

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 28 (1968)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 20.06.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel. Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe, lateinisch-deutsch, Band II und III. Verlag Herder, Wien 1966 und 1967.

Zwei bzw. drei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes dieser lateinisch-deutschen Cusanus-Ausgabe ist voriges Jahr der zweite und jetzt der dritte (letzte) Band herausgekommen. Diese beiden Bände enthalten folgende Schriften, zu denen Gabriel jeweils kurze Einführungen beigesteuert hat: *De coniecturis*; *De principio*; *Triologus de possessis*; *De apice theoriae*; *Dialogus de Genesi*; *De non-aliud*; *De quaerendo Deum*; *De filiatione Dei*; *De dato patris luminis*; *Compendium* (2. Band); *De beryllo*; *De visione Dei*; *De ludo globi*; *De aequalitate*; *Idiota de sapientia*; *Idiota de mente*; *Idiota de staticis experimentis*; *Complementum theologicum*; *De pace fidei*, *Cribratio Alchorani* (3. Band). In den «Vorbemerkungen» des 2. Bandes finden sich nicht nur orientierende Hinweise auf die textlichen Grundlagen der einzelnen Schriften, sondern auch Aspekte der möglichen Bedeutung des Cusaners für das nachfolgende und gegenwärtige Denken. Der 3. Band enthält ein recht ausführliches Gesamt-Register und eine Text-Konkordanz mit der Pariser Ausgabe von 1514. Die drei trotz ihres Umfanges handlich gebliebenen Bände erlauben dank der Gegenüberstellung der beiden Texte ein bequemes Studium und werden deshalb in der Benützung wohl künftig die erste Stelle einnehmen.

H. Kunz

Bernard Lamy: Entretiens sur les sciences. Ed. critique présentée par François Girbal et Pierre Clair, P.U.F., Paris, 1966, Coll. Le mouvement des idées au XVIIe siècle, dirigée par André Robinet. 1 vol., 450 p.

Les *Entretiens sur les sciences* du P. Lamy, de l'Oratoire, n'ont pour objet ni ce que nous appellerions la «recherche», ni la signification ou le fondement métaphysique des sciences, mais bien l'éducation, la formation de l'honnête homme. Non tant de l'honnête homme tel que l'avaient décrit le Chevalier de Méré ou Saint-Evremont, mais bien de l'honnête homme chrétien, de l'élève des Pères, auquel il s'agit de donner «l'esprit juste et le cœur droit». On sait que l'influence des *Entretiens* fut durable et que Rousseau déclare les avoir lus «plus de cent fois».

Le cours d'études qui fait l'objet de ces exhortations et de ces considéra-

tions est aussi caractéristique de la pédagogie oratorienne: d'abord par son inspiration augustinienne, cartésienne et plus précisément malebranchiste, ensuite par la place qu'il occupe entre les pédagogies des Jésuites, de Port-Royal (dont l'*Art de penser* est une des sources du P. Lamy), voire à côté des Discours et Traités de Bossuet – enfin par sa composition: mathématiques et logique, langues, humanités et, surtout, géographie et histoire, éloquence et lettres françaises, et tout ce qu'un cours de philosophie renferme alors de physique nouvelle et expérimentale. A côté d'exposés tels que le Discours sur la philosophie (cartésienne et malebranchiste) ou l'exposé de la spiritualité oratorienne, beaucoup de pages offrent surtout une sorte de revue des ouvrages lisibles dans les années 1670, sommairement appréciés.

Ce genre de publications est fort important pour la documentation sur l'histoire des idées et la formation du public. L'apparat critique renseigne, par la comparaison des textes, sur l'évolution du P. Lamy au fur et à mesure de ses lectures et donne ainsi encore un aperçu du «mouvement des idées».

D. Christoff

E. Husserl: Husserliana, Band X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), hrsg. von R. Boehm. Martinus Nijhoff, Haag 1966.

Der 10. Band der Husserliana enthält einerseits den revidierten Wiederabdruck der auf Husserls Wunsch von M. Heidegger 1928 herausgegebenen «Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein aus dem Jahre 1905» samt den Nachträgen und Ergänzungen aus den Jahren 1905–1910. Neu hinzugekommen sind andererseits weitere bislang ungedruckte «ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung», die Husserl von etwa 1893 bis Ende 1911 niedergeschrieben hat. Das beigegebene Sachregister Landgrebes berücksichtigt leider nur die Vorlesungen des Jahres 1905. In der editorischen Sorgfalt schließt sich der Band seinen Vorgängern würdig an.

H. Kunz

Giovanni Gentile: Opere complete di G. G., a cura della fondazione G. G. per gli studi filosofici. Vol. XIV, Il pensiero italiano del Rinascimento; vol. XV, Studi sul Rinascimento; vol. XVI, Studi Vichiani. Sansoni, Firenze, 1968, XII + 540, VI + 416, X + 436 p.

Cette réédition des œuvres complètes de G. Gentile doit comporter 55 volumes, dont neuf d'œuvres systématiques et vingt-six de travaux d'histoire de la philosophie consacrés pour la plupart à la philosophie italienne. Parmi les présents recueils, celui qui est consacré à la renaissance est augmenté de six écrits, les études sont accrues de onze comptes rendus ou à propos, enfin les études sur Vico sont augmentées de 3 écrits depuis leurs précédentes éditions.

Depuis quelque trente ans, les objets de ces études ont été pour la plupart repris selon d'autres méthodes. Néanmoins, ces discours, conférences, articles

et comptes rendus, en particulier ceux qui concernent Bruno et surtout Vico, gardent leur intérêt aussi pour le point de vue propre de l'auteur et pour l'histoire des recherches auxquelles il contribua jadis, tout particulièrement pour la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie.

D. Christoff

Ludwig Wittgenstein: Schriften. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1960.
Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914 – 1916, Philosophische Untersuchungen. 1960. *Band 2: Philosophische Bemerkungen.*
Aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees. 1964—Beiheft zu den Schriften mit Beiträgen von Ingeborg Bachmann u. a. 1960.

In die leider ganz unziemlich verspätete Anzeige des ersten Bandes der Schriften Wittgensteins sei der fünf Jahre später erschienene zweite Band, der der Redaktion nicht zur Besprechung zugeing, mit einbezogen. Mit diesen beiden Bänden werden die von Wittgenstein selbst und wesentliche nachgelassene Schriften in einer des Autors würdigen Ausgabe dem philosophischen Publikum zugänglich gemacht.

Der *Tractatus logico-philosophicus*, der vorerst als «logisch-philosophische Abhandlung» 1921 in Ostwalds «Annalen der Naturphilosophie» erschienen, dann unter dem anscheinend von G. E. Moore vorgeschlagenen lateinischen Titel zweisprachig deutsch und englisch 1922 veröffentlicht worden ist und jetzt an der Spitze des ersten Bandes der Schriften steht, ist die einzige von Wittgenstein selbst herausgegebene Schrift. Dieses Werk hat den Verfasser mit einem Schlag vor allem im angelsächsischen Bereich berühmt gemacht. Seine außergewöhnliche, schwer zugängliche Form, die aphoristische und doch scheinbar logisch streng durchgeführte überaus knappe Darstellung sowie die Überleitung des Versuchs einer logischen Abbildung der Welt in die Anerkennung von «Unaussprechlichem», das sich als «das Mystische» «zeigt», haben von vornherein zu den verschiedensten Deutungen Anlaß gegeben. Während einige geneigt waren, den *Tractatus* fast wie einen heiligen Text zu interpretieren, hat das Werk vor allem dem logischen Positivismus Auftrieb gegeben und auch den Wiener Kreis maßgebend beeinflusst. Die logischen Positivisten konnten sich auf einen Satz wie den folgenden berufen: «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige» (Band 1, 82, Ziff. 6.53). Die Hinweise auf «das Mystische», das sich nicht in die streng in Sätzen abbildbare Welt der Tatsachen einfügt, wurde unterschlagen, auch z. B. ein Satz wie der folgende: «Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt» (Band 1, 81, Ziff. 6.432). Bezeichnend ist die positive Aufnahme des *Tractatus* durch

Bertrand Russell, der in diesem Werk «eine Theorie der Logik» erblickte, «die an keiner Stelle offenbar falsch ist», und dies heiße «ein Werk von außerordentlicher Schwierigkeit und Bedeutung vollbracht zu haben» (Vorwort zum *Tractatus*, 1922, abgedruckt im Beiheft zu den Schriften, 81). Daß Wittgenstein auch «das Mystische» kennt, übersieht Russell nicht, doch glaubt er, daß «die angenommene Sphre des Mystischen» aufgehoben werden könne.

Das zweite Werk Wittgensteins, die «Philosophischen Untersuchungen», ist erstmals posthum 1953, zwei Jahre nach dem Tode des Verfassers, zweisprachig unter dem Titel «*Philosophical Investigations*» erschienen. Es zerfällt in einen I. Teil, der im Jahre 1945 zur Veröffentlichung fertig gemacht wurde, und in einen II. Teil, der nach den Angaben der Herausgeber G. E. Anscombe und R. Rhees zwischen 1947 bis 1949 entstanden ist und wohl in den I. Teil hätte eingearbeitet werden sollen. Diese Schrift hat, wie schon die Vorlesungen Wittgensteins in Cambridge, in hohem Maße auf die sprachanalytische Philosophie im angelsächsischen Bereich eingewirkt. Wittgenstein distanziert sich in diesem zweiten Werk, das Russell im Gegensatz zum *Tractatus* nunmehr als «völlig unverständlich» ablehnte, von «den schweren Irrtümern» seiner ersten Schrift. Die Voraussetzung einer logischen Abbildung der Welt in Sätzen wird hier aufgegeben. Oder vielleicht müßte man eher sagen, daß sie jetzt als ein mögliches Sprachspiel unter anderen möglichen erscheine. Es erwies sich, daß jede Formalisierung die Umgangssprache voraussetzt. Deshalb befaßte sich Wittgenstein jetzt mit der Sprache als dem einzigen Umgang mit der Realität. Die Sprache ist das letzte, was wir nicht hintergehen und nicht abtragen können, stets sind wir von ihr umfungen. Sie bekundet sich im Gebrauch, der ein sehr verschiedener sein kann. Dafür verwendet Wittgenstein den Ausdruck «Sprachspiel», der auch das nichtsprachliche Verhalten mit einbezieht; denn er meint «das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist» (Band 1, 293). Sprachen sind «Lebensformen» (z. B. 19 u. .). «Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen» (536). Die Welt erscheint so als auf verschiedene Weise darstellbar, in verschiedenen Sprachen ausdrückbar. Andererseits kann die Sprache auch in Schwierigkeiten stürzen, wozu die überlieferte Philosophie geführt hat. Diese möchte deshalb Wittgenstein auf den richtigen Gebrauch der Sprache, in deren alltäglichen Verwendung zurückführen. «Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache» (342). «Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen» (441). Oder noch drastischer: «Was ist das Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen» (407). Freilich bleibt ungeklärt, wie mir scheint, was die tägliche Verwendung der Sprache ist (worauf der im Beiheft abgedruckte Aufsatz von Erich Heller mit Recht hinweist). Auch scheint es, daß die philosophischen Bedeutungen sozusagen aus der Alltagssprache herauswachsen und von ihr nachträglich nicht abgetrennt werden können, ohne ihren alltäglichen Gebrauch zugleich auch zu zerstören. Dies zeigt sich vor allem im Gebrauch normativer Bedeutungen, die im Hinblick auf die Gestaltung der Praxis unerläßlich sind.

