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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 21 (1961)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 10.12.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Aristote: Ethique à Nicomaque. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1959, 540 pages.

Poursuivant sa traduction des œuvres d'Aristote, J. Tricot n'a pas jugé inutile de s'attaquer à l'*Ethique à Nicomaque*. Il reproche à la traduction récente de J. Voilquin d'être peu fidèle. L'*Ethique à Nicomaque* n'est pas selon lui un «ouvrage de morale», c'est-à-dire un recueil de remarques banales sur la vertu et le bonheur, destiné au grand public. L'*Ethique* est un ouvrage technique et sévère qui ressemble pour la forme et la méthode aux autres travaux ésotériques d'Aristote. Il faut donc traduire l'*Ethique à Nicomaque* avec la rigueur qui convient à un ouvrage proprement scientifique.

Pour éclaircir les passages difficiles, le traducteur s'est servi des autres traités de morale attribués à Aristote. Il considère avec la majorité des critiques d'aujourd'hui l'*Ethique à Eudème* comme authentique, mais il se sert des *Magna moralia* avec plus de prudence. Comme pour ses autres traductions, J. Tricot cite encore dans ses notes les commentateurs grecs et latins. Parmi ces derniers, il utilise très souvent les traités de saint Thomas et de Sylvester Maurus.

L'introduction, dans laquelle le traducteur présente sa méthode et ses sources, est suivie d'une bibliographie étendue consacrée aux textes de l'*Ethique à Nicomaque*, aux commentaires, aux traductions latines ou en langues modernes, aux ouvrages généraux sur Aristote, enfin aux travaux consacrés à la morale aristotélicienne. On trouve à la fin du livre un *index rerum* semblable à ceux auxquels J. Tricot nous a habitués. Mais pourquoi cette volonté d'aider le lecteur ne va-t-elle pas jusqu'à faire figurer dans la table des matières les titres ajoutés à la tête des différents chapitres?

Les notes nombreuses sont destinées à éclairer l'argumentation, à définir les termes techniques, à renvoyer aux passages utiles des autres travaux d'Aristote ou aux travaux modernes, à présenter les doctrines auxquelles le philosophe fait simplement allusion. Ces services sont importants et on en sait gré à M. Tricot qui, depuis sa deuxième traduction de la *Métaphysique* en particulier, applique une methode très poussée et très sûre d'exégète. L'information est étendue, les interprétations claires et simples, jamais aventureuses. Les difficultés sont reconnues et l'interprète sait renoncer à donner une solution plutôt que d'en proposer une qui soit contestable. Voyez par exemple la note de la page 513, consacrée à l'immortalité du *Nous*. Il s'agit donc finalement, non seulement d'une traduction, mais aussi d'un commentaire. C'est pourquoi cet ouvrage peut être utile aussi aux lecteurs de langue allemande.

Fernand Brunner

Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von *Wilhelm Weischedel.* Band I: Vorkritische Schriften bis 1768; Band III: Schriften zur Metaphysik und Logik; Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie; Band V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Insel-Verlag, Wiesbaden 1960, 1958, 1956 und 1957.

Von der sechsbändigen Kant-Ausgabe Weischedels sind seit dem ersten Hinweis in unserem Jahrbuch vor vier Jahren (Kritik der reinen Vernunft) vier weitere Bände erschienen, deren Inhalt den obigen Titelangaben zu entnehmen ist. Sie zeigen alle dieselbe Gediegenheit und Sorgfalt der Textgestaltung. Und da die Bände zudem überaus handlich sind, kann man sich keine bessere Studienausgabe wünschen als die vorliegende.

H. Kunz

Olof Gigon: Les grands problèmes de la philosophie antique. Trad. de l'allemand par l'abbé Maurice Lefèvre. 1 vol., 342 p. Payot, Paris 1961.

C'est avec satisfaction qu'on voit paraître en français les *Grundprobleme der antiken Philosophie* de M.O. Gigon, Professeur à l'Université de Berne, car cet ouvrage est écrit à la fois avec une compétence de philologue et d'historien qui n'est plus à louer, et, comme on peut le voir dès l'introduction, avec une claire conscience des limites de l'histoire.

La première partie est consacrée à l'apparition historique des problèmes les plus anciens, aux caractères de la pensée antique, à son devenir, à ses effets historiques; on s'arrêtera notamment aux chapitres concernant la forme de l'œuvre philosophique. La deuxième partie réunit un certain nombre de problèmes, ceux qui sont déterminés par des notions fondamentales. La troisième partie traite des problèmes de la cosmologie, de la philosophie de la nature, des doctrines de l'âme, de la conscience, de l'action, de la société notamment.

L'ordre adopté est donc favorable à des recoupements nouveaux pour beaucoup de lecteurs de langue française; aussi exigeait-il un texte fidèlement traduit. Nul doute qu'il n'éveille une attention sympathique et des réactions à bien des vues nouvelles. On remarquera particulièrement la part d'Aristote et des philosophies hellénistiques, et en général de tout ce qui touche à la conduite humaine. On appréciera aussi un constant effort pour rendre le sens et la portée des problèmes dans le contexte de leur apparition et de leur influence, bref pour établir toujours des relations entre l'œuvre philosophique, les œuvres littéraires et les événements historiques.

D. Christoff

André-Jean Voelke: Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius. Paris, Vrin, 1961, 206 pages. (Thèse. Lettres. Université de Lausanne.)

A lire la préface et la conclusion de cet ouvrage consacré à une question importante d'histoire de la philosophie morale grecque, on constate qu'A. Voelke part de la philosophie contemporaine pour y revenir: son étude de trois doctrines grecques – l'aristotélisme, l'épicurisme et le stoïcisme ancien et moyen, sans compter Théophraste, les cyrénaïques et les cyniques – ne serait-elle qu'un détour destiné à quitter l'histoire une fois qu'elle a été passée en revue dans l'une de ses périodes? André Voelke se demande plutôt si *le problème d'autrui*, qui a pris dans l'existentialisme l'aspect d'un «problème nouveau», ne se trouve pas déjà explicitement posé par les anciens: connaissant ce problème dans la philosophie d'aujourd'hui, l'auteur revient donc sur le passé pour l'interroger à la lumière des préoccupations contemporaines; telle est sa démarche. Il circonscrit son sujet en insistant sur la relative indépendance du problème d'autrui dans les doctrines philosophiques et c'est pourquoi son esquisse historique introductive ne fait qu'évoquer les poètes et les philosophes présocratiques, les sophistes et même Socrate et Platon: ces philosophes n'ont pas traité pour lui-même le problème d'autrui. Il vient pleinement au jour avec Aristote et sa théorie célèbre de l'amitié.

Ne désignant une inclination ni pour les objets inanimés ni pour la divinité, ni une puissance cosmique à l'œuvre dans l'univers, le terme de φιλία chez Aristote «ne s'applique plus qu'à des rapports entre êtres vivants, hommes ou animaux, capables de payer de retour l'attachement qu'on leur témoigne». Ainsi avec le Stagirite la réflexion philosophique choisit délibérément comme l'un de ses thèmes le problème des relations avec autrui. Ayant précisé la signification, pour Aristote, de la proposition «l'homme est un être politique fait pour la vie en commun», et marqué que l'éthique aristotélicienne reconnaît comme fin le souverain bien qu'est le bonheur, André Voelke analyse dans de fortes pages la notion d'amitié parfaite: il en décèle l'essence dans la vie en intimité avec autrui et fait voir le rapport qu'Aristote établit entre l'amour de soi et l'amitié: si l'amour de soi réalise au plus haut degré les caractères qui définissent l'amitié véritable, ce n'est pas que l'amitié soit une forme d'égoïsme, même raffinée, car il n'y a pas dépendance, mais *analogie* entre l'amour de soi et l'amitié parfaite: l'ami selon Aristote revêt aux yeux de l'individu une valeur égale à celle de la meilleure partie de lui-même, savoir son âme raisonnable. Alors l'exposé des conditions de la réciprocité portée à son achèvement montre comment deux amis peuvent avoir tout en commun et ne faire «qu'une âme». Que l'amitié parfaite serve de norme pour apprécier les autres relations humaines, voilà ce qui apparaît d'abord à propos des amitiés imparfaites fondées sur le plaisir ou l'utilité, y compris les rapports commerciaux, puis dans les relations de famille, éclairées par l'analogie avec les régimes politiques. L'esclavage semble être pour Aristote un cas particulier – et corrompu – des relations entre père et enfant, puisque l'esclave est défini comme celui qui, encore que doué de raison, ne peut se conduire de manière autonome: condamnant

l'esclavage institutionnel établi par la force, le droit de guerre ou la naissance, Aristote n'admet que celui qui peut exister «en raison d'une infériorité naturelle» et que l'éducation, cas échéant, pourrait abolir. Ainsi s'impose à l'attention méthodique d'A. Voelke l'examen des rapports entre l'amitié et la justice, puis celui du siège et de la nature de l'amitié: pouvant revêtir de multiples formes, l'amitié est tour à tour une passion, une vertu éthique et, pénétrée d'intelligence, plus qu'une vertu éthique: le couronnement de toutes les vertus. (Peut-être eût-il été bon de signaler ici la corrélation, chez le sage, de l'amitié avec la magnanimité: elle aussi, à sa façon, couronne la vertu parfaite dont elle est l'ornement; Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 7, 1124 a 1–4.) L'analyse enfin des passions et des vertus de l'homme en société permet de les systématiser en un tableau qu'A. Voelke dresse avec pertinence. Si l'auteur n'a pas dit la présence de la communauté villageoise – observa le professeur R. Schærer à la soutenance –, s'il n'a pas non plus expliqué suffisamment le rôle de la finalité dans l'éthique aristotélicienne – ce fut là une remarque du professeur D. Christoff –, il a fait voir la finesse des analyses d'Aristote, les assises empiriques et la systématisation rationnelle d'une philosophie qui «reconnaît la réalité de la substance individuelle»; raison métaphysique pour laquelle sans doute l'éthique qui en dépend «a pu réserver une place aussi importante aux relations entre individus». Comme le dit Heidegger que cite A. Voelke, les analyses d'Aristote fournissent *die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*.

Introduisant l'étude de l'épicurisme par celle des cyrénaïques, l'auteur met avec perspicacité en évidence, chez Epicure, le thème original de *la peur d'autrui* que le philosophe a pour tâche de conjurer autant que la peur des dieux et celle de la mort. L'amitié dès lors devient un refuge et le Jardin d'Epicure s'ouvre aux groupes d'amis: les valeurs d'intimité l'emportent sans contrepartie sur l'attrait que l'activité politique pourrait exercer. Quant aux stoïciens, même s'ils ont des points de contact avec les cyniques, ils s'en séparent fortement par l'idéal de la communauté humaine universelle et par un sens profond de l'unité de la vertu: toutes les vertus tendent à s'interpénétrer pour se fondre dans l'idée de communauté, elle-même enracinée dans la participation au «logos». André Voelke sanctionne, d'une part, le beau jugement de Montesquieu sur les stoïciens: «Nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle: d'autant moins à charge que leurs récompenses étaient toutes dans eux-mêmes; qu'heureux par leur philosophie seule, il semblait que le seul bonheur des autres pût augmenter le leur.» Mais, d'autre part, leur conception de la communauté humaine restant formelle, les stoïciens n'ont que peu de liens avec autrui et s'ils en ont, les rapports imposés par l'action tiennent plutôt de la condescendance: «C'est là, en définitive, une attitude plus conforme à un idéal de despotisme éclairé que de fraternité.» Mais, sensible aux données concrètes de l'existence, le stoïcien Panétius humanise la morale de ses maîtres dans le sens d'un savoir-vivre ouvert aux situations de fait: il développe ainsi une éthique de «l'honnête homme» plutôt que du chef.

Sept thèmes se trouvent développés en conclusion; mentionnons les deux derniers: comparant sagesse antique et charité chrétienne, l'auteur, tout en

montrant l'attention effective que l'éthique grecque accorde à autrui, relève que, par l'exemple du bon Samaritain saisi aux entrailles à la vue d'un inconnu à demi mort sur la route et le secourant, Jésus pose une question nouvelle: comment agir en prochain? Ainsi, «la révélation chrétienne apporte une conception du prochain que les Grecs ignoraient». Enfin, A. Voelke indique que la philosophie moderne doit à Hegel et à Kierkegaard un climat philosophique où le problème de la réalité de l'autre et de la possibilité d'un dialogue avec lui s'impose si bien qu'il n'est plus permis d'en escamoter l'examen, et le volume se termine sur un jugement élogieux de la phénoménologie comme méthode.

Les qualités de l'auteur et celles de la méthode mise en œuvre (ampleur et précision de l'information, discipline de l'objectivité, clarté de la démonstration appuyée aux textes) font de ce triptyque une contribution importante à l'histoire de la philosophie morale: livre bien fait, éminemment utile à qui veut connaître la question des rapports pratiques avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius.

Charles Gagnebin

Jean Rudhardt: Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVe siècle. E. Droz, Genève 1958, XII + 344 pages.

Alors que dans tant de domaines les Grecs sont très proches de nous, nous avons beaucoup de peine à sympathiser avec eux dans une émotion religieuse, car nous n'arrivons pas à prêter une existence à leurs dieux. Cette situation nous conduit généralement à chercher l'explication de leurs croyances religieuses dans des données étrangères à ces croyances, mais plus compréhensibles à nos yeux, tels par exemple les facteurs psychologiques ou sociologiques.

M. Rudhardt se propose au contraire d'appliquer une méthode *interne* qui «vise à expliquer les faits religieux en considération de la religion même» et «recherche la signification d'une religion historique dans la vie de ceux qui l'ont pratiquée» (p. 5).

Mais quelles seront les sources qui nous renseigneront le mieux sur le sens des rites et des croyances des anciens Grecs? – Suivant une suggestion de M. Victor Martin, M. Rudhardt juge que les témoins les plus sûrs seront les orateurs: lorsque ceux-ci cherchent à émouvoir la piété de leurs auditeurs, ce n'est pas pour le pur plaisir de l'art, mais pour entraîner l'adhésion: c'est donc qu'ils évoquent des sentiments vivants chez leurs contemporains. Le choix de cette source permet en même temps de limiter le champ d'investigation à la piété athénienne au IVe siècle.

Toutefois l'interprétation rigoureuse des orateurs exige que soient préalablement définis les concepts religieux helléniques. C'est à cette tâche préliminaire qu'est consacré le livre de M. Rudhardt, qui consiste en une

analyse lexicologique des termes religieux, fondée en définitive non seulement sur les orateurs, mais aussi sur les poètes et les scoliastes, dans la mesure où leur témoignage permet de préciser les associations qu'un terme pouvait éveiller dans la conscience des Grecs du IVe siècle.

Mais comment identifier dans une civilisation différente de la nôtre les concepts vraiment religieux? Dans le cas présent, la question est d'autant plus embarrassante que la langue grecque ne possède aucun équivalent pour notre mot *religion!* En conséquence, «nous devons nous attendre à ne pas trouver dans la religion grecque l'équivalent de ce que prétend offrir une religion moderne, mais nous devons être prêts, en revanche, à reconnaître pour religieuses dans le monde hellénique des réalités ou des notions que nous tiendrions spontanément pour profanes» (p. 12).

Au cours d'une première analyse lexicologique, M. Rudhardt montre que les comportements et les sentiments les plus proches de ce que nous considérons comme *religieux* s'expriment par le verbe σέβειν et ses dérivés, en particulier εὐσέβεια. Respect, crainte, admiration, amour, telles sont les composantes du sentiment complexe dont découlent l'attitude intérieure et les conduites désignées par les mots de cette famille. Ainsi se trouve délimité avec précision le domaine propre de la recherche: on n'étudiera que les notions et les usages qui mettent en jeu l'εὐσέβεια.

Il ne saurait être question de donner ici une vue complète des analyses de M. Rudhardt (un index des termes grecs et un index analytique facilitent beaucoup la consultation de l'ouvrage) ni, à plus forte raison, de revenir sur telle ou telle de ses interprétations. Nous nous contenterons d'un aperçu forcément très sommaire:

Dans la première partie du livre, c'est tout d'abord l'étude des différents termes évoquant l'idée de *sacré* qui retient l'attention. Alors que ἱερός exprime la présence d'une puissance apparentée aux forces créatrices et à l'activité divine, et peut donc se traduire approximativement par *chargé de puissance*, ὅσιος caractérise la conformité à l'ordre religieux selon lequel cette puissance s'exerce, ordre régissant aussi bien le monde que la société. Quant à ἁγνός, il désigne une qualité vénérable, qui ne peut se maintenir qu'à un niveau transcendant et extra-temporel, hors de l'ordre cosmique et social.

Le chapitre suivant précise avec bonheur la nature et la portée des croyances relatives aux dieux: c'est tout le problème de l'anthropomorphisme et du polythéisme que M. Rudhardt aborde, pour conclure que la religion grecque hésite entre la pluralité et l'unité, entre l'anthropomorphisme et la conception d'un dieu inconnaissable: «Le dieu grec paraît ainsi posséder une unité insaisissable, transcendante à toutes les formes, à toutes les notions par lesquelles on tente de l'atteindre ou de le concevoir. Or non seulement chaque dieu, constamment au-delà de ses nombreux aspects, ne se laisse enfermer dans aucune représentation, mais le divin tend en outre à dépasser la limite des personnalités divines (p. 101).»

Quant à la deuxième partie, elle est consacrée à l'analyse des actes cultuels, tels les rites de purification, d'offrande et de consécration, les chants religieux, les prières, les serments, les sacrifices. M. Rudhardt montre que le geste

rituel ne correspond pas exactement au fait de croyance et a une certaine autonomie. Cependant les convergences ne manquent pas entre le sens du rite et celui de la croyance. C'est ainsi par exemple que l'on peut comprendre les rites sacrificiels à l'aide des notions de ἱερός et de ὅσιος, que nous avons rencontrées dans l'étude des croyances: «Le sacrifice est un ensemble d'opérations par lesquelles l'homme concentre de la puissance dans des objets qu'il pourra toucher, de manière à s'en laisser pénétrer; il accroît ainsi son propre pouvoir et le rite assure le succès des actions qu'il envisage, dans la mesure où celles-ci s'intègrent dans l'ordre religieux... Les gestes initiaux concentrent la puissance dans le lieu du sacrifice, dans la victime et dans ses organes vitaux. La prière et la lecture des signes mantiques, complémentaires l'une de l'autre, indiquent si l'intention du sacrifice s'accorde avec l'ordre religieux. Le maniement et la consommation des chairs consacrées soumettent le sacrificateur à l'emprise de la puissance et lui en assurent le soutien, dans la mesure de cet accord essentiel (p. 299).»

Une sobre conclusion rassemble les résultats de cette enquête minutieuse et en tire quelques enseignements:

L'activité religieuse paraît procéder d'un «centre inaccessible à la claire conscience» (p. 306); elle s'exerce à des niveaux divers, dont les manifestations se correspondent sans dépendre les unes des autres.

Dans les croyances religieuses s'exprime l'intuition de principes auxquels le monde, les sociétés et les individus sont soumis. De leurs côtés, les rites ont pour effet de créer ou de soutenir le rapport des individus avec ces principes. Le Grec ne médite habituellement pas sur ces principes, il a même de la difficulté à les nommer, mais il sent que c'est en fonction d'eux que se définit sa situation dans le monde et parmi les hommes.

Si le fidèle communique avec la puissance divine grâce aux rites, il n'aspire pas à une communion mystique: il cherche plutôt sa juste place dans l'ordre cosmique, social, moral, et s'efforce d'assurer la réussite de ses entreprises en les accordant à cet ordre; il se sert de la puissance divine afin de mieux y parvenir. A cet égard la religion grecque est donc utilitaire, mais d'autre part la soumission du fidèle à un ordre qu'il ne cherche pas à modifier dénote un certain désintéressement.

Les images et les noms traditionnels de la divinité ont pour le Grec une «efficacité cultuelle», mais ne revêtent aucune «valeur cognitive»: «il sait que le divin échappe à l'intelligence humaine et ne se laisse enfermer dans aucun jugement, dans aucune des notions que l'homme peut concevoir. Cette conscience qu'il a de ses limites lui commande un grand respect à l'égard des religions étrangères (p. 308)».

L'originalité de la méthode mise en œuvre, la richesse de la documentation, la sympathie avec laquelle M. Rudhardt s'efforce de pénétrer les manifestations de la piété grecque, qui nous sont au premier abord si étrangères, font de ce livre une contribution importante à la compréhension de l'attitude religieuse hellénique. En le lisant, on parvient, sinon à «mimer intérieurement l'expérience religieuse d'un peuple», assimilation à laquelle tend l'auteur, mais dont il est le premier à reconnaître la difficulté (p. 306),

du moins à entrevoir les valeurs fondamentales qui inspirent cette expérience. Nous espérons que M. Rudhardt poursuivra ses recherches et nous donnera bientôt l'étude sur la religion grecque au IVe siècle, que le présent ouvrage se propose de préparer.

A. Voelke

Etienne Gilson: Introduction à la philosophie chrétienne, Paris, Vrin, 1960, 228 pages.

Ce livre a le format de poche, sans doute parce qu'il doit être un *vade-mecum*. Il en est digne. L'auteur y présente les thèses thomistes qu'il juge fondamentales, dans l'éclairage où elles lui apparaissent aujourd'hui. Chacun des dix chapitres est consacré à une de ces thèses. Mais on ne change pas de sujet en passant d'un chapitre à l'autre, car il s'agit partout de «vérités qui dépendent d'une certaine notion de l'être, propre à saint Thomas». Il s'agit donc des thèses relatives à l'existence et à l'essence de Dieu et à celles des créatures. Et dans chaque chapitre on retrouve le même éclairage qui est certainement pour le lecteur ce qu'il y a de plus nouveau et de plus suggestif dans ce livre du grand médiéviste. Car c'est à la lumière d'une certaine conception des rapports de la foi et de la raison que l'auteur examine les thèses thomistes qu'il a choisies.

M. Gilson repousse l'opinion selon laquelle la théologie scolastique est nuisible à la vérité chrétienne parce qu'elle substitue la raison à la foi et la philosophie à la révélation, de sorte que l'orgueil du savoir empêcherait la piété d'avoir son effet salvateur. Cette accusation manque de fondement, selon lui, du moins en ce qui concerne saint Thomas. C'est pourquoi il se propose de montrer que la théologie de saint Thomas, loin d'exclure la spiritualité, en est une.

S'il ne s'agissait là que d'une entreprise d'historien, la démonstration serait déjà fort intéressante. Mais le propos de M. Gilson a une portée plus générale: au sujet de la signification de la pensée de saint Thomas, l'auteur prend position dans une dispute toujours rallumée qui dépasse le cas particulier du grand docteur. Il s'agit de savoir quel est le rôle de la raison en milieu chrétien. L'intérêt de ce problème nous invite à laisser de côté ici l'exposé des thèses thomistes présenté par M. Gilson et centré sur la doctrine de l'être, pour nous en tenir à la question de la fonction de la raison chrétienne.

M. Gilson n'admet pas que saint Thomas soit philosophe à certains moments et théologien à d'autres. Il parle dès le début de son ouvrage de la *théologie* scolastique et il voit d'abord en saint Thomas un théologien. Les études religieuses au XIIIe siècle, explique-t-il, n'étaient pas divisées en philosophie scolastique et en théologie scolastique. Les études de théologie n'étaient pas précédées d'un préambule qui ne devait rien à la théologie. On ne peut dire que saint Thomas soit aristotélicien en philosophie et chrétien en théologie. Sans doute l'auteur de la *Somme théologique* a-t-il recours très souvent aux bons offices d'Aristote, mais il fait dire à Aristote ce qu'exige la théologie qui est à ses yeux première et dernière.

En principe, la révélation suffit et nous enseigne ce dont nous avons besoin pour notre salut. Mais cela n'empêche pas que nous puissions et devions chercher pour elle l'accompagnement de certitudes rationnelles, tant pour préparer l'entendement à la foi que pour lui permettre ensuite d'en acquérir quelque intelligence sur le plan de la raison humaine. La théologie fait dire à la raison naturelle le plus de vérités dont elle est capable. N'en concluons pas que la théologie dans ces conditions se transforme en philosophie, car il ne s'agit pas de changer la vérité révélée en vérité philosophique. Dans le *fides quaerens intellectum*, la foi reste ce qu'elle est et l'intellection aussi. L'intellection demeure au-dessous de la foi et ne prétend pas se substituer à elle. N'en concluons pas non plus que la philosophie se convertit en théologie, car le théologien recrute les services d'une raison fidèle à sa méthode. La foi utilise une raison qui reste raison.

Cependant la foi donne à la raison une raison d'être et lui apporte un aliment nouveau. Au temps des Grecs, la raison exerçait son activité en devant tout à elle-même. Mais à l'avènement du christianisme, la révélation a surgi comme lumière véritable. Le chrétien sait avant de raisonner et, en un sens, mieux qu'en raisonnant, que Dieu existe, qu'il est simple, etc. La raison chrétienne n'a pas à inventer la vérité. Elle doit servir la foi en s'efforçant de rejoindre les vérités de la foi sur son plan à elle, qui est celui de la connaissance simplement humaine. La raison a pour tâche d'exprimer la vérité chrétienne dans la mesure où elle le peut. C'est pourquoi, bien que fidèle toujours à sa méthode, elle n'est plus à l'extérieur de la foi, mais à l'intérieur, intégrée dans l'univers de la vérité chrétienne.

