, unentbehrlich scheint. Gerade deshalb wäre es wünschenswert, den künftigen Bänden ein Sachregister beizugeben und das Werk als besser erschwingliche Paperback-Ausgabe auf den Markt zu bringen.

Peter Schulthess (Zürich)

Richard Bodéüs: Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – Fasc. CCXXXV.) «Les Belles Lettres», Paris 1982.

Le propos fondamental de cet ouvrage est «d'éclairer la finalité des textes d'Aristote que l'on rattache traditionnellement à la philosophie humaine» (p.16). Contre ceux qui, tel R.A. Gauthier, voient en Aristote le fondateur d'une «science autonome, destinée à enseigner les fins de l'agir moral à tout individu», et saluent ses *Ethiques* comme «la première manifestation historique de l'esprit individualiste qui s'affirme aux dépens de la politique» (p.17), R. Bodéüs défend la thèse que ces écrits aussi bien que la *Politique* donnent un «enseignement politique» destiné principalement aux «nomothètes» (p. 16), c'est-à-dire à tous ceux qui sont chargés d'une fonction législatrice au sens large.

Deux chapitres de l'*Ethique à Nicomaque* jouent un rôle déterminant dans l'argumentation: d'une part le prologue, qui identifie à la politique la science «architectonique» dont relève la connaissance du bien suprême et déclare que le jeune homme est trop inexpérimenté pour tirer profit des leçons de cette science; d'autre part le chapitre final, qui souligne la nécessité des lois pour la formation de l'homme de bien et fait de la législation «l'instrument privilégié» de l'éducation morale (p. 111). Mais, plus fondamentalement, cette argumentation se fonde sur la conception aristotélicienne de la vertu éthique comme disposition dépendant «d'un comportement habituel que la société et, singulièrement, la communauté politique s'efforce de faire adopter à ses membres» (p. 18). Dans une telle conception «l'acquisition proprement dite des vertus éthiques doit peu de choses à l'enseignement», du moins à l'enseignement par le discours (p. 103). Mais, si le discours est insuffisant pour former un homme de bien, il est en revanche utile à la formation du législateur, dont l'action tend à rendre les hommes meilleurs. Pour légiférer il faut en effet joindre à l'expérience politique un savoir général sur les régimes constitutionnels et sur le bien humain. Tel est, selon R. Bodéüs, le savoir dispensé par les *Ethiques* et la *Politique*, qui présentent ainsi malgré leur distinction une «unité d'intention» (p. 54).

L'auteur rencontre en cours de route diverses questions débattues depuis longtemps. Telle est en particulier la question soulevée par la mention répétée d'une science «pratique» dont le contenu a souvent été assimilé à celui des *Ethiques* et de la *Politique*. R. Bodéüs rejette cette assimilation en faisant valoir qu'Aristote désigne par le terme *épistèmè* une «perfection du sujet connaissant» et que la «science pratique» est pour lui «l'excellence cognitive» présidant à l'action que doit réaliser ce sujet (p. 47). La mention d'une telle «science» renvoie donc à «l'homme immergé dans l'action» (p. 48). En revanche la «philosophie des choses humaines» (*Eth. Nic. X9, 1181 b 15*)¹ développée dans les écrits appelés par commodité «pratiques» est indépendante de l'action du sujet et pourrait se caractériser, selon une formule ingénieuse, comme «une recherche spéculative en matières pratiques» (p. 59).

La notion de *phronèsis* ou sagesse pratique pose elle aussi une question difficile: cette vertu intellectuelle porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? Sur ce point l'auteur s'oppose aux interprè-

¹ Je reprends cette formule d'Aristote sans lui donner le sens suggéré par M. Bodéüs, pour qui elle s'applique non pas à l'entreprise d'Aristote lui-même, mais à celle des inventeurs, et spécialement des législateurs, qui ont fait progresser les affaires humaines au cours des générations passées (cf. p. 151–152).

tes qui, tels D. J. Allan ou R. A. Gauthier, voient dans la *phronèsis* la connaissance des fins ultimes de l'action. A ses yeux, «il ne fait aucun doute que la *phronèsis* aristotélicienne, comme la *prudencia* thomiste, soit affectée à la recherche des moyens (particuliers) et non pas à la recherche de la fin (générale)» (p. 71, avec renvoi à *Eth. Nic.* VI 13, 1144 a 8 et 1145 a 5). Par là il se rapproche de la thèse défendue par P. Aubenque. Mais il complique son interprétation en adoptant, pour un passage définissant la «bonne délibération» (*euboulia*) la construction suivie par Allan et Gauthier: «rectitude relative à ce qui est utile en vue de la fin² dont la sagesse (*phronèsis*) est l'aperception vraie», alors que pour Aubenque l'antécédent du pronom relatif est «l'utile» (*REG* 78, p. 40–51). Grammaticalement les deux constructions sont possibles. Mais, si l'on fait de la «fin» (*télos*) l'antécédent du relatif, le passage en question (VI 10, 1142 b 32) est difficilement compatible avec VI 13, 1145 a 5: «la vertu nous fait réaliser la fin, la sagesse les actions en vue de la fin». R. Bodéüs cherche à écarter la difficulté en soutenant avec raison que, pour décider des actions à accomplir, l'homme sage doit avoir une certaine idée de la fin. Cette connaissance, précise-t-il, lui est donnée en tant qu'il a des dispositions vertueuses lui permettant de «reconnaître le bien suprême» (p. 74), et elle «ne coïncide en rien avec le savoir que procure une recherche discursive pareille à celle dont les textes d'Aristote lui-même pourraient contenir les résultats» (p. 77). Mais il me paraît douteux qu'Aristote oppose aussi fortement la saisie intuitive des premiers principes de l'action à leur détermination rationnelle par l'intelligence discursive.

Grâce à une analyse comparative de l'*Ethique à Nicomaque*, de l'*Ethique à Eudème*, de la *Politique* (VII–VIII) et du *Protreptique*, R. Bodéüs cherche à prouver que les textes de l'*Ethique à Nicomaque* sur lesquels il fonde sa thèse expriment la pensée définitive d'Aristote et non, comme on serait tenté de le soutenir, une forme «archaïque» de cette pensée.

Enfin, dans ses deux derniers chapitres, il corrobore sa thèse en essayant de montrer que les discours éthiques et politiques d'Aristote s'adressent à un public dépassant le cercle étroit des membres de son école et formé d'auditeurs capables «d'éprouver le discours par référence à la réalité» (p. 193). Cette capacité suppose une faculté de «compréhension» (*sunésis*) et, plus largement, une «éducation» (*paideia*) fondées sur une certaine expérience politique: non pas l'expérience de l'homme politique au sens étroit, mais plus largement celle du citoyen appelé à prendre part aux débats législatifs. Telle serait, selon R. Bodéüs, l'expérience des «actions de la vie» exigée de l'auditeur de l'*Ethique à Nicomaque* (I 1, 1095 a 3). Cette expérience, ajoute-t-il en suivant encore les premières pages de cette oeuvre (cf. I 2, 1095 b 4), va de pair avec «l'habitude d'actions conformes à la raison droite» (p. 217), qui seule permet à l'auditeur de tirer profit pour sa propre action des discours éthiques et politiques. Ainsi «le même homme auquel le Stagirite destine son enseignement, parce qu'il compte sur lui pour fixer, sous forme de lois, les normes véritables du bien dans la Cité, sera aussi celui qui, d'un autre côté, pourra trouver, dans cet enseignement, de quoi éclairer son action» (p. 218). A cette précision, il convient d'en ajouter une autre: d'ordinaire le citoyen est aussi père de famille, et de ce fait la fonction éducative est étroitement liée à la fonction législative.

L'érudition mise en oeuvre par l'auteur est considérable, et son ouvrage abonde en discussions de détail sur lesquelles il n'est pas possible de s'arrêter ici. Mais ces discussions ne font pas perdre de vue la thèse centrale, et celle-ci est d'un grand intérêt. L'idée d'une «recherche spéculative en matières pratiques» (p. 59) éclaire en effet le propos des discours éthiques et politiques d'Aristote et définit plus exactement leur statut dans l'ensemble de l'oeuvre que la qualification traditionnelle de «discours pratique» figurant par exemple chez Diogène Laërce (V 28, cité p. 51). Ces discours supposent bien une recherche d'ordre spéculatif sur «les choses humaines», et il est vrai que cette recherche fonde un enseignement politique, car pour Aristote l'homme ne peut parvenir à l'excellence pratique en dehors de la Cité. Mais l'enseignement donné par ces discours exclut-il tout élément étranger à l'ordre politique, comme semble l'admettre R. Bodéüs (cf. p. ex. p. 224)? – Si tel était le cas, on ne pourrait rendre compte des développements de l'*Ethique à Nicomaque* sur

² Texte controversé. P. Aubenque lit *une* fin.

l'amitié parfaite, qui élèvent cette forme de relation humaine bien au-dessus des rapports d'ordre politique, et l'on comprendrait encore moins la fonction des passages du livre X exaltant le bonheur suprême dû à la contemplation. Certes on peut faire valoir que la pratique de l'amitié et l'exercice de la contemplation intéressent le législateur dans la mesure où certaines conditions politiques favorisent ou entravent ces activités. Mais le discours dont elles sont l'objet ne peut se ramener à un enseignement politique. Si le propos visé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* est bien tel que le conçoit R. Bodéüs, il ne saurait rendre compte suffisamment d'un tel discours, et l'on sera forcément amené à contester l'unité de cette oeuvre. On peut certes le faire, mais on pourrait aussi chercher à concevoir d'une manière plus large le propos du philosophe, et c'est dans cette voie qu'il convient à mon avis de s'engager, sans pour autant perdre le fruit de la recherche approfondie et rigoureuse menée dans cette belle étude.

André-Jean Voelke (Lausanne)

Hans-Jürgen Engfer: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analytikskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

Die europäische Philosophie der Aufklärung in ihren empiristischen und rationalistischen Ausprägungen versteht sich als *analytische Philosophie*. Sie hat ihre Wurzeln nicht nur in der analytischen Tradition des Empirismus, sondern ebenso sehr in der – wie Engfer nachweist – *analytischen Tradition des Rationalismus* (Descartes, Leibniz, Wolff), die allerdings bisher vorab vom verwendeten *Mos geometricus* oder vom Versuch der *Ars combinatoria* her als synthetische Philosophie ausgelegt wurde.

Engfer beginnt die Begründung seiner These mit einer Untersuchung des begriffsgeschichtlichen Umbruchs der Methodentermini «Analyse» und «Synthese» in Kants Nomenklatur und in der deutschen Aufklärungsphilosophie der 2. Hälfte des 18. Jhds. (er stützt sich auf die Beantwortungen der Preisfragen der Berliner Akademie von 1763, 1805 und 1809) (Kap. I). Im 2. Kapitel diskutiert Engfer fünf mathematische und zwei naturwissenschaftliche Methodenmodelle, die alle ihren Ursprung in der Antike haben.

Methodenmodell A ist der synthetische *Mos geometricus* Euklids in der an den «*Analytica posteriora*» orientierten Interpretation von Proklos, wohingegen das zweite Modell die *analytisch-synthetische Interpretation Euklids durch Pappos* ist. Dieses zweite Modell ist in sich doppeldeutig. In ihrer einschlägigen Untersuchung entschlüsseln Hintikka und Remes (*The Method of Analysis. Its geometrical Origin and its significance*, Boston/Dordrecht 1974) die in der frühen Neuzeit als «Geheimlehre» apostrophierte analytische Methode der Geometrie von der Beweispraxis des Pappos her und konstatieren eine markante Differenz zur Methodenbeschreibung, die Pappos selber gibt (*Collectio*, Buch VII). Engfer versucht diese Differenz in einer Doppeldeutigkeit des Textes, genauer in zwei divergierenden Passagen festzumachen, die auch eine so verwirrende Nomenklatur in der späteren Methodologie hervorrief. In dem an der Praxis des Beweisens orientierten Modell B besteht der analytische Schritt darin, dass das Gesuchte als zugestanden erklärt wird und daraus, aus den bereits bekannten Sätzen und aus der geometrischen Analyse der Figur Folgerungen abgeleitet werden, so lange, bis man auf etwas in der Synthesis bereits Zugestandenes stößt, von dem her man versucht – allerdings nicht einfach über dieselben Stationen wie im analytischen Schritt –, das Gesuchte synthetisch zu beweisen. Im Modell B1, das sich ebenfalls auf den Text von Pappos abstützen kann, wird die Analysis einfach als Umkehr der Synthesis verstanden, d. h. als Aufstieg zu den Prinzipien. Pappos steht hier in einer antiken Tradition, die – wie Pappos meint – auf Platon zurückgehe, heute normalerweise dem Aristoteles zugeschrieben wird (kanonische Stelle: *Nikomachische Ethik* 1112b). Die Analysis ist dann eine im Sinne der «*Analytica priora*» beweis- oder satzlogische Rückführung eines Satzes auf seine Voraussetzungen hin.