Vielleicht könnte man sagen, daß Wittgenstein die Unmöglichkeit eines absoluten Ausgangspunktes und völlig gewisser Schritte von einem solchen Ausgangspunkt dartue. Die Probleme der Praxis werden aber damit nicht gelöst. Die verschiedenen Sprachspiele sind stets auch praktische Konflikte. Die Alternative zum gegenseitigen Einschlagen der Köpfe kann nur in der Ausbildung eines gemeinsamen Sprachspiels bestehen. Insofern die Alltagssprache eine solche gemeinsame Sprache nicht schon ist (es sei denn, daß man sie ganz arbiträr beschreibe), muß eine neue Sprache geschaffen werden, ob man sie Philosophie nenne oder nicht. Andererseits möchte Wittgenstein jede Sprache auf die Alltagssprache zurückführen. Nun ist freilich die angestellte Überlegung so trivial, daß sie Wittgenstein kaum entgehen konnte. Bekundet sich vielleicht in seinem Rückgang zur Sprache in ihrer alltäglichen Verwendung das Fortschreiten zum Ursprünglichen und «zeigt» sich damit in neuer Form «das Mystische» des Tractatus? In diesem Zusammenhang wäre die Einheit von Denken und Leben zu erwägen, von der alle dem Philosophen Nahestehenden übereinstimmend berichtet haben. Die Klärung der Begriffe erfolgt im Hinblick auf lauterer Tun im Alltag, das in der angestrebten Alltagssprache sich bekundet. Nach Mitteilungen von N. Malcolm soll Wittgenstein, der im Verzicht auf ererbten Reichtum und äußere Ehren und im Rückzug aus dem akademischen Getriebe eine seltene Eigenständigkeit bekundete, vor seinem Tode sein Leben als etwas «Herrliches» bezeichnet haben. Angesichts der angedeuteten Konsequenzen ist es sehr fraglich, ob man in Wittgenstein einen Denker der «Destruktion» zu sehen hat, der die heutige Krise in ihren negativen Aspekten durchgelebt hätte (so José Ferrater Mora im Beiheft, 21 ff.).

Die Entwicklung der Gedanken Wittgensteins ist teilweise ersichtlich in den frühen Tagebüchern sowie an deren Aufzeichnungen und, was die Zeit zwischen den beiden Hauptwerken anbelangt, durch das erst im Jahr 1964 bekannt gewordene Werk «Philosophische Bemerkungen» (mit einem Vorwort aus dem Jahre 1930), das, herausgegeben von Rush Rhees, den zweiten Band der Schriften ausfüllt. Das Manuskript war von Wittgenstein selbst nicht als endgültig betrachtet worden. Ein für die Orientierung nützliches ausführliches Inhaltsverzeichnis sowie die Einteilung der Kapitel und die Numerierung der Abschnitte stammen vom Herausgeber. Dieser bringt im Anhang einige weitere Texte, die das Problem von Komplex und Tatsache, den Begriff der Unendlichkeit in der Mathematik und, in Aufzeichnungen F. Waismanns, Maßstab und Satzsystem und Widerspruchsfreiheit betreffen. Die philosophischen Bemerkungen zeigen schon mit aller Deutlichkeit die Ablösung vom tragenden Gedanken des Tractatus, daß sich die Welt logisch abbilden lasse (so etwa 52). Im Vorwort beklagt Wittgenstein das «Bauen immer größerer und komplizierterer Strukturen», das den Geist «des großen Stroms der europäischen und amerikanischen Zivilisation» kennzeichne. Sein Buch sei in einem anderen Geist geschrieben, der sich «in einem Streben nach Klarheit und Durchsichtigkeit welcher Strukturen immer» äußere. Gerade die Philosophie sollte «ganz einfach» sein. Dies setzt voraus, daß wir «die Struktur des Knotens» erkennen (wovon Wittgenstein in einem anderen Zusammenhang spricht, 184). Könnte es aber nicht

sein, daß (wie in der Mathematik, wenn auch auf andere Weise) «das Gleichnis mit dem Knoten hinkt» (185)? Wenn die philosophische Sprache aus der Alltagssprache herauswüchse und sozusagen mit ihr selber verknötet wäre, wäre der Knoten nicht aufzulösen, weil er auch das Wesen der Alltagssprache ausmachte.

Das Beiheft enthält eine Reihe interessanter (schon anderwärts publizierter) Texte. Neben den bereits erwähnten Beiträgen von José F. Mora und Erich Heller sowie dem Vorwort zum Tractatus von Bertrand Russell solche von Ingeborg Bachmann, Maurice Cranston und G. H. von Wright. Nützlich sind die biographischen Hinweise von Cranston und von v. Wright. Besonders instruktiv scheinen mir ferner die Parallelen, die Heller zu Nietzsche zieht.

Hans Ryffel

Paul Haeberlin: Bréviaire philosophique. Avec une postface de Jean-Claude Piguet. Trad. de l'allemand par J.-Cl. Piguet. Neuchâtel, La Baconnière, 1967, Coll. Etre et Penser No. 53. 1 vol., 173 p.

Dr. H. C. de l'Université de Lausanne, Paul Haeberlin avait dédié à la Faculté des lettres de cette université son *Handbüchlein der Philosophie* (Zurich, Schweizer Spiegel Verlag, 1949). Grâce aux soins de M. J.-Cl. Piguet, le lecteur français a désormais accès à cette œuvre, la seconde de P. Haeberlin qui soit traduite (la première avait été l'*Anthropologie philosophique* traduite par P. Thévenaz et publiée aux P.U.F., Nouvelle Encyclopédie Philosophique).

Il n'est pas superflu aujourd'hui de dire qu'une traduction est excellente, fidèle, portée par la reconnaissance et par une respectueuse amitié philosophique. De même, la postface, fort claire, n'est pas déplacée en un temps où l'on nous fait croire qu'il faut tout expliquer et résumer. On réservera donc telles questions qu'on pourrait se poser, par exemple sur la séparation et les rapports de la pensée originelle et de l'interprétation, ou sur la comparaison de Haeberlin et de Bergson (la «signification de la pensée vraie» chez l'un et l'autre serait «*extrinsèque* à son expression dans et par le langage»). Il importe bien plus de souligner le caractère absolu de la pensée de Haeberlin: il y a une vérité absolue, inconditionnelle, originaire, l'intuition du «je suis». Mais exister, en ce sens, c'est être «en état de rencontre». Dès lors le monde est l'ensemble des réalités individuelles en état de rencontre. Nous avons donc là une monadologie absolue et intuitive, une philosophie de la relation, non de la relation-expression, de la relation mathématique ou morale, mais de la relation fondamentale appelée rencontre. Toutes les propositions qui suivent de ces thèses résultent de ces intuitions fondamentales d'un homme qui fut grand pédagogue et connaisseur d'hommes, vivant lui-même dans une perpétuelle rencontre à la fois active et contemplative de l'humain et de tout le vivant. L'étonnement hésite entre l'effort démesuré entrepris pour répondre à des questions aussi «simples», et l'aisance de ces réponses qui constamment franchissent d'énormes épaisseurs de traditions philosophiques et passent de zones de décompression à des zones de surpression sans gêne apparente.

D. Christoff

C. G. Jung: Gesammelte Werke, 3. Band: Psychogenese der Geisteskrankheiten. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1968.

Für diesen 3. Band der «Gesammelten Werke» Jungs wird man den Herausgebern F. Riklin, L. Jung-Merker und E. Rüb besonders dankbar sein, enthält er doch die beiden frühen bedeutenden Arbeiten «Über die Psychologie der Dementia praecox» und «Der Inhalt der Psychose». In ihnen hat Jung die Fruchtbarkeit seiner Komplextheorie für das – wenn auch begrenzte – Verständnis der Schizophrenie dargelegt. Er meinte zu keiner Zeit, daß diese sich ausschließlich «psychogenetisch» deuten lasse. Die übrigen Abhandlungen des Bandes sind folgende: Kritik über E. Bleuler: Zur Theorie des schizophrenen Negativismus; Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie; Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten; Geisteskrankheit und Seele; Über die Psychogenese der Schizophrenie; Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie; Die Schizophrenie. Drei der Aufsätze erscheinen hier zum ersten Mal in deutscher Fassung, «leicht bearbeitet», wie es etwas unklar heißt. Bibliographie der von Jung zitierten Werke, Personen- und Sachregister sind beigelegt.

H. Kunz

Uvo Hölscher: Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.