Nous ne discuterons pas la question de savoir s'il s'agit là chez M. Gilson d'une conception nouvelle de la philosophie. Nous nous bornerons à faire observer que cette conception ne semble pas différente de celle des augustiniens. «Philosopher dans la foi», c'est bien l'intention d'Augustin, d'Anselme, des Victorins, de Bonaventure et de Duns Scot. C'est après tout, en effet, l'intention de la plupart des penseurs chrétiens. La philosophie, dans cette perspective, se confond-elle avec la théologie? Oui, dans la mesure où la théologie est intellection de la foi. Non, dans la mesure où la raison peut s'appliquer à d'autres objets que ceux de la foi. Mais encore le fera-t-elle sans oublier ce qu'elle comprend de la foi, de sorte que l'œuvre entière de la raison tend à ne former qu'un seul édifice, couronné par la révélation.

Rappelons que cet ouvrage n'est pas seulement l'exposé d'une certaine conception de la philosophie chrétienne. Il a aussi pour objet de présenter les principales thèses de cette philosophie et d'abord celles qui sont le plus élevées et qui se confondent avec la théologie, puisqu'elles concernent l'existence et l'essence de Dieu. L'*intellectus fidei* proposé par M. Gilson est celui de saint Thomas. C'est à ses yeux celui qui exprime le mieux le contenu de la foi et même qui l'exprime parfaitement. «La métaphysique vraie, dans les limites de la connaissance humaine, est celle qui, posant l'être comme principe premier, très assuré, inconditionné et infaillible, le conçoit de manière telle qu'on puisse éclairer par lui, et par lui seul, tous les caractères des êtres donnés dans l'expérience, avec l'existence et la nature de

leur cause. S'il existe vraiment une telle notion de l'être, la métaphysique qui s'en réclame n'est pas simplement plus vraie que les autres, elle est vraie absolument (p. 91).» C'est l'originalité de cet ouvrage de défendre les thèses thomistes dans le cadre d'une conception augustinienne de la philosophie chrétienne.

Fernand Brunner

Eduard Winter: Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746–1766. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin. Zum 250. Geburtstag. Herausgegeben in Verbindung mit Maria Winter und eingeleitet von Eduard Winter. Akademie-Verlag, Berlin 1957.

1957 feierte die mathematisch interessierte Welt den 250. Geburtstag Leonhard Eulers (1707–1783). Vorab natürlich Basel, dessen lebendige Euler-Tradition es sich nicht nehmen ließ, diesen Gedenktag würdig auszugestalten. Euler wirkte aber vornehmlich an den Akademien der Wissenschaften in Petersburg und Berlin. Die heutige Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (DDR), als Rechtsnachfolgerin der ehemaligen Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, und die jetzige Akademie der Wissenschaften der UdSSR, als Rechtsnachfolgerin der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, halten beide das Ansehen ihres ehemaligen Akademie-Mitgliedes Euler in hohen Ehren, obwohl unterdessen die weltgeschichtlichen Umwälzungen die politischen Grundlagen in Petersburg und Berlin von Grund aus umgestaltet haben. In Petersburg hängt, wie wir erfahren, auch heute noch das Bild Eulers neben dem des großen russischen Naturforschers Lomonosov im Sitzungssaal des Präsidenten der Akademie.

Nun nimmt die Berliner Akademie den 250. Geburtstag Eulers zum Anlaß, gemeinsam mit der Akademie in Petersburg dem großen Mathematiker aus Basel erneut ihren Dank für sein Wirken auszusprechen. Ausdruck dieses Dankes ist die vorliegende stattliche und philosophiegeschichtlich wertvolle Gabe; ihr Verfasser, Prof. Dr. Eduard Winter, pflegt an der heutigen Berliner Akademie vor allem die Geschichte der deutsch-slavischen Wissenschaftsbeziehungen.

In den 25 Jahren seines Berliner Aufenthaltes hat Euler nicht nur in seinem Stammgebiet, in der Mathematik, Erstaunliches geleistet, sein lebendiges Interesse trieb ihn auch in die damals aktuellen Fragen der theoretischen und praktischen Physik wie auch in die Philosophie hinein. In seinem Zürcher Vortrag von 1934 «Leonhard Euler und die deutsche Philosophie» zeigt Andreas Speiser, wie sehr Euler mit den von ihm formulierten und vorgeschlagenen Preisfragen aktiv in die philosophische Debatte seiner Zeit eingegriffen, wie stark ihn sein Gegensatz zur Leibniz-Wolffschen Philosophie zu bestimmten philosophischen Überlegungen und Entscheidungen genötigt hat. Als Eulers eigentliche confessio philosophica dürfen wir seine

«Lettres à une princesse d'Allemagne», an eine entfernte Cousine Friedrichs II., ansehen. Für die Philosophie weniger ertragreich ist dagegen seine Kampfschrift «Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freien Geister» (1747). Aus der Titelfassung dieser Kampfschrift wird auch bereits Eulers philosophische Basis klar erkennbar: Er hält an der biblisch-christlichen Offenbarungslehre fest; er läßt die philosophischen Fragen seiner Zeit an sich herankommen, mißt aber deren Wahrheitsgehalt am Wahrheitsgehalt der Offenbarung; was diesem Offenbarungsgehalt widerspricht, lehnt er mit Entschiedenheit ab. Wertvoll ist Eulers konstruktiv-realistische Kritik am Idealismus Berkeleys und Humes; philosophiegeschichtlich interessant ist der Einfluß Eulers auf den vorkritischen Kant. «Fassen wir also seine philosophischen Leistungen zusammen, so können wir sagen, daß er für die Physik die unumgänglich notwendige philosophische Erklärung verlangt und angebahnt hat. Ferner hat er mit Hilfe der Berliner Akademie als Führer in der Philosophie Deutschlands gewirkt, und er hat das Arbeitsfeld der zukünftigen philosophischen Forschung, nämlich die Erkenntnistheorie, umrissen und in einer phänomenologischen Beschreibung der Wahrnehmung auch dasjenige Hilfsmittel zum erstenmal angewendet, das bis heute als das wirksamste gilt.» (Andreas Speiser S. 14.)

Das alles mag es rechtfertigen, daß der große Mathematiker Euler in einem philosophischen Jahrbuch seine verdiente Würdigung findet. Doch nun zurück zu dem unserer Besprechung vorliegenden Buch! Es bringt also, wie der Titel ankündigt, in seinem Hauptteil die «Registres de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin». Diese Registres werden hier zum ersten Mal, als eine Ehrung Eulers auf das Jubiläumsjahr 1957 hin, veröffentlicht. Was haben wir uns unter diesen Registres vorzustellen? Vorwort und Einleitung des Herausgebers geben darüber zuverlässige und interessante Kunde:

Die besten Jahre seines Schaffens hat Euler von 1741–1766 in der Berliner Akademie verbracht. Die Durchsicht der im Akademie-Archiv vorhandenen Euleriana führte zum Entschluß, diese Registres als die wesentliche Informationsquelle für Eulers Berliner Tätigkeit zum ersten Male vollinhaltlich zu veröffentlichen. Es sind die Protokoll-Auszüge während der 20 Jahre von 1746–1766. Verfasser ist der ständige Akademie-Sekretär Formey. Aber alles berechtigt zu der Annahme, daß Euler selbst hinter der Abfassung dieser Registres stand, denn bald nach seiner Rückkehr nach Petersburg hören sie wieder auf. Durch die Herausgabe dieser Protokoll-Auszüge wird die Tätigkeit Eulers in Berlin urkundlich bezeugt. Die Protokolle der Petersburger Akademie (1725 bis Anfang des 19. Jahrhunderts) sind vorher schon in vier Bänden erschienen. Damit ist die gesamte wissenschaftlich-organisatorische Leistung Eulers, soweit sie über diese beiden Akademien ging, dokumentarisch erschlossen. In den Mémoires veröffentlichte die Akademie nur die in ihrem Schoß gehaltenen wichtigsten Vorträge; andererseits sind die Protokolle selbst verloren; die Registres, als die sehr knapp gehaltenen Auszüge aus den verlorenen Protokollen, sind daher als Quelle unentbehrlich. Sie beweisen, daß Euler in den gewaltigen Auseinandersetzungen um die deutsche Aufklärung eine viel stärkere Rolle spielte, als bisher angenommen wurde.

Ein idealer Berichterstatter war Formey nicht. Während der Drangsale des siebenjährigen Krieges erlahmte sichtlich sein Eifer. Er war auch oft von den Sitzungen abwesend. Auch hat er, obwohl in Berlin geboren, die deutsche Sprache nicht vollkommen beherrscht. Trotz dieser Mängel sind die Registres als die einzige auch die unersetzliche Quelle für die Geschichte der Tätigkeit Eulers in der Berliner Akademie. Bezeichnend ist schon die Tatsache, daß beinahe die Hälfte aller Registres von Vorträgen und Vorlagen Eulers und später auch seines Sohnes sprechen.

Nur durch das zeitliche Zusammentreffen gebunden, ohne alle inneren Zusammenhänge und Begründungen – so präsentiert sich in diesen Registres eine verwirrende Fülle von Fakten und Namen. Wir vergleichen sie am besten mit dem, was der Geologe als «anstehende Facies» anspricht, denn auch hier haben wir eine scheinbar zusammenhanglose Fülle von Einzelheiten. Dem geschulten Auge des Geologen aber wird diese Facies transparent; er sieht im Geiste die vorausgegangenen Prozesse und Schichtungen, er stellt die hinter der Facies liegenden Zusammenhänge fest; er kann die Einzelheiten zum Sprechen zwingen und zeigen, wie alles gekommen ist und wie es zu dieser Facies kommen mußte. So steht auch unser Leser zunächst etwas ratlos vor der Fülle von Einzelheiten in der Facies dieser Registres und wartet auf den Fachmann, hier auf den Kenner der Wissenschaftsgeschichte, damit er mit seinem Zauberstab diese Facies transparent und verständlich mache. Diese Aufgabe besorgt der Herausgeber, Prof. Winter, in vorbildlicher Weise. In seiner ausführlichen «Einleitung» bringt er die trockene Materie zum flüssigen Sprechen; und nun leuchtet, wie in einem Diorama, hinter den unscheinbaren Protokollauszügen Bild nach Bild auf und nimmt uns mit seinem Leben, mit seinen Farben gefangen.

Im weiteren historischen Hintergrund also das Berlin und Preußen Friedrichs II.; die unerhörten Anstrengungen und Leistungen im siebenjährigen Krieg; die vorübergehende Besetzung und Brandschatzung Berlins durch die Russen; nach dem Abschluß der Kriegshandlungen des Königs kulturpolitisches Planen; vor allem die Herübernahme der französischen Aufklärung in ihren konsequentesten und radikalsten Vertretern. Vor diesem weiteren historischen Hintergrund die Neu-Begründung, das Leben und die Arbeit der bereits 1700 durch Leibniz begründeten Akademie; hinter den objektiv feststellbaren und bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen die ergreifenden, oft erschütternden Menschlichkeiten der Akademie-Mitglieder, die eben nicht nur Gelehrte, sondern vor allem auch Menschen sind; die Akademie zuerst unter der Leitung von Maupertuis und nachher unter der unmittelbaren Leitung durch den absolut regierenden Monarchen selbst; die Auswirkung der immer absolut gemeinten königlichen Anordnungen in der Akademie, z.B. im Protokoll-Auszug vom 10. Januar 1765: «...à quoi il a été sur le champ très humblement acquiescé»; die Rolle der französischen und der schweizerischen Aufklärer in der Akademie.

Und nun im Horizont und Rahmen dieser Akademie die erstaunliche und ununterbrochene wissenschaftliche Leistung Eulers als des Chefs der mathematischen Abteilung; sein Verhältnis zu Friedrich II.: Der König wußte Euler als mathematische und technische Kapazität (Segelschiffbau, Artillerie

u. a.) wohl zu schätzen, vermißte aber an ihm die Gabe des geistvollen Plauderers in französischer Sprache; die Distanz erweitert sich im Laufe der Jahre zur gegenseitigen inneren Entfremdung; Eulers Verhältnis zu den zeitgenössischen Gelehrten aus Frankreich, aus Rußland und aus der Schweiz; sein Briefwechsel mit der ihm innig befreundeten Mathematikerfamilie Bernoulli in Basel und mit seinen früheren Freunden in Petersburg; die schwere Enttäuschung Eulers darüber, daß der König nach Maupertuis ihm nicht die Leitung der Akademie anvertrauen will; die allmähliche innere und äußere Lösung von Berlin und die Rückkehr nach Petersburg. Trotz allem – die 25 Jahre seines besten Schaffens gehörten der Königlich Preußischen Akademie in Berlin.

Die Vorzüge des Buches liegen auf der Hand: Das lebendige Interesse des Herausgebers an den von ihm dargestellten Menschen und Leistungen; die unbestechliche Objektivität seines Urteils; die Akribie seiner Dokumentation in der Verwertung der Euleriana in Basel sowie in den Akademie-Archiven von Berlin und Petersburg; die sachliche Zuverlässigkeit in den 60 Seiten umfassenden Anmerkungen; die flüssige, immer sehr klare und ruhige Textgestaltung; die geschmackvolle Ausstattung des Buches durch den Verlag. Alles in allem eine wertvolle Gabe zum Jubiläum Eulers, für die außer der Mathematik auch die Philosophiegeschichte zu danken begründeten Anlaß hat.

An jene nicht nur wissenschaftlich, sondern auch philosophisch so bedeutsame Epoche der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, aus der weder Euler noch auch der König oder Maupertuis wegzudenken sind, erinnern in Basel als stille Zeugen, abgesehen von der Eulerstraße und von der gut gepflegten Eulertradition (Otto Spiess, Andreas Speiser u. a.) die schöne Gedenktafel am «Klösterli» in Riehen, wo Euler seine Jugendjahre zugebracht hat, das eigenartig ansprechende Bildnis Eulers im Kunstmuseum von Emanuel Handmann und das Grab des auch von Euler verehrten Akademie-Präsidenten Maupertuis in der Dorfkirche in Oberdornach bei Basel.

Ernst Haenßler

Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. 2. Auflage. Zwei Bände in einem Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961.

Es ist ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst des Verlages, daß er dieses in seiner Art bereits klassisch gewordene, in die Geschichte der Philosophiehistorie eingegangene Werk wieder (jetzt in einem Band) herausgebracht hat. Daß sein Verfasser nach vierzig Jahren – so viel sind seit der ersten Auflage verstrichen – den Text unverändert ließ, kann man begreifen. Kroner versteht den deutschen Idealismus als eine gleichsam in einem eigenen Raum sich entfaltende «Denkbewegung», die sich aus den von Kant gestellten, aber ungelöst gelassenen Problemen folgerichtig ergab. «Da die Systeme im Kampfe der Gründe und Gegengründe entstehen und sich mit den Waffen nicht der rhetorischen Überredung, sondern der be-

weisenden Vernunft durchzusetzen suchen, so muß es möglich und erlaubt sein, alle sonstigen Faktoren, die auf die Entwicklung eingewirkt haben, wie die Charaktere und Temperamente der Denker, ihre rein persönlichen Stimmungen und Erfahrungen ebenso wie alle in derselben Zeit auftretenden Kulturerscheinungen nur insofern zu berücksichtigen, als sie sich in Motive des Denkens selbst, in Beweisgründe umgewandelt haben.» Die zentrale Leistung dieser einzigartigen Epoche des spekulativen Denkens sieht Kroner letztlich als theologisches Anliegen: «Während das gesamte christliche Denken des Mittelalters dem übermächtigen Anprall der griechischen Begriffe gegenüber es nicht vermochte, das wahre Wesen, die eigene Tiefe des christlichen Glaubens innerhalb der philosophischen Weltanschauung zur vollen Geltung zu bringen, ist durch Kant und den deutschen Idealismus diese weltgeschichtliche Aufgabe gelöst worden. Hier zuerst wird dem Idealismus der ἰδέαι und εἴδη der ihn überragende Idealismus des Ich entgegengesetzt. Hier zuerst gelingt es, Gott statt als objektive Idee, als reine Form, als erste Ursache und Substanz vielmehr aus der Tiefe des sittlich-religiösen Lebens heraus zu begreifen. Zwar wird der griechische Idealismus mit dem Idealismus des Ich verschmolzen, aber so, daß dabei das Ich den Vorrang behält.» Dem entspricht Kroners eigene Überzeugung, die man als Bekenntnis achten muß, aber nicht teilen kann. In immer erneutem Ringen mit der metaphysischen Grundfrage und ihrer von Hegel gegebenen Antwort ist ihm, sagt Kroner, zunehmend deutlicher geworden, «daß die ekstatisch-prophetische Inspiration, in diesem äußersten Felde der ‚Erfahrung', der philosophisch-spekulativen Vernunft überlegen ist, und daß die Vernunft niemals fähig sein wird, die Offenbarung ‚einzuholen'. Hegel hatte unstreitig recht, wenn er die Welt des ‚erscheinenden Geistes' als durch und durch dialektisch ansah, aber er hatte unrecht, wenn er diese Dialektik in die göttliche Wesenheit hineinverlegte und sie als Widerspruch in der göttlichen Weisheit begriff. Gott heilt die tragische Gebrochenheit unserer menschlichen Situation, aber nicht dadurch, daß wir die in der göttlichen Natur gelegenen Widersprüche durch logische Methodik zu einer harmonischen, allumfassenden Synthesis emporheben. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil dieser höchste Punkt nur durch das Zusammenwirken von Einsicht, Empfindung und Tat erreicht werden kann, insofern er durch den Menschen überhaupt erreicht wird.»

H. Kunz

Jean François Suter: Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1960. Suppl. VIII des *Studia Philosophica.*

Peu de sujets pouvaient, mieux que celui du livre de M. Suter, donner un intérêt caractéristique au premier *supplementum* de langue française que publient les *Studia philosophica.* Dilthey, en effet, est de ces auteurs dont chacun parle ou a parlé par allusion ou information, si grande a été son influence en Allemagne, surtout entre les deux guerres. Mais la médiocrité

de la plupart des traductions et la rareté des exposés que nous possédons en français en fait presque un inconnu. De ces exposés, le très remarquable article de M. M. Guéroult se trouve dans la *Revista brasileira de filosofia* (Sao Paolo 1952) et le chapitre vigoureux de M. Raymond Aron remonte à sa thèse complémentaire, *Essai sur les théories de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* (1938); avec un bref exposé de Groethuysen qui date de 1912, dans *La Philosophie allemande au XIX*e *s.*, c'est à peu près tout l'essentiel.

Au courage d'aborder ainsi une pensée aussi diverse d'historien psychologue, d'historien du vivant concret, M. Suter a joint celui d'envisager son auteur par un côté dont, somme toute, on ne mesure pas exactement l'importance: l'histoire proprement dite, et de montrer la place qu'il occupe parmi d'autres tendances de l'historiographie en Allemagne. Entreprise difficile parce que ces tendances sont définies plutôt par leur objet ou leur but, voire par les convictions des historiens, tandis que ce qui est à retenir dans l'historiographie culturelle de Dilthey paraît défini davantage par la méthode. Et parce que cette méthode s'est illustrée avec tant de nouveauté dans l'analyse de l'œuvre littéraire que les efforts de Dilthey pour en constituer après coup la théorie ne rendent même pas un compte satisfaisant de la richesse qu'elle faisait découvrir – et cela malgré les lumières que Dilthey aurait reçues de la lecture du premier Husserl.

On voit donc les difficultés de l'entreprise et les mérites de l'auteur qui a réussi à donner une idée fort complète de Dilthey en procédant par la biographie intellectuelle et par l'exposé doctrinal. Son ouvrage, qui fait état de connaissances étendues, devra sans doute longtemps être consulté par ceux qui désirent aborder l'œuvre de Dilthey à partir du français. Ils y trouveront, outre les mises en place et les comparaisons que nous mentionnons, des exposés de la critique de la raison historique et de la théorie de la connaissance historique fondée sur l'anthropologie et l'herméneutique, et enfin le problème de l'historicisme et de l'historiographie, objet d'une discussion. Sans doute, s'il y a un vrai problème dans l'œuvre de Dilthey, est-ce celui du rapport de l'herméneutique et de l'expression, et le reste des considérations de Dilthey pourrait paraître assez superficiel, et surtout négatif, s'opposant au hégélianisme, au positivisme, à Windelband, tout en leur restant souvent inférieur quant aux vues générales, hésitant autour du kantisme, avec souvent des présupposés bien malaisés à reconstituer; on voit encore que la théorie phénoménologique des dernières années exigerait des explications que nous n'aurons peut-être jamais, et qu'elle se concilie bien mal avec la théorie des Weltanschauungen que Dilthey a esquissée. Enfin, on peut se demander si le pluralisme et le particularisme fermé dont s'accompagne dans cette œuvre un réel effort de connaissance du concret historique sont essentiels à l'œuvre de Dilthey, ainsi que paraît le penser M. Suter, ou s'ils sont en somme «accidentels» et le fait des circonstances, et aussi d'une exploitation aveugle par la postérité.

Quoi qu'il en soit, M. Suter a réussi, souvent avec bonheur, à situer Dilthey; il l'a fait aussi par des comparaisons, dans un chapitre final, comparaisons qui ouvrent un champ nouveau à la discussion. Enfin, sa pensée généreuse guide constamment le lecteur vers des conclusions plus largement

ouvertes: «L'universel existe et il se réalise lentement dans l'histoire; c'est lui qui est à la source de toutes les revendications de justice et de liberté des hommes . . . A la différence des civilisations du passé, les nations modernes ne vivent plus dans un état d'isolement et de cloisonnement.»

D. Christoff

Candide Moix: La pensée d'Emmanuel Mounier. 1 vol., 348 p. Editions du Seuil, Paris 1960.

Les amis fidèles autant que divers qu'Emmanuel Mounier comptait en Suisse liront avec intérêt, mais aussi avec émotion, cette biographie intellectuelle et cet exposé philosophique écrits avec ferveur par un étudiant de Fribourg pour sa thèse de doctorat. L'exposé, tant de la vie que de la doctrine, est fidèle; et il est émouvant de retrouver chez un homme qui n'a pas connu Mounier un tel sentiment de sa présence. Il est vrai que de nombreux témoignages d'amis viennent entourer les citations très riches de Mounier, et l'on y trouve quelque chose de son rayonnement. Quant à la doctrine, si l'on peut dire, quant à cette «pensée en marche», qui est «perspective, méthode, exigence», comme Mounier le disait dès le début, elle est bien développée dans les chap. II à IV qui résument les thèmes du personnalisme de 1932–1937. Là aussi, l'auteur a dû choisir dans une ample matière. Les quatre chapitres suivants apportent des mises au point – que l'irréversibilité historique et aussi, sans doute, la somme d'incompréhension contre laquelle il a fallu défendre le personnalisme, rendent inégales – sur les rapports du personnalisme et de mouvements ou doctrines contemporains: existentialisme, fascisme, marxisme. De 1932 à la mort de Mounier, 18 ans seulement se sont écoulés, et le présent ouvrage apporte – involontairement, semble-t-il parfois – une illustration de ces extrêmes changements, tout en soulignant avec raison et avec succès les constantes personnelles de Mounier, homme de fidélité. C'est pourquoi le chapitre «problèmes du christianisme» paraîtra sans doute central au lecteur.

D. Christoff

Paul Ferdinand Linke: Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung. Ernst Reinhardt Verlag, München / Basel 1961.

Als «Niedergangserscheinungen» in der gegenwärtigen Philosophie taxiert Linke den geschwächten Willen zur Lösung der Probleme (diese werden mit Vorliebe lediglich «behandelt») und die mangelhafte, wenn nicht gar überhaupt verleugnete oder verachtete Wissenschaftlichkeit der philosophischen Erörterungen. Das wesentliche Kriterium der wissenschaftlichen und damit zugleich der philosophischen Erkenntnis sieht er in der interindividuellen Nachprüfbarkeit, ohne freilich ein Beispiel ihrer faktischen Durchführung

zu geben. Er würdigt die Verdienste des Neopositivismus um die «Hebung des wissenschaftlichen Niveaus der Philosophie – auf Kosten dieser selbst». Ferner berichtigt er die übliche Meinung, wonach Husserl der erste und eigentliche Überwinder des Psychologismus gewesen sein soll, dahin, daß dieser Ruhm Frege zukomme, der überdies die Intentionalität unabhängig von Brentano entdeckt habe, später allerdings einem folgenschweren Selbstmißverständnis erlegen sei. Bemerkungen zum Thema Rationalismus-Irrationalismus, zu Dilthey, Scheler u. a. beschließen den ersten «vorbereitenden» Teil des – übrigens vom verstorbenen Verfasser nicht mehr vollendeten – Buches. Den Weg zur Überwindung des philosophischen Niedergangs – das Anliegen des zweiten «aufbauenden» Teiles – sieht er in einer Analyse zumal der philosophisch fundamentalen «sokratischen», für die Lebensführung relevanten Begriffe (Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Tapferkeit, Weisheit usw.), die eine «phänomenale Psychologie» als deskriptive Grundwissenschaft zu leisten hätte. Die von Linke vordemonstrierte Probe – im wesentlichen eine Polemik gegen den Bildcharakter der intentionalen Vorstellungen – überzeugt uns freilich nicht von der Fruchtbarkeit des Unternehmens.

H. Kunz

Karl Jaspers: Wahrheit und Wissenschaft / Adolf Portmann: Naturforschung und Humanismus. Akademische Reden, gehalten bei der Fünfhunderjahrfeier der Universität Basel am 30. Juni 1960 in der Basler Kongreßhalle. Basler Universitätsreden 42. und 43. Heft. Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960.