Das *resolutiv-kompositive naturwissenschaftliche Modell C* wird als Regressus-Modell bezeichnet und geht zurück auf die aristotelische Differenz von «*demonstratio propter quid*» und «*demonstratio quia*», die mit Galens ersten zwei Lehrarten, der «*doctrina resolutiva*» und der

«doctrina compositiva» vermischt worden ist. Es taucht im Mittelalter in der Oxforder Schule des 13. Jhds. auf, in der Renaissance bei den Paduaner Aristotelikern, und bestimmt von daher Galileis und Newtons «Programm der neuzeitlichen Naturwissenschaften» (S. 89). Galilei allerdings präzisiert dieses Modell, indem er zwischen Auf- und Abstieg ein physikalisches Axiomensystem formuliert, aus dem mit Hilfe der Mathematik Sätze abgeleitet werden können (C1).

Unter dem Modell D ist das von Vieta (In artem analyticam Isagoge, 1591) propagierte und auf Diophant zurückgeführte *analytische Konzept der Algebra* zu verstehen, die durch die Entdeckung der Infinitesimalrechnung (Analysis infinitorum) eine führende mathematische Disziplin wurde. Dadurch interpretierte man die Methode der Mathematik zunehmend als analytische, was wiederum das an der Mathematik orientierte methodologische Selbstverständnis der Aufklärung beeinflusste (S. 110, 115).

Modell E ist die *Lullische Kombinatorik*, die Leibniz als analytisch-synthetisches Verfahren aufnimmt und ihr in seiner analytischen Begriffstheorie und Scientia Generalis zu neuem Glanz verhilft. Mit diesem terminologischen Rüstzeug versucht Engfer, die Methodenkonzeptionen von Descartes, Leibniz und Wolff zu untersuchen und deren Analytizität darzulegen.

Descartes kannte alle Methodenmodelle. Modell A und E verwirft er, indem er in den «Secundae Responsiones» den Mos geometricus als bloße Darstellungsmethode begreift und in dem berühmten Brief von 1629 an Mersenne (AT I, 76–82) Modell E von dem Begreifen der wahren Philosophie abhängig macht. Im «Discours» beruft er sich auf die Modelle B und D, die er in den «Regulae» identifiziert, was denn auch zu mannigfachen Schwierigkeiten führte (S. 128). Die analytische Methode der «Regulae» entspricht am ehesten dem Modell B1 (S. 135), differiert aber erheblich von der analytischen Methode «eigenen Typs» (S. 167) der «Meditationes». Die Zweifelsmethode interpretiert Engfer – m. E. in fragwürdiger Weise – als dreifache Reductio ad absurdum, während die letzten drei Meditationen synthetischer Art seien. Ebenfalls analytisch sei die Methode der Mathematik und in den Naturwissenschaften lehne Descartes sich an Modell C an.

Bei Leibniz streicht Engfer die analytische Begriffs- und Urteilstheorie hervor, deren Anspruch, durch Begriffe Wirklichkeit zu erfassen, das analytische Programm der Aufklärung motiviere und begründe. Neben dem Modell B ist v. a. auch für die Beweistheorie und die Via inveniendi Modell A und E entscheidend, wobei das analytische Auffinden der einfachen Begriffe natürlich die Grundlage der Synthesis ausmacht. Zudem bestimme Leibniz das menschliche Erkennen überhaupt als reflexive Analysis, reflexiv, weil die Welt der Monade nicht als Äusseres gegenüberstehe (S. 213).

Engfer weist auch für Wolff nach, dass die seit Kant, Lambert und Mendelssohn gängige Identifikation von mathematischer Methode und mos geometricus bei Wolff auf einem Irrtum aufruhe: Mag dies für die lateinische Logik zutreffen, so trifft es nicht für die deutsche Logik von 1712 und für den späten Wolff zu. In der deutschen Logik orientiere sich Wolff am Methodenmodell B1 und interpretiere die Ars combinatoria überdies analytisch. Die Synthesis wird bei ihm zur Demonstrationmethode und die am Modell B orientierte Analysis zur Erfindungsmethode.

Neben dem Aufweis, dass das analytische Selbstverständnis der Aufklärung nicht nur in der analytisch-empirischen Tradition der Naturwissenschaften wurzle, sondern durchaus auch in der analytischen Tradition des Rationalismus, stellt Engfer die bemerkenswerte These auf, dass die *analytische Philosophie des 20. Jhds.* Fragestellungen und methodologische Vorbilder auch und sogar eher der rationalistisch-analytischen Tradition entnehme als der empiristisch-analytischen (S. 18). Parallelen sieht Engfer in der Bedeutung, die dem Problem der Sprachanalyse und der Begriffsexplikation eingeräumt wird und in der Orientierung am Exaktheitsideal der Mathematik. Engfer geht sogar soweit, dass er die beiden Ansätze der analytischen Philosophie des 20. Jhds., die Philosophie der idealen und der normalen Sprache, mit den Systemwürfen des Rationalismus und den analytisch orientierten Ansätzen der Aufklärung parallelisiert (ib.). – Das ästhetisch und drucktechnisch hervorragend gestaltete Buch scheint mir nicht nur für das Problem der Methodentermini «analytisch» und «synthetisch» aus inhaltlichen Gründen sehr wertvoll, sondern auch aus formalen: Ein ausgezeichnet aufgebautes Sachregister schliesst den Band ab.

Peter Schulthess (Zürich)

Daniel Schulthess: Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710–1796). Peter Lang, Berne 1983.

La thèse de doctorat de D. Schulthess, présentée à l'Université de Neuchâtel, n'est pas destinée au seul historien de la philosophie anglo-saxonne. Cet ouvrage sérieux, écrit dans un style à la fois limpide et précis, pose le problème plus général des rapports du sens commun avec la philosophie, problème qui va se retrouver chez Wittgenstein, dans sa critique de la défense du sens commun présentée par G. E. Moore.

L'A. reconstitue l'oeuvre un peu éparse de Reid et nous en présente une analyse détaillée. La position de Reid est celle d'une lutte contre le scepticisme, celui de Hume principalement. Il va donc affirmer que le sens commun, dont tout homme est pourvu, comporte des principes rationnels irréfutables: les attaques contre le sens commun se retournent contre celui qui les porte. La doctrine de Reid est un examen des facultés de l'esprit humain. L'esprit est, pour Reid, en contact direct avec la réalité; il récuse la théorie des idées, de Locke, idées conçues comme intermédiaires entre l'esprit et la réalité. Cette théorie de la représentation lui paraît conduire au scepticisme: nous ne connaissons alors que nos idées et non la réalité. Le sens commun contient, pour Reid, l'ensemble des principes premiers de toute connaissance possible, en deça de toute philosophie. Reid justifie ce rôle du sens commun par une série d'arguments dont l'un, la rétorsion, renvoie celui qui attaque le sens commun à ce qu'il fait dans la vie (et qui implique le sens commun). Les principes du sens commun renvoient à l'activité des diverses facultés de l'esprit humain, et Reid développe une psychologie contenant une théorie de la perception (où il semble avoir anticipé les géométries non-euclidiennes en décrivant une géométrie du champ visuel) et une théorie des facultés intellectuelles et morales. L'A. montre comment la notion de sens commun chez Reid renvoie à la «lumière naturelle» des scolastiques, des philosophes de la Renaissance, des Réformateurs et des rationalistes.

Dans une conclusion personnelle, l'A. cherche à dégager le rapport entre sens commun et philosophie. En un sens, la philosophie comme discipline s'oppose au sens commun des non-philosophes. En un autre sens, on doit supposer une communauté spirituelle des hommes et, pour le philosophe, la possibilité d'adresser son message à tous les hommes. Reid est alors critiqué pour ne pas marquer assez la spécificité de la philosophie. Mais on peut encore objecter à une philosophie du sens commun la trivialité de celui-ci (qui n'est que ce que chacun sait), l'impossibilité d'exprimer le sens commun comme savoir (l'A. fait allusion ici au Wittgenstein de «De la Certitude») et la difficulté, pour le philosophe, de choisir entre les opinions communes. L'A. avance alors que le sens commun serait à décrire comme «un «schème préthéorique» de la reconnaissance, et non une structure engageant un recueil de thèses disposant d'autorité théorique» (p. 376). Le sens commun est alors ce que le philosophe a en commun avec les autres hommes.

On lira avec fruit cette excellente étude d'un philosophe relativement peu connu et l'on y trouvera, si l'on veut se renseigner sur les oeuvres de Reid, celles de ses devanciers, de ses contemporains et de ses critiques, une bibliographie bien étoffée.

J.-P. Leyvraz (Genève)

Ludwig Hasler (Hg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Intern. Schelling-Tagung Zürich 1979. (Problemata 91.) Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1981.

Der vorliegende Band vereinigt Abendvorträge (von W. Schulz, W. Trillhaas und W. Marx) sowie Referate, Korreferate und ausgearbeitete Diskussionsvoten dreier Kolloquien (zur Natur-, Geschichts- und politischen Philosophie) der anlässlich des 125. Todestages des Philosophen durchgeführten internationalen Schelling-Tagung vom 26.–29. September 1979. Für ihn reklamiert der Herausgeber in seinem gleichermassen instruktiven wie werbenden Vorwort den Anspruch, «... Schelling, unseren «Zeitgenossen inkognito», als Gesprächspartner im gegenwärtigen Bemühen zur Verstehbarkeit unserer Welt neu zu gewinnen» (9). Dieser nicht geringe Anspruch rechnet also mit einem über die spezielle Schelling-Forschung hinausgehenden allgemeineren Interesse.

Hinsichtlich der beiden Themenkomplexe, denen das Buch seinen Titel verdankt, ist die unterschiedliche Ausgangslage der Forschung zu beachten. Während das Problem der Geschichte (und damit zusammenhängende Begriffe) spätestens seit der Tagung von Bad Ragaz 1954 zentral im Blickpunkt steht, und einige Beiträge dieses Buches durchaus resümierenden Charakter haben, darf die Naturphilosophie Schellings insgesamt als Desiderat der Schelling-Forschung bezeichnet werden. Sieht man ab von einigen wenigen monographischen Abhandlungen und übergreifenden Darstellungen des Denkweges Schellings, die die Prinzipien der Naturphilosophie thematisieren, so sind noch immer die klassischen Philosophiegeschichten massgeblich. Das Interesse bezog sich mehr auf den Aspekt der formalen Systementwicklung, der jeweiligen Begründungsstrategien immer neuer unvollendeter Systemversuche und weniger auf den materialen Teil. «Die Vertiefung in die konkrete Ausführung der naturphilosophischen Schriften ... steht im Grunde noch aus» (D.v.Engelhardt, 77). Im Kontext der historisch-kritischen Ausgabe von Schellings Werken musste sich hier die Aufmerksamkeit verschieben.

Unter dem Leitthema «Schellings Verhältnis zur Naturwissenschaft und Medizin» (bis etwa 1803) macht dieses Buch vorrangig zwei, sich wechselseitig erhellende sachliche Schwerpunkte vorstellig. Zum einen: Wissenschaftsgeschichtlich die Frage nach Schellings Rezeption des zeitgenössischen Standes der Einzelwissenschaften und deren Rahmenbedingungen, sowie die Frage, inwieweit Schellings Naturphilosophie selbst wiederum bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung der Einzelwissenschaften hatte; und zum anderen: wissenschaftstheoretisch die systematische und methodologische Frage nach dem Verhältnis von (apriorischer) Naturphilosophie und (empirischer, experimenteller) Naturwissenschaft. Das Interesse der wissenschaftsgeschichtlichen (Quellen-)Recherchen ist zunächst auch, Erfolg und historische Bedeutung von Schellings spekulativer Naturphilosophie zur Geltung zu bringen – gegen ihren üblen Ruf und den Misskredit, den ihr zahlreiche Kritiken und Polemiken des 19. Jahrhunderts beigebracht haben.