Von den in diesem Bande enthaltenen vier Abhandlungen sind die erste (Anaximander und der Anfang der Philosophie) und die letzte (Empedokles) bereits früher (im «Hermes») erschienen. Ihr Wiederabdruck ist durch Zusätze bereichert worden. Die beiden andern Aufsätze behandeln Parmenides und Heraklit. Hölscher will in seinem Buche «keine Geschichte der frühgriechischen Philosophie darstellen». Er sagt: «Seit Aristoteles ist die problemgeschichtliche Betrachtung der Philosophiegeschichte vorherrschend, und das Problem, dem er speziell die Vorsokratiker, als die ‚Physiker‘, hingegen sah, war die Frage nach dem Stoff und der Ursache der Bewegung. Die Geschichte der philosophischen Systeme stellte sich ihm dar als wechselnde Beantwortungen dieser Frage im Fortschritt des Denkens. Die neuere Forschung hat sich von der aristotelischen Fragestellung mehr und mehr emanzipiert und die eigenen Wege und Formen frühgriechischen Denkens zu begreifen versucht. Auch die vorliegenden Arbeiten stellen sich in den Zusammenhang dieser Bemühungen. Wenn dabei die frühen Systementwürfe von den Schematismen der späteren Philosophiegeschichte noch weiter abgelöst und einerseits in die Nähe vorgriechischer Mythologien gerückt werden, andererseits hinter ihrer Physik ein existentielles Motiv hervortreten lassen, das aus der Erfahrung der menschlichen Vergänglichkeit das Problem von Werden und Vergehen im Ganzen stellt, so wird damit weder einem uferlosen Orientalismus noch einem Existentialismus das Wort geredet». Es handelt sich um außerordentlich subtile Analysen der für die vier Denker zentralen Begriffe und teilweise ihrer Vorgeschichte. Freilich sind – was das gute Recht des Gräzisten ist – fast ausschließlich die philologischen Aspekte berücksich-

tigt worden. Dennoch bleibt es ein wenig verwunderlich, daß Heidegger nirgends erwähnt wird, obwohl ohne seine Intentionen vermutlich nicht einmal der Titel des Buches gewählt worden wäre: schließlich hat in erster Linie er – von seinen eigenen Auslegungen einiger Vorsokratiker abgesehen – dem Fragen im Philosophieren wiederum die entscheidende Relevanz zurückgegeben. Und auch die Überlegung scheint mir nicht abwegig zu sein, ob nicht doch am Ende die Denker den Denkern – trotz aller philologischen Unzulänglichkeiten – am nächsten stehen. (Auf S. 127 scheint ein «nicht» ausgefallen zu sein; es muß wohl heißen: «Daß der Tote auch Erkenntnis hat, wenn auch vielleicht eine begrenztere, das stellt ihn nicht in einen Gegensatz zum Lebenden, der nicht nur die Privation der Erkenntnis ist»).

H. Kunz

Franz Brentano: Geschichte der griechischen Philosophie. Francke Verlag, Bern und München 1963.

Der von Franziska Mayer-Hillebrand aus dem Nachlaß veröffentlichten «Geschichte der griechischen Philosophie» liegt der nur geringfügig veränderte Vorlesungstext Brentanos zugrunde. Die Darstellung der einzelnen Denker ist hinsichtlich Ausführlichkeit und Bewertung zwar sehr unterschiedlich, aber durchwegs klar.

H. Kunz

Helmut Meinhardt: Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des «Sophistes». Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1968.

Die vorliegende gründliche Studie über ein zentrales philosophisches Problem des «platonischen Prinzipien Denkens» weiß sich Stenzels Platonsforschungen verpflichtet und versucht, seine Deutung der Spätdialoge «auf ontologischem Gebiet weiterzuführen». Die platonischen Lehren, sagt Meinhardt, «fügen sich niemals zum geschlossenen System. Es sind je verschiedene Vorstöße von jeweils neuen Ansatzpunkten aus. Sie widersetzen sich einer historistisch verstandenen Wiedergabe, die nur das faktisch Gelehrte wahrhaben wollte, ohne Berücksichtigung der inneren Dynamik, die in Platons Denkansätzen steckt. In dieser Tatsache und in Platons nachdrücklich geäußerten Auffassungen liegt die Berechtigung, bei aller gebotenen Vorsicht doch manchmal über Platons unmittelbare Aussagen hinauszugehen. Man muß ihn mitunter weiterdenken, um die überlieferten Texte zu verstehen. Platon zwingt zum Philosophieren». In der Mitte der stets vorsichtigen, in weitem Umfang philologischen Interpretationen stehen die Aussagen über die «Teilhabe» im «Sophistes», wobei aber auch andere Dialoge, griechische Schriftsteller und Sekundärliteratur berücksichtigt werden. Das Resultat ist folgendes: «Teilhabe hat sowohl in den mittleren wie auch in den späten Dialogen einen ganz genau umrissenen Sinn: das Konstituieren eines bestimmten *Einzelmomentes* am Seienden durch die diesem Moment entsprechende

Einzelidee. Teilhabe ist ein Constituens der Einzelseienden und gehört als solches in den Bereich der Vielheit. Die Idee des Guten aber liegt vor allen Einzelideen und kann deshalb auch nicht partizipiert werden. So verstandene Partizipation setzt Anderssein voraus, sowohl beim Partizipierten als auch beim Partizipierenden: beide stellen ja bestimmte Einzelinhalte dar und sind als solche Nichtseiende aller übrigen. In der mit dem ‚Ureinen‘ identischen Idee des Guten aber ist in der Weise des Grundes alles enthalten, es gibt nichts, in bezug auf das sie anders, d. h. relativ nichtseiend wäre. Sie bildet den oberen, allerdings transzendenten Abschluß der unter den Seienden von unten nach oben stets *zunehmenden* inhaltlichen Fülle und *Vollkommenheit*». Abschließend wirft Meinhardt einen Blick auf die Wirkungsgeschichte des platonischen Themas bei Proklos, Pseudo-Dionysios Areopagita und Nikolaus von Kues.

H. Kunz

Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966.

Ein Buch von fast 600 Seiten Umfang, das nur in vier Teile mit entsprechenden Überschriften gegliedert ist, läßt sich kaum inhaltlich adäquat referieren. Für den vorliegenden Fall entsteht daraus jedoch kein Nachteil, denn wer sich überhaupt für die Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft interessiert, wird um die Lektüre dieses faszinierenden, sich auf hohem Niveau haltenden Werks Blumenbergs nicht herumkommen. Im ersten Teil unterwirft der Autor den in den letzten Jahrzehnten oft etwas leichtsinnig gebrauchten Begriff der Säkularisierung als «Kategorie des geschichtlichen Unrechts» einer überzeugenden Kritik. Es heißt hier: «Legitimität des Ideenbesitzes zu behaupten und zu begründen, ist in der Geschichte das elementare Bestreben des Neuen oder des als neu sich Ausgebenden; solche Legitimität zu bestreiten und das aus ihr resultierende Selbstbewußtsein zu erschüttern oder zu verhindern, ist die Technik der Verteidigung des Bestehenden. Das frühe Christentum hat für sich nicht nur Legitimität eines Wahrheitsbesitzes kraft seiner Offenbarung in Anspruch genommen, sondern es hat auch der antiken Welt die Legitimität des Besitzes derjenigen Vorstellungen bestritten, die es mit ihr gemeinsam oder gar von ihr übernommen hatte. Der Kunstgriff, die Philosophen insgeheim aus der Bibel gelernt haben zu lassen und so die Rezeption ihrer Sätze als Rückerstattung entfremdeten Eigentums auszugeben, kehrt in der patristischen Literatur immer wieder und verleugnet noch die offenkundigsten Abhängigkeiten». «Die Gesamtheit der Phänomene, die zur Erwägung der Säkularisierung als historischer Kategorie und zur daraus folgenden Geltendmachung einer *objektiven Kulturschuld* Anlaß geben, läßt sich – und das wird die These der folgenden Untersuchungen sein – aus der Umkehrung des Lastverhältnisses der Verschuldung interpretieren. Eine Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemes-

senheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der Konsequenz ihrer scholastischen Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte – eine solche Religion hinterläßt ein Volumen ungesättigter, enttäuschter, zur Insistenz gesteigerter Erwartungen und Ansprüche. Ein aus der puren Wertschätzung der Tradition hervorgegangener Geschichtsbegriff hat uns zu sehr darauf festgelegt, Verbindlichkeiten vor allem in dem Verhältnis jeder Zeit zu ihrer Vergangenheit und zu dem Ursprung ihrer tradierten Werte zu sehen, und darüber ist der kritische Blick für das, was die Geschichte jeder Gegenwart schuldig geblieben ist, geschwächt worden. Solche Formulierungen sollen freilich nicht dazu dienen, über die Geschichte zu moralisieren, sondern zunächst nur zeigen, wie problematisch es sein kann, geschichtliche Zusammenhänge in Rechtsbegriffen auszulegen: 'Im Recht' kann zwar auch derjenige sein, dem sein Recht zuvor nicht bestritten worden ist, aber das Legitimitätsbewußtsein artikuliert sich erst am bestrittenen und erstrittenen Recht. Es ist nicht selbstverständlich, daß sich für eine Epoche das Problem ihrer geschichtlichen Legitimität stellt, genausowenig wie es selbstverständlich ist, daß sie sich überhaupt als Epoche versteht. Für die Neuzeit ist das Problem latent in dem Anspruch, einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen und vollziehen zu können, und in dem Mißverhältnis dieses Anspruches zur Realität der Geschichte, die nie von Grund auf neu anzufangen vermag. Die Idee, daß die Geschichte eine Wendung vom Unheil zum Heil, vom Uneigentlichen zum Eigentlichen nehmen kann, ist innerhalb des Christentums – und zwar als sekundäre Auslegung seines gründenden Ereignisses, das ursprünglich nicht Geschichte wenden, sondern sie beenden sollte – entstanden. Diese Vorstellung hat ohne Zweifel der Neuzeit zur Artikulation ihrer Selbstauffassung als Epoche im Bruch mit der bisherigen Geschichte verholfen; aber Belege dafür, daß die Epochenwende als Analogon des theologischen Ursprungsereignisses des Christentums gedeutet oder stilisiert worden wäre, werden wohl schon deshalb vergeblich gesucht, weil die Differenz des immanenten Anfangs zur transzendenten Setzung des Wendepunktes die formale Entsprechung verdeckt».