Was die beiden Prominenzen bei diesem einmaligen und hochfeierlichen Anlaß aussprachen, war das Konzentrat ihrer Lebensarbeit und Lehre. Der Gehalt der beiden Lehren darf für die Leser unseres Jahrbuches wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Ein Wort aber zum reinen Formale eben dieser starken Verdichtung sei hier gestattet:

Beide Redner durften damit rechnen, trotz schärfster Konzentration von dem Auditorium, das sie damals in der Basler Kongreßhalle vor sich hatten, verstanden zu werden. Aber auch für dieses ausgewählte Auditorium gilt die Feststellung, daß nur eine vorausgehende gründliche Kenntnis der Philosophie von Karl Jaspers wie auch der Lebensarbeit von Adolf Portmann die Möglichkeit schuf, Tragweite und Gewicht der hier verwendeten Termini zu ermessen, zugleich auch die weiten Perspektiven und gehaltvollen Hintergründe, die sich hinter den sehr konzisen Formulierungen auftun, zu erschauen und voll zu würdigen. Trotz Drang und Druck der Konzentration retteten sich beide Redner – das sei mit Dank und Anerkennung festgehalten – neben der Darlegung gefestigter Positionen und Überzeugungen hinreichend Raum, um mit allem Nachdruck auf die Problematik dieser und jener Frage hinzuweisen. So Jaspers mit seinen von schwerer Sorge getragenen Worten: «Sie (sc. die Universität) ist bis zum Zerreißen von Spannungen erfüllt: zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Philosophie und Wissenschaften,

zwischen Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften, zwischen Wissenschaften und Praxis». So Portmann mit seiner an die Universität gerichteten Bitte, nicht nur die sekundäre und neu-wissenschaftliche, sondern auch die primär-naive menschliche Vorstellungswelt zu respektieren und zu pflegen: «Ihr (sc. der Universität) ist doch auch die Sorge um jene ganz andere, das Erdenleben gründende Weltbeziehung anvertraut, die unserem Dasein Geborgenheit gibt und eine Heimat». Portmann stellt also die heutige Universität vor die sehr ernste Frage, ob sie neben der Wahrheitskonzeption gegenwärtiger Wissenschaft und Philosophie auch noch die vorwissenschaftliche, der heutigen wissenschaftlich begründeten Wahrheit weithin widersprechende primäre Weltsicht mit dem ihr eigenen Wahrheitsanspruch pflegen und auch vertreten soll.

Erfrischend, ermutigend wirkt Jaspers' prächtiges Bekenntnis zur Pflege der Wahrheit und der Vernunft in Philosophie und Universität: «Wir wollen lieber die härteste Wahrheit ertragen als sie verschleiern, lieber der Wahrheit uns aussetzen und leiden als im Wahne dahinleben. – ...so genügt es zu glauben, daß jedenfalls auch die Vernunft in der Welt sein und mächtig werden könne und daß wir für sie leben sollen. Aufgabe der Universität ist es, dieser Vernunft durch Wissenschaft, in der Reinheit ihrer kommunikativen Kämpfe, die größte Helligkeit zu verschaffen.»

So enthalten die beiden Basler Festreden neben ihren Hinweisen auf festgelegte Einsichten und Tatsachen auch stärkste, in die Zukunft weisende Antriebe, sich mit dieser und jener Perspektive eingehender noch zu beschäftigen, sich mit diesem und jenem offenen Bekenntnis gründlicher noch auseinanderzusetzen.

Ernst Haenßler

Charles Werner: L'âme et la liberté; suivi de: *Essai d'une nouvelle Monadologie.* 1 vol., 175 p. Payot, Paris 1960.

L'âme et la liberté, joint au *Problème du mal* (Payot, Paris 1944), nous livre l'essentiel de la pensée systématique de M. Charles Werner, et ces deux ouvrages font pendant aux deux ouvrages d'histoire de la philosophie: *La philosophie grecque* et *La philosophie moderne.* De la façon la plus classique et du point de vue le plus élevé, M. Werner a écrit ici un livre qui résume tout son enseignement.

La thèse – exposée dans l'Introduction – pourrait en être: il existe une psychologie métaphysique, et non pas seulement une psychologie expérimentale, et la psychologie doit ouvrir la voie à la réflexion métaphysique. C'est pour avoir conçu un dualisme trop rigide de l'âme et du corps que la pensée moderne a donné lieu, lors de l'apparition de la psychologie expérimentale, aux interprétations insuffisantes qui accompagnent les travaux même les plus utiles de cette science: «Seule la métaphysique, dont la mission est de pénétrer à l'intérieur des choses pour saisir le principe caché qui les fait agir et exister, peut saisir l'esprit dans son activité créatrice et dans sa liberté.» Le modèle d'une telle psychologie métaphysique a été

donné par Aristote, et souvent au cours de l'histoire M. Werner retrouve la conception fonctionnelle de l'âme, le classement hiérarchique, le principe de finalité, et surtout l'idée de l'unité du composé âme–corps, dont l'âme est la forme. Il estime qu'après saint Thomas, des maîtres de la psychologie expérimentale tels qu'Alfred Binet – par occasion, peut-être? – et des psychobiologistes comme M. Raymond Ruyer, parmi les contemporains, ont retrouvé cette idée fondamentale.

Or, les découvertes de la biologie surtout, de la psychologie des tendances et de la psychanalyse interprétées ici intègrent à la doctrine d'Aristote toute la richesse de leur contenu et, réciproquement, ce qu'elles apportent de définitif s'entend grâce à la métaphysique.

Ainsi renouvelée, la théorie de l'âme comme forme du corps n'est entièrement intelligible que par une métaphysique dont voici les grandes lignes: l'âme n'exerce sa fonction de nutrition, de sensation, d'assimilation, elle n'agit et elle ne connaît que parce qu'elle est en harmonie avec le monde et parce qu'elle participe au divin. Dans son intériorité se trouve déjà l'essence de ce qu'elle perçoit (p. 41, 49, 109). L'âme doit retrouver son intériorité, sa liberté en comprenant ses fonctions et son évolution, le sens de son devenir dans le devenir du monde. C'est en se détachant du désir qui l'anime qu'elle conquiert sa vraie conscience, devient connaissance désintéressée, fait sienne sa liberté et accomplit celle-ci en répondant au devoir, dépassant même le devoir dans l'amour.

Constamment, M. Werner souligne la continuité et la finalité de l'évolution et affirme la primauté de l'esprit, la substantialité de l'âme. On comprendrait mal ces affirmations après tant d'efforts apparemment contraires de la pensée humaine si l'on ne s'engageait plus loin dans la métaphysique qui les soutient: l'âme, en effet, participe au divin et le désir, l'intelligence, la volonté que l'on trouve en elle répondent à des aspects de la divinité, dans sa Trinité: puissance, intelligence, amour. Or si, trop évidemment, le monde et la connaissance ne nous donnent pas le spectacle de l'unité, de la continuité et de l'harmonie, c'est que, au fond de la puissance créatrice, le fond obscur de l'essence divine est le désir. Uni, en Dieu, à l'intelligence et à l'amour, le désir s'en trouve séparé dans le monde, et sa force tumultueuse devient alors, dans le désordre, principe du «mal métaphysique» – et aussi bien du «mal physique» (cf. *Le Problème du Mal*). Quant au «mal moral», il provient de ce que la liberté, qui est le sens même du développement de la vie jusqu'à l'homme, peut faire que l'homme se sépare de Dieu, ne ressente plus son harmonie avec le monde. Alors, la liberté se tourne contre Dieu, contre l'amour et, se sentant étrangère dans le monde, elle s'y conduit comme telle.

Dans ce livre pensé avec tant de sérénité et avec une expérience si entière du monde et de la vie, on ne sait s'il faut plus admirer l'art de résumer les doctrines examinées et ramenées à leur plus stable vérité, ou la décision souveraine qui les juge incomplètes tour à tour, pour la plupart, ou l'équilibre moral, ou surtout l'ordre de la composition qui n'est pas un ordre littéraire, ou seulement un ordre des raisons, mais bien un ordre de vie.

Au reste, pour être exprimée avec sérénité et inspirée de l'harmonie,

la pensée de M. Charles Werner n'est nullement un éclectisme; et elle ne s'accommode pas de tout. L'idéalisme immatérialiste, le kantisme, la réflexion purement rationnelle, tout ce qui, dans l'abus injuste d'une juste rigueur deviendrait doctrine exclusive reste comme en dehors de son chemin, une fois la discussion accomplie, et recueillie la vérité qui s'y trouve renfermée.

Mais, pour rester classique et fidèle aux grandes orientations de la métaphysique, cette pensée se devait d'être précisément accueillante à l'égard des découvertes concrètes de la science, et l'un des plus grands efforts dont on lui sera reconnaissant c'est notamment l'essai de repenser la psychanalyse. Nous ne pouvons ici entrer dans toutes les parties de l'ouvrage, mais nous en soulignerons encore la clarté didactique, toute due à l'ordre métaphysique qui apparaît identique au dépouillement d'une longue expérience humaine.

A la suite de ce livre, on trouvera la *Nouvelle Monadologie* de M. Werner, l'exposé le plus condensé de sa pensée inspirée, comme celle de Leibniz, par les principes de l'harmonie, de la continuité, de la convenance et de la perfection. Signalons au moins que, selon M. Werner, il est faux de soutenir que «la monade n'a pas de fenêtres»; cette thèse renouvelle donc la discussion sur le rapport de l'intériorité et de l'extériorité, et, me semble-t-il, sur la dialectique de la limite, du fini et de l'infini. Mais la *Nouvelle Monadologie*, si elle renferme certaines mises au point, n'est nullement un ouvrage de discussion; ses cinquante paragraphes nous offrent bien plutôt, chacun, l'objet d'une longue méditation.

D. Christoff

Joseph Moreau: L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception, Paris, P.U.F. 1960, 140 pages.

Cet ouvrage est divisé en trois chapitres intitulés: 1. Phénoménologie et réflexion; 2. Le problème de la perception et l'idéalisme; 3. La présence du monde et l'ouverture à l'être. La conclusion porte le titre suivant: Les réquisits du «Cogito». L'auteur, on le voit, développe certains thèmes de son livre récent: *La conscience et l'être.* Avec une pertinence et une clarté auxquelles il faut rendre hommage, il s'élève contre le positivisme phénoménologique de Merleau-Ponty, auquel il reproche d'ignorer l'exigence critique. Pour le philosophe de la *Phénoménologie de la perception* en effet, l'évidence de la perception se suffit; elle n'exige nulle garantie, nulle transcendance d'absolu. M. Moreau s'attache à montrer l'insuffisance de cette position et à réhabiliter l'idéalisme après la condamnation dont la phénoménologie l'a accablé. Il ne défend pas cependant l'idéalisme vulgaire pour lequel tout est dit quand on a assimilé l'objet à la représentation qu'on en a. L'objet ne peut être un en soi, sinon nous ne pourrions en prendre connaissance. Mais il n'est pas davantage en nous seulement, car il est un objet et nous sommes engagés dans un monde qui nous est extérieur. Il faut donc recevoir la leçon de la phénoménologie (dont l'originalité du reste est sujette à caution), mais il faut la recevoir tout entière, avec ses implications critiques, car la phénoménologie se caractérise comme un idéalisme transcendantal.

L'évidence phénoménologique renvoie à l'ego transcendantal et à un idéal de vérité transcendant toute expérience, sinon l'intelligence n'est pas satisfaite: on se traîne dans l'empirisme et les leçons de Platon et de Descartes, de Kant et de Husserl ne sont pas entendues.

Telle est la thèse générale de cet ouvrage. Dans le premier chapitre, l'auteur défend les droits de la réflexion, c'est-à-dire de la critique qui remonte du donné aux conditions qui le rendent possible. Dans le chapitre II, il montre que les résultats de la *Phénoménologie de la perception* touchant la constitution antéprédicative du monde perçu ne sont pas incompatibles avec l'idéalisme. Il le prouve en rappelant qu'il y a chez Malebranche, à côté d'une théorie de la connaissance intellectuelle une psychologie de la perception. «La théorie des jugements naturels est une interprétation théologique du caractère spontané, antéprédicatif, de la synthèse perceptive; ainsi ce caractère, que la *Phénoménologie de la perception* veut opposer à l'idéalisme critique et à la transcendance du vrai, avait été clairement aperçu et mis en lumière par Malebranche, l'héritier de la tradition augustinienne, le philosophe de la Vision en Dieu (p. 82).» Enfin, avec le chapitre III, l'auteur éclaire par l'analyse réflexive la transcendance phénoménologique du monde perçu. Cette transcendance est le signe de la transcendance de l'être ou de l'absolu. Sans cette référence à l'être, il n'y aurait pas d'être-au-monde. L'étendue, écrit-il, «n'est pas sans un sujet qui la perçoive; elle est toujours *pour* un sujet, mais non pas *en* lui; elle ne se réduit pas à une manière d'être du sujet, car elle est infinie: elle traduit au regard du sujet l'immensité de l'être qui le déborde. Cet être n'est pas l'étendue elle-même, qui n'est qu'indétermination, phénomène; ce n'est pas non plus l'*en-soi*, sans communication possible avec la pensée; ce ne peut être que l'absolu où la pensée s'éclaire. La transcendance phénoménologique, l'ouverture au monde, à l'extériorité infinie de l'horizon perceptif, suppose donc la transcendance ontologique, l'ouverture à l'être (p. 91).» C'est ainsi qu'avec M. Moreau, contrairement à ce qui se passe chez Merleau-Ponty, la pensée débouche de l'analyse phénoménologique sur l'absolu.

Fernand Brunner

Jean-Pierre Leyvraz: Le Temple et le Dieu. Essai d'une Philosophie de la Relation. Paris, Corti, 1960, 345 pages.

Le livre de J.-P. Leyvraz fascine et intimide. Il saisit à première vue par la ferme beauté de son style, puis par un mélange inusité d'évidence et de mystère. Moi qui tiens tant à la clarté, je m'étonne d'éprouver, chaque fois que j'en tourne les pages, la certitude de sa valeur et de son sens, alors que je sais à peine si je le comprends.

Malgré sa frappante originalité, il s'enracine profondément dans la tradition tout entière et il porte la marque très précise de l'époque contemporaine: phénoménologie, psychologie, philosophie de l'existence, contexte social et politique. Aucun éclectisme là-dedans: il s'agit de sensibilité, de

style, et, avant tout, de regard. Cet ouvrage difficile, sous-titré «Essai d'une philosophie de la relation», et au fil duquel on retrouve nombre de problèmes traditionnels – par exemple, sous un éclairage tout neuf, le problème des Universaux – est le poème d'un visionnaire, un film métaphysique.

Le «regard», en effet, qui structure cette pensée, est bien plutôt celui de la caméra que celui du phénoménologue. Il est à chaque instant *double* et *polarisé* à l'extrême: d'une part, il se pose sur le lointain le plus lointain, là où l'individuel s'efface, où promesses et menaces s'abolissent, où règne la généralité indifférente et immuable; d'autre part, il se tient aux aguets de la présence immédiate, particulière, dont va dépendre, dont dépend déjà l'instant imminent.

Ce regard double est en même temps *réciproque*. Il y a deux caméras, simultanément. Au fond du lointain, à la surface de l'être usé par la distance, des velléités de riposte affleurent. Par une sorte de convention poétique, l'auteur échappe à la prison critique, irrémédiablement séparatrice du sujet et de l'objet, et se permet un va-et-vient où, grâce à un mythe devenu méthode et dialectique, «sujet» et «objet» surmontent leur fixité et intervertissent leurs rapports. «En positif...», dit, «en négatif»...». Ces deux rapports sont simultanément indispensables à l'instauration de l'être. Ils s'inversent, s'altèrent, se différencient selon des «seuils» de distance variables déterminant des niveaux ontologiques multiples – et nous *voyons* (au sens philosophico-cinématographique que ce verbe peut prendre ici) l'être dans sa pluralité modale se constituer à travers leurs distinctions et leurs contrastes. Soudain, nous nous trouvons devant une donnée familière de notre vie –, un peu comme un pur théoricien, en physique contemporaine, retrouve l'expérience après un long circuit mathématique. Il ne s'agit donc pas de contes intellectuels: à chaque niveau, c'est bien une perspective de l'être, pour nous déchiré, et de nous déchirés par lui aussi, qui apparaît.

Nous retrouvons ainsi tous nos problèmes, même ceux, politiques, sociaux, existentiels, que nous pose le temps où nous vivons. Impérieusement interrogative, la philosophie nous rejette dans notre vie incarnée, hic et nunc.

Jeanne Hersch

Giuseppe Semerari: Storicismo e ontologismo critico. 2ª edizione. Manduria, Bari, Perugia, ed. Lacaita, 1960, 306 pages.

Le dessein de M. G. Semerari, connu entre autres par un important ouvrage sur Schelling (cf. *Studia philosophica*, XIX, 230), est de dépasser l'historicisme, illustré en Italie par B. Croce et G. Gentile, vers une conscience concrète de l'historicité; il met en valeur, à cet effet, l'ontologie critique qu'a élaborée Pantaleo Carabellese (1877–1948), dont nous avons signalé (*Studia philosophica*, XVI, p. 256) un recueil de textes choisis en français paru sous le titre: *La conscience concrète*, où l'être concret est caractérisé par son activité. M. Semerari tient grand compte aussi du Husserl de la *Krisis* et de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Comme

ce dernier, il voit l'éternité, non au-delà du temps, mais inséparable du temps, comme l'a montré chez nous M. Henri Miéville. Historicité veut dire intersubjectivité, communication des consciences, données récemment seulement prises en considération. La conscience concrète de l'historicité du monde et de l'homme aide à comprendre comment l'être se trouve présent dans le devenir, comment le passé se relie au présent et au futur. En Italie, comme en Allemagne, où l'historicisme avait trouvé ses plus brillants représentants, celui-ci se trouve dépassé, non sans avoir obligé l'ontologie traditionnelle à se transformer profondément.

Marcel Reymond

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.

Das Phänomen des Verstehens durchzieht alle menschlichen Weltbezüge. Darüber hinaus besitzt es auch innerhalb der Wissenschaft eine selbständige Geltung, widersetzt sich aber dem Versuch, in eine bloße Methode derselben zum «Aufbau einer gesicherten Erkenntnis» umgedeutet zu werden. Die in Gadamers Werk vorgelegten «Untersuchungen knüpfen an diesen Widerstand an, der sich innerhalb der modernen Wissenschaft gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik behauptet. Ihr Anliegen ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen. So rücken die Geisteswissenschaften mit Erfahrungsweisen zusammen, die außerhalb der Wissenschaft liegen: mit der Erfahrung der Philosophie, mit der Erfahrung der Kunst und mit der Erfahrung der Geschichte selbst. Das alles sind Erfahrungsweisen, in denen sich Wahrheit kundtut, die nicht mit den methodischen Mitteln der Wissenschaft verifiziert werden kann.» Die darin entwickelte Hermeneutik ist «nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Verständigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet». Denn «was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden. Sie gewinnt im Widerstand gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft eine neue Bedeutung.» Demgemäß beginnt Gadamer den ersten Abschnitt («Die Transzendierung der ästhetischen Dimension») des ersten Teils, welcher der «Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst» gewidmet ist, mit einer Explikation der «Bedeutung der huma-

nistischen Tradition für die Geisteswissenschaften». Darin verfolgt er in vorzüglichen Skizzen die Geschichte der «humanistischen Leitbegriffe» «Bildung», «sensus communis», «Urteilskraft» und «Geschmack». Rücksichtlich des letzteren stellt Gadamer die entscheidende Nachwirkung Kants heraus, «der die Ethik von allen ästhetischen und Gefühls-Momenten gereinigt hat», während die griechische Ethik «in einem tiefen und umfassenden Sinne eine Ethik des guten Geschmacks» war. «Blickt man nun auf die Rolle, die Kants Kritik der Urteilskraft innerhalb der Geschichte der Geisteswissenschaften spielt, wird man sagen müssen, daß seine transzendental-philosophische Grundlegung der Ästhetik nach beiden Seiten folgenreich war und einen Einschnitt darstellt. Sie bedeutet den Abbruch einer Tradition, aber zugleich die Einleitung einer neuen Entwicklung: sie hat den Begriff des Geschmacks auf das Feld eingeschränkt, auf dem er als ein eigenes Prinzip der Urteilskraft selbständige und unabhängige Geltung beanspruchen konnte – und engte umgekehrt damit den Begriff der Erkenntnis auf den theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch ein. Die transzendentale Absicht, die ihn leitete, fand an dem eingeschränkten Phänomen des Urteils über das Schöne (und Erhabene) Erfüllung und verwies den allgemeinen Erfahrungsbegriff des Geschmacks und die Tätigkeit der ästhetischen Urteilskraft im Bereich von Recht und Sitte aus dem Zentrum der Philosophie. Das ist von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung. Denn was damit aus der Hand gegeben wurde, ist eben das, worin die philologisch-historischen Studien lebten und wovon sie, als sie sich unter dem Namen der ‚Geisteswissenschaften' neben den Naturwissenschaften methodisch begründen wollten, allein ihr volles Selbstverständnis hätten gewinnen können. Jetzt war – durch Kants transzendentale Fragestellung – der Weg verbaut, die Überlieferung, deren Pflege und deren Studium sie sich widmeten, in ihrem eigentümlichen Wahrheitsanspruch anzuerkennen. Damit ging aber der methodischen Eigenart der Geisteswissenschaften ihre Legitimation im Grunde verloren.» Es folgt – am Leitfaden der Kantschen Lehre von Geschmack und Genie – die Darstellung der «Subjektivierung der Ästhetik», innerhalb derer sich ein wort- und begriffsgeschichtlicher Exkurs über das «Erlebnis» findet. Hier (wie übrigens auch in andern Zusammenhängen) wäre die Berücksichtigung von Klages am Platz gewesen; und aus der Sekundärliteratur hätte die Studie von M. von der Groeben (Konstruktive Psychologie und Erlebnis, 1934) mit Nutzen beigezogen werden können. Ausgezeichnet formuliert Gadamer den Bezug zwischen Kunstwerk und ästhetischem Erlebnis: «Das ästhetische Erlebnis ist nicht nur eine Art von Erlebnis neben anderen, sondern repräsentiert die Wesensart von Erlebnis überhaupt. Wie das Kunstwerk eine Welt für sich ist, so ist auch das ästhetisch Erlebte als Erlebnis allen Wirklichkeitszusammenhängen entrückt. Es scheint geradezu die Bestimmung des Kunstwerks, zum ästhetischen Erlebnis zu werden, d.h. aber, den Erlebenden aus dem Zusammenhange seines Lebens durch die Macht des Kunstwerks mit einem Schlage herauszureißen und ihn doch zugleich in das Ganze seines Daseins zurückzubeziehen. Im Erlebnis der Kunst ist eine Bedeutungsfülle gegenwärtig, die nicht diesem besonderen Inhalt oder Gegenstand allein zugehört, sondern die vielmehr

das Sinnganze des Lebens vertritt. Ein ästhetisches Erlebnis enthält immer die Erfahrung eines unendlichen Ganzen.» Die Grenzen der auf die Goethezeit beschränkten «Erlebniskunst» weist Gadamer an der Geschichte des Symbol- und des Allegoriebegriffes auf. Das leitet zur «Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst» über, die sich als Kritik der problematischen «ästhetischen Bildung» – deren Ansatz der Verfasser bei Schiller sieht, der «in seinen ästhetischen Schriften die radikale Subjektivierung, durch die Kant das Geschmacksurteil und seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit transzendental gerechtfertigt hatte, aus einer methodischen in eine inhaltliche Voraussetzung gewandelt» hat – und der «Abstraktion des ästhetischen Bewußtseins» vollzieht. In beiden, in der ästhetischen Bildung und im ästhetischen Bewußtsein, «wird Kunst als Kunst des schönen Scheins der praktischen Wirklichkeit entgegengesetzt und aus diesem Gegensatz verstanden. An die Stelle des Verhältnisses positiver Ergänzung, das seit alters die Beziehung von Kunst und Natur bestimmt, tritt jetzt der Gegensatz von Schein und Wirklichkeit. Traditionellerweise ist es die Bestimmung der ‚Kunst', die auch alle bewußte Umgestaltung der Natur zum menschlichen Gebrauch umfaßt, innerhalb der von der Natur gegebenen und freigelassenen Räume ihre ergänzende und ausfüllende Tätigkeit zu vollbringen. Auch die ‚Schöne Kunst', solange sie in diesem Horizont gesehen wird, ist eine Perfektionierung der Wirklichkeit und nicht ihre scheinhafte Maskierung, Verschleierung oder Verklärung. Wenn aber der Gegensatz von Wirklichkeit und Schein den Begriff der Kunst prägt, ist der umfassende Rahmen, den die Natur bildet, gesprengt. Die Kunst wird ein eigener Standpunkt und begründet einen eigenen autonomen Herrschaftsanspruch.» Erst die phänomenologische Kritik an der Psychologie und Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts befreite uns «von den Begriffen, die ein angemessenes Verständnis des ästhetischen Seins verhinderten. Sie hat gezeigt, daß alle Versuche in die Irre gehen, die Seinsart des Ästhetischen von der Wirklichkeitserfahrung her zu denken und als eine Modifikation derselben zu begreifen. Alle diese Begriffe, wie Nachahmung, Schein, Entwirklichung, Illusion, Zauber, Traum, setzen den Bezug auf ein eigentliches Sein voraus, von dem das ästhetische Sein unterschieden sei. Nun lehrt aber der phänomenologische Rückgang auf die ästhetische Erfahrung, daß diese gar nicht aus solchem Bezug denkt und vielmehr in dem, was sie erfährt, die eigentliche Wahrheit sieht. Dem entspricht, daß die ästhetische Erfahrung wesensmäßig nicht durch eine eigentlichere Erfahrung der Wirklichkeit enttäuscht werden kann.» Es gilt die Einsicht zu bewahren: «Das Pantheon der Kunst ist nicht eine zeitlose Gegenwärtigkeit, die sich dem reinen ästhetischen Bewußtsein darstellt, sondern die Tat eines geschichtlich sich sammelnden und versammelnden Geistes. Auch die ästhetische Erfahrung ist eine Weise des Sichverstehens. Alles Sichverstehen vollzieht sich aber an etwas anderem, das da verstanden wird, und schließt die Einheit und Selbigkeit dieses anderen ein. Sofern wir in der Welt dem Kunstwerk und in dem einzelnen Kunstwerk einer Welt begegnen, bleibt dieses nicht ein fremdes Universum, in das wir auf Zeit und Augenblick hineinverzaubert sind. Vielmehr lernen wir uns in ihm ver-