Schelling greift die mannigfaltigen empirischen Materialien der zeitgenössischen Naturwissenschaft kritisch auf; die (berüchtigte) Methode des Analogisierens erweist sich als ein dem Zustand der unverbundenen Experimentalgesetze (in den Bereichen der Elektrizität, des Magnetismus und des Chemismus) angemessenes Verfahren, das erlaubte, einen logischen Zusammenhang herzustellen und letztlich den erfolgreichen Einfluss der spekulativen Naturphilosophie auf die Entwicklung der Einzelwissenschaften begründete (Löw, 99ff.). Beispielhaft für die Möglichkeit einer Vermittlung scheinbar widersprechender empirischer Hypothesen oder Theorien ist die von Schelling vorgeschlagene zwischen den konkurrierenden Wärmetheorien Lavoisiers und A.Crawfords (F.Moiso, 153ff.). Darüber hinaus bildet die Wärmelehre in den frühen naturphilosophischen Schriften von ihrer Struktur her einen wesentlichen systematischen Kern, weil sie als dynamische Gleichgewichtstheorie das Grundmodell für die Deutung dynamischer Prozesse überhaupt bietet, sowohl der elektrischen Phänomene (Volta, Lord Mahan, de Luc) als auch der Phänomene des organischen Lebensprozesses. Dies Modell bestimmt auch wesentlich den begrifflichen Zusammenhang der Aufarbeitung der Physiologie nach spekulativen Prinzipien. Nach der eindringlichen Analyse von N. Tsouyopoulos hatte Schellings Erregbarkeitstheorie (im Anschluss an Brown und Röschlaub) einen eminenten Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung der modernen Medizin, beendete sie doch eine von der Medizin selbst nicht auflösbare Krise und löste philosophisch ein Grundlagenproblem. Indem Krankheit nicht als «... Summe von Symptomen, sondern als eine Art Handlung des Organismus ...» (113) gedeutet wurde, konnte «eine wissenschaftliche Pathologie» bereitgestellt werden, «die einerseits eine organische Beziehung zur Physiologie hat und andererseits ein Prinzip der Therapie gewähren kann» (111). Während nämlich die in Anlehnung an neuzeitlich naturwissenschaftliche Methoden sich entwickelnde theoretische Medizin mittels der Analyse chemischer und physikalischer Prozesse physiologische Phänomene erfassen konnte und eine auf empirischer Basis stehende Krankheits-Ursachenlehre zur Diagnose befähigte, blieb die medizinische Praxis, weil keinerlei wissenschaftliche Therapie zur Verfügung stand, auf dem Niveau der hippokratischen Klinik zurück (111ff.; sekundierend: R. Toellner; zur Erregbarkeitstheorie vor dem Hintergrund von Hegels Schellingkritik: W. Bonsiepen; zur Medizinerbewegung in der Romantik: K. E. Rotschuh).

Der Organismus galt Schelling als das zentrale Naturphänomen, weil in ihm sich, als ihrem höchsten Produkt, die Natur selbst als Organismus, als in sich selbst zurückkehrende Handlung quasi im Kleinen spiegelt. Er denkt Natur als Einheit von unendlicher Produktivität (*natura naturans*) und Produkt (*natura naturata*), als Hemmung dieser ursprünglichen Produktivität. Natur ist selbst Subjekt und kann nur als solches wahrhaft begriffen sein. Die analogen Prinzipien von Materie, anorganischer und organischer Natur, das Phänomen des Lebens ist für Schelling mit den Mitteln eines kausal-mechanistischen Atomismus neuzeitlicher Wissenschaft nicht hinreichend zu begreifen. Die Naturwissenschaft erklärt nur aus Naturkräften (und das soll sie nach Schelling auch – Kritik an impliziten metaphysischen, die Immanenz der Natur überschreitenden Unterstellungen in den Wissenschaften; hierfür einschlägig die Begriffe Materie und Kraft), «doch die Naturkräfte dürfen nicht nur quantitativ interpretiert werden, sondern sie müssen als Potenzen einer absoluten Produktivität aufgefasst werden»; denn: «Schelling plädiert für eine Natur, ... die die Subjektivität nicht verunmöglicht, sondern geradezu als Ermöglichungsgrund der Subjektivität gedacht werden kann» (Krings, 74). Wenn die Naturphilosophie solcherart aufmerksam ist auf die von der Naturforschung beanspruchten, aber nicht von ihr selbst reflektierten und möglicherweise unkritisch universalisierten Prinzipien, dann kann sie versuchen, «eine bessere Logogenese der Natur so zu entwerfen, dass sie die Befunde verständlich macht, dass sie dem Menschen erlaubt, sich als Wesen der Natur *und* des Geistes wie der Sittlichkeit zu begreifen» (Löw, 105). In Anbetracht der ökologischen Krise eines rein technisch-instrumentellen (Schelling würde sagen mechanistischen) Umgangs mit der Natur und der gefährlichen Lage, «nicht nur was das Humanum, sondern auch was das Überleben betrifft» (Krings, 75), ist Schellings Philosophie aktuell, weil sie das Verhältnis des Menschen zur Natur ausdrücklich im Horizont eines möglichen Selbstverständnisses des Menschen reflektiert. Schellings Alternative sieht Hasler (12) in «einer anderen <Ethik>, einer Haltung des Menschen zur Natur als einem durch das Leben mit ihm Verwandten». Hinweise darauf, wie philosophische Prinzipien oder mindestens partielle Theoriestücke in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung modellhaften Charakter gewinnen könnten, beschränken sich allerdings auf Tiefenpsychologie und Psychotherapie (v. Uslar).

Denn wissenschaftstheoretisch unhaltbar ist heute der beanspruchte emphatische Begriff von Wissen, geprägt vom Ideal des neuzeitlichen Rationalismus eines nicht bloss hypothetischen sondern definitiven, letztgültigen und unüberholbaren Wissens in den Wissenschaften. Dem korreliert, dass für Schelling die Geschichte der Natur mit dem Erreichen des Bewusstseins, in dem der Naturprozess zu sich kommt, faktisch beendet ist. Wirklich Neues kann er trotz ihrer in den verschiedenen Gattungen (Schelling meist: Spezies) ins Unendliche gehenden Produktivität nicht geben (Schelling spricht von Evolution; eine Deszendenztheorie kennt er aber nicht). Als problematisch erweist sich das Verhältnis von Spekulation (Konstruktion der Prinzipien bzw. Deduktion aus Prinzipien) und Erfahrung, die Schelling radikal trennt, «auf der Ebene der Zuordnung von Absolutem in Gestalt von Erfahrungsgegebenem» (H. Poser). Die von Poser in einer in sich stringenten Argumentation entwickelte aporetische Lage des methodologischen Zusammenhangs von Erfahrung und Theorie, Experiment und Prinzipien scheint ihm (fragwürdig) aktuell, weil die Gründe des Scheiterns einer apriorischen Begründung der Erfahrungswissenschaft «paradigmatisch sind für alle Versuche einer absoluten Begründung der Erfahrungswissenschaften» (136). Je nach Gesichtspunkt differiert allerdings, ob das Verhältnis der Naturphilosophie zur Naturforschung angemessener als strenge methodische Anleitung oder aber als «Freigabe der Erfahrung» (Krings, 74) zu charakterisieren sei.

Angesichts der zahlreichen interessanten Perspektiven und Hinweise wünschte man an verschiedenen Stellen des Buches eine differenziertere Explikation des Verhältnisses von naturphilosophischer Prinzipienlehre und konkreter Ausführung im Blick auf die einzelnen Schriften. Ungeachtet des Übergangs von der Transzendental- zur Identitätsphilosophie könnte sonst vor schnell die Vorstellung einer einheitlichen, in sich geschlossenen Konzeption der Naturphilosophie suggeriert werden. Es ist sicherlich richtig: «Die Veränderungen der Systemstrategie ... lassen sich als Phasen der Entwicklung *eines* Gedankens interpretieren» (Krings, 73). Offen bleibt, ob und wie im Detail diese Veränderungen tatsächlich Folgen einer veränderten Prinzipienbe-

gründung sind, oder «empirische Einwände und Neuerungen ... Systemveränderungen mit sich [bringen]» (Löw, 99 – was nach den Prinzipien nicht denkbar sein dürfte, sicherlich aber der Grund für die Unabgeschlossenheit von Schellings System ist). Gleichwohl sind die vorliegenden Beiträge unverzichtbare Bausteine zu einer durchgeführten, auch auf den jeweiligen Kontext der einzelnen naturphilosophischen Schriften sich beziehenden Darstellung und Interpretation.

Das ausführlichere Eingehen auf die Naturphilosophie soll allerdings keinen falschen Eindruck hervorrufen, weder was die Schwerpunkte und die Bedeutung dieses Buches insgesamt, noch auch natürlich was Schellings Philosophie selbst betrifft. Nach H.M. Baumgartner ist zu konstatieren, dass «Schellings Philosophie von Anfang an und in ihrem Kern als Philosophie des Absoluten zugleich Geschichtsphilosophie ist» (175). Durch den Aufweis, wie Geschichte «als der Lösungshorizont systematischer Probleme fungiert» und wie damit zugleich «Schellings philosophische Entwicklung durch je spezifische Bestimmung des Verhältnisses von Geschichte und Vernunft geprägt ist» (176), versucht er eine «mögliche Gesamtperspektive der Interpretation» (176) von Schellings Geschichtsphilosophie zu begründen. Letztlich bleibt für Schelling Geschichte, bei allen Versuchen der Selbstverendlichung der Vernunft, «höhere Geschichte» (so auch X. Tilliette) von Vernunftstrukturen – der angestrebte Übergang der Vernunft zur Geschichte misslingt. Gleichviel wie dieses Scheitern im Einzelnen expliziert wird, hat das, was in der Phase der Selbstaufhebung des Idealismus zu Freiheit, Autonomie und Endlichkeit gedacht wurde, überraschend aktuelle Aspekte. Auf die perspektivenreichen Voten, ergänzenden und kritischen Stellungnahmen (Marquard, Sandkühler, Fuhrmanns u.a.) sei nur summarisch verwiesen. Thematisch schliessen sich hier auch die Abendvorträge an; zentrale Probleme, vor allem der Spätphilosophie, aufgreifend, erörtern W. Schulz das Problem von «Macht und Ohnmacht der Vernunft», W. Trillhaas Thesen zur Religionsphilosophie und W. Marx «Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung».

Zum Schluss noch der Hinweis auf das im Titel nicht benannte Kolloquium III: «Schelling und Hegels frühe politische Philosophie». Dass und wie Schelling, dessen Philosophie allenfalls politisch intendiert war, der aber selbst keine Philosophie der Politik entwarf, methodisch wesentlichen Einfluss auf Hegels «System der Sittlichkeit» hatte, wird in dem Beitrag von W. Zimmerli und den folgenden Diskussionsbeiträgen erhellend dargelegt.

Fazit: Ein auch für einen weiteren Leserkreis ebenso informatives wie interessantes Dokument der Schelling-Forschung.
Harald Korten (Giessen)

Maine de Biran: Rapports du physique et du moral de l'homme. Vrin, Paris 1984.

Ce livre, le tome VI des *Oeuvres de Maine de Biran*, est le premier volume qui paraît de cette nouvelle édition des oeuvres du philosophe de Bergerac, édition qui a été rendue nécessaire par le fait que toutes les autres sont pratiquement épuisées. De plus, cette édition, dirigée par François Azouvi et publiée avec le concours de C. N. R. S., est la première édition critique de Biran, et elle se révèle comme un outil indispensable pour qui veut étudier de près la pensée du philosophe de Bergerac, vu que les anciennes éditions étaient, sur bien des points, fautives. Cette édition devrait se poursuivre au rythme d'un ou deux volumes par an et elle se composera de treize volumes, dont le plupart comprendront des textes qui n'ont pas encore été, ou qui n'ont encore été qu'en partie édités; c'est d'ailleurs le cas du volume que nous allons présenter.

L'ouvrage intitulé *Rapports du physique et du moral de l'homme* est le mémoire que Biran a envoyé à l'Académie de Copenhague à l'occasion d'un concours et qui a été couronné en 1811. C'est le troisième travail de Biran qui remporte un prix: il y avait eu le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Institut de France, 1804), puis le texte intitulé *De l'Aperception immédiate* (Académie royale de Berlin, 1807). Ces trois ouvrages ont un thème fondamental en commun: dégager la spécificité du moi et de la conscience par rapport à la vie sensitive et organique, thème qui est chaque fois abordé sous un point de vue particulier. Dans le *Mémoire de Copenhague*, qui nous occupe, Biran tente de caractériser la méthode de la psychologie (dont l'objet est le moi et la conscience) par rapport à celle des sciences physiques et physiologiques, et cela, en réponse à la

question posée par l'Académie: «Il y a des personnes qui nient encore l'utilité des doctrines et des expériences physiques pour expliquer les phénomènes de l'esprit et du sens interne. D'autres au contraire rejettent avec dédain les observations et raisons psychologiques dans les recherches qui ont le corps pour objet, ou en restreignent l'application à certaines maladies. Il serait utile de discuter ces deux sentiments, de montrer et d'établir plus clairement jusqu'à quel point la psychologie et la physique peuvent être liées entre elles, et de démontrer par des preuves historiques ce que chacune de ces deux sciences a fait jusqu'ici pour l'avancement de l'autre».