Der zweite Teil konfrontiert den «theologischen Absolutismus» mit der «humanen Selbstbehauptung» in den verschiedenen Gestalten von der Gnosis bis zu Hegel. «Die Macht, Ereignisse vorauszusehen, ihnen zuvorzukommen, sie zu verändern oder hervorzubringen, erweist sich als Selbstbehauptungssinn der auf den Weg kommenden neuzeitlichen Wissenschaft». Der dritte umfangreichste Teil stellt den «Prozeß der theoretischen Neugierde» einschließlich ihrer theologischen Verwerfungen von den Griechen bis auf Kant dar. Schließlich zeigt Blumenberg im vierten Teil an Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno «Aspekte der Epochenschwelle» auf. «Beide, Cusaner und Nolaner, haben ihre unausgesprochenen 'Hintergedanken'; aber wenn vom Cusaner gesagt wurde, er habe *gleichsam einen Index verbotener innerster Gedanken* geführt, so ist der Grad der Aussperrung dieser Gedanken bei ihm sicher noch unverhältnismäßig stärker als bei Giordano Bruno, dessen Lebensform des vagabundierenden *outcast* der Kirche und der Gesellschaft unbezweifelbare Sichtbarkeit des Umgangs mit dem Verbotenen bietet. Es

ist eben nicht nur Nationalität oder Temperament, was den einen *nicht auf radikale Stoßkraft, sondern auf harmonisierende Synthese* ausgehen ließ, den anderen der Zerrissenheit von Leben und Denken preisgab, sondern es ist Geschichte, daß für den Cusaner noch möglich war, was dem Nolaner als unvollziehbarer Widerspruch erschien und als vernichtendes Schicksal entgegentrat. Indem ich neu zu erfassen versuche, worin eigentlich Unheil und Scheitern des Giordano Bruno begründet waren, kann ich zugleich deutlicher machen, was dem Nikolaus von Cues zu bewältigen oder auch nur zu beschwichtigen vorgeschwebt haben mag. Denn die fundamentalen Aussagen der beiden Denker erweisen sich in der Konfrontierung als differierende Antworten auf dieselben Fragen; ihre Systeme erweisen sich als formal in hohem Maße kongruent. Gerade daran wird die Epochenwende als materiale Umbesetzung formalidentischer Systemstellen auslegbar». Diese wenigen Textproben mögen den Rang des bedeutenden Werkes belegen.

H. Kunz

Ingegrud Pape: Tradition und Transformation der Modalität. Erster Band: Möglichkeit–Unmöglichkeit. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1966.

«‘Modalität’ ist das unthematische Thema jedes menschlichen Denkens. ‘Modalität’ ist das Selbstverständliche alles menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, das selbst der Verständlichkeit entbehrt. ‘Modalität’ ist das immer unzeitgemäße Aktuelle, das in seiner Aktualität ‘er-innert’ werden muß, weil es von der Reflexion lebt. Hinsichtlich dieser drei Thesen ist das vorliegende Buch der Versuch, die *quaestio juris* zu stellen und in einem geschichtlich-systematischen Aufweis zu beantworten»: mit diesen Sätzen beginnt die Autorin ihre «Einführung in das Thema ‘Modalität’» im vorliegenden ersten Band, dem noch zwei weitere Bände folgen sollen. Problemgeschichte – um eine solche geht es hier – «zu schreiben, scheint uns eine der gegenwärtigen philosophischen Aufgaben zu sein, in der sich der Sinn aller Philosophiegeschichte: im geschichtlichen Betrachten das Systematisch-Problematische zu vergegenwärtigen, in besonderem Maße erfüllen kann. Daß das Problem der Modalität in dieser Hinsicht eines der vergessenen ist, dürfte kein Zufall sein. Kaum ein anderes philosophisches Problem hat eine ähnlich verworrene Entwicklung durchgemacht; aber auch kaum ein anderes hat eine so ereignisreiche Vergangenheit und verspricht so aufschließend für das Verständnis der Geschichte der Metaphysik zu sein, weil alle zentralen metaphysischen Fragen eine Entscheidung über die modale Struktur des in Frage stehenden Seienden implizieren». Eine Problemgeschichte der Modalität würde indessen, bemerkt Pape mit gutem Grund, ein «anspruchsvolles Unternehmen». Der Plan ihrer Untersuchung sei «vergleichsweise bescheiden: es soll das Problem der Modalität auf der Linie von *Descartes-Spinoza-Leibniz-Wolff* bis hin zu *Kant* verfolgt werden, um insbesondere zu zeigen, wie sich durch den Einstrom des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens in die scholastische Tradition ein Umbruch vollzieht, der eine neue Modalitätskonzeption und damit zugleich eine weittragende Umwandlung zentraler metaphysischer Begriffe zur Folge hat».

Nach der knappen Skizzierung des Problemstandes in der gegenwärtigen deutschen Philosophie stellt die Verfasserin im ersten Kapitel auf vorzügliche Weise die «Ausgangsbasis der neuzeitlichen Möglichkeitsbetrachtung» dar, gegliedert in die mit der scholastischen Umdeutung einer Aristoteles-Stelle beginnende «Entstehungsgeschichte des ‘possibile logicum’», in das «scholastische Verständnis des ‘possibile logicum’ oder ‘possibile absolutum’» und in die «Prävalenz des ‘possibile logicum’ in ihren systematischen Motiven und geschichtlichen Wirkungen». Daraus resultieren für die neuzeitlichen Möglichkeitserörterungen vor allem zwei Anliegen, «und diesen Intentionen entsprechend zwei Weisen des Möglich-seins, die im Blickpunkt philosophischen Interesses stehen: Das eine ist – seit der Scholastik schon und bleibt auch für die Neuzeit noch – gebunden an die ‘Schöpfung’ als philosophisches Problem und richtet sich von daher auf ein possibile als Wesenssachverhalt (*essentia*), das *vor* aller Welt und unabhängig von seiner ‘logischen’ Erwägung im menschlichen Bewußtsein, ein Sein im göttlichen Verstande hat; dies Mögliche wird als ‘Voraussetzung’ der Schöpfung im Hinblick auf seine – mögliche oder notwendige – Verwirklichung betrachtet. Die andere Intention der Möglichkeitsbetrachtung nimmt ihren Standort im menschlichen Bewußtsein und erörtert die innermentale Verstandesidee – als im Bewußtsein vorgefundene oder synthetisch von ihm erzeugte – im Hinblick auf ihre ‘Realität’, d. h. außermentale Wirklichkeit; das possibile in diesem Sinne ist ‘Vorausgesetztes’ der Erfahrung, – sei es als *apriorische Struktur*, sei es als *logisch entworfener Begriff* mit dem Charakter der *Hypothese* – und wird in der transzendentalen Endphase der Entwicklung zur ‘Bedingung möglicher Erfahrung’». Die sehr eingehenden und sorgfältigen Analysen der Möglichkeitsbetrachtungen von Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff und Kant – dem durch seine Originalität und Vielseitigkeit aus dem Rahmen fallenden Chr. A. Crusius soll eine besondere Untersuchung gewidmet werden – bilden das zweite Kapitel. Als Resultat ergibt sich die Unterscheidung von vier Möglichkeiten: die logische Möglichkeit, die Real-Möglichkeit, die Erfahrungs- und die kontingente Möglichkeit.

«Diese vier verschiedenen Weisen des Möglich-seins beziehen sich nicht etwa auf verschiedene Zustände oder nur auf verschiedene Aspekte ein und derselben Sache; sie unterscheiden sich vielmehr durch die je verschiedenen Dimensionen der Ermöglichung, d. h. sie operieren in Ebenen oder Bereichen je verschiedener Struktur, in denen sie ihr Mögliches ‘möglich sein’ lassen. Dementsprechend sind die Maßstäbe, an denen hier jeweils die Möglichkeit des Möglichen ermesst wird, unvergleichbare Maßstäbe; denn es gibt kein *tertium comparationis* als gemeinsames zwischen ihnen».

Pape versichert, daß «bei aller historischen Sorgfalt . . . doch das systematische Interesse das leitende» bleiben soll. Das kann man nur begrüßen, denn so wichtig und unentbehrlich die philosophiehistorischen Untersuchungen immer sind: zur Klärung der uns heute etwa im sog. «Existentialismus» bedrängenden Problematik reichen sie so wenig aus wie die ständig neuen und sich bekämpfenden Interpretationen überlieferter Texte. Ob aber eine solche Klärung gelingt, wenn man sich weiterhin an die abstrakten «Gedankendinge» Seiendes, Werdendes, Veränderliches, Kontingentes, Zeitliches, Bewegendes,

Notwendiges, Unveränderliches, Ewiges u. a. bindet und sich scheut, statt nur die Begriffe das einzelne konkrete «Begriffene» zu befragen, muß sich zeigen. Auf jeden Fall darf man auf Grund dieses ersten Bandes mit hohen Erwartungen auf die Fortsetzung der versprochenen Untersuchungen der Autorin vorausblicken.

H. Kunz

Karl Löwith: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

Nach drei schon früher veröffentlichten Vorstudien gibt Löwith in seinem neuen Buch eine von der ersten bis zur letzten Seite in Atem haltende «Darstellung der Geschichte der Philosophie von Descartes bis zu Nietzsche» mit der kritischen Absicht, «die theologischen Implikationen der gesamten nachchristlichen Metaphysik herauszustellen, um zu zeigen, daß und weshalb sich die Metaphysik, die bislang das dreieinige Verhältnis von *Gott, Mensch und Welt* betraf, auf den Bezug von *Mensch und Welt* reduziert hat. Das sachlich führende Problem, um das es dieser historischen Darstellung geht, ist in dem Wegfall Gottes und in dem Wort 'Atheismus' beschlossen. Indem sich die christliche Botschaft vom Reich Gottes von der Kosmotheologie der Griechen und der moderne, emanzipierte Mensch von der biblischen Anthropotheologie befreit hat, in welcher Mensch und Gott eine Partnerschaft bilden, erhebt sich Nietzsches Frage: 'Wozu überhaupt Mensch?'. Nach einer einleitenden Skizze des Weltverständnisses und seiner unterschiedlichen Beziehungen zum Göttlichen bzw. zu Gott von den Griechen über das Christentum (Augustin) bis zum Beginn der modernen Naturwissenschaft folgt zunächst ein Descartes-Kapitel. In ihm formuliert Löwith die bis zu Hegel – Spinoza ausgenommen – gültige These: «*Gott und Mensch sind einander wesentlich näher als Gott und Welt, bzw. als Welt und Mensch*». «Sie bestimmt nicht nur die metaphysische Theologie von Cusanus bis zur theologischen Metaphysik von Leibniz und Hegel, wonach der Mensch ein *Deus creatus*, also ein '*deus sed non absolute*' ist, oder, mit Hegel gesagt, ein endlicher Geist, der seine Wesensherkunft im absoluten hat; sie bestimmt auch noch die Idee vom Menschen bei Theodor Haecker und Max Scheler, Jaspers und Heidegger, sofern sie alle das Wesen des Menschen nicht aus seiner Natur und dem Ganzen der Welt, sondern im Hinblick auf eine Transzendenz bestimmen. *Der letzte geschichtliche Grund für diese Verwandtschaft von Gott und Mensch liegt in der biblischen Schöpfungslehre beschlossen, wonach nur der Mensch, aber nicht Himmel und Erde, ein Ebenbild Gottes ist.* Gott und Mensch gehören aber nicht nur deshalb zueinander, weil es Gott um das Heil des Menschen geht, sondern auch deshalb, weil sie uns beide, im Unterschied zu den Dingen der äußeren Welt, ohne Vermittlung der Sinne unmittelbar zugänglich sind, nämlich in der Rückwendung des Ich auf sich selbst».