stehen, und das heißt, wir heben die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses in der Kontinuität unseres Daseins auf. Es gilt daher, dem Schönen und der Kunst gegenüber einen Standpunkt zu gewinnen, der nicht Unmittelbarkeit prätendiert, sondern der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen entspricht. Die Berufung auf die Unmittelbarkeit, auf das Geniale des Augenblicks, auf die Bedeutung des ‚Erlebnisses' kann vor dem Anspruch der menschlichen Existenz auf Kontinuität und Einheit des Selbstverständnisses nicht bestehen. Die Erfahrung der Kunst darf nicht in die Unverbindlichkeit des ästhetischen Bewußtseins abgedrängt werden. Diese negative Einsicht bedeutet positiv: Kunst ist Erkenntnis und die Erfahrung des Kunstwerks macht dieser Erkenntnis teilhaftig.» «Alle Begegnung mit der Sprache der Kunst» ist «Begegnung mit einem unabgeschlossenen Geschehen und selbst ein Teil dieses Geschehens.» Das zwingt zur Klärung der Seinsart des Kunstwerkes (das Thema des zweiten Abschnittes: «Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung»). Als Leitfaden der ontologischen Explikation wählt Gadamer das «Spiel», mit dem «nicht das Verhalten oder gar die Gemütsverfassung des Schaffenden oder Genießenden und überhaupt nicht die Freiheit einer Subjektivität, die sich im Spielen betätigt, sondern die Seinsweise des Kunstwerkes selbst» gemeint ist. «Das Spiel hat ein eigenes Wesen, unabhängig von dem Bewußtsein derer, die spielen. Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten. Das Subjekt des Spieles sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung.» «Die Seinsweise des Spieles ist . . . nicht von der Art, daß ein Subjekt da sein muß, das sich spielend verhält, so daß das Spiel gespielt wird. Vielmehr ist der ursprünglichste Sinn von Spielen der mediale Sinn. So reden wir etwa davon, daß etwas dort und dort oder dann und dann ‚spielt', daß etwas sich abspielt, daß etwas im Spiele ist.» «Daß die Seinsweise des Spieles derart der Bewegungsform der Natur nahesteht, erlaubt . . . eine wichtige methodische Folgerung. Es ist offenbar nicht so, daß auch Tiere spielen und daß man im übertragenen Sinne sogar vom Wasser und vom Licht sagen kann, daß es spielt. Vielmehr können wir umgekehrt vom Menschen sagen, daß auch er spielt. Auch der Sinn seines Spielens ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen.» Von da führen subtile Erörterungen über die «Verwandlung ins Gebilde», d.h. die eigentliche Vollendung des menschlichen Spiels als Kunst und die Herausarbeitung der Relevanz der spielimmanenten Darstellung für den Zuschauer zur These, «daß das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewußtseins bestimmt werden kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teil des *Seinsvorganges der Darstellung* und gehört dem Spiel als Spiel wesenhaft zu.» Die Analyse der «Zeitlichkeit des Ästhetischen» und des paradigmatischen Tragischen in der aristotelischen Wesensbestimmung, in welcher die Wirkung auf den Zuschauer mitberücksichtigt ist, stützt Gadamers These. Die daraus gezogenen ästhetischen und hermeneutischen Folgerungen beziehen sich vor allem auf die «Seinsvalenz des Bildes» (Weltbezug und Urbild-

Abbild-Problematik), auf den ontologischen Grund des Okkasionellen und des Dekorativen, auf die «Grenzstellung der Literatur» und auf die Rekonstruktion und Integration als hermeneutische Aufgaben. Zusammenfassend bestimmt Gadamer die «Seinsweise der Kunst insgesamt durch den Begriff der Darstellung, der Spiel wie Bild, Kommunion wie Repräsentation in gleicher Weise umfaßt»; «das Kunstwerk wird damit als ein Seinsvorgang gedacht und die Abstraktion aufgelöst, in die die ästhetische Unterscheidung es versetzt. Auch das Bild ist ein Vorgang der Darstellung. Sein Bezug auf das Urbild ist so wenig eine Minderung seiner Seinsautonomie, daß wir im Gegenteil im Hinblick auf das Bild von einem Zuwachs an Sein zu sprechen Ursache» haben. Und für die Hermeneutik ergibt sich: «Wie jeder andere zu verstehende Text muß ein jegliches Kunstwerk – nicht nur das literarische – verstanden werden, und solches Verstehen will gekonnt sein. Damit erhält das hermeneutische Bewußtsein eine umfassende Weite, die diejenige des ästhetischen Bewußtseins noch übertrifft. *Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen.* Das ist nicht nur eine Aussage, die den Umfang des Problems betrifft, sondern sie gilt erst recht inhaltlich. Die Hermeneutik muß nämlich umgekehrt im ganzen so bestimmt werden, daß sie der Erfahrung der Kunst gerecht wird. Das Verstehen muß als ein Teil des Sinngeschehens gedacht werden, in dem der Sinn aller Aussagen – derjenigen der Kunst und derjenigen aller sonstigen Überlieferung – sich bildet und vollendet.»

So überzeugend Gadamers Ausführungen vielfach sind – rückblickend ergeben sich doch gewisse Bedenken. Daß seine Interpretation des Spiels nicht dessen ganzen Bereich trifft, ist zwar belanglos, da es nur als Leitfaden der ontologischen Explikation des Kunstwerks fungiert. Aber wenn sich dieses «erst mit der Aufnahme durch den Zuschauer vollendet», d.h. im (nicht notwendig bewußt «erlebten») gegenwärtigen Dabeisein anderer (empfangender) «Subjekte», und der Darstellung ein konstitutiver Bezug zum Dargestellten eignet – weshalb man das spezifische Sein des Kunstwerkes ein «relationales» heißen könnte –, dann läßt sich die Abdrängung der ursprünglichsten Beziehung, nämlich die auf den schöpferischen Menschen, nicht rechtfertigen. Warum soll dem in ihm geschehenden, nur partiell «subjektiv», also willkürlich machbaren Produktionsprozeß jener Charakter vorenthalten werden, den Gadamer gemäß der aristotelischen Auslegung dem Zuschauer der antiken Tragödie einräumt – vom «Jammer» (Eleos) und vom «Schauer der Bangigkeit» (Phobos) «überfallen» und «mitgerissen» zu werden? Kants «Subjektivierung» der Ästhetik hat doch einen transzendentalen Sinn, bezieht sich mithin (paradox gesagt) auf die «Objektivität» des «Subjekts», nicht auf dessen beliebiges, «bloß subjektives» Tun. Anders fomuliert: Gadamers Kritik der «Subjektivierung» arbeitet mit einem ungeklärten Subjektsbegriff (der sich ohne weiteres auch auf den – dabeiseienden oder «erlebenden» – Zuschauer anwenden läßt); und damit hängt es dann wohl zusammen, daß der Begriff des «Seinsvorganges» zu vieldeutig bleibt.

Der zweite Teil ist mit «Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften» überschrieben. Deren «geschichtliche Vorbereitung» gliedert Gadamer in drei Stadien: 1. Fragwürdigkeit der roman-

tischen Hermeneutik und ihrer Anwendung auf die Historik; 2. Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus; und 3. Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung. Im Zentrum des ersten Stückes steht eine ausgezeichnete Analyse der «psychologischen» Hermeneutik Schleiermachers, die Gadamer vor allem gegen Spinozas Prinzipien der Bibelexegese und Chladenius, den er nicht im (von Wach übernommenen) Aspekt Diltheys sieht, abhebt. Schleiermacher stellt «neben die grammatische die psychologische (technische) Auslegung – und in dieser liegt sein Eigenstes». Auch in der Dichtung will er «kein gemeinsames Sachdenken, sondern individuelles Denken, das seinem Wesen nach freie Kombination, Ausdruck, freie Äußerung eines Einzelwesens ist», verstehen. Er setzt dabei eine «ästhetische Metaphysik der Individualität» voraus, in welcher diese als eine «Manifestation des Alllebens» fungiert. «Was verstanden werden soll, ist nun nicht nur der Wortlaut und sein objektiver Sinn, sondern ebenso die Individualität des Sprechenden bzw. des Verfassers. Schleiermacher meint, nur im Rückgang auf die Entstehung von Gedanken lassen sich diese wirklich verstehen. Was für Spinoza ein Grenzfall der Verständlichkeit ist und daher den Umweg ins Historische erforderlich macht, das wird für ihn der Normalfall und bildet die Voraussetzung, von der aus er die Lehre vom Verstehen entwickelt.» «So universal die von Schleiermacher entwickelte Hermeneutik auch war – diese Universalität hatte doch eine sehr fühlbare Schranke. Seine Hermeneutik meinte in Wahrheit Texte, deren Autorität feststand. Gewiß bedeutet es einen wichtigen Schritt in der Entwicklung des historischen Bewußtseins, daß das Verstehen und Auslegen – der Bibel wie der Literatur des klassischen Altertums – damit von allem dogmatischen Interesse völlig abgelöst wurde. Weder die Heilswahrheit der Heiligen Schrift noch die Vorbildlichkeit der Klassiker sollte ein Verfahren beeinflussen, das in jedem Text seinen Lebensausdruck zu erfassen wußte und die Wahrheit des Gesagten dabei dahingestellt ließ.» «Daher war seine hermeneutische Theorie von einer Historik, die den Geisteswissenschaften als methodologisches Organon dienen konnte, noch weit entfernt.» Demgemäß konnte die historische Schule mit ihrer universalhistorischen Intention auf Schleiermachers Hermeneutik «eigentlich nicht weiter bauen». Trotzdem ist es in gewisser Weise geschehen, und zwar durch Dilthey; jedoch ist dieser mit der «Übertragung der Hermeneutik auf die Historik ... nur der Interpret der historischen Schule. Er formuliert das, was Ranke und Droysen selber im Grunde denken. So war also die romantische Hermeneutik und ihr Hintergrund: die pantheistische Metaphysik der Individualität für die theoretische Besinnung der Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts bestimmend. Das ist für das Schicksal der Geisteswissenschaften und die Weltansicht der historischen Schule verhängnisvoll geworden.» Das zeigt Gadamer, auf das Problem der Universalgeschichte beschränkt, zumal an Ranke und Droysen in der Konfrontation mit Hegel bzw. den aprioristischen Geschichtskonstruktionen. Wie bei jenen, so findet Gadamer auch bei Dilthey eine Zwiespältigkeit seiner «Haltung zwischen Idealismus und Erfahrungsdenken», jedoch nun erheblich verschärft zum Zwiespalt zwischen erkenntnistheoretisch-methodischem und

lebensphilosophischem Ansatz in der Analyse des historischen Bewußtseins. Zwar ist der Zusammenhang zwischen Leben und Wissen für Dilthey eine «ursprüngliche Gegebenheit», weshalb seine Position durch Argumente der idealistischen Reflexionsphilosophie gegen seinen historischen Relativismus sich nicht erschüttern läßt. Aber es bleibt die «innere Uneinheitlichkeit» zwischen seinem «unaufgelösten Cartesianismus» und dem lebensphilosophischen Ausgangspunkt bestehen. «Man wird Dilthey», schreibt Gadamer, «gerne zugeben, daß der Einfluß des Denkens auf das Leben ‚aus der inneren Notwendigkeit entspringt, in dem unsteten Wechsel der Sinneswahrnehmungen, Begierden und Gefühle ein Festes zu stabilieren, das eine stete und einheitliche Lebensführung möglich macht'. Aber diese Leistung des Denkens ist dem Leben selbst immanent und vollzieht sich in den Objektivationen des Geistes, die als Sitte, Recht, Religion den Einzelnen tragen, sofern er sich an die Objektivität der Gesellschaft hingibt. Daß es dazu den ‚Standpunkt der Reflexion und des Zweifels' einzunehmen gilt und daß diese Arbeit ‚in allen Formen von wissenschaftlichem Nachdenken' (und sonst nicht) vollbracht wird, ist mit den lebensphilosophischen Einsichten Diltheys schlechterdings nicht zu vereinigen. Hier wird vielmehr das besondere Ideal der wissenschaftlichen Aufklärung beschrieben, die sich so wenig mit der lebensimmanenten Besinnung verträgt, als es geradezu der ‚Intellektualismus' der Aufklärung gewesen ist, gegen den sich Diltheys Grundlegung in der Tatsache der Philosophie des Lebens richtete.» Am Ende wird von Dilthey «die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung gedacht». Nun liege es, meint Gadamer, in der «Natur der Sache», daß der spekulative Idealismus «bessere Möglichkeiten» biete, «die in den Geisteswissenschaften getätigte Erfahrung und die in ihnen erreichbare Objektivität angemessen zu beschreiben», als Schleiermacher und die an ihn anknüpfende Hermeneutik. Unter diesen Aspekt rückt Gadamer Husserls Bemühungen um eine transzendentale Konstitutionsanalyse der natürlich-geschichtlichen «Lebenswelt». Daß er sich dabei am späten Begriff des «Lebens» und nicht an dem des leistenden intentionalen oder «reinen» Bewußtseins orientiert, ist etwas unglücklich; denn Gadamer bemerkt selbst mit Recht, daß es Husserl «überhaupt an jeder näheren Bestimmung dessen, was Leben ist», fehle, «obwohl das Herzstück der Phänomenologie, die Korrelationsforschung» (hier müßte es vermutlich eher «Konstitutionsforschung» heißen), «der Sache nach dem strukturellen Vorbild des Lebensverhältnisses folgt». (Dieser Mangel ist übrigens nur die Konsequenz des unzulänglichen Husserlschen Erlebnisbegriffes, den schon früh Palágyi einer unbeachtet gebliebenen Kritik unterworfen hat.) Davon abgesehen mußte Husserls Absicht, das wirkliche Erfahren der «realen» Welt und Geschichte – an deren Stelle er faktisch Naturwissenschaft und Historie setzte – in einem transzendentalen Subjekt zu fundieren, von vornherein an der potenzierten Reflexivität seiner phänomenologischen Reduktion und Epoche scheitern. Es mag sein, daß Husserl «in der Folge seines Denkens die Furcht vor dem Erzeugungsidealismus gründlich überwunden» hat; aber dessen sachhaltige Konsequenzen hat er keineswegs beseitigt, und darauf kommt es schließlich allein

an. Das scheint mir Gadamer zu verkennen, obgleich schon seine eigene treffende Charakterisierung – «es ist eine grundsätzlich *anonyme*, d.h. von keinem mehr namentlich geleistete Intentionalität, durch die der alles umfassende Welthorizont konstituiert wird» – ihn davon hätte überzeugen müssen. Denn diese «anonyme Intentionalität» ist ein Reflexionsprodukt und nichts sonst. Hier zieht Gadamer nun das nachgelassene Werk des Grafen York (Bewußtseinsstellung und Geschichte, 1956) an. Darin «wird zwischen dem spekulativen Idealismus und dem neuen Erfahrungsstandpunkt des Jahrhunderts eine Brücke geschlagen, sofern der Begriff des Lebens nach beiden Richtungen als der umfassende herausgestellt wird. Die Analyse der Lebendigkeit, die für Graf York der Ausgangspunkt ist, so spekulativ sie klingt, bezieht dennoch die naturwissenschaftliche Denkweise des Jahrhunderts – ausdrücklich den Lebensbegriff Darwins – mit ein. Leben ist Selbstbehauptung. Das ist die Basis. Die Struktur der Lebendigkeit besteht darin, Urteilung zu sein, d.h. in der Teilung und Gliederung seiner selbst sich doch als Einheit zu behaupten. Urteilung wird aber auch als das Wesen des Selbstbewußtseins erwiesen, denn wenn es auch sich stets in Selbst und Anderes dirimiert, besteht es doch – als ein Lebendiges – in dem Spiel und Widerspiel dieser seiner konstitutiven Faktoren.» Gadamer interpretiert das folgendermaßen: «Leben und Selbstbewußtsein haben wirklich etwas Analoges. Leben bestimmt sich dadurch, daß das Lebendige sich von der Welt, in der es lebt und mit der es verbunden bleibt, selber unterscheidet und in solcher Selbstunterscheidung sich erhält. Die Selbsterhaltung des Lebendigen geschieht ja in der Weise, daß es außer ihm Seiendes in sich selbst einbezieht. Alles Lebendige nährt sich aus dem ihm Fremden. Der fundamentale Tatbestand des Lebendigseins ist die Assimilation. Die Unterscheidung ist also zugleich eine Nichtunterscheidung. Das Fremde wird angeeignet. Diese Struktur des Lebendigen hat, wie schon Hegel gezeigt hat und wie Graf York festhält, ihre Entsprechung im Wesen des Selbstbewußtseins. Dessen Sein besteht darin, daß es alles und jedes zum Gegenstand seines Wissens zu machen weiß und dennoch in allem und jedem, das es weiß, sich selber weiß. Es ist also als Wissen ein Sich-von-sich-Unterscheiden und als Selbstbewußtsein zugleich ein Übergreifen, indem es sich mit sich selbst zusammenschließt.» «Offenkundig», fügt Gadamer bei, «handelt es sich um mehr als um eine bloße strukturelle Entsprechung von Leben und Selbstbewußtsein», nämlich, meine ich, um den täuschenden Schein einer Analogie. Denn die wissende Aneignung des Selbstbewußtseins ist von der selbsterhaltenden Einbeziehung von Seiendem durch das Lebendige so radikal verschieden wie das denkende Hervorbringen einer Vorstellung oder das Entäußern eines Wortes vom natürlichen Zeugungsakt. Aber der methodische Primat des Selbstbewußtseins und dessen «dialektische» Ableitung aus dem Leben durch Hegel wird jenes immer wieder dazu verleiten, sich, dieses «aufhebend», an seine Stelle zu setzen. Die darin gelegene Gefahr hat Gadamer selbst gesehen, wenn er später sagt: «Wenn man den Bannkreis der idealistischen Spekulation wirklich durchbrechen will, darf man offenbar die Seinsart des ‚Lebens' nicht vom Selbstbewußtsein aus denken.» Gadamers Kritik an Dilthey und Husserl ist wesentlich von Heideggers

Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie bestimmt. In deren Zentrum stellt er mit Recht die «Hermeneutik der Faktizität», ineins mit der Anfang und Ende der Metaphysik verknüpfenden Frage nach dem Sein und dem Nichts, das zu denken die Metaphysik versagt habe. «Der wahre Vorbereiter der Heideggerschen Stellung der Seinsfrage und des Gegenzuges zu der Fragerichtung der abendländischen Metaphysik, den sie bedeutete, konnte daher weder Dilthey noch Husserl sein; sondern am ehesten noch Nietzsche. Das mag Heidegger erst später bewußt geworden sein. Aber in der Rückschau läßt sich sagen: Nietzsches radikale Kritik am ‚Platonismus' auf die Höhe der von ihm kritisierten Tradition zu heben, der abendländischen Metaphysik auf ihrem eigenen Niveau zu begegnen, die transzendentale Fragestellung als eine Konsequenz des neuzeitlichen Subjektivismus zu erkennen und zu überwinden – das waren die Aufgaben, die dem Ansatz nach schon in ‚Sein und Zeit' lagen.» Bei Heidegger ist der Begriff des Verstehens «nicht mehr ein Methodenbegriff wie bei Droysen. Verstehen ist auch nicht, wie in Diltheys Versuch einer hermeneutischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, eine dem Zug des Lebens zur Idealität erst nachfolgende inverse Operation. Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des Lebens selber», wobei ich immerhin beifügen möchte, daß das in dieser Exklusivität nur bezüglich der wachen existential-onto-logischen Welt- und Selbstauslegung gilt. Allein für eine Hermeneutik kommt wohl nur sie in Betracht. Alles Verstehen ist im Grunde ein Sichverstehen auf etwas. «Auch das Ausdrucksverstehen meint am Ende nicht nur die unmittelbare Erfassung des im Ausdruck Liegenden, sondern den Aufschluß über das verschlossene Innere, den es gibt, so daß man dieses Verschlossene nun kennt. Das aber heißt, daß man *sich* mit ihm auskennt. Insofern gilt in allen Fällen, daß, wer versteht, sich versteht, sich auf Möglichkeiten seiner selbst hin entwirft. Die traditionelle Hermeneutik hat den Problemhorizont, in den das Verstehen gehört, in unangemessener Weise verengt. Die Ausweitung, die Heidegger über Dilthey hinaus vornahm, wird gerade darum auch für das Problem der Hermeneutik fruchtbar.»

Damit hat sich Gadamer den Boden zu seinem eigenen Entwurf der «Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung» bereitet. Von Dilthey und Heidegger übernimmt er die These vom in sich geschichtlichen Seinscharakter des Menschen, der diesem historisches Erfahren und Verstehen ermöglicht. Demgemäß eignet auch dem letzteren als solchem Geschichtlichkeit, und diese muß zum «hermeneutischen Prinzip» erhoben werden. Das erfordert neben der positiven Übernahme der von Heidegger aufgezeigten (nicht nur formalen, sondern als Bewegung der Überlieferung und des Interpreten ineinanderspielenden) Zirkelstruktur der Auslegung eine Revision der in der Aufklärung ausgesprochenen und seither kritiklos befolgten Diskreditierung des «Vorurteils»; denn es gibt auch wahre begründete oder begründbare Vorurteile. Sie müssen als «Bedingungen des Verstehens» berücksichtigt werden, was einer Rehabilitierung der recht, d.h. kritisch verstandenen, nicht blind geglaubten Autorität und Tradition gleichkommt. Diese muß in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik grundsätzlich wieder in ihr Recht eingesetzt werden. «Geisteswissenschaft-

liche Forschung kann sich zu der Weise, wie wir als geschichtlich Lebende zur Vergangenheit uns verhalten, nicht in einem schlechthinnigen Gegensatz denken. In unserem Verhalten zur Vergangenheit, das wir ständig betätigen, ist jedenfalls nicht Abstandnahme und Freiheit vom Überlieferten das eigentliche Anliegen. Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.» «Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen. Die Wirkung der fortlebenden Tradition und die Wirkung der historischen Forschung bilden eine Wirkungseinheit, deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte. Wir tun daher gut, das historische Bewußtsein nicht – wie es zunächst scheint – als etwas radikal Neues zu denken, sondern als ein neues Moment innerhalb dessen, was das menschliche Verhältnis zur Vergangenheit von jeher ausmachte. Es gilt, mit anderen Worten, das Moment der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktion zu befragen.» Das erläutert Gadamer am Beispiel des Klassischen. An ihm zeigt sich: «Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.» Verstehen heißt primär: «sich in der Sache verstehen, und erst sekundär: die Meinung des anderen als solche abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-Haben mit der gleichen Sache entspringt. Von ihm her bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird, und damit die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit.» «Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile, die das Verstehen ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Mißverständnissen führen. Diese Scheidung muß vielmehr im Verstehen selbst geschehen, und daher muß die Hermeneutik fragen, wie das geschieht. Das bedeutet aber: sie muß in den Vordergrund stellen, was in der bisherigen Hermeneutik völlig am Rande blieb, den Zeitenabstand und seine Bedeutung für das Verstehen», nämlich seine positive fördernde Bedeutung. «Der zeitliche Abstand hat offenbar noch einen anderen Sinn als den der Abtötung des eigenen Interesses am Gegenstand. Er läßt den wahren Sinn, der in einer Sache liegt, erst voll herauskommen. Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß.» Nur dieser «Zeitenabstand

vermag die eigentliche kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden. Das hermeneutisch geschulte Bewußtsein wird daher historisches Bewußtsein einschließen. Es wird die das Verstehen leitenden eigenen Vorurteile bewußt machen, damit die Überlieferung, als Andersmeinung, sich ihrerseits abhebt und zur Geltung bringt.» «Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen. Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht. Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte ‚*Wirkungsgeschichte*'. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang.» In ihr ist das Faktum eingeschlossen, daß das historische Verstehen geschichtlicher Sach- und Sinngehalte je nach der geschichtlichen Situation des Interpreten sich wandeln muß, da jene Gehalte als solche für jede Gegenwart relevant – wahr oder unwahr – bleiben. Das zwingt zur «Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems». In der älteren, dem Selbstbewußtsein der nachromantischen Wissenschaftslehre entschwundenen Tradition der Hermeneutik gab es neben dem Verstehen im engeren Sinne (subtilitas intelligendi) und der Auslegung (subtilitas explicandi) noch die vom Pietismus hinzugefügte «Anwendung» (subtilitas applicandi). Sie hat sich in der theologischen und juristischen Hermeneutik durchgehalten, dort als auf die Gegenwart bezogene (angewandte) Verkündigung der ausgelegten göttlichen Verheißung, hier als Auslegung des gesetzlichen Willens im Hinblick auf den konkreten Einzelfall. In der philologisch-historischen Hermeneutik ging diese Applikation aus bestimmten Gründen verloren. Es gilt nun, «die geisteswissenschaftliche Hermeneutik von der juristischen und theologischen her neu zu bestimmen. Dazu bedarf es freilich ... der Erkenntnis, daß die romantische Hermeneutik und ihre Krönung in der psychologischen Auslegung, d.h. dem Enträtseln und Ergründen der anderen Individualität, das Problem des Verstehens viel zu einseitig faßt. Unsere Überlegungen verwehren uns, die hermeneutische Problemstellung auf die Subjektivität des Interpreten und die Objektivität des zu verstehenden Sinnes aufzuteilen. Ein solches Verfahren ginge von einem falschen Gegenüber aus, das auch nicht durch die Anerkennung der Dialektik des Subjektiven und Objektiven überbrückt werden kann. Die Unterscheidung einer normativen Funktion von einer kognitiven Funktion reißt vollends auseinander, was offenkundig zusammengehört.» Gleichwohl wird die geisteswissenschaftliche Hermeneutik nicht zu einem «Herrschaftswissen» (Scheler), «d.h. Aneignung als Besitzergreifung, sondern ordnet sich selbst dem beherrschenden Anspruch des Textes unter». Wenn also zur geisteswissenschaftlichen Hermeneutik der existentielle Rückbezug (Gadamer braucht diesen Ausdruck nicht) des auszulegenden historischen