Pour être à même de répondre à cette question, notre philosophe distingue les trois sciences concernées: la psychologie, la physiologie et la physique, en insistant sur le fait que chacune a son indépendance et ne saurait être ramenée à une autre, étant donné l'hétérogénéité de leur objet: la nature morte est régie par des lois mécaniques qui n'expliquent pas la spécificité du vivant, et les phénomènes de conscience ont des propriétés tout autres que les phénomènes physiques et physiologiques: «[...] des choses aussi hétérogènes entre elles que le sont réellement un mouvement physique ou organique et un sentiment ou une action de l'âme» (p.160). C'est donc *au nom de l'expérience* que Biran fait ces distinctions, et c'est encore en son nom qu'il va critiquer les philosophes qui ont ignoré ces distinctions et ont identifié deux de ces plans, voire même les trois. Il s'agit notamment de Descartes, qui méconnaît la spécificité du physiologique par rapport au physique, de Stahl, qui réduit l'organique au psychologique, de Bonnet, qui croit que la méthode de la physique est appropriée en psychologie, et de Gall, dont la phrénologie méconnaît non seulement la nature de la distinction entre l'organique et l'hyperorganique (terme que Biran utilise aussi pour qualifier le psychologique), mais encore la priorité de ce dernier lorsqu'il est question des facultés humaines: «Les divisions parallèles de sièges organiques et de facultés intellectuelles qu'on tend à prouver réciproquement les unes par les autres, se réfèrent d'une manière directe ou indirecte à quelque classification intérieure des phénomènes de l'intelligence, car puisqu'on a une langue vulgaire pour exprimer ces phénomènes, qu'on parle de mémoire, d'imagination, de jugement, de raisonnement, avant d'avoir établi aucun système de division entre ces facultés, et avant même d'avoir cherché à en faire aucune analyse régulière, et qu'on se fait entendre par les autres en s'entendant *à peu près* soi-même, – il faut bien qu'on ait déjà dans l'esprit quelque notion générale et plus ou moins réfléchie des phénomènes intérieurs exprimés par les termes usuels du langage; ce qui suppose des divisions préétablies et des classifications bien ou mal faites entre les faits de cet ordre» (p.79).

Faut-il alors concevoir les rapports entre l'organique et l'hyperorganique comme un simple parallélisme? Non, car il y a une influence réelle de l'un sur l'autre, influence dont nous connaissons l'existence, mais non le comment, si bien que, pour nous, la relation des mouvements organiques (gestes, cris, ...) aux phénomènes intérieurs ne peut être conçue que comme la relation entre le signe et le signifié.

Cela permet à Biran d'établir le principe de sa réponse, mais il lui reste encore à montrer quelle collaboration la physiologie et la psychologie peuvent entretenir. Celle-ci est rendue nécessaire par le fait que l'homme est un être mixte, pensant et vivant, et elle peut s'exercer particulièrement dans l'étude de phénomènes situés à la frontière du psychologique et de l'organique: les sensations et les affections. C'est à leur examen que Biran consacre l'essentiel de la deuxième partie de son mémoire, en les étudiant dans leurs sièges organiques (les cinq sens extérieurs et la sensibilité interne) et en montrant leur retentissement sur la vie humaine – même foetale –, dans la formation du tempérament, des passions, des idées, dans la genèse des rêves, des délires et de la folie, ainsi que dans l'existence d'attitudes particulières, telle la sympathie (identification affective), qui fait, par exemple, que nous attribuons une sensibilité analogue à la nôtre aux animaux lorsque nous observons leur comportement. C'est aussi dans l'existence de ces phénomènes affectifs que Biran voit un obstacle insurmontable à la mathématisation de la psychologie: «C'est là une circonstance notable, pour le dire en passant, qui donne à nos idées morales et psychologiques en particulier une forme si variable dans les divers individus, ou dans le même en différents temps, et qui par suite empêche certaines vérités de *conscience* ou de sens intime de pénétrer également dans tous les esprits, d'y jouir d'une clarté égale sous les expressions même univoques; c'est là en un mot ce qui

rend ces vérités si souvent incommunicables par les signes du langage, et qui s'opposerait toujours, quoiqu'en aient dit Locke et Condillac, à ce qu'elles puissent être *démontrées* comme les vérités mathématiques qui sont les plus séparées de tout mélange affectif» (p. 149).

L'existence de ces phénomènes dénote l'influence réciproque du moral et du physique, pour reprendre l'expression de Cabanis, dont Biran discute aussi les positions. Ces phénomènes sont d'ailleurs plus organiques que psychologiques, vu qu'ils sont en grande partie inconscients; l'inconscient agit donc sur le conscient. Mais la réciproque est aussi vraie: le conscient, la volonté, peut modifier l'organique, et notre philosophe conclut son ouvrage en appelant de ses vœux une hygiène physique qui pourrait favoriser l'activité intellectuelle, et une hygiène intellectuelle qui pourrait faciliter l'équilibre organique.

Bernard Baertschi (Genève)

Wissenschaftstheorie / Théorie de la science

David Stove: Popper and After. Pergamon Press, Oxford 1982.

La thèse que défend M. Stove dans son livre – thèse que le sous-titre indique: «Four Modern Irrationalists» –, c'est que Popper, Lakatos, Kuhn et Feyerabend sont des irrationalistes. Si cela ne choque pas, de prime abord, lorsqu'il s'agit des deux derniers, voire de Lakatos dont la position, du moins aux dires de Feyerabend, n'est qu'un anarchisme épistémologique qui n'ose avouer son nom, il n'en est pas de même en ce qui concerne Popper, en qui l'on voit d'habitude plutôt un champion du rationalisme, ou du moins d'un rationalisme non-inductiviste.

La stratégie de M. Stove, pour établir sa thèse, consiste en deux parties: il montre d'abord que l'irrationalisme, étant une position tout à fait implausible – puisqu'il doute ou même nie qu'il y ait quelque raison de croire une théorie scientifique et qu'il y ait eu une accumulation de connaissances pendant ces derniers siècles –, est obligé de se déguiser; puis M. Stove se demande d'où vient l'irrationalisme et il effectue une enquête historique pour le déterminer.

C'est par ce dernier point que nous allons commencer, car il permet d'expliquer en bonne partie le mode de déguisement des thèses irrationalistes. L'auteur voit l'origine de l'irrationalisme chez Hume, et plus particulièrement dans sa critique de l'induction. Comment cela? Hume établit d'abord, et cela à bon droit, l'*invalidité irrémédiable de l'induction*:

[N]: Aucun argument inductif n'est valide, et aucun validateur d'un tel argument n'est une raison de croire sa conclusion.

(Un validateur est un énoncé qui, ajouté aux prémisses d'un raisonnement invalide, le rend valide.)

Mais Hume se trompe en pensant que, de là, il peut tirer sa thèse du *scepticisme inductif*:

[C]: Aucun énoncé d'observation n'est une raison de croire un énoncé contingent portant sur de l'inobservé

car pour passer de [N] à [C], il faut interposer une autre thèse, le *déductivisme*:

[O]: *P* est une raison de croire *Q* si et seulement si le raisonnement de *P* à *Q* est valide, ou s'il y a un validateur de ce raisonnement qui est soit une vérité nécessaire, soit un énoncé d'observation.

Dans le cadre de l'empirisme, [C] revient à une prise de position irrationaliste, puisqu'il signifie qu'on ne peut rien apprendre de positif à partir de l'expérience, que l'expérience n'est donc pas une raison de croire en une théorie scientifique, et qu'il est donc vain de parler d'accroissement positif du savoir. L'irrationalisme demande donc qu'on ajoute [O] à [N], ce qu'a fait Hume implicitement et qu'ont fait, à sa suite, Popper, Lakatos, Kuhn et Feyerabend, ces trois derniers ayant simplement accepté comme justifiées les considérations de Popper sur la critique humienne de l'induction. Bref, l'argument charnière est le déductivisme [O], si bien que M. Stove affirme que ce n'est pas l'étude des sciences et de leur histoire qui ont amené certains philosophes des sciences à l'irrationalisme, mais bien une thèse de Hume.

Popper pourrait cependant arguer que la manière dont le problème a été posé n'est pas bonne, puisqu'elle repose sur une analyse des raisons de croire, c'est-à-dire sur le terrain d'une logique de la croyance rationnelle, que lui, justement, récuse, puisqu'elle suppose un certain usage de l'induction, à quoi il substitue la méthode de conjectures et réfutations, basée sur le *modus tollens*. Mais si la manière dont M. Stove pose le problème montre bien qu'il se situe du côté de l'inductivisme – bien qu'il affirme que son travail est seulement historique et ne prétende pas juger l'irrationalisme quant à sa vérité, il se déclare pourtant «probabiliste inductif» (p. 73) –, cela ne suffit pas pour établir que ses considérations ne touchent pas Popper, et cela pour deux raisons:

(i) Si Popper rejette toute logique de la croyance, c'est parce que, pour lui, la décision par rapport à une théorie scientifique est une question de tout ou rien: elle doit reposer sur un argument valide ou validable, c'est pourquoi seule une décision négative, reposant sur le *modus tollens*, est possible. C'est là d'ailleurs un aspect de la méthodologie déductiviste que M. Stove souligne: «only the best will do» (p. 83), si bien que, de ce point de vue, l'irrationalisme n'est que la conséquence d'un choix de standards trop élevé. Bref, la méthodologie de Popper évacue les degrés de croyance positive, mais non la croyance elle-même, qui n'est autorisée alors que dans le rejet des théories où elle prend la forme d'une connaissance négative certaine.

(Notons cependant que M. Stove ne dit pas un mot de la théorie de la corroboration qui, dans certains textes, autorise bien pour Popper qu'on parle de croyance ou d'acceptation rationnelle – mais dans un contexte non-inductiviste, car chaque fois que Popper s'élève contre la croyance positive rationnelle, c'est dans la mesure où elle est liée à l'induction (cf les textes que M. Stove cite p. 47) – ce qui obligerait à modifier [O]. M. Stove répondrait sans doute à cela que l'emploi du terme «corroboration» par Popper est le sabotage de l'expression logique «confirmation» [cf plus bas]).

(ii) La présentation qu'adopte M. Stove permet de mettre en lumière une incohérence de la philosophie poppérienne, concernant la falsification des énoncés de probabilité. Pour Popper, la falsification repose sur le *modus tollens*, c'est-à-dire qu'elle est une procédure logique rigoureuse et infaillible: si un énoncé d'observation contredit une théorie, la théorie doit être rejetée, et Popper insiste pour qu'on n'emploie aucun stratagème conventionaliste pour échapper à la réfutation –. Or, soit l'énoncé théorique suivant:

[H]: La probabilité qu'un enfant mâle naisse est de 0,9 et l'énoncé d'observation suivant:

[E]: La fréquence relative des naissances d'enfants mâles observée jusqu'ici est de 0,51 [E] ne contredit pas [H]; [H] n'est donc pas réfuté par [E], c'est même un énoncé irréfutable, donc, selon les critères de Popper, non-scientifique. Or, pour éviter cette conclusion, généralisable à tous les énoncés de probabilité, Popper adopte une règle lui permettant de dire que [E] falsifie [H]. Par là, il abandonne la logique et se met en contradiction avec ses propres principes.

Il en résulte que le déductivisme, alors qu'il prétendait, contre l'inductivisme, s'en tenir à des procédures logiques rigoureuses, en vient à trahir cette logique bien plus gravement que les inductivistes l'ont fait, si même ils l'ont fait, d'où encore l'irrationalisme (qui, contrairement à ce que Popper prétend, n'est donc pas le fait des inductivistes).

Ainsi, [O] est au fondement de l'irrationalisme, et si M. Stove l'examine surtout chez Popper, c'est parce qu'il est traité plus explicitement chez lui que chez ses «disciples», qui l'acceptent tacitement, en en étendant même parfois les conséquences jusqu'au refus de la possibilité de la falsification, voire jusqu'à la mise en doute de la validité de tout argument (cf les considérations de Feyerabend sur la cohérence). Par contre, lorsqu'il s'agit des conséquences du déductivisme en tant qu'elles impliquent le déguisement des thèses irrationalistes, M. Stove les examine chez tous ces auteurs. Ces conséquences sont de deux sortes:

(A) *Neutralisation des termes de succès*. Alors que les termes tels que «découverte», «vérification», «fait», ... impliquent, dans le langage ordinaire, un succès, il ne peut plus en être de même chez les déductivistes; par exemple, puisque chez Popper toute théorie scientifique ne peut être que provisoire, en attente de réfutation, il en ira de même pour toute découverte, pour tout fait; et puisque, pour Feyerabend, toute théorie ne peut être acceptée qu'au nom de préjugés ou de désirs subjectifs, cela s'appliquera aussi aux découvertes qu'elle permet et aux faits qu'elle établit.

Cependant, ces irrationalistes utilisent tout de même ces termes de succès, mais en les plaçant souvent entre guillemets, ce qui, selon M. Stove, n'a d'autre effet que de masquer leurs thèses et d'embrouiller le lecteur, voire eux-mêmes, puisque Kuhn, selon M. Stove, va jusqu'à perdre tout contact avec l'anglais ordinaire (p. 18).