Anschließend referiert Löwith – seinerseits kritisch – die Aussetzungen (Kants), Husserls, Heideggers, Valéry's und Sartres an der Descartesschen Grundlegung der Philosophie: «Sie alle 'interpretieren' Descartes, d. h. sie legen ihn auf sich selbst hin aus und zurecht: Husserl auf die transzendentalphänomenologische Reduktion, Heidegger auf die existenziale Seinsverfas-

sung des 'sum', Valéry auf den Willen zu einer präzisen mathematischen Konstruktion, Sartre auf eine existentielle Idee von Freiheit als Nichtung. Ihre Kritik an Descartes betrifft dementsprechend die mangelnde Radikalität der Reduktion auf das Ich (Husserl), die ontologische Unterbestimmung des existierenden Daseins als eines bloßen Vorhandenseins (Heidegger), das Zurückweichen vor den nichtenden Konsequenzen der Freiheit (Sartre). Wesentliche Bereiche des Cartesischen Unternehmens werden dabei überhaupt nicht beachtet: Gott und Unsterblichkeit der Seele, physikalischer Mechanismus, animalischer Automatismus sowie die alles tragende Absicht auf eine wissenschaftliche Regelung des Verstandes im Hinblick auf eine mathematische Universalwissenschaft». Dann zeigt Löwith an Kant, Fichte, Schelling und Hegel überzeugend den «anthropo-theologische(n) Grundzug der nachchristlichen Metaphysik» auf. «Der entscheidende Wendepunkt gegen die gesamte biblische Tradition der Meta-physik oder 'Hinterwelt' ist erst mit Nietzsche erfolgt und lange vorher in Spinozas fragwürdiger Gleichung von *Deus sive Natura* zur Sprache gekommen»: ihnen beiden gelten die letzten zwei Kapitel. Merkwürdigerweise wird Schopenhauer, dessen atheistische Metaphysik doch eine ungeheure Wirkung ausübte, nur einmal erwähnt.

Löwiths Anliegen ist also ein historisches, genauer ein historisch-kritisches: «Die sachliche Aufgabe einer historischen Darstellung der Onto-Theologie kann . . . nur einen *kritischen* Sinn haben: sie destruiert explizit und bringt zum Bewußtsein, was heute jeder Denkende ohnedies nicht mehr glaubt, obwohl es die Wenigsten wahrhaben wollen: daß wir in einer gottlosen oder Gott losgewordenen Welt existieren». Von diesem «kritischen» Moment sagt Löwith polemisch: «Wer . . . nicht versucht, den Gedanken eines Andern so zu verstehen, wie dieser ihn selbst verstand, kann auch nicht kritisch, sich von ihm unterscheidend, zu ihm Stellung nehmen. *Er wird die Kritik im Gewande der Interpretation als eine Umdeutung vollziehen.* Die Geschichte der Philosophie wird dann zu einer Folge von mehr oder weniger produktiven Mißverständnissen. Denn wer kann bezweifeln, daß Marx Hegel und dieser Kant, daß Spinoza Descartes und dieser Aristoteles und Aristoteles Platon nicht so verstanden, wie sie sich selbst verstanden, sondern anders. Eine universal und philosophisch seinwollende Hermeneutik widerlegt sich selbst, weil sie die Frage, wie etwas *an ihm selber* ist, gar nicht stellt, sondern statt dessen interpretiert, wie etwas jeweils verstanden wurde». In der Tat umgeht Löwith die beiden Fragen, was «die Natur» und was «der Mensch» an sich seien, nicht: aber die Antworten darauf verbergen sich in beiläufigen Erörterungen, von denen ebenfalls nicht immer klar ist, ob es sich lediglich um Interpretationen anderer Denker handelt. So heißt es etwa: «Feuerbach, Bauer und Marx haben *den* Menschen herstellen wollen und den wirklichen ignoriert – denn wirklich ist nur der Mensch, wie er leibt und lebt, hier und jetzt, als dieser und jener. Sie alle glaubten noch wie die Pfaffen der französischen Revolution an die Wahrheit *des* Menschen und handelten daher nach dem Grundsatz, *den* Menschen die Köpfe abzuschneiden, um *dem* Menschen als solchem zu dienen. Der Geist, von dem diese Kritiker des Geistes besessen sind, ist zwar kein absoluter und heiliger mehr, sondern der Geist der Humanität,

aber diese höchst allgemeine Humanität ist vom wirklichen Ich so verschieden wie die allgemeine Idee von der einzelnen, nichtigen Existenz, die ich je selbst bin».

Bezüglich der «Natur» beruft sich Löwith auf die griechische Auffassung als das von sich aus unveränderliche immer Seiende, welches von einem «Logos» durchwaltet werde. Aber hält eine solche Auslegung unserer unverstellten, d. h. nicht von vornherein exakt-naturwissenschaftlich reduzierten Erfahrung der ursprünglichen Natur noch stand? Zum mindesten die lebendige Natur ist keineswegs unveränderlich und immer seiend, sondern in den Einzelwesen – und anders als «in» ihnen ist sie überhaupt nicht – sich verändernd und vergänglich. Und was den «kosmischen Logos» angeht, so sollte man sich hüten, das unbestreitbare eigenständig-vorgängige mannigfaltige «Geordnetsein» der Welt wiederum mit einem vieldeutigen Wort zu bezeichnen, das erneut – angesichts der anscheinend nicht auszutreibenden Tendenz der Metaphysiker, die «Welt» zu «erdenken» und der faktischen Welt erdachte «Prinzipien» zu unterstellen – zur Gleichsetzung des kosmischen mit dem ganz anderen menschlichen «Logos» verleitet, geschehe es auf dem griechisch-ontologischen, christlich-theologischen oder transzendental-erkenntnistheoretischen Irrweg.

Für Hegel ist «die Erhebung zu Gott . . . schon mit dem Faktum des Denkens gegeben. Tiere haben keine Religion, weil sie nicht denken können. Denken kann nur, wer zu den sinnlichen Dingen der Welt einen Abstand hat und aus solcher Entfernung von dem unmittelbar Gegebenen absehen oder abstrahieren kann». Auch wenn nun bereits zu Hegels Zeiten «die meisten Theologen schon selber nicht mehr an die Hauptlehren des Christentums (Schöpfung und Sündenfall, Menschwerdung Gottes, Erlösung und Verdammnis) glaubten», sollte doch einmal die Frage gestellt werden, was es mit diesem rätselhaften «Denken» im Ganzen des Menschseins einschließlich seiner Sterblichkeit und seines faktischen Todes auf sich hat. Das produktive – nicht das rezeptive – Denken hat eine unübersehbare Reihe von religiösen und metaphysischen Erzeugnissen hervorgebracht, die zwar in sich oft widerspruchslos und deshalb «möglich», aber von der Erfahrung her beurteilt trotzdem phantastisch und abstrus sind. Dennoch wurden und werden sie von ungezählten Menschen «geglaubt», für «wahr» gehalten. Dafür lassen sich gewiß geschichtliche, gesellschaftliche und individuell-lebensgeschichtliche Gründe wahrscheinlich machen. Allein man muß auch nach im Wesen des Denkens selbst gelegenen Zügen fahnden, von denen her seine «Macht» vielleicht begreiflich würde. Solange das nicht gelingt, bleibt Löwiths Destruktion der abendländischen Onto-Theologie wie diese selbst «nur» eine bedeutende philosophiegeschichtliche Leistung, wird jedoch nicht zum Aufweis ihrer Wurzeln in der «menschlichen Natur».

H. Kunz

Alexandre Koyré: Etudes d'histoire de la pensée scientifique, P.U.F., Paris, 1966, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Avant-propos de René Taton. 1 vol., 372 p.

Ce recueil de l'éminent et regretté philosophe et historien des sciences réunit dix-huit contributions et conférences sur des questions tantôt très générales, tantôt très spéciales de l'histoire des sciences, du moyen âge au 17^e siècle. Il accompagne ainsi très heureusement les grandes publications de l'auteur sur Copernic, sur Galilée, sur *La Révolution astronomique* et sur le passage *du Monde clos à l'Univers infini*. On s'attachera donc particulièrement aux études consacrées à Léonard de Vinci, Tartaglia, Benedetti et surtout à Galilée. On y voit comment «la liaison de plus en plus étroite entre la physique céleste et la physique terrestre est à l'origine de la science moderne».

Mais les principes de ces interprétations sont surtout philosophiques; l'histoire de la pensée scientifique «vise à saisir le cheminement de cette pensée dans le mouvement même de son activité créatrice»; aussi faut-il considérer les «œuvres étudiées dans leur milieu intellectuel et spirituel», tenir compte des erreurs, des échecs, de la manière dont leurs auteurs et leurs contemporains comprenaient le sens de leurs propres efforts et de leurs découvertes. Enfin, l'auteur saisit souvent l'occasion de défendre l'importance quasi exclusive qu'il accordait au développement de la science théorique et d'écarter les interprétations qui se fondent exclusivement sur la relation des applications et de la théorie pour expliquer l'évolution scientifique. Tout l'ouvrage, au reste, est animé par cette conviction de «l'unité de la pensée humaine dans ses formes les plus hautes, scientifique, philosophique, religieuse» dont témoigne toute l'œuvre historique et critique d'Alexandre Koyré.

D. Christoff

Albert Rivaud: Histoire de la philosophie. Tome V, Première partie: *De l'Aufklärung à Schelling*; Deuxième partie: *De Hegel à Schopenhauer*. P.U.F., Paris, 1968, Coll. Logos. 2 vol., XII + 754 p.

L'avant-propos de M. Guérout précise que ces deux volumes consacrés à Kant et à l'idéalisme allemand constituent le tome final de l'*Histoire de la philosophie* – en grande partie posthume – d'Albert Rivaud, et donne la liste des collaborateurs qui ont contribué à l'achèvement de l'édition. On connaît les mérites de cette œuvre, la mise en perspective heureuse de grandes pensées, par exemple de Spinoza et de Leibnitz, l'importance justement accordée aux penseurs et aux courants qui entourent les principaux philosophes. Quant aux inégalités, elles sont dues à l'inévitable inachèvement de l'ouvrage. Avec tout ce qu'une comparaison peut comporter de sommaire et d'injuste, maintes parties de l'ancien Bréhier peuvent sembler plus incisives et analytiques, tandis que l'histoire de Rivaud ne doit pas seulement à une certaine abondance de détails ou à ses arrières fonds culturels de paraître plus large d'horizon.