Sachverhaltes auf die je gegenwärtige geschichtliche Lage gehört, dann wird das Verstehen zu einem «Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation». Deshalb gewinnt Aristoteles eine «hermeneutische Aktualität», da er in seiner Ethik die Problematik der Anwendung des sittlichen Wissens auf die jeweilige Situation umfassend erörtert hat. Desgleichen wächst der juristischen Hermeneutik eine «exemplarische Bedeutung» zu, die Gadamer in ihrem Verhältnis zur philologischen und historischen Auslegung klärt. Für den Historiker gilt «grundsätzlich, daß die Überlieferung in einem anderen Sinne zu interpretieren ist, als die Texte von sich aus verlangen. Er wird immer hinter sie und die Sinnmeinung, der sie Ausdruck geben, nach der Wirklichkeit zurückfragen, von der sie ungewollt Ausdruck geben. Die Texte treten neben alles sonstige historische Material, d.h. neben die sogenannten Überreste. Auch sie müssen erst gedeutet werden, d.h. nicht nur in dem verstanden werden, was sie sagen, sondern in dem, was sich in ihnen bezeugt.» Es wird nicht recht klar, ob Gadamer selbst diese Intention des Historikers als legitime anerkennt oder sie verwirft. Jedenfalls verlegt er den Akzent entschieden auf die Applikation. Sie ist «keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung.» Demgemäß führt Gadamer eine Analyse des «wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins» durch, die er mit einer Kritik der Reflexionsphilosophie Hegels, in welcher dieser die «absolute Vermittlung von Geschichte und Wahrheit» meinte vollenden zu können, beginnt. Daran schließt sich eine Erörterung des Wesens der Erfahrung am Leitfaden ihrer unterschiedlichen Bestimmungen bei Husserl, Bacon, Aristoteles und Hegel, wobei Gadamer nicht genügend beachtet, daß sich der Hegelsche Erfahrungsbegriff ganz im Bereich der Reflexionsphilosophie bewegt, deren Grenze er kurz vorher selbst überzeugend aufgewiesen hat. So gewiß das Erfahren und insbesondere das hermeneutische Erfahren in sich ein geschichtlicher Vorgang und Gadamer um die Bewahrung der Tradition besorgt ist – hier, scheint mir, wirkt sich die Bindung an eine übliche sprachliche Wendung (Erfahrungen, die man «macht») blickverengend aus. Daraus, daß solche Erfahrungen zumeist vorgängige falsche Verallgemeinerungen und Annahmen zerstören, folgt keineswegs, daß der eigentliche Prozeß der Erfahrung «ein wesentlich negativer», «Erfahrung zunächst immer Erfahrung der Nichtigkeit» ist. Schon die von Gadamer ausdrücklich betonte unbegrenzte Offenheit des Erfahrens spricht dagegen. Im Anschluß an Aischylos sagt er: «Erfahrung ist . . . Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, daß er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne. In ihm vollendet sich der Wahrheitswert der Erfahrung.» Da hätte die Einsicht nahe gelegen, daß aber vermutlich auch umgekehrt gerade die menschliche Endlichkeit das potentiell unbegrenzte Erfahrenkönnen ermöglicht und erzwingt. Gadamers Befangenbleiben in der Re-

flexionsphilosophie – denn um ein solches handelt es sich hier – dokumentiert sich ferner in seiner Analyse der «hermeneutischen Erfahrung», so wenn er behauptet, das Ich-Du-Verhältnis sei «ja kein unmittelbares, sondern ein Reflexionsverhältnis» – das ist es auch, aber nicht nur. Die erwähnte Offenheit der Erfahrung ist logisch gesehen die «Offenheit des So oder So. Sie hat die Struktur der Frage.» Daraus leitet Gadamer einen «hermeneutischen Vorrang der Frage» ab, deren Wesen er an der (aristotelischen und) platonischen «Dialektik» expliziert. Fragen ist «mehr ein Erleiden als ein Tun. Die Frage drängt sich auf, es läßt sich ihr nicht länger ausweichen und bei der gewohnten Meinung verharren.» Sie bildet primär einen Bestandteil des Gesprächs. Deshalb ist es «eine Erinnerung an das Ursprüngliche, wenn sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das Gesprächkommen mit dem Text begreift. Daß die Auslegung, die das leistet, sich sprachlich vollzieht, bedeutet nicht eine Versetzung in ein fremdes Medium, sondern im Gegenteil die Wiederherstellung ursprünglicher Sinnkommunikation. Das in literarischer Form Überlieferte wird damit aus der Entfremdung, in der es sich befindet, in die lebendige Gegenwart des Gespräches zurückgeholt, dessen ursprünglicher Vollzug stets Frage und Antwort ist.» Der «Logik von Frage und Antwort» geht Gadamer weiter nach. Trotz Plato seien wir für eine Logik der Frage «sehr wenig vorbereitet». Da er zum Thema nur Collingwood und eine ungedruckte Dissertation zitiert, mag hier etwa auf die Abhandlung von H. Rombach: «Über Ursprung und Wesen der Frage» im «Symposion» 3 (1952) hingewiesen werden. Weil für Gadamer, wie bereits bemerkt, die Bezugsstiftung der sich wandelnden wirkungsgeschichtlichen Auslegung eines Textes zur gegenwärtigen Situation des Interpreten wesentlich ist, mutet es etwas widersinnig an, wenn er den (sicher mehrdeutigen) Begriff des «Problems» auf den aristotelischen Sinn festlegen will und nicht sieht, daß in der «Problemgeschichte» die «Probleme» faktisch wohl auch gelegentlich so verstanden worden sind, wie er sie bestimmt: nicht wie «Sterne am Himmel», sondern als «Fragen, die sich erheben und ihren Sinn aus ihrer Motivation haben». Im übrigen formuliert Gadamer in diesem Zusammenhang klar und entschieden die Fragwürdigkeit des Vicoschen Satzes, demgemäß das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal (die Bindung des Verstehens eines Vorganges an seine künstliche Herbeiführung) «seine reinste Erfüllung in der Geschichte findet, weil dort der Mensch seiner eigenen menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit begegne. Wir haben dagegen betont, daß ein jeder Historiker und Philologe mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit des Sinnhorizontes rechnen muß, in dem er sich verstehend bewegt. Geschichtliche Überlieferung kann nur so verstanden werden, daß die grundsätzliche Fortbestimmung durch den Fortgang der Dinge mitgedacht wird, und ebenso weiß der Philologe, der es mit dichterischen oder philosophischen Texten zu tun hat, um deren Unausschöpfbarkeit. In beiden Fällen ist es der Fortgang des Geschehens, durch den das Überlieferte in neuen Bedeutungsaspekten herauskommt. Die Texte werden durch die neue Aktualisierung im Verstehen genau so in ein echtes Geschehen einbezogen wie die Ereignisse durch ihren Fortgang selbst. Das war es, was wir als das wirkungs-

geschichtliche Moment innerhalb der hermeneutischen Erfahrung bezeichnet hatten. Jede Aktualisierung im Verstehen vermag sich selber als eine geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen zu wissen. Es liegt in der geschichtlichen Endlichkeit unseres Daseins, daß wir uns dessen bewußt sind, daß nach uns andere immer anders verstehen werden. Gleichwohl ist es für unsere hermeneutische Erfahrung ebenso unzweifelhaft, daß es dasselbe Werk bleibt, dessen Sinnfülle sich im Wandel des Verstehens beweist, wie es dieselbe Geschichte ist, deren Bedeutung sich fortgesetzt weiterbestimmt. Die hermeneutische Reduktion auf die Meinung des Urhebers ist ebenso unangemessen wie bei geschichtlichen Ereignissen die Reduktion auf die Absicht der Handelnden.» Wäre hier nicht die Möglichkeit zu bedenken, daß nicht nur der einzelne Mensch endlich ist, sondern auch die Geschichte einmal enden könnte? Die Vollzugsweise ihrer Erfahrung faßt Gadamer als «Verschmelzung der Horizonte des Verstehens, die zwischen Text und Interpretation vermittelt», und diese geschehende Vermittlung ist «die eigentliche Leistung der Sprache». «Freilich, was Sprache ist, gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt. Unserem Denken ist die Sprachlichkeit so unheimlich nahe und sie wird im Vollzuge so wenig gegenständlich, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt. Wir sind in unserer Analyse des geisteswissenschaftlichen Denkens jedoch auf solche Art in die Nähe dieses allgemeinen und allem voraufliegenden Dunkels geraten, daß wir uns der gewonnenen Führung durch die Sache, der wir nachgehen, anvertraut wissen können. Wir suchen von dem Gespräch aus, das wir sind, dem Dunkel der Sprache nahezukommen.» Das gibt das Thema des dritten Teils: «Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache».

Zunächst stellt Gadamer die Sprache als «Medium der hermeneutischen Erfahrung» vor, gegliedert in die Sprachlichkeit des hermeneutischen Gegenstandes und des hermeneutischen Vollzugs. Danach expliziert er in drei Schritten die «Prägung des Begriffs ‚Sprache' durch die Denkgeschichte des Abendlandes». Unter dem Titel «Sprache und Logos» gibt er eine subtile Interpretation der platonischen Sprachtheorie. Als Ergebnis formuliert er, daß einerseits die «Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten, die im Gebrauch und Mißbrauch der Sprache ihre eigene Kunst (Techne) entwickelten». Anderseits ist «nicht das Wort, sondern die Zahl das eigentliche Paradigma des Noetischen ..., die Zahl, deren Benennung ersichtlich reine Konvention ist und deren ‚Genauigkeit' eben darin besteht, daß jede Zahl durch ihre Stellung in der Reihe definiert ist, also ein reines Gebilde der Intelligibilität, ein ens rationis ist, nicht im abschwächenden Sinne seiner Seinsgeltung, sondern im Sinne seiner perfekten Vernünftigkeit. Dies ist das eigentliche Resultat, auf das der ‚Kratylos' bezogen ist, und dieses Resultat hat eine höchst folgenreiche Konsequenz, die in Wahrheit alles weitere Denken über Sprache beeinflußt. Stellt der Bereich des Logos den Bereich des Noetischen in der Vielheit seiner Zuordnungen dar, so wird nämlich das Wort ganz wie die Zahl zum bloßen Zeichen eines wohldefinierten und vorgewußten Seins. Damit ist im Prinzip

die Fragestellung umgekehrt. Jetzt wird nicht mehr von der Sache aus nach dem Sein und Mittelsein des Wortes gefragt, sondern vom Mittel des Wortes aus auf das hin gefragt, was und wie etwas vermittelt, nämlich dem, der etwas gebraucht. Im Wesen des Zeichens liegt, daß es in seiner Verwendungsfunktion sein Sein hat, und das so, daß seine Eignung allein darin liegt, verweisend zu sein. Es muß sich daher in dieser seiner Funktion von der Umgebung, in der es angetroffen und als Zeichen genommen werden soll, abheben, um eben damit sein eigenes Dingsein aufzuheben und in seiner Bedeutung aufzugehen (zu verschwinden): es ist die Abstraktion des Verweisens selbst.» Dem stimmt allerdings Gadamer nicht zu: «Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild.» Worauf diese – selbst wenn sie auch nur partiell zutrifft – sehr gefährliche These den Leser vorbereiten soll, zeigt sich in Gadamers Verfolgung der beiden christlich-theologischen Lehrstücke von der Inkarnation und der Trinität. Denn daraus erfährt man – zwar bereits innerhalb der Erörterung über «Sprache und Begriffsbildung» –, daß «in der Mitte der Durchdringung der christlichen Theologie durch den griechischen Gedanken der Logik» etwas Neues aufkeimt: «Die Mitte der Sprache, in der sich das Mittlertum des Inkarnationsgeschehens erst zu seiner vollen Wahrheit bringt. Die Christologie wird zum Wegbereiter einer neuen Anthropologie, die den Geist des Menschen in seiner Endlichkeit mit der göttlichen Unendlichkeit auf eine neue Weise vermittelt. Hier wird das, was wir die hermeneutische Erfahrung genannt haben, seinen eigentlichen Grund finden.» Das verweist auf den letzten Abschnitt: «Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie». Im Anschluß an Humbolts Sprachtheorie stellt Gadamer in lichtvollen und überzeugenden Ausführungen die wesentliche Leistung der «Sprache als Welterfahrung» heraus. Er berücksichtigt dabei auch die Umweltsproblematik des Menschen. «Die Sprache ist nicht nur eine Ausstattung, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt Welt haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt.» «Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins.» Das Weltverhältnis des Menschen ist durch seine «Umweltfreiheit» charakterisiert. «Solche Umweltfreiheit schließt die sprachliche Verfaßtheit der Welt ein. Beides gehört zueinander. Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden erheben, heißt: Sprache haben und Welt haben.» Freiheit von der Umwelt besagt zugleich «Erhebung» über sie und «Erhebung zur Welt». Diese «bedeutet nicht ein Verlassen der Umwelt, sondern eine andere Stellung zu ihr, ein freies distanziertes Verhalten, dessen Vollzug jeweils ein sprachlicher ist». «Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche Sachlichkeit. Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen. Eine Sache, die sich so und so verhält – darin liegt die Anerkennung des selbständigen

Andersseins, das eine eigene Distanz des Sprechenden zur Sache voraussetzt. Auf dieser Distanz beruht, daß sich etwas als ein eigener Sachverhalt abzuheben und zum Inhalt einer Aussage zu werden vermag, die auch andere verstehen.» «Die sprachliche Welterfahrung ist ‚absolut'. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfaßt, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, daß die Welt Gegenstand der Sprache werde. Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung schließt nicht die Vergegenständlichung der Welt in sich.» Die in der Sprache gelegene Welterschließung ist umfassender als die der Physik und Biologie. Noch mehr: die gesamte Welterfahrung und insbesondere die hermeneutische Erfahrung entfaltet sich aus der «Mitte der Sprache», die, auf das Ganze des Seienden bezogen, «das endlich-geschichtliche Wesen des Menschen mit sich selbst und mit der Welt vermittelt». Gadamer schreibt dieser «Mitte der Sprache» eine «spekulative Struktur» zu, wobei er sich auf die Bedeutung der Spekulation als «Gegensatz zum Dogmatismus der alltäglichen Erfahrung» beruft, jedoch unerwähnt läßt, daß sie auch der neuzeitlich-wissenschaftlichen Erfahrung widerstreitet und sich überhaupt in einer Dimension bewegt, in welcher der reflektierende «Spiegel» faktisch an die Stelle des «Gespiegelten» getreten ist. «Spekulativ ist jemand, der sich nicht unmittelbar der Handfestigkeit der Erscheinungen oder dem Gemeinten in seiner fixen Bestimmtheit überläßt, sondern zu reflektieren weiß – hegelisch gesprochen: wer das Ansich als ein Fürmich erkennt. Und ein Gedanke ist spekulativ, wenn sich das in ihm ausgesagte Verhältnis nicht als die eindeutige Zusprechung einer Bestimmung zu einem Subjekt, einer Eigenschaft zu einem gegebenen Ding denken läßt, sondern als ein Spiegelverhältnis gedacht werden muß, in dem das Spiegelnde selber die reine Erscheinung des Gespiegelten ist, wie das Eine das Eine des Andern und das Andere das Andere des Einen ist.» Am Leitfaden einer Analyse des Bedeutungswandels des Begriffs des Schönen gewinnt Gadamer den «universalen Aspekt der Hermeneutik». Denn bei Plato und Aristoteles ist die Bestimmung des Schönen «eine universale, ontologische. Natur und Kunst bilden hier keinerlei Gegensatz.» «Offenbar ist es die Auszeichnung des Schönen gegenüber dem Guten, daß es sich von sich selbst her darstellt, sich in seinem Sein unmittelbar einleuchtend macht. Damit hat es die wichtigste ontologische Funktion, die es geben kann, nämlich die der Vermittlung zwischen Idee und Erscheinung.» «Schönheit hat die Seinsweise des Lichtes.» Im Licht artikuliert sich nicht nur das Sichtbare, sondern auch der intelligible Bereich, freilich im Lichte des Geistes (Nous) und in der christlichen Spekulation im Lichte des Wortes. «Das Licht, das alles so hervortreten läßt, daß es in sich selbst einleuchtend und in sich verständlich ist, ist das Licht des Wortes. Auf die Lichtmetaphysik ist also die enge Beziehung begründet, die zwischen dem Vorscheinen des Schönen und dem Einleuchten des Verständlichen besteht.» Damit erreicht Gadamer eine

wesentliche Tiefe und kehrt zugleich zum Ausgangspunkt seiner faszinierenden Untersuchungen zurück. Man könnte allenfalls fragen, warum er bei der spekulativen, für uns nicht mehr verbindlichen Lichtmetaphysik stehen bleibt und sie nicht vom Wesen des Menschen her zu verstehen versucht, wozu ihn die immer wieder betonte Endlichkeit desselben anregen könnte. Davon abgesehen muß ich gestehen, seinen spekulativen Ausführungen nicht so folgen zu können, daß ich sie einigermaßen adäquat zu referieren vermöchte. Vielleicht hängt es mit dem Verdacht zusammen, daß alles spekulative Denken aus der unausdrücklichen Gleichsetzung des Seins mit dem Seienden (des reflektierenden Spiegels mit dem Gespiegelten), mithin aus der Verkennung der «ontologischen Differenz» (Heidegger) lebt und ihr seinen berückenden Schein verdankt.

Zweifellos nimmt Gadamers Werk eine entscheidende Stellung in der hermeneutischen Literatur ein. Es hält sich durchwegs auf einem hohen Niveau, und gerade deshalb ärgert man sich etwas über die Unzulänglichkeit seines Registers. Verwunderlich bleibt auch, daß die psychologisch-anthropologischen Bemühungen keine Rolle darin spielen; nur der Psychologismus in einer abgestandenen Form geht darin noch wie ein Schreckgespenst um, ähnlich wie seinerzeit bei Rickert «die» Psychologie. Aber das mindert weder seinen Rang noch seinen Gehalt.

Da es unmöglich ist, die Beiträge der Festschrift kurz zu referieren, begnügen wir uns mit ihrer bloßen Nennung. H. Kuhn: Einleitung; O. Becker: Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens; W. Bröcker: Das Höhlenfeuer und die Erscheinung von der Erscheinung; M. Heidegger: Hegel und die Griechen; A. Henkel: Versuch über «Wandrers Sturmlied»; D. Henrich: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft; G. Krüger: Mythisches Denken in der Gegenwart; H. Kuhn: Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik; K. Löwith: Unzulängliche Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident; J. Lohmann: Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur; R. Pflaumer: Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon; W. Schadewaldt: Der Weg Schillers zu den Griechen; W. Schulz: Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos; R.-E. Schulz: Herakles – Dionysos – Christus; K.-H. Volkmann-Schluck: Der deutsche Idealismus und das Christentum; W. Wieland: Die Ewigkeit der Welt; P. Friedländer: Akademische Randglossen.

H. Kunz

Hans Wagner: Philosophie und Reflexion. Ernst Reinhardt Verlag, München / Basel 1959.

Ungefähr in der Mitte dieses merkwürdigen Buches steht die These: «Die gesamte Philosophie entspringt aus der spekulativen Reflexion und ist nichts anderes als deren systematisch entfalteter Gang». «Spekulativ» ist die Reflexion, weil sie sich mit «letzten und absoluten Prinzipien beschäftigt», «in

aller Form Prinzipientheorie» ist. Als solche versucht sie, sich selbst als fundierendes einheitliches Prinzip der Philosophie und ihrer Disziplinen zu konstituieren, was der Verfasser freilich jeweils nur im Ansatz zeigt. Der mehrfach auf sich reflektierende Gang der Reflexionen beginnt mit dem Aufweis der Viergliedrigkeit jedes theoretischen Gebildes, das aus dem Erkenntnis- oder theoretischen Subjekt, dem zu erkennenden seienden Gegenstand, der Erkenntnistätigkeit und ihrem Ergebnis (der Theorie) besteht. Diese vier Fundamentalglieder sind «ebenso voneinander untrennbar und unlöslich zueinandergehörig, wie sie eindeutig voneinander unterscheidbar und unterschieden sind. Kein Glied ist das, was es ist, und hat den Sinn, den es hat, in Isolierung von den anderen Gliedern; jedes hat seine ihm eigene Bestimmtheit und seinen ihm eigenen Sinn nur in strenger Bezogenheit auf alle Gegenglieder.» Das wird einleuchtend dargelegt. Allein bald setzt sich eine für alles folgende entscheidende, den phänomenalen Sachverhalt verfälschende Fehldeutung des einen Fundamentalgliedes, der Erkenntnistätigkeit durch – und zwar in der Weise einer scheinbar harmlosen terminologischen Fixierung. *Wagner* bezeichnet die alles Bewußtseinsleben ursprünglich oder abgeleitet, unmittelbar oder vermittelt charakterisierende Gegenstandsbezogenheit (Intentionalität) als «Denken», obwohl er ausdrücklich anerkennt, daß es auch wahrnehmende, fühlende, wollende u. a. «konkrete» Modi der Intentionalität gibt und das gegenstandsbezogene Bewußtseinsleben sich nicht im «Denken» erschöpft. Dieses sei die «fundamentale, ursprüngliche und prinzipielle Gestalt» der Erkenntnistätigkeit. Er nennt jenes «Denken» – in Wirklichkeit handelt es sich dabei ausschließlich um den jedes anschaulich-vorstellend, wahrnehmend, wollend, fühlend usw. auf Gegenstände bezogene Gerichtetsein begleiten könnenden oder es thematisierenden Reflexionsakt – ein «Prinzip», dank dessen die gegenständlichen Hinwendungsweisen «alle erst Modi des Bewußtseinsleben» sein sollen. Darin liegt m. E. die «prinzipientheoretische» Verfälschung des phänomenalen Tatbestandes, die deshalb verborgen bleiben kann, weil Wagner einerseits den Seinscharakter der «Prinzipien» ungeklärt läßt; und weil andererseits alle Innerlichkeit nur mittels der darauf bezogenen vergegenständlichenden Reflexionsakte gegeben ist und diese an die Stelle der an sich präreflexiven, sekundär reflektierten Phänomene rücken können. Das dokumentiert sich etwa in der irrigen Behauptung, die Sinnlichkeit sei «von Hause aus... von bloß zuständlicher Struktur» (erhalte mithin erst durch die Reflexivität einen gegenstandsbezogenen Charakter); oder in der Bezeichnung der gegenständlichen Gehalte aller intentionalen Akte als «Gedanken» (Noemata). Daher kann Wagner sagen, alles Aktleben sei «letzten Endes, in seiner Urgestalt» oder «auf seine Urgestalt zurückgeführt» «Denken, das Denken als Prinzip. Und der Gehalt, dieses zu seinem Gegenglied (Akt und Aktleben) ebenso untrennbar zugehörige wie von ihm notwendig zu unterscheidende Glied, ist Denkgehalt, Gehalt dieses Denkens als Prinzip. Aller Gehalt ist in seiner Urgestalt Denkgehalt. Wird der als Prinzip verstandene Akt Denken genannt, so kann man den ebenso als Prinzip verstandenen Denkgehalt auch als Gedanken bezeichnen. Aller Gehalt ist letztlich Gedanke». Gegen unsere These, daß der Verfasser die primären weltzugewandten Bezugsweisen durch die sekundären