(B) *Sabotage des expressions logiques*. Comme on l'a vu plus haut avec le terme «falsification» dans les contextes probabilistes, les irrationalistes utilisent des termes logiques en des sens non-logiques, masquant par là leur abandon de la logique. Une des techniques qu'ils emploient avec prédilection pour ce faire, c'est l'inclusion d'expressions logiques dans des contextes épistémologiques. Par exemple, «*S* implique *P*» devient «Suivant la plupart des logiciens, *S* implique *P*», ce qui immunise ces énoncés contre toute critique logique et les transforme en énoncés sur l'*histoire* de la logique.

Ces deux derniers points nous semblent peu convaincants, et ce pour la même raison. Si l'on admet que la signification d'une expression est fonction de sa place dans le langage (le système, la théorie, la forme de vie) où elle apparaît, dans la mesure où le déductivisme s'éloigne du langage ordinaire, il est inévitable que la signification des termes qu'il emploie ne recouvre pas celle des termes du langage ordinaire. Cela accepté, on ne peut reprocher aux déductivistes qu'un manque de clarté, mais rien de plus: il est normal et cohérent avec leur propre système qu'ils neutralisent les termes de succès (il faudrait plutôt dire que les termes de succès qu'ils reconnaissent ne sont pas les mêmes que ceux du langage ordinaire). De ce point de vue aussi, ce n'est pas un argument contre leur position de dire que leur conception est implausible: elle ne l'est que par rapport au sens commun.

Quant au «sabotage» des expressions logiques, il repose, pour l'essentiel, sur le même motif: la relativisation des expressions et des énoncés à un système; or cela n'implique pas toujours, comme semble le croire M. Stove, l'historicisme et le sociologisme, voire le subjectivisme (que M. Stove le croie, on le voit notamment à la p. 35 où il discute la thèse de Duhem-Quine: il traduit une thèse portant sur les propriétés des théories en une thèse sur l'arbitraire du sujet humain), car il n'est pas nécessaire de concevoir tout système, toute théorie, comme une entité historique, sociologique ou subjective. Par exemple, la loi du tiers-exclu est valide dans la logique classique, mais non dans la logique intuitioniste: le tiers-exclu est donc relatif à un système, lequel n'a rien à voir avec l'histoire ou tel type de société; et cela n'implique pas pas non plus un sabotage de la loi logique du tiers-exclu.

D'un autre côté, dire avec Kuhn que toute solution d'un problème est relative à un paradigme (p. 33) n'implique pas l'abandon ou le sabotage de la logique, ni même sa relativisation, mais la relativisation de la vérité (au sens épistémologique du terme) de cette solution au paradigme où le problème qu'elle résout a pris naissance. Par exemple, pour expliquer le comportement d'une certaine personne, un théologien va faire appel à la notion de possession démoniaque, alors qu'un psychanalyste recourra au concept de schizophrénie, et ce en appliquant les *mêmes* règles logiques d'argumentation.

Bref, dans la mesure où (A) et (B) sont des conséquences du déductivisme, on ne saurait reprocher à Popper et à ses «disciples» d'être conséquents avec eux-mêmes, c'est-à-dire d'être peu ou prou relativistes. Ce que par contre M. Stove aurait pu faire, c'est discuter la vérité du relativisme, ce qu'il ne fait qu'en passant – conformément d'ailleurs au dessein qu'il a annoncé, de faire oeuvre d'historien plutôt que de philosophe – lorsqu'il indique que l'expression «theory-laden» ne lui semble promise à aucun avenir.

Il reste que M. Stove pose des questions cruciales au déductivisme (même si les positions de Popper, Lakatos Kuhn et Feyerabend mériteraient d'être mieux contrastées), questions dont nous espérons avoir fait sentir toute la force, et qui pourraient bien obliger à réhabiliter au moins une touche d'inductivisme (Popper d'ailleurs l'a plus ou moins admis avec sa théorie de la vérissimilitude, sur laquelle M. Stove ne dit pas un mot, sans doute parce qu'il pense que la vérissimilitude est un sabotage de la vérité) et la logique de la croyance rationnelle, si du moins l'on veut éviter, à l'instar de Popper et contre Feyerabend, l'historicisme et le sociologisme, et si l'on désire soutenir une position rationaliste.

Bernard Baertschi (Genève)

Anthropologie

Max Herzog: Tod und Bewusstsein; Versuch einer Darstellung der These vom Todesursprung des Geistes in der philosophischen Anthropologie von Hans Kunz. (Europ. Hochschulschriften Reihe XX Philosophie, Bd. 113.) Bern/Frankfurt a.M./New York 1983.

Das ausserordentlich weit verzweigte Werk des 1982 verstorbenen Anthropologen Hans Kunz ist aus verschiedenen Gründen in seiner Gesamtheit ausserordentlich schwer zugänglich. Ein äusserer Grund liegt darin, dass die vielfältigen Arbeiten zur philosophischen Anthropologie, Psychologie und Psychopathologie sehr verstreut in zahlreichen Fachzeitschriften nur innerhalb der jeweiligen Fachwissenschaft zur Kenntnis genommen wurden und zusammenfassende Ausgaben noch fehlen. Eine gewichtigere Schwierigkeit liegt allerdings darin, dass es Kunz mit Entschiedenheit in den einzelnen Arbeiten vor allem zur Psychologie und Psychopathologie darum geht, den jeweils angesprochenen Sachverhalt ausschliesslich von ihm selbst her in den Blick zu bekommen und zu klären, und er peinlich genau darauf achtet, nicht durch aus systematischen Überlegungen gewonnene Gesichtspunkte den Aufweis der Phänomene dogmatisch zu verfälschen. Kunz verzichtet daher weitgehend in diesen einzelnen Studien auf Bezüge zu den zentralen Thesen seiner Anthropologie, wodurch leicht übersehen werden kann, dass sie trotz ihrer eigenständigen Bedeutung *auch* einen Beitrag zu deren indirekter Verifizierung leisten.

Es ist das ausserordentliche Verdienst der Arbeit von Herzog, erstmals die philosophisch-anthropologischen Thesen von Kunz in einen systematischen Zusammenhang mit den psychologischen und psychopathologischen Arbeiten zu bringen; sie leistet damit eine wesentliche Hilfe, den bedeutenden Beitrag nachzuvollziehen, den das Werk von Kunz zur Klärung der unabsehbaren Aufgabe einer Wesenserkenntnis des Menschen leistet.

In einem vorbereitenden Teil (S. 1–66) klärt Herzog zunächst – ausgehend von historischen Bezügen – das Verhältnis von Psychologie, philosophischer Anthropologie und Ontologie, um dann die Psychologie, das Selbstverständnis des Menschen und die Erneuerung der Seinsfrage durch Heidegger in ihrer Relevanz für das anthropologische Erkennen aufzuzeigen.

Von besonderem Gewicht für das Problem der Begründung der philosophischen Anthropologie bei Kunz ist die Klärung des Verhältnisses zu Heideggers Denken. Einerseits eröffnet Heideggers Besinnung auf die *Alltäglichkeit* unseres Daseins für Kunz den Zugang zur vorgegenständlichen Einheit des alltäglichen Lebens (S. 50f.), andererseits führt «jene Voraussetzung von Kunz, wonach das Wesen von Dasein resp. dessen existenziale Strukturen eine unlösbare Einheit mit den je konkreten einzelnen Menschen bilden», dazu, Heideggers Anstrengungen, «die ontologische Intention der Daseinsanalytik von den psychologisch-anthropologischen Erkenntnisbemühungen streng zu scheiden», als unmöglich einzusehen und «die *konkrete* Einheit als Person ... als Ausgangs- und Blickpunkt für das Verständnis menschlichen In-der-Welt-seins zu fordern» (S. 61).

Zur Explikation der Kunzschen These vom Todesursprung des Geistes – der Kunz stets nur den Charakter einer «hypothetischen Supposition» zuschreibt – eröffnet Herzog den Hauptteil der Arbeit mit einer Darlegung der Manifestationsweisen des Geistes im Ganzen des menschlichen Daseins.

Am Anfang steht die Differenzierung von Seele und Geist, was zu Recht einen Rückgriff auf Klages notwendig macht. Mit Klages unterscheidet Kunz «innerhalb des umfassenden vorintentionalen Lebensgeschehens ... einen intentional-bewusstseinsmässigen Anteil von einem fliessenden nicht-aktuosen Geschehen» (S. 75). Dokumentiert sich ersterer – mit dem Terminus «Geist» belegt – am reinsten im «ich denke etwas», «ich weiss um etwas» und zeigt sich hier das «Ich» als Vollzugsträger geistiger Akte, so sind im letzteren die «ichfernen» Geschehnisse mit ihrem autonomen Geschehenscharakter unter dem Terminus «Seele» zusammengefasst. Während Klages diese beiden Innerlichkeitsanteile zu «Seele» und «Geist» hypostatisiert, handelt es sich allerdings bei Kunz nur um akzentuierende Hinweise auf Bereiche, die faktisch die Einheit der Person bilden.

Mit dieser Unterscheidung wird einerseits eine verfehlte Intentionalisierung der gesamten Innerlichkeit (Brentano/Husserl) zurückgewiesen und andererseits eine biologistische Fehldeutung des Geistes wie z. B. bei Freud, Bruns oder Gehlen abgewehrt, da der Blick frei bleibt für die Sonderstellung des Menschen durch seine geistspezifischen Leistungen. Ausgehend von dieser Unterscheidung zeigt sich so das menschliche In-der-Welt-sein als *Einheit* der vitalen und der intentional konstituierten Bezüge, oder anders ausgedrückt, als Einheit von Umweltgebundenheit und Weltoffenheit des Menschen.

Wird so in der Einheit das irreduzible Eigengewicht von Geistigkeit einerseits und Leiblichkeit (als seelisch-organische Einheit) andererseits betont, bedarf die Eigentümlichkeit des geistigen Aktes einer eingehenden Analyse.

Herzog legt dar, wie in einer *wechselseitigen Merkmalsbegründung* Kunz den geistigen Akt mit dem Tod konfrontiert.

– Der geistige Akt – bei dem das «Ich» als Aktzentrum und die ideale (intentionale) Bedeutung als «Inhalt» unterschieden werden müssen – ist selbst gegenstandsunfähig, ein Urfaktum, das sich auf nichts anderes zurückführen lässt. Seine einzigartige Eigentümlichkeit liegt im impliziten Sich-selber-Wissen des Wissens und Wollens, die bei aller Gegenstandsunfähigkeit eine unmittelbare Gewissheit seines «dass» vermittelt.

Eine Merkmalsübereinstimmung finden wir in der ebenfalls völligen Gegenstandsunfähigkeit des faktischen Todesgeschehens und der absoluten Gewissheit seines künftigen Eintritts.

– Ein weiterer Vergleichspunkt liegt im Aktcharakter des intentionalen Aktes und dem Tod als «Akt des Lebens» (S. 109ff.). Das Denken selbst ist zwar im fundamentalsten Sinne ebenfalls ein die Stufe des Menschen charakterisierendes Ingrediens der Vitalität, genauer: ihres als Innerlichkeit dem Menschen zugänglichen Bereiches, allerdings so, dass es gleichsam «ausserhalb» des fließenden vitalen Kontinuums steht, sich in gewisser Weise «quer» zum kontinuierlichen, nicht-aktuosen und nicht-intentionalen Erlebens- oder Geschehensstrom stellt. Im Vergleich ergibt sich wiederum eine Bestätigung der Kunzschen These: «Sowohl der Denkakt wie der Tod sind qualitätslose, ungreifbare Geschehnisse im Leben, obzwar so, dass beide Aktualitäten zugleich etwas dem Leben Fremdes realisieren.»

– Im Aktcharakter des Denkens liegt ein weiteres Charakteristikum: die «Punktualität» resp. «Zeitlosigkeit» des Geistes gegenüber dem Kontinuum des geschehenden Erlebens. Die Punktualität des Aktvollzuges ist die notwendige Voraussetzung für die «Allzeitlichkeit» der im Denken erzeugten idealen Gebilde. Die Auffassung von Kunz ist nun, dass «im Modus der intermittierenden Denkaktes das *punktuelle Ende* des Lebens» durchschlägt. Hier liegt auch der Quellpunkt des Zeitproblems: «Wäre der Tod nicht im Modus der geistigen Akte in unser Leben vorgesprungen, so wüssten wir auch nicht um unsere Zeitlichkeit resp. unser punktuellendes Ende» (S. 115).

– Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich durch das konstitutive Moment, das den intentionalen Akten hinsichtlich der Weltoffenheit des Daseins zukommt. Gegenüber der distanzlosen Einvernahme durch die vitalen Antriebe (Umweltgebundenheit) realisiert sich in der geistigen Distanzierung zum Begegnenden ein negatives Moment, das sich primär in der Abhängigkeit des impliziten Selbstwissens des Denkens von seinen vermeinten Objekten (und sekundär im beliebigen Absehen-können von letzteren überhaupt) dokumentiert. Die Tatsache, dass den intentionalen Akten ein konstitutives Ingrediens der Negativität als unveräusserliche, wesensnotwendige Bedingung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit einwohnt, gründet wiederum in dem im Ursprung des Denkens waltenden inständigen Tod.