Dans le présent tome, on retrouve les mêmes caractères; pour le lecteur de langue française, une «information» qui relie la philosophie au sens strict (?) à d'autres expressions était indispensable. La partie consacrée à

Kant paraît bien la meilleure – y compris les chapitres sur la philosophie de l'histoire, du droit et l'*Opus postumum* – ainsi que le chapitre, dont M. Burgelin est l'auteur, consacré aux premières discussions du kantisme en Allemagne. De même on lit avec intérêt les chapitres d'introduction (Lessing, Herder) et le Livre III «en marge des grands systèmes philosophiques», notamment les pages consacrées à Schiller, aux Humboldt, voire aux théoriciens militaires. Le parti suivi dans l'exposé de la philosophie de Fichte retiendra l'attention. Mais d'autres exposés tournent court, par exemple sur la gauche hégélienne et sur Marx, tandis que les pages consacrées à Schopenhauer témoignent plutôt du discrédit où ce philosophie est tombé. Les pages sur Hölderlin et sur le mouvement romantique sont bienvenues, mais inévitablement limitées. Quant à l'exposé de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il sert fidèlement l'abstraction de la Vérité, mais beaucoup moins la vérité pratique, le concret, le négatif surtout; il parvient même à présenter la Conscience de soi sans traiter du maître ni de l'esclave ni de la Conscience malheureuse. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'on trouve abstraite la philosophie, et l'on se demande comment juger de «la valeur et des limites du système»; on est remis au discernement de l'auteur, profond et toujours en éveil, et à sa connaissance – que l'on sait très considérable – de la pensée allemande. Cependant, la perspective est souvent fort juste – p. ex. sur le caractère chrétien de la pensée de Hegel, p. 530 – et les grandes lignes bien marquées – p. ex. au début de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce qui est écarté – sans doute délibérément – c'est l'exposé des moyens et du langage propres de l'auteur – le négatif, l'infini, le concret, sur plusieurs points. Le souci de clarté conduit aussi peut-être à l'usage de catégories bien absolues, p. ex. p. 605 où l'on voit que le Romantisme s'est prolongé après Schelling chez Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, et qu'on le trouve aussi chez Kierkegaard et chez de nombreux existentialistes modernes... Il reste que la richesse de l'ouvrage et la relative nouveauté de ses perspectives (pour nombre de lecteurs français du moins) l'emportent sur quelques jugements et sur l'inachèvement de certains détails.

D. Christoff

Gerhard Krüger: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. 2. Auflage.
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967.

Man darf dieses jetzt unverändert in zweiter Auflage erscheinende Werk Krügers ruhig als klassisch taxieren. Neu beigegeben sind ihm zwei Abhandlungen: «Der Maß-Stab der Kantischen Kritik» (1934) und «Über Kants Lehre von der Zeit» (1950); sodann eine Bibliographie der Bücher, Aufsätze, Ausgaben und Besprechungen (bei den Aufsätzen fehlt die Hume-Arbeit, die Krüger im Text des Kantbuches zitiert). Wir dürfen also dem Verlag für einen doppelten Gewinn dankbar sein: nicht nur hat er das bedeutende Buch wieder zugänglich gemacht, sondern uns überdies einen Überblick über das Gesamtwerk des Autors gegeben.

H. Kunz

Jacques d'Hondt: Hegel – Philosophie de l'histoire vivante. Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, Paris, 1966.

Jacques d'Hondt: Hegel secret. Presses Universitaires de France, coll Epiméthée, Paris, 1968.

Chaque génération refourbit l'image des grands disparus. Il arrive qu'on retrouve, derrière le masque sévère d'un auteur désormais classique, c'est-à-dire classé, le frémissement de la vie. Hegel se dresse abruptement au début de la pensée moderne, terminant la tradition et inaugurant une exigence que nous n'avons pas encore satisfaite, celle que le philosophe se comprene lui-même dans sa pensée et se retrouve dans le monde qu'il appréhende. Philosophie de la présence! Il valait la peine qu'on nous rappelle ce trait d'Hegel, qui cherchait à penser la vie en assumant toute la tension interne que ce projet aussitôt suscite. Jacques d'Hondt commence son «Hegel – Philosophie de l'histoire vivante» en insistant sur l'appétit de concret qu'il avait, sur son aversion pour les morgues où l'on range les systèmes momifiés, pour l'inerte, pour l'habituel, pour la répétition mécanique, pour la prison que sont un Etat ou un état stables. Le modèle, ici, c'est le marin, celui qui se lance dans un océan sans rivage. L'écueil, ce sera la pétrification de la pensée vivante en un système de concepts (qui se ferme sur lui-même en dogme). Et le remède ou la précaution, c'est de se confier à une méthode ouverte, qui toujours à la fois fixe et liquéfie, en dépassant ce qui a été fixé. Même si le vieil Hegel paraît parfois se laisser glisser vers le système fermé, il ne renie jamais sa présence à l'histoire, et en regardant de plus près, on le voit modifier, d'année en année, le contenu de ses développements.

Le livre de Jacques d'Hondt nous entraîne ainsi en quatre étapes dans la spirale du monde hégélien. Dans le premier livre, il introduit la dialectique du vivant et du figé, de l'histoire concrète et de la pensée qui la saisit. Dans le second livre (*La conscience*), il s'élève avec force contre le préjugé répandu qui voit dans Hegel l'arrêt de l'histoire au système hégélien lui-même, et montre au contraire qu'Hegel ne ferme que pour le moment la série des figures spirituelles. Son effort consiste à ressaisir l'histoire pour la continuer avec plus de conscience. Les termes mêmes qu'Hegel utilise à cet égard, comme celui de *Zeitgeist*, sont dans le contexte de son époque, polémiques et subversifs. Le troisième livre porte sur le «cours des choses», et concerne la dialectique de la nécessité et du hasard. Ici, Jacques d'Hondt interprète Hegel à la lumière de Marx, et met au centre de la pensée hégélienne l'outil et le travail: le travail est ruse de l'homme, qui se sert de la nature contre elle. S'il n'aboutit pas du premier coup, c'est ruse de la raison, qui se sert des désirs individuels et des travaux particuliers pour réaliser l'universel. Le tumulte des individus se résout en une loi nécessaire et universelle.

Le quatrième livre porte sur l'histoire-connaissance historique, et non plus sur l'histoire-ensemble des événements passés. Hegel y réfléchit sur notre connaissance du passé, et voit trois types d'histoire, ou d'historiens, l'historien original, prisonnier de son temps, mais responsable de la mutation du vécu en image, niant ce que l'événement a d'évanescent pour en fournir un substitut qui dure; l'historien réfléchissant (le moment négatif), qui part du

premier, mais sans le comprendre totalement (tâche impossible), le juge, ou s'en sert pour en tirer des tableaux ordonnés; enfin l'historien philosophique, qui est l'organe par lequel l'humanité ressaisit son passé en l'intériorisant.

On comprend par là qu'Hegel n'a pas voulu contribuer à la «philosophie de l'histoire». Cette discipline ne naît que quand on l'oppose à l'histoire des historiens académiques, qui ne peuvent être que de la deuxième catégorie, la mauvaise catégorie de la réflexion trop courte, applatissante, prisonnière de l'entendement. En fait, l'historien de deuxième type est un non-être, pris entre l'historien original qui maintient le présent en drapant le vécu dans le langage qui l'immortalise, et l'historien philosophe qui délivre le présent de son passé implicite en interprétant ce passé en fonction de la conscience totale de l'homme. L'histoire n'est humaine que si l'on invente grâce à elle; il faut, disait Hegel, construire soi-même sa maison...

On sent le paradoxe impliqué par la vigoureuse démonstration de Jacques d'Hondt: il renverse allègrement la vue ordinaire d'Hegel pétrifié, arrêtant le flux de l'histoire sur l'Etat prussien de son temps. Plus encore, il plaide secrètement pour une nouvelle histoire, celle qui comprend et englobe l'homme, et dans ce sens, Hegel n'a pas été philosophe en faisant de l'histoire, mais historien dans le sens plein du terme, seul historien complet. En contrepartie, tout historien qui n'est pas aussi philosophe ne sait pas ce qu'il fait: ce n'est peut-être pas une raison pour qu'on lui pardonne.

Cette interprétation d'Hegel selon le clivage qui va conduire aux Jeunes hégéliens, et que tous les penseurs de droite ont toujours récusée, ranime de vieilles querelles. Je dirai qu'elle correspond trop à ma propre lecture d'Hegel pour que j'aie velléité de la disputer. Mais on peut se demander si Jacques d'Hondt n'a pas exagérément ouvert le système d'Hegel, au point de négliger la fermeture du cercle des cercles par laquelle Hegel en démontrait la cohérence. Hegel devient intensément vivant, certes, mais en même temps son idéalisme, dont Marx voulait se guérir, s'efface comme un malentendu. Ou bien le discours hégélien se ferme sur lui-même, et atteint ainsi dans l'esprit absolu la connaissance parfaite que promettait la conscience sensible, c'est-à-dire interprète l'objet singulier par la totalité réalisée dans l'histoire, ou bien nous n'avons plus devant nous qu'un ensemble de propositions révisibles, en chemin vers leur propre signification qui n'apparaîtra qu'à l'achèvement de l'histoire, quelque chose qui n'est pas un savoir, ni un absolu, quelque chose d'ambigu qui ressemble terriblement à l'interprétation que donnait Reinhold de la pensée kantienne. Certes, sur le point précis de l'histoire, Jacques d'Hondt séduit en revitalisant Hegel et en le rendant contemporain de nos attitudes. Mais c'est au prix d'abandonner l'ambition centrale du système tel qu'Hegel l'avait voulu. A-t-on le droit, quand on fait visiblement de l'histoire de la philosophie, de choisir un clivage ou une perspective qui met hors barres ce que le penseur étudié considérait comme son «*proprium*»?