Reflexionsakte ersetze, ließe sich seine Unterscheidung zwischen der «Struktur und Gesetzlichkeit» des gegenstandsbezogenen Aktes und der anders-gearteten «Struktur und Gesetzlichkeit eines auf einen gegenstandsbezogenen Akt gerichteten Reflexionsaktes», ferner seine Versicherung anführen, die noetische Reflexion könne keine «wirkliche Fundamentalfunktion» übernehmen. Allein das bleibt für den Fortgang seiner Überlegungen ohne sich auswirkende Konsequenzen. Sie führen in «konstitutions»- und «geltungstheoretischen» Reflexionen – als eine Art Synthese von Ansätzen Husserls und Hönigswalds – auf das das Aktleben tragende und vollziehende Subjekt, hinter dessen Denomination ein «ganzer Hexenkessel von Schwierigkeiten» stecke. «Diese Schwierigkeiten hängen zum großen Teil an der zunächst recht schwer zu beantwortenden Frage, als was man das Aktleben selbst letztlich zu bestimmen habe. Die älteren Formen der Transzendentalphilosophie, speziell des Neukantianismus, machten sich die Sache dadurch leicht, daß sie das Aktleben als empirisches Geschehen im Bewußtsein faßten, also als ein – ob zwar inneres – Gefüge von realen ‚seelischen' Verläufen und Prozessen in der Zeit. Damit überwiesen sie es im Grunde als methodischen Forschungsgegenstand an die Psychologie, an die empirische Bewußtseinslehre. Das bedeutet, daß sie bedenkenlos die noetische Reflexion mit der Psychologie gleichsetzten. Und das wiederum bedeutet, daß sie den Forschungsgegenstand der Psychologie mit jener Art von Subjekt gleichsetzten, welcher der Endpunkt des noetischen Reflexionsrückganges sein soll» (der bei Wagner ein von der Reflexion – und nur von ihr – gesetztes und hypostasiertes Gedankengebilde ist). «Diese Gleichsetzung nun ist aber in jedem Fall eine innere Unmöglichkeit. Denn gibt es eine empirische Bewußtseinslehre, eine Psychologie, so sind mit Bezug auf sie ihr Objekt und ihr Subjekt zu unterscheiden: ein Objekt, ohne das sie gegenstandslos wäre, ein Subjekt, ohne das sie nicht zustande käme. Wenn also das Subjekt, auf welches der noetische Reflexionsrückgang führen soll, die Stelle des Gegenstandes in der Psychologie einnimmt, dann faßt diese Psychologie *dieses* Subjekt gerade *nicht*, weil sie es nicht als Subjekt faßt, und ihr *eigenes* Subjekt ebenfalls *nicht*, weil dieses Subjekt aufbauvollziehende Bedingung und eben darum gerade nicht Gegenstand dieser empirischen Wissenschaft Psychologie ist. Unmöglich also können das Subjekt, auf das der noetische Reflexionsrückgang führen soll, und der Gegenstand der Psychologie gleichgesetzt werden. Wovon die empirische Bewußtseinslehre handelt, kann niemals und in keinem Sinn Subjekt sein, auch nicht, wie man im Neukantianismus gelegentlich sagte, ‚empirisches' Subjekt». Das sind die üblichen Überlegungen, die logisch durchaus korrekt und unwiderlegbar sind, aber zu nichts anderem führen als zu einem mittels der Reflexivität sich selbst setzenden und hypostasierenden «transzendentalen» Subjekt, das sich nur deshalb als – gar noch «absoluter» – «Ursprung» vorkommt, weil es von seiner faktischen Abhängigkeit vom gelebten Menschsein wegblickt oder wegdenkt. Das transzendentale Subjekt, wie Wagner es konzipiert, kennzeichnet eine «Doppelmomentigkeit» – übrigens eine Wortschöpfung, von der man dasselbe sagen kann, was Wagner einmal im Hinblick auf Heideggers «Geworfenheit» bemerkt: sie ist nicht unbedingt geschmack-

voll –: «Faktizität» und «Absolutheit». Die «Faktizität» wird als «Unvollendetheit», als «Endlichkeit» oder «Bedingtheit» des Subjekts bestimmt. Als solche ist sie der «unendliche Stachel seines Leistens, d.h. seiner Selbstgestaltung». Jedermann wisse, daß mit der «Faktizität» «eines der aktuellsten Anliegen der jüngsten philosophischen Bewegung zum Ausdruck kommt. Man hat es nicht nur zu einem Hauptthema, sondern sogar zum absoluten Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion machen wollen». Wagner meint offenbar Heideggers Begriff der «Faktizität», aber er übersieht, daß sich dessen Gehalt keineswegs mit demjenigen seines eigenen Ausdrucks deckt, den er wählte, um «möglichst bei Geläufigem zu bleiben». Das ist ein Beispiel für seine meist anonyme Polemik gegen Heidegger, dem er manchmal seltsame Dinge vorwirft bzw. unterstellt. Davon abgesehen bildet die «Faktizität» bei Wagner ein abgeleitetes, obzwar integrierendes Moment des Subjekts; trotzdem ist sie und «nur sie» die «Wurzel mehrerer Grundcharaktere» desselben: seiner «wesentlichen Freiheit», des Willens (letztlich «Wille zu sich selbst, d.h. Wille des Subjekts zur Selbstgestaltung»), der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit. Abhängig erweise sich die «Faktizität» vom andern Grundmoment des Subjekts, von seiner «Absolutheit», die eine solche des «Denkens als Prinzip» sei – wir würden sagen: eine vom Subjekt erdachte und sich selbst zugedachte «Absolutheit». Oder wie Wagner es formuliert: «Das Absolute... ist wesentlich Selbstbeziehung auf ein von ihm selbst begründetes und von ihm selbst unterschiedenes Anderes, um in dieser Selbstbeziehung auf das Andere in diesem Anderen sich selbst zu bestimmen». Oder: «Das Denken ist das Absolute, insofern es Prinzip ist. Prinzip ist es, insofern es konstitutives Moment für eine ganze Mannigfaltigkeit von konkreten Leistungen des Subjekts ist: für das theoretische Erkennen, das Wollen und Streben, Planen und Entwerfen, Träumen und Handeln. Es ist das diesem allem zu Grunde liegende Moment der Gegenstandsbezogenheit» – wir fügen hinzu: für die sekundäre Reflexion fungiert das Denken als ein solches konstituierendes Prinzip, keineswegs als faktisch-seiender Grund jener konkreten Leistungen. Oder: «Das Denken ist als das Absolute hervorgetreten. Es hat seine Absolutheit jedoch in Wahrheit nur, insofern es sich auf ein Anderes seiner selbst bezieht. Als solches Anderes des Denkens erweist sich zunächst der Gegenstand. Aber er erweist sich als dieses Andere des Denkens in Wahrheit erst dann, wenn ihm eine Konstitution aus anderen Prinzipien eignet, als es die Gegenständlichkeitsprinzipien selbst sind, wenn ihm wahrhaftes Ansichsein eignet, ein Ansichsein, das durch Seinsprinzipien konstituiert ist und im Sein selbst wurzelt. Das Denken hat seine Absolutheit darin, daß es sich in seinem Gegenstande auf das Seiende und das Sein selbst bezieht. Die wahrhafte ontologische Position ist ein notwendiges Implikat eines wahrhaften Begriffs vom Denken. Indem das Denken sich auf ein Seiendes bezieht, das seine eigenen Prinzipien besitzt, bezieht es sich, wie es in seinem Begriff vorgeschrieben ist, in der Tat auf ein wahrhaft Anderes seiner selbst und hat darin die ihm angestammte Absolutheit. Nicht also schon im Begriff des Gegenstandes als solchen erreicht das Denken seine Absolutheit, sondern erst in dem Begriff des Gegenstandes, der sowohl des Gegenstandes Gegenständlichkeit wie Ansichsein in sich schließt». Wollte

man dagegen einwenden, das üblicherweise verstandene «Absolute» sei doch gerade durch das Fehlen des Angewiesenseins auf anderes gekennzeichnet, so kann man etwa lesen: «Freilich wissen wir, und auch das war ein wesentliches Resultat der geltungstheoretischen Reflexion, daß dem Denken als notwendiges Gegenmoment zur Absolutheit auch Faktizität zukommt, wahrhafte und durch keine Dialektik tilgbare Faktizität. Und mit der Faktizität Endlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Bedingtheit. Und mit diesen aus der Faktizität fließenden Momenten Abhängigkeit von der Welt und von Weltstücken, Angewiesenheit auf die Welt und auf Weltstücke. Aber diese Abhängigkeit und diese Angewiesenheit kommen dem Denken nicht von außen, als gäbe es eine Macht oder ein Prinzip außerhalb des Denkens, wodurch dem Denken solche Abhängigkeit und solche Angewiesenheit aufgezwungen werden könnte (wäre dies auch nur denkbar, wiederum wäre alle Wahrheit und Gewißheit verloren und vertan). Gewiß stellen sich diese Abhängigkeit und diese Angewiesenheit als Folgen von Bedingungen dar, die nicht schlechthin als ermöglichende, sondern ebenso auch als einschränkende Bedingungen des Denkens begriffen werden müssen. Aber eben diese Bedingungen, deren Folgen die Abhängigkeit und Angewiesenheit sind, fallen gänzlich in das Denken selbst. Es selbst schränkt sich in diesen Bedingungen in die Faktizität ein. Aber diese Selbsteinschränkung in die Faktizität ist durchwegs eine geltungsbetroffene: sie geschieht auf Grund der Absolutheit, nach Maßgabe der Absolutheit, um der Absolutheit willen (denn ohne Selbsteinschränkung keine Selbstbeziehung auf ein Anderes, ohne Selbstbeziehung auf ein Anderes keine affirmative Absolutheit). Darum ist denn auch alle Abhängigkeit des Denkens und alle Angewiesenheit des Denkens in Wahrheit eine aus der Absolutheit des Denkens folgende Selbstanweisung des Denkens an die Welt und Weltstücke. Es ist angewiesen, weil es sich angewiesen hat. So bedeutet denn zwar die Angewiesenheit, Abhängigkeit und Bedingtheit des Denkens eine Angewiesenheit auf, eine Bedingtheit durch die Welt und durch die Weltstücke. Aber der Grund dieser Angewiesenheit und Bedingtheit fällt nicht auf die Seite dessen, worauf das Denken angewiesen und wodurch es bedingt ist, er fällt vielmehr ganz und gar in das Denken selbst, in seine Absolutheit. Darum ist alle Faktizität mit ihren Folgen zwar gewiß schlechterdings affirmativ und wahr, aber gleichzeitig nur möglich, insofern das Denken selbst der absolute Grund auch für sie ist. Nach *allen* Momenten seiner Bestimmtheit also ist das Denken der absolute Grund seiner selbst». Das besagt doch wohl eindeutig: Faktizität, Endlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Bedingtheit, Absolutheit, Unendlichkeit usw. des Wagnerschen Subjekts sind von diesem erdachte Begriffe und nichts sonst, «Begriffsdichtungen», um das böse Wort Langes zu gebrauchen.

Ich habe bereits bemerkt, daß Wagner die Seinsart der «Prinzipien» ungeklärt läßt. Obwohl er damit die Tradition der – wie er selbst sagt – ehrwürdigen, aber fehlerreichen alten Metaphysik fortführt, rückt mit dieser Ungeklärtheit das Ganze seiner Reflexionen in ein alles vernebelndes Zwielicht. Das ist um so fataler, als er sich mit Erfolg um eine präzise, wenngleich durch die überflüssige Wiederholung derselben Wörter ermüdende und schwerfällige Diktion bemüht. Sind die «Prinzipien» vom Denken eines

Subjekts erdachte «Grundsätze», die es – sei es zur Erklärung, zur Vergegenständlichung, zur Ermöglichung der Denkbarkeit oder was immer – sich selbst und dem Seienden supponiert? Oder sollen sie das Seiende seinsmäßig, mithin unabhängig von allem Gedachtwerden konstituierende Züge sein? Oder sind sie in einer dritten Bedeutung gemeint? Weder der Einführung des Begriffs – der Postulierung des «Denkens» als «Prinzip» – noch den späteren Darlegungen läßt sich eine eindeutige Antwort entnehmen. So kann man diesen prinzipientheoretischen Entwurf eines Systems der Philosophie als Dokument des sich wieder ausbreitenden spekulativen Denkens allenfalls wie ein mehr oder minder faszinierendes Glasperlenspiel zur Kenntnis nehmen.

H. Kunz

Roger Mehl: De l'autorité des valeurs. 1 vol., 270 p. Paris, P.U.F., 1957.

M. Roger Mehl, Professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, s'est depuis longtemps acquis une vive reconnaissance pour la manière dont il s'est attaché aux problèmes de *la Condition du philosophe chrétien*, et par divers travaux, notamment sur la philosophie de l'histoire et sur le problème de la rencontre d'autrui. C'est dans le même esprit pénétré de l'expérience de la vie chrétienne qu'il a abordé le problème des valeurs.

La philosophie des valeurs, estime M. Mehl, pourrait «mettre un terme à la dialectique impossible de l'essence et de l'existence» où s'enferme la pensée philosophique. Mais il faut pour cela montrer d'abord que les valeurs ne sont pas des essences, qu'il «n'existe... pas... de monde des valeurs au sens platonicien du terme», que nous n'avons pas l'expérience de valeurs déterminées d'avance, et que le vrai problème des valeurs n'est pas celui de leur nature, mais celui de leur autorité. Or, poser le problème de l'autorité des valeurs, c'est traiter le problème des valeurs comme celui de la personne: l'autorité, c'est ici le mode de présence de la personne au monde, où apparaît son originalité. De même, nous ne faisons d'expérience authentique des valeurs que dans des situations humaines concrètes; ce sont en effet les valeurs qui donnent un sens à l'existence par l'exigence qu'elles lui adressent et par le jugement qu'elles impliquent. Mais on ne peut pas plus juger de *la* valeur que de la personne en elle-même, car les valeurs renvoient toujours au-delà d'elles-mêmes. A la fois dans le temps comme créée et comme vécue, la valeur est ambiguë et insaisissable comme la personne.

Par conséquent, M. Mehl écarte les doctrines qui fondent les valeurs sur leur participation à Dieu et qui réservent à une théologie d'élucider le mystère de leur autorité. L'expérience des valeurs ne se fonde pas sur l'immédiat de notre relation à Dieu; elles ne sont pas non plus médiatrices; leur autorité diffère, enfin, de celle de la personne – à laquelle elle est seulement analogue – et de celle de Dieu. Il semble bien plutôt que M. Mehl voie dans certaines théories de la valeur le danger de constituer un monde de degrés qui nous écarterait de Dieu.

Mais il n'y a de valeur qu'à l'occasion d'une personne et «l'ambiguïté de la morale entière tient, croyons-nous, à la difficulté qu'il y a à définir le rapport légitime des personnes et des valeurs». Sans doute, valeur et personne se réconcilient-elles en Dieu, mais il n'en va pas ainsi pour la créature qui «ne parvient qu'exceptionnellement à accorder l'ordre de Dieu avec l'ordre des valeurs». On ne tirera pourtant pas de cette suprématie des ordres de Dieu sur les valeurs la conclusion qu'il est impossible de définir une éthique chrétienne: il s'agit plutôt de montrer comment les valeurs tiennent leur autorité de Dieu et par suite quelle sorte d'autorité elles exercent sur les personnes, afin de dépasser les philosophies selon lesquelles le sujet ne peut que réaliser son essence, d'avance donnée, et celles qui affirment toute essence posée par le seul sujet.

Nous ne pouvons ici que signaler la portée et l'actualité du problème ainsi traité, car ces réflexions font apparaître comme réellement fondamentale la relation valeur–personne, relation qui est «de celles qui ne peuvent être brisées». La phénoménologie de l'autorité qu'a entreprise M. Mehl est une description nouvelle; ses pages sur l'autorité du témoin nous paraissent particulièrement significatives et il faut souhaiter que cet effort provoque et des discussions adéquates et beaucoup d'efforts analogues.

D. Christoff

Das Problem des Fortschritts und die Wissenschaft. Ein Zyklus von Vorträgen von Markus Fierz, Erwin von Beckerath, Gaetano Benedetti, Heinrich Barth. Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1959. Verlag von Helbing & Lichtenhahn, Basel 1959.

Das Basler Rektoratsprogramm läßt also der Diskussion über den Fortschritt die Zügel nicht völlig frei; schon in der Formulierung des Titels bekennt es sich zur Problematik des Fortschritts und weist damit die Auffassung, der Fortschritt sei die selbstverständlichste Sache der Welt, a limine zurück; zudem – es verlangt, daß die Fortschrittsproblematik im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaften behandelt werde.

In seinem Kerngehalt will der Begriff «Fortschritt» nicht mehr aussagen als die rein physikalisch gesehene Tatsache der Ortsveränderung, des Fortschreitens von einem durch Ort und Zeit bestimmten Punkt zu einem andern derart fixierten Punkt. Hier, im Bereich des physikalisch erfaßbaren Geschehens, ist denn auch von einer besonderen Problematik unseres Begriffs noch nichts zu vermelden. Im Gebrauch des täglichen Lebens sagt der Begriff aber bedeutend mehr aus; hier wird das Geschehen des Fortschreitens aus der Physik herausgenommen, wird herübergeholt und eingebettet in den Bereich der menschlichen Wertung; hier geht es um ein Fortschreiten von einem niedrigeren zu einem höheren Wert; eine aller Axiologie immanente eigenartige Energie dringt von allen Seiten in unser Begriffswort ein und gibt ihm eine bestimmte axiologische Intention, damit aber auch die unserem Begriff eigene Problematik. Diese Problematik liegt also nicht im Kerngehalt

des Fortschreitens an sich, sie liegt in den später dem Begriffswort von außen her beigefügten axiologischen Elementen.

Zuerst kommen also drei Vertreter von Fachwissenschaften zum Wort; Markus Fierz für die theoretische Physik, Erwin von Beckerath für die Sozialwissenschaften, Gaetano Benedetti für die Psychiatrie. Alle drei verwenden nur den bereits axiologisch gewordenen Begriff des Fortschritts. Bei allen ihren wohlbegründeten Vorbehalten gegenüber jedem naiven Fortschrittsoptimismus – die Überprüfung des Wissensbestandes in ihren Fachgebieten nötigt sie zur Feststellung eines Fortschreitens, einer fortschreitenden Entwicklung von niedrigeren zu höheren wissenschaftlichen Wertpositionen. In der gebotenen Konzentration werden uns hier in den drei Fachgebieten überaus anziehende und instruktive Längsschnitte dargeboten. Es ist unmöglich, in unserer Besprechung auf die Fülle der hier ausgebreiteten Einzelheiten einzugehen; aber wie interessant ist schon allein die Feststellung, daß einzelne Denker wie Hegel und Marx ihren optimistisch gemeinten Fortschritt aus der Sphäre menschlicher Axiologie wieder herausholen und ihn zurückstellen in den Bereich einer vom Menschen unabhängigen Entwicklung in der Sache selbst; der Fortschritt wird dort zum sachlich gültigen Gesetz erhoben, und dieses Gesetz reißt den Menschen – volentem nolentem – in ein von ihm unabhängiges Fortschrittsgeschehen hinein. Als Vertreter der Philosophie darf Heinrich Barth in der Auslotung der Fortschrittsproblematik natürlich noch ein gutes Stück tiefer gehen; er will über «Sinn und Unsinn» des Fortschritts ins Reine kommen. Auch der Philosoph muß die Tatsache des Fortschritts auf so vielen Gebieten anerkennen; er übersieht aber auch nicht die heutige Gegenbewegung, die dem Schlagwort «Fortschritt» seine ehemalige deklamatorische Durchschlagskraft nicht mehr zubilligen kann. Heute sieht sich der Fortschritt allenthalben mit Anführungszeichen versehen. Auf die Frage nach dem Woher und Wohin bleibt uns die Fortschrittsparole die Antwort schuldig. Als Kompaß taugt sie nicht, da wir ihr über Sinn und Wegweisung zu wenig entnehmen können. Nur am Menschen soll gemessen werden, was in einem guten Sinn als Fortschritt zu beurteilen ist. Wesentlich ist die Ausrichtung des ganzen Fortschrittsproblems auf den Menschen. Die fortschreitende Entwicklung darf, auf welcher Höhenlage sie immer liegen möge, den Mitmenschen und dessen Anliegen nicht übersehen. Der Unsinn des Fortschritts liegt im Ausfall sinnvoller menschlicher Existenz, sofern sie dem rücksichtslosen Durchsetzen einer fortschreitend-fortschrittlichen Planung zum Opfer fällt.

Heinrich Barth findet eine Wegleitung aus der Fortschrittsproblematik in Pestalozzis Harmonie der natürlichen Menschenkräfte; nicht nur Kopf und Hand, auch das Herz soll mitsprechen und mitentscheiden. Ist doch für Pestalozzi das Herz die Stätte der Begegnung nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit dem Mitmenschen. Fortschritt für Hand und Kopf hat wohl seinen guten Sinn; sein Unsinn aber ist dort nachzuweisen, wo er mit einem Anspruch auf Absolutheit aus den verpflichtenden Zusammenhängen der Existenz herausbricht.

So haben die vier Mitarbeiter am Basler Rektoratsprogramm dem zur Alltagssache und unklar gewordenen Begriff des Fortschritts durch ihre lichtvol-

len Untersuchungen selbst wiederum, im Bereich der philosophischen Hermeneutik und der menschlichen Axiologie, zu einem bedeutsamen Fortschritt verholfen.

Ernst Haenßler

Hans Welzel: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958.

Hans Welzel, Ordinarius für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Bonn, kommt das Verdienst zu, Samuel Pufendorf für unsere Zeit wiederentdeckt zu haben. Es ist sehr zu begrüßen, daß er seine 1928 abgeschlossene Dissertation über «Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs», von welcher nur schwer zugängliche Teildrucke vorlagen, überarbeitet vollständig veröffentlichte.

Welzel beginnt mit einer Übersicht der Hauptlehren Pufendorfs, insofern sie zur Begründung des Naturrechts dienten, und dem Hinweis auf die geschichtlichen Beziehungen. Den Hauptteil des Werkes bildet eine eingehende Darstellung der Naturrechtslehre dieses Autors, welcher eine besondere, übersteigerten Individualismus ablehnende Spielart des säkularisierten rationalistischen Naturrechts des 17. Jahrhunderts entwickelte.

Welzel betont die Aktualität der von Pufendorf vorgetragenen Ansichten: sein kühner Vorgriff auf eine methodisch verschiedene Erfassung von Seinstatsachen und Werten in der Lehre der entia physica und moralia; die überaus modern anmutende Anthropologie, ausgehend von der Gegenüberstellung von Mensch und Tier und der Kennzeichnung des Menschen als bewußt entscheidendes Wesen, das, seiner Menschenwürde – ebenfalls ein für Pufendorf grundlegender Begriff – wegen sich nach sittlichen Gesetzen richten soll; die Formulierung des obersten naturrechtlichen Satzes als Gebot der socialitas und nicht als Behauptung einer natürlichen Neigung oder eines Triebes zur Geselligkeit. Die Betonung der Menschenwürde führt zur Forderung der Gleichheit und Freiheit, weswegen sich rechtmäßige Herrschaft nur auf einen freiwillig eingegangenen Unterwerfungsvertrag stützen könne, eine Wiederaufnahme, Vertiefung und Verbindung von bis in die griechische Sophistik zurückreichenden Gedanken, welche in dieser Form die ideellen Grundlagen der Französischen Revolution vorbereiteten und, wie Welzel annimmt, insbesondere J.J. Rousseau beeinflußten. Pufendorf unterscheidet, glücklicher als Thomasius, zwischen Recht und Moral nach dem Kriterium der Äußerlichkeit des Verhaltens und kommt damit der Kantschen Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität nahe, dem Recht die Möglichkeit, verpflichtend zu wirken, belassend.

Diese Hinweise mögen zeigen, daß Welzel mit seiner Dissertation einen sozialphilosophischen Denker der Vergangenheit entriß und vor verfehlter herabsetzender Beurteilung bewahrte, dessen Ansichten in der heutigen Auseinandersetzung über sozialethische Fragen und deren anthropologische Voraussetzungen mitgehört zu werden verdienen.

H. Schultz

Franz Achermann: Das Verhältnis von Sein und Sollen als ein Grundproblem des Rechts. Verlag P.G. Keller, Winterthur 1955.

Franz Achermann behandelt das Problem von Sein und Sollen auf der Grundlage des erkenntnistheoretischen Empirismus im Sinne von Moritz Schlick und Bertrand Russel. Er leistet erneut den Nachweis, daß aus einem, selbst einem idealen Sein, kein Sollen unmittelbar abgeleitet werden kann. Der Verfasser hebt hervor, daß die in naturrechtlichen Deduktionen häufige syllogistische Ableitung nur dann zu einem Sollenssatz führt, wenn der Obersatz des Syllogismus bereits als Norm gefaßt oder verstanden wird. Ist er aber ein wirklicher Seinssatz, so vermag er – ohne stillschweigende Umdeutung in ein Gebot – nie zu einer Norm als Schlußfolgerung zu gelangen.

Sollenssätze setzen voraus, daß durch eine Wertung ein bestimmtes ideales Sein als vorbildlich gesetzt werde, doch gebe es für eine solche Wertung keinen allgemein verbindlichen Maßstab. Auch die Menschenrechte werden nur verbindlich, wenn sie als solche ausdrücklich erklärt und – wie zu ergänzen ist – geachtet werden. Die Aufgabe des Staates liegt vor allem darin, zu erklären, welche idealen Seinsinhalte für das wirkliche Sein verbindlich sein sollen, und diese Sollenssätze zu verwirklichen. Ob nicht aus der Eigenart des Rechts als einer Friedensordnung unter Gleichgestellten, unter Rückgriff auf das Kriterium der Rechtlichkeit im Sinn von Leonard Nelson, sich über den vermeintlich völlig fehlenden Maßstab nicht doch mehr aussagen ließe, selbst wenn nicht außer acht gelassen wird, daß alles Recht auch auf der Entscheidung der Angehörigen einer Gemeinschaft zum Recht beruht?

H. Schultz

Fritz Wagner: Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft. Erfahrung und Denken, Band 4. Duncker & Humblot, Berlin 1960.