Durch diese Analyse erhält das, was Plessner mit der «exzentrischen Position» deskriptiv beschreibt und Gehlen mit dem «Hiatus» anspricht, erst ein zureichendes Verständnis.

Die weiteren Analysen zielen zunächst auf die Frage nach der Möglichkeit der Verneinung, zeigen sodann auf, dass das «Nicht» ein an den Denkakt gebundenes «Bedeutungskorrelat» und kein gegenständliches «Objektkorrelat» ist, das «Nichts» nicht als bloße Folge logischer Negationsakte verstanden werden kann, auch nicht die Befindlichkeit der Angst als Ursprung in Anspruch genommen werden darf, sondern «ein ursprüngliches, das *ganze* Menschsein umfassendes

Ingrediens im In-der-Welt-Sein des Menschen» namhaft gemacht werden muss. «Diese umfassende Bedingung erfüllt die das ganze Menschsein als Möglichkeit durchwaltende Sterblichkeit» (S.132).

Wie im Nichten des inständigen Todes als Ursprung oder ermöglichender Hintergrund des Denkaktes in ihm sich die Erschlossenheit der Todesgewissheit ergibt, so ist gleichzeitig im Denkakt durch das Noch-nicht-eingetreten-sein des Todes die Selbstgewissheit des Denkens und die Gewissheit der Existenz gegeben. «So erhebt sich auf dem Grunde der Negativität des Denkaktes ... gleichursprünglich die Möglichkeit der Seins-Zusprechung» (S.135).

«Sein» und «Nichts» sind Denknöwendigkeiten, die fälschlicherweise immer wieder als «objektiv» angesprochen werden; sie werden aber auch nicht durch Denkakte konstituiert, sondern «sind als dem Dasein immanente, wechselseitig sich bedingende Manifestationsweisen des Todesursprungs des Geistes vorgegeben» (S.137).

Der Analyse des geistigen Aktes und seines Bezugs zum Tode folgt eine Klärung des Verhältnisses von Denken und Phantasie. Nach einer Abgrenzung der Phantasie von Vorstellen und Wahrnehmen erfolgt der Aufweis, dass die ursprünglich im Triebgeschehen – was schon Scheler und Freud betonten – fundierte Phantasie durch den Geisteinbruch eine relative Unabhängigkeit gewinnt.

Nach dieser ersten grundlegenden Explikation der These vom Todesursprung des Geistes zeigt Herzog nun in den folgenden Kapiteln, dass sich diese These indirekt unter der Fragestellung bewährt, inwiefern die das gesamte Menschsein durchwaltende Geistigkeit auch die Vitalität des Menschen prägt. Bilden die vital verwurzelten (nicht triebhaften!) aggressiv-destruktiven und zärtlich-bewahrenden Impulse die primären Voraussetzungen für die humanen mitweltlichen Bezüge, so zeigt gerade ihre Analyse, dass durch den Geist ihre sonst in der Natur vorfindliche Begrenztheit und Ordnung durchbrochen ist und sie eine Radikalisierung im menschlichen Dasein erfahren haben, die zu einer fundamentalen Ambivalenz im menschlichen Umweltverhalten führt.

Die distanzschaffende, verneinende Macht des Geistes zeigt sich in vergleichbarer Weise bei den triebhaften Mitweltbezügen besonders darin, dass die ursprünglich «die triebhaften Bewegungsimpulse und -abläufe steuernde Einheit von *Triebziel und Triebobjekt*» (S.180) zerbrochen ist. Der dadurch ermöglichte Ersatz eines realen Objektbezugs durch phantasiemässig repräsentierte Gegenstandsbezüge verbunden mit der prinzipiellen Möglichkeit des Mitweltverlustes und der Weltlosigkeit ermöglicht auch ein zureichendes Verständnis der Perversionen und der Normbedürftigkeit des Menschen. Gleichzeitig wird sichtbar, dass schon in der *Vitalität* des Menschen die Notwendigkeit von Kultur enthalten ist.

Dienen diese, die Vitalität des Menschen betreffenden Kapitel einer indirekten Verifizierung der These vom Todesursprung des Geistes, so wird im folgenden die religiöse Transzendenz als eine verdeckte Selbstausslegung dieses Faktums behandelt. Die Explikation erfolgt am Beispiel von Jaspers' Transzendenzverständnis und führt zu der diesem entgegengesetzten Einsicht, dass Transzendenz als ein immanentes Konstituens des Menschseins verstanden werden muss (S.222), wodurch sie zum reinen Humanum wird. Gleichzeitig wird einsichtig, warum es zum Wesen des Menschen gehört, sich selbst immer wieder als transzendenzbestimmt auszulegen.

Was sich in der Transzendenzproblematik zeigt, ist verbunden mit der durchgehenden Entwirklichungstendenz des Geistes und der menschlichen Wahnhaftigkeit, die sich aus der Nichtigkeit des Denkens und der dadurch immer gegenwärtigen Gefahr des möglichen Weltverlustes ergibt. Durch die Lockerung des menschlichen Realitätskontaktes mit der Welt im Denken wird es möglich, dass ständig phantasierte, irreale Anteile den Umgang mit der Wirklichkeit mitbestimmen und so reale wie irreale Anteile das In-der-Welt-sein des Menschen bestimmen. Wahnhaftigkeit erweist sich so als nicht auf die Psychopathologie eingegrenztes Phänomen, wobei andererseits die ausgesprochen pathologischen Wahnphänomene erst von dieser Auffassung her ihr angemessenes Verständnis finden.

Gerade diese weltflüchtige Tendenz als Resultat der durch die Negativität des Geistes erfolgten Abständigkeit des Menschen zur Welt macht verständlich, dass für Kunz «die Unterscheidung

dessen, was uns innerweltlich begegnet von den denkend-phantasierend erzeugten Gebilden ... das Grundpostulat allen vernünftigen Diskurses über gnoseologische Probleme» sein muss (S.266). Von daher radikalisiert Herzog die Aussagen von Kunz zur These, dass eine «ausschliesslich an den Vorgängen des Erkennens selbst sich orientierende Gnoseologie unmöglich ist» (S.266/267). In einer kritischen Auseinandersetzung mit Kant und vor allem Husserl arbeitet Herzog heraus, dass für Kunz das ursprüngliche Vernehmen des Seienden nicht nur allein durch die Sinne geleistet wird, sondern dass im Denken selbst neben den begrifflich-produktiven Momenten ein vernehmender Anteil liegt.

Im folgenden geht Herzog auf die Problematik der transzendentalen Begründungsversuche von Erkenntnis überhaupt ein, wobei sich die transzendente Fragestellung selbst als im Wesen des Geistes fundiert erweist und in ähnlicher Weise wie die religiöse Transzendenz als eine verdeckte Selbstausslegung des Todesursprungs des Geistes verstanden werden kann (S.293).

Die gnoseologischen Erörterungen schliessen ab mit der Frage nach dem emotionalen Betroffensein im Erkennen. Wie die Angst in einem ausgezeichneten Verhältnis zum nichtenden Denken steht, zeigt sich, dass «es innerhalb des menschlichen In-der-Welt-seins eine ebenso fundamentale Befindlichkeit gibt, die man als Resonanz auf das im vernehmenden Denken vernommene eigenständige Seiende bezeichnen könnte. Kunz sieht eine solche im *Staunen* oder der *Verwunderung* realisiert (S.316). Obwohl Herzog sich streng daran hält, dass dem Werk von Kunz keine therapeutischen, ethischen oder pädagogischen Zielsetzungen zugrundeliegen, wird in seiner Darstellung indirekt deutlich, wie einem solchen Verständnis des Menschen und seines In-der-Welt-seins eine Haltung korrespondiert, die wesentlich gekennzeichnet ist vom freudigen Staunen in der Erkenntnis, der Güte in der Zuwendung zu allem Seienden und der Gelassenheit in der Todesgewissheit.

Es gelingt Herzog in seiner Arbeit, die entscheidenden Gesichtspunkte des Werkes von H.Kunz in ihrem inneren Zusammenhang deutlich zu machen, ohne dass der notwendige Verzicht auf manche subtile Differenzierung im Werke von Kunz dazu führt, dass Wesentliches verloren geht.

Erfreulich ist auch, dass trotz der systematischen Zielsetzung die eigenständige Bedeutung der psychologischen und psychopathologischen Studien sichtbar bleibt und jeder Anschein eines Dogmatismus vermieden wird.

Besonders bereichernd bei dieser erstmaligen systematischen Erfassung des Gesamtwerkes von Kunz ist auch die fortlaufende Auseinandersetzung besonders mit den entscheidenden Denkern unseres Jahrhunderts aber auch der weiteren Vergangenheit, wodurch die Bedeutung der jeweils angesprochenen Problematik besonders deutlich hervortritt.

Es sei nicht verschwiegen, dass die Lektüre der Arbeit von Herzog – was wohl bei der angesprochenen Thematik unvermeidlich ist – oft grosse Anstrengung erfordert; doch sei nicht nur jedem, der im Bereich der philosophischen Anthropologie arbeitet, sondern auch jedem Psychologen, Therapeuten und Pädagogen, der der Frage nach einem zureichenden, seiner Einzelwissenschaft zugrundeliegenden Verständnis des Menschen nicht ausweicht, dringend angeraten, sich der Herausforderung, die dieses Buch darstellt, nicht zu entziehen und die dabei nötigen Mühen nicht zu scheuen.

Jürgen Mohr (Basel)

Günther Wiedemann: Zeitlichkeit kontra Leiblichkeit. Eine Kontroverse mit Martin Heidegger. (Europ. Hochschulschriften Reihe XX Philosophie, Bd.133.) Peter Lang, Frankfurt/Bern/Nancy/New York 1984.

Günther Wiedemann hat mit dieser Arbeit bei Theunissen und Tugendhat in Berlin promoviert.

Der Titel besagt für den Autor «zum ersten, dass nicht die Zeitlichkeit, sondern allein die Leiblichkeit die das Menschsein beschreibenden Phänomene zu konstituieren vermag», und zum zweiten «die Rückführung der Zeit auf ihre leibliche Fundierung» (251).

Der erste, grössere, Teil der Arbeit ist dem frühen Heidegger gewidmet, der zweite den späten

seinsgeschichtlichen Bestimmungen. Wiedemanns Kritik an Heidegger will schliesslich die von Heidegger intendierten Phänomene von ihrer Verdeutung durch Heideggers Ontologie befreien. Wiedemanns programmatisch formulierter Anspruch lautet: «Heidegger in unbedingter *phänomenaler* Immanenz einer Kritik unterziehen und die von ihm thematisierten ontischen Phänomene leiblich reformulieren zu wollen» (310).

Das gesamte In-der-Welt-sein ist – so Wiedemann – nicht zeitlich, sondern ausschliesslich «organismisch» fundiert (382), wobei «organismisch» hier das Prinzip allen Lebens meint: das Prinzip der «Selbsterhaltung» als «das innere Telos alles Lebendigen» (58). Und weil nun weiter für Wiedemann die Überzeugung gilt: «Leib sind wir und nichts ausserdem» (405), so folgt aus diesem Ansatz zwangsläufig: «verändert sich der Organismus, verändert sich auch die von diesem konstituierte Welt, womit die organismische Fundierung der Anthro- und Ontogenese bereits umrissen ist» (382). Dieser Voraussetzung bleibt Wiedemann konsequent treu.

Seine Position gegen Heidegger untermauert er im wesentlichen mit Autoren der kritischen Biologie und Psychologie wie Schurig, Holzkamp, Holzkamp-Osterkamp, Riedel. Wie Wiedemann seine Kontroverse mit Heidegger durchführt, soll hier an einem besonders prägnanten Beispiel verdeutlicht werden: Die Zeitlichkeit im Sinne der Heideggerschen Ekstasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stellte – so Wiedemann – nur einen auf der phylogenetischen Stufe des Menschen erreichten, evolutionstheoretisch ableitbaren Modus der organismisch fundierten Zeitlichkeit dar. Die ekstatische Zeitlichkeit sei ein «bloss subjektiver Reflexionsbegriff» (282). Demgegenüber finde «die Unterscheidung in früher-später bereits bei Einzellern wie der Amöbe Einsatz». Die Amöbe bewege sich bekanntlich, sobald Nahrungsmangel herrscht, zu Regionen grösserer Lichtelligkeit. Dies sei «aber nur möglich, wenn die Amöbe die durch ihre räumliche Fortbewegung entstehende Veränderung der Lichtintensität zu koordinieren» vermöge (269). Zeitlichkeit als «subjektiver Reflexionsbegriff» werde so durch den «objektiven», d.h. organismisch fundierten Begriff des «früher-später» bestimmt. Der subjektive Reflexionsbegriff nehme «auf einen Sachverhalt Bezug, der nicht als materiell Seiendes auszuweisen ist, und ohne phänomenale Defizienz durch objektive, d.h. apriorische Reflexionsbegriffe beschrieben werden» könne (287).