Je serais bien plus bref sur le second livre de Jacques d'Hondt. Il porte sur les divers personnages qui ont inspiré Hegel à un moment quelconque de l'élaboration de sa pensée, et qui se trouvent tous avoir été francs-maçons. Je ne suis pas sûr de la portée exacte de cette démonstration. Certes, on met

en lumière des aspects ignorés du contexte historique dans lequel Hegel s'est mû, et on ressuscite des figures oubliées, qui avaient du courage et même de l'audace dans l'Europe divisée par la Révolution française. Certes encore, on coupe court, désormais, aux légendes sur le conservatisme d'Hegel, sur son prussianisme, sur ses affinités avec la réaction, comme le présentait Potter. Mais si l'on songe combien l'espoir maçonnique a été grand, et combien la franc-maçonnerie, après ces cent cinquante ans supplémentaires, nous apparaît secondaire dans le flux des événements, on ne fait guère que souligner combien Hegel a de la grandeur de ne pas se confondre avec tous ceux avec lesquels il s'est lié au cours de son existence. Son message spécifique n'est pas «maçonnique», dans la mesure où il est entré dans le grand courant de la pensée humaine. S'il l'est, dans le contexte historique, cela nous avertit que transitoirement, les maçons ont été «milieu directeur» dans la période de la féodalité finissante, et qu'ils se survivent aujourd'hui. Mais ces explorations dans les alliances de vrais frères nous apprennent passablement de faits de la petite histoire, et proposent une interprétation du poème «Eleusis» qui renouvelle celles qu'on pouvait lire jusqu'ici.

Ph. Muller

Evelina Krieger: Grenzwege. Das Konkrete in Reflexion und Geschichte von Hegel bis Bloch. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1968.

Das Buch enthält zehn Aufsätze, von denen acht schon früher erschienen sind: 1. Das Prinzip Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Bloch; 2. Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel; 3. Sisyphos oder der Mythos von der intellektuellen Redlichkeit. Gedanken zu Albert Camus; 4. Der deutsche Neuidealismus als atheistische Gotteslehre; 5. Intuition und Reflexion; 6. Nominalismus und Religion. Antwort auf Robinson; 7. Das Gespräch der Feinde. Versuch einer Auseinandersetzung mit Friedrich Heer; 8. Peccatum Originale und Hominisation; 9. Die Auferstehung des Fleisches; 10. Christus und die konkrete Gestalt. Von Kleist zu Borges.

Die erste Abhandlung, also eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, beginnt mit dem Satz: «Don Quijote de la Mancha vermeinte Dulcinea als die Schönste aller Frauen». Gewiß kennzeichnet die Autorin damit nicht den Bereich ihrer Erörterungen; aber gelegentlich erhält man doch den Eindruck von phantastischen Gedankendichtungen oder Don Quijoterien, die freilich nicht so faszinierend sind wie der Roman des großen Spaniers. Zumal in den drei letzten Aufsätzen finden sich Partien, die vom erfahrbaren gegebenen Seienden her beurteilt kaum etwas anderes als in – gar nicht wohlklingenden – Wortgeklingeln sich erschöpfende Abstrusitäten sein dürften (in denen die Druckfehler nicht mehr störend wirken). So heißt es etwa von Hegel (S. 289): «Das Absolute ist als Erstes die Negation in der anderen Kategorie als des Nicht-Absoluten – die Negation von allem, was der menschliche Geist als göttlich befragt und als irdisch verneint – und die Setzung des totalen Rechtes der Besonderheit der fragenden Kategorie gegen jene andere verneinte, indem und weil sie sich durch jene als Verneinte bestimmt. Das Absolute ist als Zweites, als Kreis der Kreise des Systems, die Bewegung, die aus jenem

falschen Absoluten entsteht, indem die Kategorie bekannte ‚Ich bin nicht, was da kommen sollte‘. Die Kategorie wird nie zum Wort. Von allen Weisen der Offenbarung ist der Begriff am denkbar ungeeignetsten, den Sinn zu erschließen. Der ‚konkrete Begriff‘ des Systems ist nicht konkret, weil die ‚Fleischwerdung‘ dieses Absoluten, die nur in der Stellung der Besonderheiten gegeneinander besteht, eben die Negation der Fleischwerdung zum Prinzip des Prozesses hat: die Begegnung des Absoluten mit dem Endlichen vollzieht sich in der Negation des Besonderen zum Allgemeinen. Es ist jeweils das abstrakt Besondere, das auch das Absolute des Allgemeinen ist, und das Absolute ist jeweils auch das abstrakt Allgemeine der Scheidung der Besonderheiten, deren Vermittlung durch die Differenz dieser doppelten Absolutheit beansprucht ist. Das Absolute ist bei Hegel wahrhaft an das Kreuz zwischen Besonderheit und Allgemeinheit geheftet, weil er den Anspruch, es zu inkarnieren ausspricht – und den Glauben nicht hat; weil und indem er ein anderes Absolutes gegen dieses von der Endlichkeit umworbene Absolute setzen muß, das am Ende den Platz des fleischgewordenen Logos dem falschen Demetrios gleich besetzt: das Absolute der Negation der Besonderheit – das Absolute, das Negation nur ist und nichts außerdem». Oder: «Der Pantheismus . . . ist ein Reflexionsprodukt. Denn er findet sich erst dort, wo man das Konkrete zur Endlichkeit reduziert, um sich am ‚Alles‘ aufzuheben. Und wo das Absolute sich den Schein des Konkreten gibt, weil es den Unterschied der Vielheit in sich aufgenommen hat, nachdem das Konkrete, das nicht Unterschied ist, auf solchen verringert wurde. Das einzelne Blatt ist Schein vor seiner Allheit. Daher aber die Dialektik zwischen abstrakter Besonderheit und abstraktem Allgemeinem, deren keines das andere konkret in sich enthält, als Widerspiegelung der Überkreuzung von Schöpfung und Inkarnation, die weder das eine noch das andere sind: Der furchtbar transzendente Gott kann nicht konkret werden an Endlichkeit, weil sie ja selber nicht anerkannt wird als Konkretes – und weil er selbst als das Absolute Konkretes sein müßte vor der Begnadung der Endlichkeit zu konkreter Gestalt» (S. 295). Solche Sätze sind gewiß nicht sinnlos: allein lohnt sich die Mühe, ihren Sinn verstehen zu wollen?

Indessen gibt es im Buch auch andere Argumentationen, so die gegen Camus. Dieser behauptete die Absurdität des Daseins nur, er begründe sie jedoch nicht, bemerkt Krieger mit Recht. Sie begegnet der Behauptung mit der Frage (S. 60): «Wie kann ich jene Kurzschlüssigkeit des Denkens vermeiden, die nicht durch das Denken, sondern durch das Unterlassen von Denkbarem entsteht?». Aber sie verkennt völlig, daß die Denkbarkeit als solche über die «Wirklichkeit» des Denkbaren noch gar nichts impliziert, weshalb denkbare «sinnsuchende» Sinngebungen unseres Lebens so unverbindlich sind wie die ihm von Camus supponierte Sinnlosigkeit. Mit gutem Grund wendet sie sich sodann in ihrer Auseinandersetzung mit dem u. a. von E. Heintel vertretenen deutschen Neidealismus gegen die «vor allem in der Diskussion gepflegte Tendenz, die Dialektik in der Weise von dem Gegenstand, über den man philosophiert, zu lösen, daß man sie absolut setzt, und den Gegenstand in so radikaler Weise in ihr ‚enthalten‘ . . . behauptet, daß man den Sinn des Gegenstands deuten kann, wie man will; denn er hat keine Selbständigkeit

mehr» (S. 90f.). Doch wäre zu fragen, ob diese willkürlichen Sinndeutungen – wozu doch wohl auch die Kennzeichnung Gottes als «Sinn des Sinnes» gehören dürfte – nicht in der platonisch-christlichen Spekulation vorgezeichnet und von ihr ermöglicht worden sind. So verschieden in sich die Lehre von der Teilhabe der Dinge an den «eigentlich seienden» Ideen und der Glaube an die Erschaffung der Welt durch den göttlichen Intellekt sind: von der primären sinnlichen und denkend-vernehmenden, nicht durch Texte vermittelten Erfahrung des Seienden her gesehen stimmen beide in ihrem rein gedanklichen Charakter überein.

Im Grunde treibt hier wieder – zugestanden oder nicht – das alte ontologische, im so bezeichneten Gottesbeweis klassisch gewordene Denken sein täuschendes Unwesen, täuschend insofern, als es eine über die Denkbarkeit hinaus bestehende Unabhängigkeit des Gedachten unterstellt. Nur von dieser Voraussetzung her gewinnt die Behauptung Kriegers: «der gottloseste Denker bedarf des Gottes noch immer – um sich aufzulehnen» (S. 82), eine gewisse Plausibilität. Faktisch braucht sich die besagte Auflehnung gar nicht gegen Gott selbst, sondern lediglich gegen das, was von ihm allein erfahrbar ist: gegen die tradierte Gottesvorstellung und ihre Träger zu richten. Aus der Auflehnung gegen Gott läßt sich dessen «Existenz» so wenig folgern wie aus dem Begriff des vollkommenen Wesens. Das Buch bildet ein weiteres Dokument für die gespenstische Wiedergeburt des spekulativen Denkens, von dem sich die Autorin zwar zumal dann distanziert, wenn es vom deutschen Neuidealismus vorgeführt wird. Für dessen Programm sei «,Hybris‘ ein schwaches Wort, dessen Potenzierung man erst erfinden müßte: denn sein Vertreter setzt sich nicht Gott gleich, sondern läßt sich von der Bewegung des allmächtigen Theoretischen zwingen, über ihm zu stehen, um ihm seinen Begriff zu diktieren» (S. 117). Ob sie damit nicht den illusionären Dorn im Auge des Neuidealisten zu groß und den entsprechenden Balken im eigenen Auge etwas zu klein sieht?

H. Kunz

Herbert M. Garelick: The Anti-christianity of Kierkegaard. A Study of Concluding Unscientific Postscript. Martinus Nijhoff, Den Haag 1965.

Der Titel dieser Studie verspricht viel. Doch wir erfahren bereits im ersten Kapitel, daß der Verfasser weiß, auf welch weitläufiges, vielschichtiges Problem er verweist. Er müßte viel weiter ausholen. Doch nicht die Anti-Christlichkeit Kierkegaards – eine vielleicht verborgene und nicht geahnte – steht hier im Zentrum, sondern die rational deutbare Christlichkeit von Johannes Climacus, des Pseudonyms der «Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift». Der amerikanische Autor stützt seine Ausführungen auf eine englische Übersetzung der Schrift Kierkegaards (*Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1941). Die Sekundärliteratur liefert ihm hauptsächlich jener Autorenkreis, der vereinigt ist in «Kierkegaard's Doctrine of the Paradox», einer Sammlung von Aufsätzen, die von Howard Johnson und Niels Thulstrup herausgegeben wurden (bei

Harper & Row, New York 1962). Es darf nicht unterschlagen werden, wie sehr sich der Autor bemüht, Kierkegaards Denken mit den Grundproblemen der großen Tradition, von Aristoteles, Thomas von Aquino, Spinoza, Anselm, Kant bis zu Hegel, in Verbindung zu setzen.