In einer ungemein fesselnden, klaren und kritischen Weise zeigt uns Wagner an ausgewählten Vertretern der gegenwärtigen deutschen, englischen, amerikanischen, französischen und holländischen Historiographie überzeugend, wie überall, zum Teil unabhängig voneinander, in ihr die Tendenz durchbricht, die engen fachlichen Schranken – politische, Wirtschafts-, Sozial-, Geistes-, Kirchengeschichte usw. – zu sprengen, um den unverkürzten geschichtlichen Menschen zu erfassen. Ineins damit geht die methodologische Besinnung auf den Wissenschaftscharakter der Historie, die nun aber auch die jeweilige Stellung des Historikers einbezieht und so einen existentiell-anthropologischen Charakter gewinnt. «Die Zahl der Selbstbefragungen nimmt innerhalb der Historikerschaft der westlichen Welt ständig zu; jeder Nachdenkliche fühlt sich von der Selbstsicherheit, mit der man einst sein eigenes Sein gleichsam auslöschend ein reines Auge auf die Vergangenheit richtete, durch einen Abgrund geschieden. Um so lebhafter wird daher das Interesse, das auch innerhalb der Zunft an dem erwacht ist, was man, in deutlicher Abgrenzung von Geschichtsphilosophie,

die Theorie der Geschichte zu nennen pflegt: ein legitimes, dem Bereich der Geschichtswissenschaft voll zugehöriges Nachsinnen über die Grundlagen dieser Disziplin, ein philosophisches, dem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein des Historikers unvermeidlich zugewachsenes Fragen nach der eigenen Existenz als Fachwissenschaftler. Theorie der Geschichte ist also keine Anleitung zur Spekulation; sie erfordert im Gegenteil, sich beim etwaigen Übertritt in die geschichtsphilosophische Nachbarschaft der Grenzüberschreitung so deutlich wie möglich bewußt zu sein. Theorie der Geschichte ist auch nicht Technik des historischen Arbeitens, so selbstverständlich sie mit der Sauberkeit und Reichhaltigkeit dieses Verfahrens zusammenhängt.» Die ausgezeichnete Abhandlung Wagners verwirklicht vorbildlich die Absicht der neuen Schriftenreihe «Erfahrung und Denken», die der «Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften» dienen will.

H. Kunz

Jean Starobinski: L'œil vivant. 1 vol., 257 p. Gallimard, Paris 1961.

Cet essai sur le regard fait suite, dans une certaine mesure, à la très remarquable thèse de M. Starobinski, *J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle.* Nous y avons trouvé une continuelle réflexion sur la relation de l'intuition et du discours, du regard et de la parole.

Le regard signifie l'intention de voir, l'attente et l'appel de la répétition du voir; il est plein de «l'énergie impatiente» qui désire «autre chose que ce qui lui est donné»; jamais satisfait, il est à la fois «puissance de découvrir» et «impatience d'attendre». Mais le regard rencontre l'obstacle, dissimulation, absence, et l'esprit se tourne alors vers l'inaccessible. Attiré par l'ombre, fasciné par l'objet qui dissimule, l'esprit – tourné vers l'au-delà – se jette sur l'objet. Et tout objet peut cacher, pour le regard: l'ordre et la proportion de l'art grec classique même est une violence au regard qui cherche par delà.

Il en résulte une sorte de dialectique du regard, qui consiste à tenir pour trompeur et à dépasser ce qui a été vu, qui refuse l'apparence, en compromettant d'ailleurs toute intuition, mais qui s'attache à l'apparence en tant qu'elle cache un mystère. Ce qui importe, alors, c'est l'intervalle – ou le lien – que signifie le regard, entre la personne et le but visé.

Or, tandis que le regard cherche à se fixer ou à se poursuivre en parole, le discours de son côté recherche l'intuition. A partir d'un premier regard, la parole poursuit ce qui manque à ce regard primitif; en cherchant au-delà du donné et de l'obstacle, la conscience se transforme, avec son désir.

Quatre études – sur Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal – font mieux apparaître ce rapport de la parole et du regard. Ainsi, l'on voit chez Corneille la conscience éblouie – et la volonté d'éblouir, l'effort de la parole éblouissante, dont il faudra que des actes réalisent les promesses. La parole doit provoquer la décision: il ne s'agit ni de voir ni de faire, ici, mais de faire voir, et jusqu'au sacrifice de soi. Ainsi doit se créer un nom impérissable ou ce qui ne sera qu'un décor et une illusion.

Ainsi encore, dans les autres essais de ce livre, «Racine et la poétique du regard», «Stendhal pseudonyme», et surtout «Jean-Jacques Rousseau et le

péril de la réflexion», nous voyons la critique, selon la tâche qu'elle s'est maintenant découverte, chercher, par delà la vue, le *sens:* «Le regard critique se *perd* dans le sens qui s'éveille par lui» – et transformer «les signes écrits en paroles vivantes», trouvant un univers de pensée qui exige du lecteur le sacrifice. Mais la critique, tout en admettant la fascination, cherche encore la distance, cherchant, au-delà du sens évident, une signification cachée.

D. Christoff

Jean-Claude Piguet: De l'esthétique à la métaphysique. Martinus Nijhoff, La Haye 1959, VI + 294 pages.

Ce titre-programme contient déjà la thèse centrale de l'ouvrage. L'auteur espère fonder enfin la vraie métaphysique en prenant l'esthétique comme «modèle». Jusqu'ici, les métaphysiciens ont voulu inventer un discours leur permettant d'atteindre l'être. Or, il faut inverser cette démarche. L'esthéticien, pour parler, doit d'abord se donner l'œuvre d'art et la contempler en silence. De même, le métaphysicien doit partir de la contemplation silencieuse de l'être pour faire ensuite le discours portant sur cet être. Et quand l'auteur dit «l'être», il entend le réel concret de la perception.

Il faudra donc passer de la «conscience silencieuse» à la «conscience loquace» de la «discipline métaphysique». Le problème du langage se pose. L'auteur décompose la «question critique» du langage à l'aide de l'épochè husserlienne. La conscience passe de «l'attitude naturelle» (où elle est «dans» le langage) à la «situation pure» (où le langage, avec tout ce qu'il présuppose, est mis hors de circuit). Devenue silencieuse, percevante, il lui reste à «se réaliser», selon deux modes possibles. Selon le premier, elle «transforme tout donné en signes», et la visée est cognitive. Selon le second, elle assume l'objet comme unité de signification, soit par la visée créatrice de l'artiste, soit par la visée contemplative de l'esthétique ou de la métaphysique.

Il y aura donc trois modes du langage, correspondant aux trois visées, cognitive, créatrice, contemplative.

La *conscience* métaphysique, silencieuse, laisse l'expérience parler. La *discipline* métaphysique a pour objet de se constituer en un langage dont le sens soit celui-là même de l'expérience. Ce «nouveau rationalisme» ne s'oppose donc plus à l'empirisme: «son langage, en effet, loin de prétendre se soumettre l'expérience, rejoint le sens même des choses».

Autour du centre qu'il vise, l'auteur a su multiplier des développements qui sont mieux que des digressions: analyses fines de philosophies anciennes ou contemporaines, Descartes et Berkeley, Kant et Hegel, Husserl et Heidegger, problèmes de la couleur ou du sommeil, etc. L'analyse de l'empirisme logique anglo-saxon, soudain rattaché à une recherche explicitement tournée vers la métaphysique, pourrait ouvrir la voie à un dialogue philosophique intercontinental devenu aujourd'hui, à cause des obstacles mêmes, plus indispensable que jamais.

Ouvrage original, riche, vivant, clairement conçu et construit, dont ce résumé ne donne qu'un reflet pauvre. Je formulerai pourtant quelques

réserves. D'abord, la radicalité de la thèse ne me paraît pas garantir sa profondeur. Elle reflète, certes, une expérience philosophique réelle, mais je doute qu'elle atteigne la substance du *travail* philosophique, où silence et langage, intuition et discours s'emmêlent plus mystérieusement, nouant des rapports non de succession, mais de simultanéité dialectique. Puis, la précarité de la contemplation, dont parle l'auteur, ne me paraît pas expliquer suffisamment pourquoi celle-ci, dans sa plénitude, appelle le langage. Enfin et surtout, l'esthétique comme «modèle» de la métaphysique me semble rester vide tant que ce modèle ne se concrétise pas davantage. L'esthétique n'est aujourd'hui encore guère plus assurée de son langage que la métaphysique, et Valéry la considérait comme la branche la plus difficile de la philosophie.

Peut-être l'auteur juge-t-il parfois trop vite, et de trop haut, les démarches philosophiques de la *philosophia perennis* antérieures à la phénoménologie. (Elles aussi partent, sans doute, d'une plénitude silencieuse.) Peut-être puiserait-il chez les anciens le besoin d'une plus grande *résistance* aux impulsions de son propre esprit, et, par là, d'une exigence plus sévère – ce qui ajouterait, aux qualités évidentes de vie et d'originalité de son livre, celle d'une plus substantielle *épaisseur*.

Jeanne Hersch

Arnold Gehlen: Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. und Bonn 1960.

Manche mag es überraschen, daß Gehlen nach seinen zwei großen anthropologischen Werken (Der Mensch, 1940, 6. Aufl. 1958, und Urmensch und Spätkultur, 1956) die moderne Malerei zum Gegenstand seines dritten Hauptwerkes macht. Sieht man indessen auf die Ergebnisse, ist dies nicht mehr so unverständlich; denn die moderne Malerei erscheint bei Gehlen als ein höchst charakteristischer und für weitere Phänomene aufschlußreicher anthropologischer Befund, der ganz und gar im Kontext der heutigen Industriegesellschaft steht. Einerseits könnte ich mir zwar gut vorstellen, daß die zuständigen Kunsthistoriker und -theoretiker in diesem Buch, von dem sie hoffentlich gebührend Notiz nehmen, einen sehr gewichtigen Beitrag zur Ästhetik und neuesten Kunstgeschichte erblicken müssen, der seinesgleichen suchen dürfte. Denn das Buch erwächst aus intensivster Durcharbeitung des Materials und erschließt, wie mir scheint, das Verständnis moderner Malerei, indem es von neuen oder doch bislang vernachlässigten Gesichtspunkten her sehen lehrt und damit gerade die immanenten ästhetischen Gesetzlichkeiten zur Geltung bringt. Im Bestreben, der modernen Malerei dadurch gerecht zu werden, daß er sich auf ihre konstitutiven Intentionen einläßt, ist Gehlen von der dogmatischen Verständnislosigkeit etwa eines Hans Sedlmayr ebenso meilenweit entfernt wie vom «Ansingen» moderner Kunst bei zahlreichen Kunstkommentatoren. Anderseits, und darauf soll hier Gewicht gelegt werden, ist diese «Ästhetik» der modernen Malerei (zu der übrigens der Verfasser gemäß dem Untertitel und sonstigen Hinweisen nur beitragen will) von vornherein eingefügt in weitere anthropologische Zusammenhänge. Die Anführung der «Soziologie» im Untertitel

könnte einigen Lesern eine zu enge Fassung der Thematik nahelegen, doch sind zur Soziologie die Anthropologie im weitesten Sinne und folglich auch die Kulturphilosophie hinzuzunehmen. Der Verfasser bekundet denn auch ausdrücklich sein primäres Interesse an weitertragenden kulturphilosophischen Perspektiven, die die Analyse der modernen Malerei eröffnet (201). Nicht unerwähnt soll bleiben, daß der Autor seine sehr anspruchsvollen und streckenweise subtilen Untersuchungen in wohltuender und sehr lesbarer Auflockerung darbietet – wobei wir uns allerdings Leser denken können, z.B. den Schreibenden, die zuweilen eine straffere und insofern systematischere sowie sichtbarer verzahnte Darstellung wünschen möchten. Die zehn Teile des präsentablen und mit acht vorzüglichen Farbtafeln geschmückten Bandes zerfallen ihrerseits in kürzere Kapitel und entwickeln die Gedankenreihen zwar durchgehend und mit Vor- und Rückblicken verbunden, zugleich aber auch als eine Abfolge von relativ selbständigen Essays. Die in sich reflektierte Schwerelosigkeit gewisser Werke der modernen Malerei scheint weithin in den Stil eingegangen zu sein, und dazu kommt eine Fülle großartiger, geistvoller und höchst pointenreicher Formulierungen, welche die Lektüre zu einem hohen und seltenen Genuß machen – wenn man von den zunehmend einstürmenden Fragen vorerst absehen kann, die manche beunruhigen mögen und von denen am Schluß die Rede sein soll.

Mit einigen grundlegenden Unterscheidungen bereitet der Verfasser seine zentrale Thematik der «Bildrationalität» in der Malerei vor (7ff., insbes. 14f.), d.i. der «Verständnisanforderungen an den Betrachter» (39). Diese «Leitidee der Bildrationalität» ist zunächst soziologisch indiziert, denn die Anwendbarkeit soziologischer Vorstellungen steigt mit dem «Grade der inneren Rationalität eines Themas», «weshalb z.B. die Industriegesellschaft die soziologisch durchsichtigste ist» (14). Doch ist für Gehlen die Idee der Bildrationalität auch «ästhetisch und kunsttheoretisch» bedeutsam (34), während sie für die «kunstgeschichtliche» Sicht im engern Sinn als «zu weitmaschig» vom Verfasser nicht in Anspruch genommen wird (39). Dieser mindestens teilweise soziologische Rahmen, der «Epochen der Malerei» begründet (Teil I), ist durch folgende Zuordnungen gekennzeichnet: Die ideelle Kunst der Vergegenwärtigung, die das «primäre Motiv», die bildliche Darstellung eines Was, mit «sekundären Motiven» verbindet, d.i. mit «Konnotationen», mit zum Bildverständnis nötigem Mitzudenkendem, z.B. religiöser und mythologischer Art, gehört zur Feudalgesellschaft. In «Kernvorstellungen» wird das Bewußtsein des Betrachters vermittels der Bilder festgemacht, und zugleich finden im Bild die Institutionen der Gesellschaft ihre Repräsentation (22ff.). Die «realistische Kunst», welche die «sekundären Motive» abstreift und das «primäre Motiv», den dargestellten Gegenstand, z.B. die Natur, zentral werden läßt, entspricht der vorindustriellen bürgerlichen Gesellschaft. Im scheinbar «sklavischen Realismus» macht sich die Kunst gerade von der feudalistischen Welt frei, so wie sie sich in der Distanzierung des Sehens geistig über die «Drastik des Daseins» noch erhebt (29). Die ungegenständliche Malerei schließlich, die auch noch das «primäre Motiv» fallen läßt und bloß die Form im engern Sinne beibehält, gehört zur nachbürgerlichen Industriegesellschaft unserer Zeit, wie

im vorliegenden Buche dargetan werden soll. Im Zusammenhang mit diesen soziologischen Längsschnitten der Malerei finden sich übrigens höchst instruktive Darlegungen über die Beziehungen der Renaissancekunst zur Wissenschaft (30ff. «Die Malerei der Renaissance hat einen ganz außerordentlichen Reichtum der Denkmittel auf den höchsten damals erreichbaren Ebenen entfaltet.» 33). Um den «seit Jahrhunderten laufenden Reduktionsprozeß des Bildgehaltes, die einleuchtende Folge von Abtragungen der Schichten der Bildrationalität» (16), mit der die «Wiedererkennbarkeit» immer mehr entfällt, gruppieren sich die Erörterungen des Buches. In der modernen Malerei, übrigens auch in Verbindung mit «Einbrüchen der Technik» in Photographie und Film (40), fällt alles weg, was bisher die Bildrationalität stützte, und die Frage erhebt sich: wohin gerät die Bildrationalität?

Der Prozeß der Abtragung bisheriger Schichten der Bildrationalität kann nun vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des «Bezugssystems» der Kunst betrachtet werden: Waren es für die ideelle Kunst insbesondere absolute Wahrheiten, vorwiegend religiösen Charakters, und dann im Realismus die «Natur», so ist dies heute «die menschliche Subjektivität». «Alle moderne Kunst ist Reflexionskunst» (17 u. passim). Das Wie wird wichtiger als das Was (40). Die reflektierte oder doch reflexionsbereite Subjektivität wird optisch ins Bild umgesetzt. Auf dem heutigen «Reflexionsniveau» wird übrigens auch die alte Kunst gesehen, weshalb die zeitgenössische Kunst nicht allein dem Bewußtsein der Zeit entspricht (49), und es ist auffallend, mit welcher inneren Anteilnahme und Vertiefung Gehlen gerade der alten Kunst gerecht werden will (z.B. der Renaissancemalerei und der niederländischen Malerei, 38f.). Im Vergleich damit scheint gar die Moderne in etwa abzufallen, und es wird «das bedenklichste Risiko der neuesten Kunst» hervorgehoben: die moderne Kunst bleibt an «artikulierter Intellektualität» hinter der gleichzeitigen Musik und Dichtung zurück (34). Gerade im Hinblick auf die moderne Malerei zitiert Gehlen mit Nachdruck Michelangelo: «Si pinge col cervello, non colla mano» – womit auch «Emotion» und «Intuition» als angeblich entscheidend ausgeschlossen werden (z.B. 34).

In der modernen Malerei, die die reflektive Subjektivität ins Optische umsetzt und die heute allein möglichen Erlebnisse, nämlich die sich selbst erlebenden erregt (167), wird vom Bild her der «moderne Zustand der chronischen Reflektiertheit schlechthin» erreicht (62ff.), was übrigens in den gelungenen Fällen eine «extrem hohe Intellektualität» voraussetzt. Dies entspricht der «modernen chaotischen Kultur mit ihren endlosen Überraschungen und Neuigkeiten, mit ihren ewig wechselnden und sich gegenseitig nur halb bestätigenden Erfahrungen, mit ihren auch moralischen und spirituellen Bremseffekten», die einen glatten Vollzug des Daseins unmöglich machen und einen Zustand der chronischen Reflexion bedingen (63). Die von daher zu verstehende moderne «Reflexionskunst» wird des näheren ausführlich dargelegt, in den verschiedenen Richtungen, die irgendeine Seite der Subjektivität prinzipiell thematisieren (woneben es auch Verfahren gibt, die «mehr querfeldein» gehen, 201). Im Teil II (Gegenstand und Bildfläche – Reflexionserzeugung) werden die systematischen An-

sätze der modernen Malerei, in Verbindung mit der eben angedeuteten Bewußtseinslage der Reflektiertheit, entwickelt, insbesondere die neukantisch inspirierte Ästhetik Konrad Fiedlers und das Bildungsprinzip des Impressionismus. Was den letzteren anbelangt: mit ihm «begann der lange Weg, auf dem die Subjektivität des Künstlers einen stets steigenden Zuschuß zum Bildgehalt hergab» (57). Der Impressionismus erfindet «die Zweischichtigkeit des Bildes, nämlich in seiner Verselbständigung zu einer Reizfläche eigenen Rechts bei dennoch festgehaltener Gegenständlichkeit» (64). Die Betrachtung wendet sich dann im III. bis V. Teil den für Gehlen noch heute gültigen Höhepunkten der modernen Malerei zu: dem Kubismus, den schon Kahnweiler neukantisch interpretierte und der gar in die Nähe Fichtes gestellt werden kann, was Gehlen in mancher Hinsicht vertieft; ferner der Kunst Paul Klees, dieses «pictor doctus» (102), der z.B. von sich aus die gestaltpsychologischen Wahrnehmungsgesetze entdeckt und im Bild auswertet und in dem der Verfasser den «sehr reinen Fall der ‚peinture conceptuelle'» (112) erblickt; und schließlich den Bildern Kandinskys und Mondrians, bei denen eine «peinture conceptuelle» aus der «ganz privaten Innerlichkeit eines Künstlers» entsteht (114 – weshalb sie denn besonders kommentarbedürftig ist), wo die subjektive Innerlichkeit reflexiv verarbeitet und ins Bild gebracht wird, ja bei Mondrian durch die Verarbeitung «rein subjektiver Konflikte» (121).

Die moderne Malerei läßt sich nun auch unter dem Gesichtspunkt des notwendigen Neuanfangs (Teil VI: Anfangsschwierigkeiten), nach dem Bruch mit einer 600jährigen Tradition (144), und überdies im Blick auf ihre mögliche Gegenstellung zum Politischen betrachten (Teil VIII: Über Politisches und Freiheit). Im Kubismus sowie bei Klee, Kandinsky und Mondrian, diesen exemplarischen Erscheinungen einer «peinture conceptuelle», für die Gehlen recht eigentlich «plädiert» (162, 169, 222), wurde das Problem des Neuanfangs überzeugend gelöst (126ff.). Der Surrealismus, der ebenfalls, und zwar vom Unbewußten her, die Subjektivität ins Bild zieht, brachte in seine revolutionären Antriebe, die in den übrigen Richtungen entpolitisiert erscheinen, einen «politischen Gehalt» hinein, indem er das «Ontologische einer Gegenwelt» vor Augen führt, insbesondere bei Max Ernst (156). Weniger überzeugend sind nach dem Verfasser zwei andere Formen des «Neuanfangs». Dies gilt in erster Linie für den Expressionismus (Teil VII), namentlich in seiner deutschen «denkfeindlichen», «provinziell gebliebenen» Variante (138), wobei ich mich freilich frage, ob der Verfasser diese Richtung nicht zu schnell abweist. (In bezug auf die expressionistische «Deformation» heißt es: «Irgendeine Vorstellung von ungestümer Malerei scheint sich in einen Imperativ verwandelt zu haben.» 143). Die zweite nicht in gleicher Weise wie die «peinture conceptuelle» überzeugende Form besteht im Waltenlassen des «Zufalls», so in der «informellen Malerei», dem «Tachismus». Freilich kann gerade auch in dieser Malerei eine «beachtliche Pointe» liegen (127), und der Verfasser schlägt denn auch in späteren Zusammenhängen recht positive Töne an.

Mit der Bezugsbasis der Subjektivität ist die Kommentarbedürftigkeit verbunden (Teil IX), denn der Kommentar hat eine Reihe von Funktionen,

die gerade mit der Subjektivität zusammenhängen (z.B. Rechtfertigung des Souveränitätsanspruchs der Malerei, Erklärung der angewandten neuen Verfahren, wie desjenigen des Kubismus usw. 54f., 162ff.). Auch Gehlens Buch will ein solcher Kommentar sein (54, 163). Da die Bedeutung nicht mehr ohne weiteres aus dem Bild ablesbar ist, erscheint sie «neben dem Bild als Kommentar», der «ein wesentlicher Bestandteil der modernen Kunst selbst» ist (54). Die Kommentarbedürftigkeit ist überdies darin begründet, daß «die Doppelbeziehung von Anschauung und Intellekt dem Auge wesenseigen ist» (162).

Überaus aufschlußreich ist die ergänzende Betrachtung der modernen Malerei von der Vergangenheit her, womit sie in den Umkreis des «Manierismus» gerückt werden muß und Anlaß zur «Manierismus-Frage» gibt (Teil X). Der gemeinsame Nenner aller manieristischen Hauptmotive ist die «Gegennatürlichkeit» (176ff.), wobei die Künstlichkeit der (jeweiligen!) «Natur» nicht übersehen werden darf (Klee: «Menschentier – Uhr aus Blut». Zit. 177). Die «Gegennatürlichkeit» ist in einem Überschuß an Subjektivität begründet, ist deren Erzeugnis, der Künstler kann die «Gegennatur» selber ganz schaffen (180). Daraus resultiert eine «Realsuspension» als Zustandsqualität des Innern, die sogar echt und unecht in die Schwebe bringt (181ff.). Hier fällt vor allem Licht auf die abstrakte Kunst und ihren «Concettismus», der «Bildbegriffe» erzeugt, «gedanklich-anschauliche Pointen», die man durch wörtliche Ausformulierungen töten würde (174). Oder es wird «eine Sinnvermutung, für die es keinen Schlüssel gibt», provoziert (175), u. ä. Nach der Auffassung Gehlens gelingt der Kunst «eine Erweiterung des Bewußtseins» auf diesem Wege: «Das gute abstrakte Bild strahlt in die wortunfähigen Schichten, dort setzt es die Unterscheidungskonflikte, dort stachelt es die Reflexion an (die bewußtseinsfähige Folge der inneren Reibungen), und dort kann es, im gelungenen Falle, bis an die Grenze der Wortfindung durchschlagen.» «An bestimmter und enger Stelle, die aber tief reicht, gelingt da wohl ein nie gehörtes, treffendes Wort, ein ‚optischer concetto', und eine stumme Reflexion erfüllt sich im Sichtbaren» (186).