Dasein wird also von Wiedemann nicht als ontologisch eigenständige Seinsart aufgefasst, sondern evolutionstheoretisch an die Grundbedingungen des Lebens überhaupt zurückgebunden und solcherart von den existenzialzeitlichen «Konstruktionen» Heideggers befreit. Denn es sei «die selbsterhaltende Leibesorganisation, die so etwas wie Bewusstsein und Selbstbewusstsein, d.h. das reflexive Bewusstsein ermöglicht» (309). Wie die Leibesorganisation dies leistet, dafür bleibt die Antwort allerdings aus – ebenso wie Wiedemann das von ihm eingeführte Apriori nicht als ein eminent philosophisches Problem erkennt und damit die eigentliche Schwierigkeit seines Ansatzes übergeht.

Wiedemanns Anliegen ist nicht neu. Schon die allerersten sachlichen Kritiken an Heideggers «Sein und Zeit» monierten die fehlende Thematik der Leiblichkeit in der Daseinsanalytik. Bereits 1931 forderte etwa Helmuth Plessner als Gegenstand für die philosophische Anthropologie die konkrete Person «mit Haut und Haaren, nicht nur als Existenz im Sinne Heideggers» (Plessner in N.Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931, S.51). Das Aussparen der Leiblichkeit und damit auch der Frage nach der Ontogenese des Seinsverständnisses ist zwar von der ontologischen Konzeption Heideggers her verständlich, sachlich aber nicht gerechtfertigt. Wiedemann folgert zu Recht, Heidegger möchte «allen Ernstes behaupten, dass bereits der neugeborene Säugling über ein Verständnis von Zuhandenheit, Vorhandenheit und Dasein verfügt» (200). Auch die Frage ist berechtigt, wie denn das Verhältnis von Seinsverstehen und Dasein im Schlafe, im Zustande der Bewusstlosigkeit oder der Volltrunkenheit (!) beschaffen sei (46, 49, 130).

Es bleibt freilich offen, ob Wiedemann das Desiderat einer umfassenden Thematisierung der Person besser erfüllt, als es Plessner in den «Stufen des Organischen und der Mensch» gelang – bezeichnenderweise taucht dieser Autor bei Wiedemann auch nicht auf. Während Plessners Begriff der «Positionalität» eine Kontrastierung der spezifischen Seinsart des Menschen von seiner Leib-

lichkeit her mit der aussermenschlichen belebten Natur erlaubt, gerät Wiedemann mit der aprioristischen Voraussetzung eines materialistischen Teleologismus (Lebenserhaltung) in einen Dogmatismus, der den Phänomenen der nur-humanen Leiblichkeit und Wirklichkeit gegenüber ebenso blind ist, wie Heidegger es gegenüber den ontogenetischen Bedingungen war. So werden etwa die Beziehungsformen zwischen Mensch und Umwelt von Wiedemann auf «Datenverarbeitungen» reduziert, wobei jeder «evolutionär ‹höher› entwickelte Organismus [...] dabei über mehrere ineinander integrierte ‹Datenverarbeitungen›, die evolutionär nacheinander entstanden sind», verfügen soll (143). Dementsprechend lässt sich der Leib als materielles «Regelsystem» bestimmen, für das alle Umweltinformation «die Information von Materiellem» ist (315). Damit wird der ganze Reichtum der Wahrnehmungs- und Verhaltensmöglichkeiten des Menschen auf eine Kybernetik nivelliert, die der humanen Wirklichkeit weder a priori noch a posteriori gerecht wird.

Ähnlich reduziert Wiedemann die von Heidegger herausgestellte existentielle Auszeichnung des Todes auf das Erschlossensein von materiellen Möglichkeiten schlechthin. Hier wird Wiedemanns Kritik an Heidegger peinlich, wenn er die Auszeichnung des Todes als eigentlichster Möglichkeit so zurückweist: «Wer nur immer vermag mir das morgendliche Aufwachen abzunehmen, wer das Fühlen, Freuen, Fürchten, wer nimmt mir ab den tiefen Schmerz?» (89). Hätte Wiedemann sorgfältiger darüber nachgedacht, warum Heidegger eine Möglichkeit unter andern existential auszeichnet (gewiss war auch ihm der hier angeführte triviale Sachverhalt bekannt), so wäre er auf die bedeutungsvolle Tatsache gestossen, dass der Tod die einzige Möglichkeit ist, bei deren Realisierung der Mensch zugleich nicht mehr das ist, was er war. Die Möglichkeit des Seinsumschlages im Tod ist dem Menschen – und wohl nur ihm – so erschlossen, dass er damit zugleich um seine spezifische, zeitlich begrenzte Seinsart weiss.

Merkwürdig ist weiter Wiedemanns Begriff der «Gegebenheit». Auch hier wird nivelliert, wenn einmal ein sinnlich wahrnehmbarer Luftballon ebenso gegeben sein soll, wie er später im Gedächtnis nichtsinnlich gegeben ist (319). Wiederum wird das Problem mit der apriorischen Annahme der «organismischen Repräsentation» übersprungen, indem der Unterschied verwischt wird zwischen dem, was uns – von uns unabhängig – gegeben ist, und dem, was wir im Denken selbst erzeugen müssen (und das uns deshalb im strengen Sinne niemals «gegeben» sein kann).

So verdienstvoll es sein könnte, das zur Debatte stehende, schwierige Thema in einer Dissertation aufzugreifen, so fragwürdig wird dieses Unternehmen dann, wenn nicht weiter reflektierte Voraussetzungen an die Stelle der von Heidegger dogmatisch gesetzten Ontologie treten: wo allerdings bei Heidegger ein phänomenologischer Scharfblick unbestritten bleibt, der wesentliche Spezifika menschlichen In-der-Welt-seins ans Licht zu bringen vermochte, vermisst man eben diesen bei Wiedemann. Deshalb ist insbesondere Wiedemanns – stellenweise anmassende – Ironie Heidegger gegenüber unangebracht. Seit Sokrates wissen wir, dass nur der wahrhaft Überlegene sich ihrer bedienen darf.

Max Herzog (Zürich)

Praktische Philosophie / Philosophie pratique

Werner Marx: Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik. Meiner, Hamburg 1983.

Das der Philosophie immanente «Ende der Metaphysik» hat das philosophische Nachdenken über den Tod in eine merkwürdige Ambivalenz geführt. Einerseits drängte sich das Thema, wie seit der römischen Stoa nicht mehr, in den Mittelpunkt des Interesses, andererseits wurde paradoxerweise der Tod nur in seiner Bedeutungshaftigkeit für das Leben gesehen; er wurde gewissermassen «verlebensdigt».

Seit Feuerbachs «Todesgedanken» von 1830 heisst über den Tod philosophieren: «über seine

Gegenwart im Leben philosophieren» – die von da ihren Ausgangspunkt nehmende Entwicklung innerhalb der modernen deutschen Philosophie allerdings darf nach Heideggers «Sein und Zeit» (1927) knapp einhundert Jahre später als «im wesentlichen erschöpft» gelten (so M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben*, in: *Tod und Sterben*, hg. von R. Winau und H. P. Rosemeier, Berlin und New York 1984).

Der hier zu besprechende Sammelband mit Werken von Werner Marx mutet wie ein sehr später Ausläufer dieser Philosophie an: Er habe, so schreibt Marx am Ende des Buches, «in allen Abhandlungen in dieser Sammlung gezeigt, dass und wie ein jeder in einer ihn verwandelnden Erfahrung seines eigenen Sterblichseins das Mass der Nächstenliebe als Mass für verantwortungsvolles Handeln zu gewinnen vermag und schon heute «menschlich auf dieser Erde wohnen» könnte» (153).

Dreierlei wird von Marx vorausgesetzt:

Erstens sieht Marx im Anschluss an Heidegger in der gegenwärtigen Situation des Menschen nicht nur eine Krise des Denkens, sondern des humanen Weltverhaltens insgesamt. Waren für Heidegger schon alle seinsgeschichtlichen Epochen (mit Ausnahme des vorsokratischen Denkens) der Metaphysik zugehörig, mithin Epochen der «Irre», in denen sich der Mensch zwangsläufig von dem her, was er zunächst selbst nicht ist, missdeutete, so birgt das heute «Wesende» der Technik, das «Ge-stell» jetzt vollends die höchste Gefahr: «Dieses Wesende droht, einen Zustand herbeizuführen, in dem der Mensch nur noch in völlig unschöpferischer Weise Seiendes von der Seinsart des «Bestandes» hervorbringt und in dem er sein eigenes Wesen ebenfalls nur noch als Bestand aufzufassen vermag» (143).

Zweitens versteht Marx den in Heideggers Spätwerken vorbereiteten und gegenüber dem «ersten» Anfang des vorsokratischen Denkens «anderen» Anfang als positive Chance, die es aufzunehmen gilt – es genüge nicht, die Tradition nur neu zu interpretieren, das Denken habe sich gemäss Heideggers Anspruch vielmehr von der vorstellenden Auslegung des Seienden und dementsprechend vom cartesianischen Subjektivismus der Neuzeit überhaupt zu befreien.

Drittens meint Marx in Heideggers Philosophie Sachverhalte zu entdecken, die – obgleich von dessen Grundbestimmungen schon immer aufgewiesen – bisher angeblich nicht ausgeschöpft waren; jedenfalls geht es Marx darum zu prüfen, ob in diesen Sachverhalten «nicht noch andere Möglichkeiten angelegt sind, die Heidegger nicht beachtet hat» (5).

Unter diesen Voraussetzungen fragt Marx nach Ansätzen in Heideggers Werk für eine mögliche nichtmetaphysische Bestimmung des Masses. Aber während schon in den frühen Arbeiten Heideggers die Ethik gleichsam in der Aletheia unterging, so lehnt es Heidegger später im «Humanismusbrief» sogar ausdrücklich ab, «Anweisungen für das tätige Leben zu geben» (21). Und Beaufrets Frage an Heidegger nach der Beziehung zwischen Ontologie und Ethik, hat Heidegger bekanntlich mit dem Hinweis auf die ursprüngliche Grundbedeutung von «ethos» als «Aufenthalt des Menschen» im Ganzen des Seienden zurückgewiesen, mithin sei sein Denken weder Ontologie noch Ethik, es ereigne sich «vor dieser Unterscheidung» (17).

Marx sieht das eigentlich «Gefährliche» in Heideggers Wahrheitsauffassung im Fehlen eines Masses für verantwortliches Handeln, was nach seiner Ansicht auch ein Licht auf die politische Entgleisung Heideggers wirft (83, Anm. 2). Doch ergibt sich für Marx gerade im Weiterdenken der Bestimmung des Todes in der Spätphilosophie Heideggers die Grundlegung für ein nichtmetaphysisches Mass: «Der Tod ist als die in das Dasein hineinreichende, für es «mass-gebende» Macht aufzufassen» (106). Diese Macht begründet den geforderten Bezug zwischen Ontologie und Ethik. Während der Tod für Heidegger vor der Kehre eine ins Dasein hineingeholte letzte Möglichkeit ist, zu der Dasein vorlaufen kann, so denkt Heidegger später das Verhältnis von Dasein und Tod umgekehrt, also vom Tode zum Dasein: «Die Menschen «sind» oder «wesen» *im* Tod als dem «versammelnden Bergen», dem «Ge-birge». Sie stehen ihm selbst überhaupt nicht mehr so gegenüber, als dass sie zu ihm als dem auf sie Zukommenden vorlaufen könnten, vielmehr fügen sie sich *in* ihn» (103). Hierin liegt, dass der «andere» Anfang des Denkens eine Veränderung der Einstellung zum Tode erzwingt. Ich muss, heisst das jetzt, ein Sterblicher erst werden, indem mich die Übernahme des möglichen Todes aus der Stimmung der Gleichgültigkeit in das Gestimmtsein des

«Entsetzens» bringt, das mich in den Zustand äusserster Hilflosigkeit und Angewiesenheit auf die anderen treibt. Dieses Bewusstsein ist das ethisch relevante Element, «in dem die Gleichgültigkeit gegenüber den anderen als bloss Vorhandenen vergeht und sich langsam und zunehmend mehr in eine Beziehung verwandelt, die sie zu «Mitmenschen» werden lässt» (42).

Der Weg, auf den solcherart der «ent-setzende» Tod schickt, kann zum Weg der «Heilung» werden, indem er eine neue Weise des Mitseins, des solidarischen Gestimmtseins zeitigt. Das Heilende kennzeichnet für Marx «den Sterblichen, der im Verhältnis zu sich und zu seinen Mitmenschen in der «Wahrheit seines Seins» lebt, der geheilt im Heilenden wohnt. [...] Das Heilende könnte eine Gestalt gewonnen haben, die den Sachverhalten gleichkommt, die die Tradition etwa als Liebe, Mitleid und menschliche Anerkennung bezeichnet hat. Diese Gestalten des Heilenden sind für denjenigen, der verantwortlich handeln will, zu *Massen* geworden, die sein ganzes Sein tragen und ihm darum auch nicht wie Forderungen, Pflichten gegenüberstehen. Er wäre bereits den «Weg» gegangen, der ihn in die Gestimmtheit des brüderlichen «Du» gebracht hat» (44).

Es ist charakteristisch für das nachmetaphysische Bedenken des Todes, dass die Ermöglichung überzeitlicher Forderungen, wie sie hinter der metaphysischen Trennung von Seele und Leib seit Platon steht, hier aufgehoben wird zugunsten der praktisch-ethischen Relevanz des jetzt anthropologisch-immanent gefassten Todes. Damit wird freilich der Tod nicht weniger verdeutet als in der Metaphysik. Einmal abgesehen davon, ob der Metaphysik-Begriff von Marx zureicht, wenn er etwa die «Himmlichen» in dem als Motto gewählten Ausschnitt aus Hölderlins «In lieblicher Bläue» einfach als das «Absolute» im traditionellen onto-theologischen Sinne, als «Gott» (3), interpretiert, so stellt sich bei jeder Beschäftigung mit Heideggers Werk die Frage, ob die von ihm in grandioser Systematik entfaltenen Grundbestimmungen und Begriffe nicht doch auch den Blick auf die ontischen Phänomene als solche verstellen. Dies scheint jedenfalls bezüglich des Faktums Tod der Fall zu sein – und Marx ist hier nicht weniger dogmatisch als Heidegger.

Marx exponiert nirgends den Tod als jenes Geschehen, das sich jeder Sinndeutung, mithin auch jedem vorstellenden Denken entzieht. Zu sehr lässt sich Marx von der Tendenz Heideggers leiten, auch die härteste aller menschlichen Realitäten, den künftig sich ereignenden Tod, mit den vielfältigen Weisen seiner Interpretation zu identifizieren. Marx subjektiviert mit der die gesamte nachmetaphysische Behandlung des Todesproblems charakterisierenden «Tendenz zur Auflösung des Todes ins Leben» (Theunissen) den Tod in einer Weise, die weit über den von ihm und Heidegger monierten neuzeitlichen Subjektivismus hinausgeht. Hält man dagegen an der sich radikal jeder Vergegenständlichung entziehenden, allen existentiellen Modi von Dasein gegenüber indifferent bleibenden Leere des faktischen Todes fest und verwechselt ihn auch nicht mit den mannigfaltigen Weisen zu sterben oder gar mit den exogenen Todes«ursachen», so wird Heideggers späte Interpretation des Todes als «Schrein des Nichts» ebensowenig überzeugen wie die Rede vom «fortwährenden Sterben», resp. vom «Sterblichwerden». Denn eines ist es, an den Tod zu denken, ihn wie auch immer existential zu interpretieren, ein anderes, seine faktische inhaltlose Ungegenständlichkeit als Undenkbarkeit auszuhalten, eine Leere freilich, die sich in ausgezeichnetem Sinne zu «tiefsinnigen» Spekulationen eignet.

Merkwürdig ist schliesslich vor allem auch, dass sowohl Heidegger wie Marx ausser acht lassen, dass der faktische Tod in seiner Negativität *alle* ontisch-existentiellen Ebenen des Menschseins umgreift, mithin auch die humane Leiblichkeit durch die Möglichkeit des Todes mitkonstituiert ist. Ohne diesen Tatbestand vermöchte der Mensch den «Tod *als* Tod» (103) nicht; der Tod, heisst das, kann vom Menschen nur aktualisiert, niemals aber hervorgebracht oder ausgeschaltet werden. Unter dieser doppelten Voraussetzung: dass der Tod das schlechthin Undenkbare ist und dass der Tod das Dasein in all seinen ontischen Dimensionen umgreift, ergibt sich allererst die Einsicht in die Notwendigkeit eines menschlichen Masses für das gesamte humane Weltverhalten (also nicht nur in bezug auf die Nächstenethik). Der Tod als der für den Menschen erschlossene, dereinst sich ereignende Abbruch aller Weltbezüge, erzwingt ein Mass gerade dadurch, dass in solchem Wissen die Weltbezüge jene «Selbstverständlichkeit» verloren haben, wie sie in der massvollen Ordnung der aussermenschlichen Natur herrscht. Ein Mass lässt sich aber nicht aus dem inhaltlosen «dass» des dereinstigen Todes gewinnen, sondern nur aus den posi-

tiven Seinsbeständen des Menschseins, wozu es freilich einer sich aus Heideggers Fundamentalontologie lösenden Phänomenologie der menschlichen Seinsmöglichkeiten bedarf, die man schwerlich nur im Rekurs auf die existenziale Ebene erreicht. Jedenfalls gelingt Marx der Nachweis nicht, warum Liebe, Mitleid und Anerkennung in «Übernahme» der eigenen Sterblichkeit sich konstituieren – ganz abgesehen davon, dass wir sterben müssen unerachtet unserer Einstellung zum Tode.

Auch eine auf das hohe Ziel der nichtmetaphysischen Begründung einer Nächstenethik gerichtete Philosophie kann heute nicht mehr das Problem der primär psychophysisch konstituierten mitweltlichen Bezüge und ihrer beim Menschen notwendigen «Gehemtheit» (Schultz-Hencke) übergehen – auch nicht aus der vermeintlichen Notwendigkeit heraus, die «Reinheit» einer auf apriorische Existentialität dringenden philosophischen Methodik zu bewahren.

Man könnte das Übergehen der Leiblichkeit bei Marx nicht weniger als bei Heidegger als Flucht vor der letzten Konsequenz der dem Menschen vorbehaltenen Einsicht in die unerbittliche Faktizität und trostlose Leere des dereinst sich ereignenden Todes interpretieren.

Max Herzog (Zürich)

Peter Koslowski: Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus. Mit einer Einführung von Robert Spaemann. Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

Peter Koslowski versucht in diesem Buch den Nachweis zu führen, dass der freiheitsverbürgende Dualismus von Staat und Gesellschaft eine «Grundkonstante der europäischen Geschichte» (S. 1) bildet und dass Moralität und Vorteil nicht ineinander überführbar sind. – Er beginnt seinen historisch-theologischen Teil mit einer Darstellung Platons, der in der Entzweiung von Bürger und Privatmann die Krise der Polis diagnostiziert hatte. Plato schlägt zwei Lösungen vor, die Differenz zwischen Individuum und Gemeinschaft aufzuheben: eine politische und eine religiöse. Die politische Überwindung der Entzweiung, die Plato in seinem Musterstaat der *Politeia* vorschlägt, unterdrückt die Individualität und negiert das Privateigentum. In seinem zweiten politischen Entwurf, in den *Nomoi*, wird die Entzweiung in der Religion bewahrt; eine Entsprechung von Sittlichkeit und Glück, von Gerechtigkeit und Lust, von individuellem Egoismus und Gemeinwohl wird über eine Moralisierung der Religion erreicht. Diese Moralisierung ist politische Theologie und Theozie zugleich.

Im 2. Kapitel zeigt Koslowski, dass die platonischen Hypothesen im Christentum in kirchlich-autoritative Lehren umgesetzt werden und wie bei Augustinus die Politik aufgrund der Erbsündenlehre «ambivalent und letztlich nicht mehr wahrheitsfähig» (S. 66) wird. Die christliche Kritik am antiken Eudämonismus beinhaltet, dass der Staat nicht das Glück der Menschen schaffen kann. Der antike Dualismus von Staat und Gesellschaft wird im lateinischen Christentum zur Trias Staat–Kirche–Gesellschaft erweitert. Koslowski interessiert sich nicht für die Kostenseite dieser Vorgänge, sondern für die bleibende Gültigkeit der Theologoumena der alten Kirche und für die Mustergültigkeit der religiös-politischen Entwicklung des Abendlandes. Insbesondere könne man bei Augustinus lernen, dass die «ausserweltliche Eschatologie immanente Geschichtsteologie unmöglich [macht]» (S. 82), – ein Grundsatz, der es auch heute erlaubt, der mesalliance zwischen Christentum und Marxismus einen dogmatischen Riegel zu schieben. Wenn Koslowski unterstreicht, dass das Christentum aufgrund seines legitimen absoluten Wahrheitsanspruchs nicht funktionalisierbar sei für politische Zwecke, unterschlägt er die traurigeren Kapitel der Kirchengeschichte.

Im 3. Kapitel beschäftigt sich Koslowski mit den verschiedenen Formen der politischen Theologie. Mit C. Schmitt vertritt er die Auffassung, dass Erik Petersons Erledigungsthese zu einfach ist. Er unterscheidet drei Formen politischer Theologie nach der Art des Begründungsverhältnisses von Theologie: a) politische Theologie als unmittelbare Deduktion von Politik aus Theologie. Diese Form hält er mit Peterson aufgrund des Geheimnisses der Trinität für ausgeschlossen; b) politische Theologie als mittelbare analogische Deduktion über die politische Hermeneutik der Schrift (z. B. J. Moltmann, dessen Methode er als *petitio principii* kritisiert); c) politische Theolo-

gie als politische Theorie nach Analogie theologischer Sätze (z. B. de Bonald, der eine trinitarische Gesellschaftslehre entwickelt). An Carl Schmitt kritisiert Koslowski, dass er in seinem Souveränitätskonzept den Allmachtsbegriff theologisch missversteht, an Thomas Hobbes, dass er mit seiner politischen Aufhebung der Entzweiung im *Leviathan* hinter bisher erreichte Entwicklungsstufen zurückfällt und an die Tradition der antiken politischen Religion anschliesst. Rousseau macht er den Vorwurf, dass er ähnlich wie Hobbes die Trias Staat–Kirche–Gesellschaft in eine monistische Gesellschaft überführt.

Im zweiten Teil packt Koslowski wirtschafts- und staatstheoretische Probleme an. Er legt im 4. Kapitel dar, wie das ökonomische Zeitalter durch Hobbes vorbereitet wird und wie Mandeville die Ethik eliminiert und das Gewinnmotiv freisetzt. Im liberalen Paradigma von Adam Smith wird Politik und Religion durch Ökonomie und Moral substituiert, – basierend allerdings auf der teleologischen Struktur der Vernunft.

Im 5. Kapitel zeigt Koslowski, dass Kants Theorie des Frühliberalismus so angelegt ist, dass die Ökonomie nicht zur praktischen, sondern zur theoretischen Vernunft gehört und der Staat keine wohlfahrtsstaatlichen Zwecke verfolgen kann und darf. Die Ethik wird zum «Komplement der Rechts- und Wirtschaftsordnung». «Nicht mehr die politische Gemeinschaft, die *societas civilis* der alten Polis-Idee, sondern die Privatrechtsgesellschaft wird zur Sphäre der individuellen Selbstverwirklichung und Realisierung von Sittlichkeit» (S. 225). Kants Theorie des Staates wäre also bereits eine frühe Formulierung des Minimalstaates.

Im 6. Kapitel setzt sich Koslowski mit den verschiedenen Varianten des Neoliberalismus auseinander, insbesondere mit dem Katallaxie-Modell von von Hayek, der Markttheorie Buchanans und der Minimalstaatstheorie Nozicks. Er zieht Buchanans kontraktuelles Paradigma, gemäss dem der «Markt als Entscheidungsinstitution für private Güter und konsensuelle Abstimmung für die Bereitstellung öffentlicher Güter» (S. 284) gefordert werden müssen, der Diskurstheorie von Habermas vor, weil diese die Kostenseite der Konsensfindung zu gering veranschlagt.

In seinen Schlussbetrachtungen plädiert der Autor für die Beibehaltung der Trias Staat–Gesellschaft–Kirche, wobei die Kirchen für die «Begründung und Vermittlung eines meta-ökonomischen Ethos» (S. 302) zuständig sind. Die Stossrichtung des ganzen Buches, das in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Religion des Bürgers eine wichtige Position repräsentiert, kommt in folgendem Zitat schön zum Ausdruck: «Eine Abkehr von der Verabsolutierung des Wirtschaftszwecks in Staat und Gesellschaft wird nur durch eine Wiederbelebung religiöser Sinnkategorien möglich sein, die allein die personale Freiheit gegenüber der zunehmenden Schwerkraft kollektivistischer Daseinsformen sichern kann» (S. 305). Was mit der angekündigten «Synthese von Liberalismus und christlichem Naturrecht» (S. 306) gemeint ist, tritt in den Aktivitäten und Publikationen des Münchener Civitas-Kreises, dessen Mitbegründer Koslowski ist, deutlich zu Tage.

Alois Müller (Zürich)