Wiederum neue Aspekte ergeben sich, wenn die Thematik, die im ganzen Buch hintergründig anwesend ist, expliziert und die moderne Malerei nunmehr eigens im Kontext der technisch-naturwissenschaftlich-industriellen Kultur gesehen wird (Teil XI), in der übrigens die Künste ganz allgemein zu den «Nebenerzeugnissen» gerechnet werden müssen (222). «Die Denkfiguren und Verhaltensweisen der industriegesellschaftlichen Mentalität» (nicht aber deren Inhalte!) haben die Künstler ergriffen. Damit treten etwa in Erscheinung: ganz allgemein die «Wissenschaftsförmigkeit» und die «Technisierbarkeit» (191), und damit z.B. das Durchspielen von Machbarkeiten, das Experimentieren, die freie Verlegung von Voraussetzungen, die eingerechnete Verwertung des Zufalls, kalkulierte Formen der Geschicklichkeit, die von der «Inspiration» ununterscheidbar werden, die Hineinnahme des in sich zurücklaufenden Prozeßcharakters in das Kunstwerk und die Verwendung von «Neomaterien». Auch in der Kunst werden die Mittel und das Machbare zum Selbstzweck, was sehr überzeugend sein kann, wenn

der optische Effekt sich selber legitimiert (199f.). So wie die heutige Zivilisation zunehmend zur «Zwischenwelt» wird, so richtet sich auch die Kunst in solcher Zwischenwelt ein (190). Ferner werden nun die Randerscheinungen elementar, und sie zeigen als das «Unkontrollierte» «eine eigene sonderbare Natürlichkeit» (197): Abbau, Welken, Abblättern, Verwittern, Verfärben usw. Worauf nun aber Gehlen in diesem Zusammenhang vor allem abzielt: Die Kunst übernimmt eine heute unentbehrliche Funktion der «Entlastung des Bewußtseins». Gerade durch die Aneignung der geistigen Voraussetzungen der Industriegesellschaft schafft sich die moderne Kunst eine «Oase der subjektiven Freiheit» in einer Zeit ungeheuren Sozialdruckes, insbesondere auch seitens des Staates (205). Die heutige Malerei verschont uns mit «Daseinsmächtigkeit» (165). «Nur in der Kunst kann man noch Freiheitsgrade und Reflexionswachheiten und Libertinismen vorschweben lassen, die im öffentlichen Leben gar nicht unterzubringen wären.» «Sie wird der Halt für Bewußtseinsexkursionen, für die der Platz sonst überall zugestellt ist» (205). Die Entlastungsfunktion ist gerade wegen des Reflexionscharakters möglich, denn damit trennt sich die heutige Kunst vom «Bedingungslosen» ab, nichts in ihr kann in Moral, Erziehung, Dienst am Volk oder Weltanschauung umgesetzt werden (206). «Der fürchterliche Ernst der Wirklichkeit zieht sich in die Religion und die Politik zurück» (209). Die entlastende Kunst komme auch durchaus dem Zeitgenossen entgegen: «Die Kunst soll ihn an genau umgrenzter, erwarteter Stelle beunruhigen.» «Er will nicht mehr belagert, gepackt, herangezogen, veranlaßt, erschüttert und überwältigt werden» (206). Die Kunst hat heute ihren eigenen «Aggregatzustand, den der Suspension, ja der Levitation» (209). Dagegen ertrügen wir die moralischen Ansinnen bisheriger Bilder nicht mehr (222). Die moderne Kunst erlaubt uns, «im Umkreis von Einstellungen zu bleiben, die von der Industriekultur und von dem Klima der Großstadtgesellschaften überall erzeugt und unterhalten werden» (223). Die durch die Kunst bewerkstelligte Entlastung wird nun in einen weiteren Zusammenhang hineingerückt. Denn eine so komplizierte Gesellschaft wie die heutige kann vom Einzelnen nur noch in wenigen koordinierenden Querverbindungen aufgefaßt werden, er kann sich nur in den wenigsten Fällen wirklich einlassen, weshalb er sich weitgehend entlastender Verhaltensweisen bedienen muß. In solchem Zusammenhang könnte selbst das Bild, das an die Wand gehängt wird, über Bord gehen, und die Frage, ob bestimmte Formen heutiger Malerei dies überhaupt noch seien, ist zu stellen (210ff.). Nun bleibt freilich das Bild noch an der Wand – «aber es ändert seinen Anspruch, und die Malerei erscheint in unserer Zeit als eine geglückte Möglichkeit, die Kunst in die Reichweite der Begabung unserer Herzen zu rücken. Man kann sich vor diesen Bildern halten, und darum lieben wir sie» (224). Damit schließt der Verfasser die Ausblicke des XII. Teils (Zwischen Gestern und Morgen). Gerade die abschließenden Teile veranlassen eine Reihe von Fragen, die hier nur aufgeworfen werden, denn ihre Beantwortung würde weit führen.

Ob das Bild, das Gehlen von der Industriegesellschaft entwirft, nicht zu sehr aus Malachit gemacht sei und ob deshalb die nicht durchschaubaren und nicht dirigierbaren Zwangsläufigkeiten, die der «Entlastung» rufen,

nicht überbetont werden, sei nur angetönt. Doch gerade wenn das Bild des Verfassers zuträfe, wäre die Frage zu stellen, ob die Kunst so sehr in «Entlastung» bestehen könne und dürfe. Scheint doch die Entlastung das Risiko des subjektivistischen Eskapismus zu laufen; funktionalistisch konzipiertes Komplement zur Industriegesellschaft, ja gar deren Requisit wäre sie schon. Ob wohl nicht gerade heute hohe Kunst im Sinne vergangener Zeiten notwendig wäre, und zwar eine Kunst, die das «Wesen» der Dinge oder (sit venia verbo) das «Absolute» vor Augen führte, natürlich in Brechungen, von der Reflexion umspielt, und insofern suspendiert, als die ausformulierbaren «absoluten Wahrheiten» dahin sind? In der Erörterung der künftigen Möglichkeiten der Kunst kann übrigens Gehlen «gewisse Besorgnisse» nicht unterdrücken, und er sieht die Zukunft durchaus nicht gänzlich in der entlastenden und damit vornehmlich abstrakten Kunst; dem widerspräche auch seine Hochschätzung der «peinture conceptuelle», wie übrigens auch des «Surrealismus». Auch wird aufschlußreicherweise ausdrücklich gesagt, daß die abstrakte Kunst wohl «das Schicksal jedes Subjektivismus, an Anämie zu sterben», teilen werde (221). Diese Feststellung würde sich übrigens in die Erörterungen des «Subjektivismus» in «Urmensch und Spätkultur» einfügen (vgl. dazu dieses Jahrbuch, Vol. XVII, 221 ff.). Auch erklärt dies vielleicht eine deutliche Ambivalenz in der Beurteilung der abstrakten Kunst, deren unerschöpfliches Potential an Pointen Gehlen bewundert, deren riskanten Charakter er aber nicht verkennt. Die aufgeworfenen Fragen gewinnen an Aktualität, wenn wir bedenken, daß auch die abstrakte Kunst nicht ganz aus den ethischen Zusammenhängen herauszulösen ist, was auch Gehlen festhält (194f.), d.h. aus denjenigen Zusammenhängen, von denen her dem «ungeheuren Sozialdruck» (soweit er besteht) und dem Politischen zu begegnen wäre. Die Fragen dürften zeigen, wie sehr das in mancher Hinsicht nicht genug zu rühmende Buch an zentrale Dinge rührt. Auch über moderne Malerei kann ein Philosoph (der sich uns freilich in der realitäts- und zeitbezogenen und deshalb für manche weniger suspekten Gestalt des Anthropologen und Soziologen vorstellt) nur in der Weise schreiben, daß er die Philosophie in Bewegung setzt.

Hans Ryffel

Fernand-Lucien Mueller: Histoire de la psychologie de l'antiquité à nos jours. Payot, Paris 1960, 444 pages.

M. F.-L. Mueller a compris l'histoire de la psychologie de la manière la plus large, comme une histoire de la philosophie présentée au point de vue de l'âme humaine et même de l'homme tout entier: nous sommes donc en présence d'une véritable histoire de l'anthropologie, le mot étant pris dans son sens philosophique. Un cinquième seulement de l'ouvrage, la 4e partie, est consacré à l'histoire de la psychologie scientifique.

Les définitions, dit-on, sont arbitraires, mais en réalité le développement d'une discipline vivante possède une nécessité interne qui donne aux concepts leur véritable compréhension.

La psychologie métaphysique est d'abord envisagée comme une doctrine de salut qui s'exprime au moyen de mythes avec l'orphisme, le pythagorisme

et le platonisme. Aristote, sans abandonner l'ontologie finaliste, incline la psychologie vers l'observation objective, le goût du concret, le souci de l'individuel – ce qui rejoint en quelque mesure l'esprit de la psychologie médicale d'Hippocrate, qui prélude à notre psychologie expérimentale. Avec Démocrite et Epicure, ces nouvelles tendances se radicalisent en un monisme matérialiste rejetant toute finalité. Le stoïcisme s'évade de ses propres bases naturalistes en affirmant vigoureusement l'énergie humaine et la liberté intérieure. Puis le pendule oscille dans l'autre sens, une vague de mysticisme et d'occultisme déferle sur le monde méditerranéen avec Philon le Juif et Plotin, le besoin d'évasion spirituelle par l'ascèse se fait jour et rejoint les traditions orphiques et pythagoriciennes. La psychologie chrétienne, qui culmine avec saint Augustin, approfondit l'intériorité spirituelle en la dégageant de la conception néo-platonicienne d'une âme du monde et des idées magiques qui l'accompagnent. La Renaissance manifeste une crise profonde de rupture avec la tradition chrétienne: revalorisation de l'homme concret dans une perspective activiste. La volonté de connaître le monde se substitue à la recherche d'un salut personnel qui détournait l'homme de la nature. Nous passerons – faute de place – sur les péripéties de la psychologie métaphysique de Descartes à Bergson pour en venir à l'avènement de la psychologie scientifique. On va enfin pouvoir en finir avec ces stériles querelles métaphysiques: grâce à l'esprit positif de la science s'instaure une «psychologie sans âme» qui cherche les lois des phénomènes mentaux en s'appuyant sur de solides travaux de laboratoire. Hélas, les démons ne se laissent pas exorciser si aisément... ou tant mieux, car ce sont peut-être des esprits de lumière! Malgré les magnifiques conquêtes de la psychologie de laboratoire, la métaphysique montre à nouveau le bout de l'oreille avec la phénoménologie, la *Gestalttheorie* et la psychologie des profondeurs de Jung. Voici les judicieuses conclusions de l'auteur.

«En se compliquant et diversifiant, la psychologie ne s'est plus cantonnée dans une attitude hostile, ni même ‚de sereine indifférence' à l'égard de la philosophie (...). Aujourd'hui comme hier, la question fondamentale: Qu'est-ce que l'homme? demeure. Et elle exclut en principe toute réponse sur le seul terrain des sciences biologiques et psychologiques. Car il ne s'agit pas de l'homme en tant que produit de la nature, en tant qu'objet parmi tous ceux qui peuplent notre univers, mais de l'homme comme sujet (...). Il ne saurait y avoir de rupture totale entre l'ancienne et la nouvelle psychologie. L'une et l'autre, par des voies et au gré de méthodes différentes, ne peuvent qu'apporter leur contribution, voire quelque dimension nouvelle, à cette connaissance de soi par soi préconisée déjà par le vieux Socrate.»

Le souci constant de M. Mueller est de dessiner à larges traits les «lignes de force» les plus importantes de cette si complexe histoire, en insistant chaque fois sur l'imprégnation des recherches par la mentalité d'époque. Un constant et difficile équilibre est maintenu entre tendances positives et aspirations mystiques qui se relayent les unes les autres avec tous les compromis intermédiaires imaginables. Nous avons été heureux que soient mentionnées les racines de la moderne caractérologie, chez Hippocrate, Anaxagore, Cardan, Pomponazzi et Fr. Bacon, ce qui nous fait regretter

d'autant plus l'absence d'une description de la caractérologie actuelle – pour des raisons impérieuses de compression de texte, croyons-nous. Souhaitons que cette fâcheuse lacune soit réparée dans une prochaine édition.

Le style de l'auteur est élégant, aisé, parfois délicatement ironique, aussi l'ouvrage se lit agréablement d'un bout à l'autre. Rigoureusement composé – sans prétendre être absolument complet, il va sans dire – divisé en paragraphes précis qui sont rappelés en tête des chapitres, l'ouvrage peut également se consulter avec fruit lorsqu'on cherche un renseignement exact. Cette magistrale histoire de la psychologie est unique en français et vient à son heure: elle rendra les plus grands services au grand public cultivé ainsi qu'aux étudiants.

Maurice Gex

Paul Fraisse: Psychologie du temps. 1 vol., 326 p. P.U.F., Paris 1957.

Pierre Janet, dans un de ses cours les plus remarquables, montrait déjà en 1928 comment les «conduites» humaines dans les représentations temporelles proviennent d'efforts d'adaptation aux changements. Trente ans plus tard, le bel ouvrage de M. Paul Fraisse, Professeur de psychologie à la Sorbonne, reprend, poursuit et complète ces vues, dans le sens d'une psychologie du comportement. Les résultats de très nombreuses observations et travaux de laboratoire, une bibliographie abondante, un exposé magistral font de ce livre un instrument d'information indispensable.

Les conduites temporelles sont examinées sous trois aspects: D'abord, au point de vue biologique, l'homme – comme l'animal – subit un *conditionnement* temporel, car l'organisme s'adapte, par des rythmes, aux changements réguliers du milieu. Ensuite, l'homme, capable de saisir dans une simultanéité des excitations, des changements successifs; dans cette perception de l'ordre et de la durée consiste la *perception* du temps. Enfin, l'homme peut dépasser ces intégrations présentes parce qu'il se représente les changements successifs, les organise, se situe parmi eux; il acquiert ainsi la *maîtrise* du temps. Cette organisation des changements dans un horizon temporel n'est pourtant pas simplement la maîtrise d'un objet extérieur, mais une adaptation vécue. La psychologie la plus évoluée retrouve ici les vues de saint Augustin sur la complexité du présent: présent des choses passées – la conduite du récit, la mémoire – présent des choses présentes: l'action; présent des choses futures: le projet, l'imagination. La maîtrise du temps devient alors réellement maîtrise de soi, par l'intégration au présent de la personne historique, par la formation d'une idée de réalité et de relativité qui contribue à affranchir la personne du changement vécu, à la faire se conquérir elle-même.

Cet ouvrage de psychologie fait bien apparaître le renouvellement et l'élargissement des limites de cette science. Il s'agit notamment de comparer diverses estimations du temps, et c'est par la résistance rencontrée que nous estimons le temps écoulé. «Or, cette résistance se manifeste sous la forme d'un état affectif que traduit le jugement de valeur que nous attribuons à l'obstacle» (p. 198). Cette appréciation est en effet d'abord toute qualitative. Or, il faudrait beaucoup d'autres exemples encore pour montrer que la psychologie ainsi comprise, tout en se fondant sur une foule d'observations

très précises, est vraiment une connaissance de l'homme en situation. Cependant, le peu que nous avons pu indiquer ci-dessus suffit à faire bien comprendre que, selon la vue d'ensemble dégagée de toutes ces analyses, l'homme n'est pas le sujet passif du temps, mais que le temps est bien plus une réaction de son activité à sa situation: si l'on peut toujours dire que «le temps nous fait», en un sens, il faut aussitôt ajouter que c'est nous qui «faisons» le temps, et l'on comprend que la psychologie découvre, dans l'activité philosophique, une «sublimation de l'expérience temporelle».

D. Christoff

C.A. van Peursen: Leib, Seele, Geist, Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. 1 vol., 192 p. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959. (Traduction allemande de *Lichnam – Ziel – Geest*, Bijlefeld, Utrecht.)

C'est en discutant les doctrines classiques de la relation de l'âme et du corps que M. le Prof. van Peursen, de l'Université de Groningen, établit les bases d'une anthropologie philosophique. Il écarte d'abord le dualisme cartésien, le primat platonicien de l'âme, ainsi que les exclusivismes matérialiste de Feuerbach ou spiritualiste de Berkeley. L'image du monde des primitifs, celle de la pensée archaïque, celle de la Bible font découvrir un rapport vécu, préobjectif, préréflexif, préphilosophique, tandis que chez Aristote le complexe âme–corps se distingue de l'esprit. Aujourd'hui, les anthropologies de Gehlen, de Plessner, aussi bien que les descriptions de Sartre et surtout de Merleau-Ponty font comprendre l'unité du corps vivant – mieux, du corps vécu.

Dans les deux derniers chapitres se résume et se précise l'image dessinée à travers ces exposés souvent pénétrants. Selon M. van Peursen, le moi, sujet pur, échappe à toute saisie réflexive. Il ne peut être davantage compris comme un objet, et ce serait ce que Kant veut dire lorsqu'il exclut le concept métaphysique du moi–substance: l'être spirituel de l'homme est en lui un secret insaisissable. Moi et objet, esprit et monde constituent un rapport premier, non une tension entre des pôles de même nature: le sujet (l'auteur cite ici P. Thévenaz) ne peut être simple regard d'observateur: il est activité. Le moi est le corrélat, le «compagnon» du monde et de la vie quotidienne. Subjectivité, il est aussi histoire et se manifeste par le corps et par les actes qui prolongent celui-ci dans le milieu. L'esprit est donc présent dans l'orientation de la vie quotidienne avec ses lignes de force, qui est orientation de l'homme total. L'auteur se réfère ici à Wittgenstein et à M. Ryle surtout, mais – tandis que M. Ryle voit le moi s'échapper en un perpétuel commentaire et dans l'opération sur lui-même – le moi est donné immédiat, notamment dans sa différence avec l'autre moi, dans son rapport avec autrui, et il ne se connaît jamais comme être isolé. L'esprit n'est donc pas séparable mais présent dans la corporéité, et surtout il fait l'unité de l'âme et du corps.

L'homme ainsi compris est un être-soumis-au-jugement (als Gerichtetsein), un être «ouvert», c'est-à-dire non terminé, un «champ d'existence» (p. 174)

de même que l'esprit de Dieu est un champ de forces dans lequel l'homme se comporte. Tant que la question du rapport âme–corps est restée une question d'essence de l'homme (âme, corps ou combinaison), l'homme a été conçu comme être isolé. Mais si l'homme est compris comme totalité spirituelle, l'esprit est cette orientation d'un être qui a à être jugé, et c'est à partir de cette orientation qu'on peut comprendre ce que l'homme est. C'est ainsi encore que l'homme se comprend à partir de l'être autre du prochain.

L'ouvrage de M. van Peursen nous apporte donc brièvement, et avec une grande clarté, des traits essentiels d'une anthropologie philosophique dans un contexte chrétien.

D. Christoff

Christophe Baroni: Nietzsche éducateur. De l'homme au surhomme. 1 vol., 305 p. Buchet-Chastel, Paris 1961.

L'ouvrage de M. Baroni promet au lecteur français une étude quasi nouvelle sur un sujet capital. La notion du philosophe-éducateur, voire de l'artiste-éducateur, éducateur de l'homme, de son peuple, de l'humanité, familière au public de langue allemande, n'est en effet guère développée dans la pensée française. Le lien de l'éducateur, en ce sens, et du moraliste, est à peine étudié chez nous, où pourtant plus d'un penseur le porterait sans faiblir. Or, lorsqu'il s'agit de Nietzsche, ce lien, cette notion sont essentiels.

L'auteur n'a, en fait, nullement méconnu ce grand sujet. Sa thèse est fort riche en considérations qui y touchent bien, ses citations, abondantes, sont remarquablement choisies. A dire vrai, il a surtout mis toute sa conviction à donner de Nietzsche une idée plus juste que celle qui est ordinairement répandue, notamment en pays de langue française, et il a voulu le faire en faisant une large place à l'explication psychologique de l'évolution de Nietzsche et du rapport de l'homme et de sa pensée. Il s'est aussi attaché à distinguer la pensée de Nietzsche de doctrines politiques qu'on croit parfois inspirées de lui, sans d'ailleurs démonter dans le détail les supercheries qui, de toutes parts, ont encouragé ces interprétations superficielles. Il a donc mis beaucoup de lui-même à défendre, devant le grand public, la pensée authentique de Nietzsche, non sans une légère tendance à croire unanimement partagées les erreurs qu'il dénonce.

Le sujet n'est donc pas épuisé, soit quant aux grands thèmes de la formation de l'homme, soit quant aux thèmes plus spéciaux (gymnase et université, humanisme et philologie) traités dans les conférences de Bâle «sur l'avenir de nos établissements d'éducation»; mais il faut se féliciter qu'il ait été abordé avec tant de sympathie et que l'auteur ait su faire leur part, considérable, aux thèmes maître–disciple, éducation et rôle du corps, et surtout au dynamisme du «Deviens ce que tu es», tout en touchant au moins, sans toujours leur faire une place centrale, d'autres thèmes tels que l'innocence du devenir. Quant à la thèse principale de l'auteur, que la philosophie doit devenir psychologie, peut-être faut-il en faire hommage à Nietzsche. Mais alors s'agit-il encore de psychologie?

D. Christoff

Revue philosophique de Louvain. Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Nauwl eaerts, 1960 ss.

Nous avons relevé dans les sommaires des derniers numéros de cette revue digne du plus haut intérêt, tant par la valeur de ses articles et de ses comptes rendus que par l'intérêt de ses chroniques (Congrès, réunions savantes, etc.) et de ses nouvelles (nominations, décès, nouvelles revues, instruments de travail, etc.), les études suivantes:

Février 1960, N° 57:

D.-M. de Petter, *Allocution pour le jubilé de Mgr L. de Raeymaeker* (L'œuvre philosophique du président de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain). Textes des conférences prononcées à l'occasion de ce jubilé, lors de «La journée d'études sur les problèmes que posent aujourd'hui à la pensée thomiste les philosophies contemporaines»:

Georges Van Riet, *Mythe et vérité*, p. 15–87 (Classification des diverses théories interprétatives du mythe, analyse de leur fondement épistémologique, par rapport aux diverses conceptions de la vérité). – André Wylleman, *L'homme et la création des valeurs*, p. 88–102 (Dans une philosophie de l'être et du bien, l'homme n'est «créateur» de valeur que dans sa relation à la Transcendance). – Jean Ladrière, *Histoire et destinée*, p. 103–134 (Etat de la question, Hegel, Marx, Heidegger, Husserl; l'homme dans l'histoire ne s'y enferme pas en répondant à sa vocation surnaturelle). – Louis Van Haecht, *Le langage de la philosophie*, p. 135–164 (Analyse de la modification du langage de la philosophie dès présocratiques aux philosophies modernes; la redécouverte de la signification du langage et les signes précurseurs de cette redécouverte dans le thomisme). Quatre études qui suggèrent par leurs richesses la vitalité de l'Ecole de Louvain et son sens de l'actualité.

Mai 1960, N° 58:

J. Donald Monam, *La connaissance morale dans le «Protreptique» d'Aristote*, p. 185–219 (Interprétations actuelles du P., Düring, Jaeger, nécessité de les envisager synoptiquement pour saisir les nuances de la pensée concrète d'Aristote). – Gérard Verbecke, *L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroes*, p. 220–249 (Contre le spiritualisme dualiste d'A., s. Th. retrouve Aristote, le modifie pour instaurer une solide anthropologie). – Yves Nolet de Brauwere, *Coup de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine* (suite et fin), p.250 à 268 (G.-C. Warnock contre Wittgenstein et Ryle et leur philosophie du langage; les philosophes chrétiens: P. Gaesch, Austin Farrer, Hare). – J.-D. Robert, *Essai d'une description phénoménologique élémentaire du connaître*, p. 269–292 (La solution du problème de la connaissance est à chercher dans une élucidation des facteurs de l'appréhension de la réalité).

Août 1960, N° 59:

E.-D. Brisbois, *L'être et ses premières conditions métaphysiques*, p. 341–372 (Analyse et reconstruction par déduction des concepts fondamentaux de toute ontologie, psychologie et théologie métaphysiques). – Robert-W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, p. 373–393 (Partant du *De Trinitate* de s. Thomas, l'A. dégage le sens et l'emploi spécifique de la séparation, distincte de l'abstraction). – Guy Vidal, *Connaissance a priori et*

connaissance a posteriori selon Nicolaï Hartmann, p. 394–429 (Vue systématique et critique des deux phases de la gnoséologie de N. H., article solide et bien informé). – Christian Rutten, *La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin*, p. 430–452 (Etude critique sur: R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*).

Novembre 1960, N° 60:

Ralph McInerny, *Le terme «âme» est-il équivoque ou univoque?*, p. 481–504 (s. Thomas commente un fragment du *De Anima*, nuance les acceptions d'âme, en vue de la théorie de l'analogie des Noms). – Leo Sweeney, *L'infini quantitatif chez Aristote*, p. 505–528 (Etude critique de R. Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classicà:* chez A., seulement un infini quantitatif). – Maurice Giele, *La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le «Traité de l'âme» d'Aristote* (Oxford, Merton Collège 275, fol. 108 r.–121 v.), p. 529 à 556 (Date: entre 1270–1275, mscr. cité et comparé à d'autres *codices*). – Malcolm Clark, *Meaning and Language in Hegel' Philosophy*, p. 557–578. – Nicholas Rescher, *Must identities be necessary?*, p. 579–588.

Février 1961, N° 61:

Urbain Dhondt, *Science suprême et ontologie chez Aristote*, p. 5–30 (A. critique de l'éléatisme et du platonisme pour fonder une philosophie de la substance, sauvegardant l'autonomie du sensible et rendant possible la connaissance intellectuelle). – Elie Denissoff, *L'énigme de la science cartésienne: la physique de Descartes est-elle positive ou inductive?* Essai d'interprétation de deux extraits du «Discours de la méthode», p. 31–75 (Etude très importante: Descartes, fondateur de la science expérimentale). – Louis de Raeymaeker, *Le sens et le fondement de l'obligation morale*, p. 76–91 (Complémentarité de la volonté et de l'intelligence dans la prise de conscience du fondement de la liberté: l'obligation morale, et de son absoluité: Dieu). – Georges Thiès, *Horizons impasses de la psychologie actuelle*. Réflexions sur quelques ouvrages récents (à suivre), p. 92–109 (psychologie phénoménologique et psychologie expérimentale, les ouvrages de Fraisse, de Buytendijk).

Mai 1961, N° 62:

Charles Lefèvre, *Du platonisme à l'aristotélisme*, p. 197–248 (Actes du Symposium sur A. à Oxford en 1957, Etat de la question: le platonisme des premiers ouvrages d'Ar., son émancipation). – André Hayen, *La philosophie catholique de M. Blondel au temps de la première «Action»*, p. 249–314 (prolonge les thèses de H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, à l'aide de la correspondance en cours de publication). – Alphonse de Waelhens, *Pensée mythique et philosophie du mal*, p. 315–347 (Etude critique de P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, le rôle du mythe comme approche de la situation de l'homme coupable). – Joseph Nuttin, *Problèmes de psychologie de la motivation*, p. 348–370 (Ecole de Külpe, Freud, Pavlov, construction progressive du processus de motivation, tenant compte de l'intervention de facteurs nouveaux).

Gabriel Widmer