Obwohl beschränkt auf eine einzige Schrift Kierkegaards, gewinnen die Studien Garelicks einen weiteren Aspekt. Ist das Paradox, das sich dem Denken zeigt, noch in die Rationalität zu integrieren? Wenn dies so wäre: darf man ein Christentum, das sich auf ein Paradox stützt, als irrational deuten? Diese Fragen deuten an, daß der Verfasser, ohne es klar auszusprechen, einen Typ christlicher Theologie trifft, der sich eigentlich eher auf die Position des Johannes Climacus als auf jene des gläubigen Kierkegaard zurückführen ließe. Gerade die Betonung der Irrationalität, des Anders-Seins Gottes, ernährt sich aus einer Negierung des rationalen, vernünftigen Denkens und ist allein aus dieser her verständlich. Indirekt also wird Religion, Christentum, Gott und Paradox am bleibenden Fixpunkt der Vernünftigkeit bemessen. Es wäre dann nur eine Sache der Redlichkeit, sich umzuwenden und in die Sonne direkter Aussagen zu blicken.

Wie der Titel der Schrift verrät, will der Autor den verborgenen Antichrist in Kierkegaards Argumentation aufdecken. Zu dieser These glaubt er sich berechtigt, weil Kierkegaard bei dieser Schrift als Herausgeber zeichnet und somit einigermaßen seine eigene Anonymität lüftet. Die Gedanken von Johannes Climacus können also weitgehend mit den eigensten Intentionen Kierkegaards identifiziert werden – so deutet der Verfasser an. Um diese These zu stützen, wendet er gleichsam eine Methode Kierkegaards auf diesen selber an: die Analyse der indirekten Aussage. Hat Kierkegaard nicht durch diese Schrift und durch die Betonung der «Irrationalität» des Christseins der Rationalität zum Primat verholfen? So könnte die Fragestellung des Autors nochmals formuliert werden.

Wir glauben, daß so gefragt werden kann. Jedoch welch ein Thema! Was müßte nicht alles geklärt und bedacht werden. Etwa: Was ist christlich? Was ist heute noch «anti-christlich»?

Es scheint, daß der Verfasser bewußt diese Frage ausklammert. So analysiert er gescheit die Thesen der Leugnung der Vernünftigkeit durch die Vernunft selbst, der Subjektivität als der Wahrheit, der Paradoxie des Gottmenschen als des Wesens der Christlichkeit, der Paradoxie der Natur Gottes. Im letzten Kapitel deckt er die Unchristlichkeit – wieder gemäß den tieferen Einsichten Kierkegaards selbst – dieser theologischen Christlichkeit auf. Johannes Climacus ist zwar nicht Kierkegaard selbst. Doch was hat es zu bedeuten, daß er als Herausgeber das Visier halb lüftet? Das ist die Frage, die diese Studie dem Leser stellt, aber selbst nicht beantwortet. Wir machen einige kritische Anmerkungen.

Daß sich der Autor lobenswert auf eine einzige Schrift Kierkegaards beschränkte, ist nicht ohne Tücken – so wenn aus den Thesen eine Gesamtdeutung Kierkegaards versucht werden soll. Ist auch die abschließende unwissenschaftliche Nachschrift eine Ergänzung zu den zentralen Philosophischen Brocken, bleibt dies dennoch unerörtert. Uns scheint, daß auf einen Kontext der Kierkegaardischen Schriften trotz den Spielen mit den Pseudo-

nymen nicht verzichtet werden sollte. Denn wie anders läßt sich die allen Schriften zu Grunde liegende Lehre von den Stadien oder Stufen erfassen? So erweckt es Erstaunen, wenn der Autor von einer «anti-christlichen» Denkweise der Nachschrift spricht und diese in der philosophischen Konzeption der Subjektivität als der Wahrheit erblickt. Kann anti-christlich sein, was das philosophische Stadium auf das Christsein vorbereitet, hineinbeträgt – eben: die Subjektivität? Daß der Autor gerade dieses Problem nicht berührt, ist begründet in einer Art Blindheit gegenüber der Dimension der Existenz. Man kann nicht sagen, daß Kierkegaard verfehlt hätte, auf den «existierenden Geist», auf das «existierende Subjekt» hinzuweisen. Die Beziehung zwischen der Existenz des Denkers und der gedachten Spekulation bringt der Autor gar nicht zur Geltung, weil er bloß im Horizont theoretischer Reflexion operiert. Seine Ausführungen über den Widerspruch zwischen dem Existieren und dem abstrakten Denken verharren in einer formalen Vernunftkritik und einer traditionellen Sprachanalyse. Es ist zu zweifeln, daß man mit Sätzen folgender Art Kierkegaard gerecht wird: «Every denial of the validity of reason is an affirmation of the validity of reason» (S. 17). Die Frage, die Kierkegaard mit seinem Existenz-Problem aufwirft, scheint uns anders gestellt zu sein: vermag irgend eine abstrakte Artikulation die Wirklichkeit des Existierens auszudrücken? Durch die Verlagerung der Problematik auf die Seite der formalen Vernunftschlüsse und der Sprachanalyse geht schließlich die Sache selbst, die artikuliert werden soll, verloren. Darum hinkt der Vergleich des Autors mit der theoretischen Vernunftkritik Kants (S. 67). Das Problem des Existierens erfährt durch die «Antinomien der reinen Vernunft» keine Erhellung, stellt sich doch in ihnen die Frage der praktischen, existentiellen Vernunft. Denn Kants praktische Vernunft ist der Ursprung dessen, was heute als Existenzphilosophie klassifiziert wird. Die Antinomie ist nur eine immanente Grundspannung der Vernunft. Das Paradox von Kierkegaard kann vielleicht in seinem theoretischen Aspekt mit der Kantischen Antinomie verglichen werden, doch ist in ihm die Spannung zwischen Vernunftschluß und praktischer, existentieller Lebendigkeit anvisiert. Das Paradox weist über sich hinaus in die Situation des Denkers, der das Antinomische denkt. In diesem Sinne reißt Kierkegaard, zwar mit allen Fasern ihr verhaftet, Hegels abstrakte Dialektik in eine neue Dimension auf, eben hin in die Wirklichkeit des Existenzaktes, in dem Abstraktion vollzogen wird.

Insofern der Autor die Existenz des Denkers nicht sieht (oder in den Texten von Kierkegaard nicht ernst nimmt), kommt er zum Schluß, daß Kierkegaard (oder Johannes Climacus) durch die Verneinung der Vernunft durch die Vernunft diese indirekt inthronisiert habe – und weil er dies mit Hilfe der «irrationalen» Subjektivität zu erweisen versuchte, könne diese Position nicht die christliche, nicht die gläubige sein. Die Antichristlichkeit des Stadiums von Johannes Climacus scheint ihm daher erwiesen. Doch noch einmal: wie aus diesem merkwürdig anti-christlichen Stadium heraus das neue Stadium vorbereitet wird, inwiefern der «Sprung» schon angelegt ist, macht der Autor nicht deutlich. Müßte er dies, fiel natürlich auch der Begriff des «Anti-christlichen» dahin. Die Subjektivität spielt auch in den religiösen Schriften Kierkegaards eine zentrale Rolle. Die philosophische Kategorie der

subjektiven Wahrheit bildet sogar ein überlegen eingesetztes Fechtmittel in den religiösen Erbauungs- und Streitschriften. Es scheint uns, daß die strukturelle Schwierigkeit in der Argumentation Kierkegaards gesehen werden sollte. Denn die Position eines philosophisch artikulierten Christentums ist deswegen nicht schon antichristlich, weil es mit den Mitteln der Philosophie artikuliert wird. Vielmehr ist das tiefere Problem anzuvisieren, ob es grundsätzlich möglich ist, subjektive Wirklichkeit, Wahrheit des Erlebens und der Singularität des personalen Wesens, in die ausplanierte Begriffssprache zu übersetzen. Das Christentum, oder das «Christsein», zu dem Kierkegaard vorstoßen will, steht letztlich nicht in Opposition zur Philosophie – und dies trotz der Absurdität, trotz des Paradoxes, sondern es ist jene volle Wirklichkeit, auf die hin alle Stadien – auch die philosophisch artikulierten – verweisen.

Unsere Bemerkungen sollen das Verdienst dieser Studie nicht schmälern. Durch sie können zum mindesten «mitteleuropäische» Philosophen lernen, daß es nicht nur eine «existenzphilosophische» Lesart des großen dänischen Denkers gibt.

Armin Wildermuth

Peter Hünermann: Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967.

Das Buch – eine theologische Habilitationsschrift – enthält fünf Abschnitte. Der erste behandelt den «geschichtstheologischen Entwurf» der katholischen Tübinger Schule (Drey, Staudenmaier, Kuhn), der zweite die von Droysen vertretene Auffassung der Geschichte und Geschichtswissenschaft, der dritte die «lebensphilosophische Besinnung Wilhelm Diltheys auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften», der vierte den geschichtsphilosophischen und –theologischen Gedanken Yorcks von Wartenburg und der fünfte schließlich die Bezüge zwischen «Geschichte und Offenbarung». Hünermann selbst formuliert sein Anliegen treffend so: «Der Bogen dieser Arbeit spannt sich vom ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bis zum Anbruch unseres Jahrhunderts; er führt von einer Theologie, welche aus der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und der Romantik erwachsen ist und selbst spätidealistische Züge trägt, zur reifen Lebensphilosophie Diltheys, welche die ganze Problematik des Historismus ebenso wie die Ansätze der Phänomenologie in sich birgt; er geleitet schließlich zum Spätwerk des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, in dem das geschichtliche Denken – welches sich selbst als Aufhebung eines metaphysischen Denkens versteht – einen deutlichen Ausdruck gefunden hat. Der achtsame Nachvollzug dieser theologischen und philosophischen Entwürfe erweist, daß sich hier Denkern der verschiedenen Herkunft das Seiende im ganzen auf eine neue Weise offenbart. So originell jeder dieser Denker ist, sie stehen doch alle in der Gemeinsamkeit einer Grunderfahrung, welche sich von dem vorausgehenden Verständnis des Seienden unterscheidet. Ihre Arbeit ist der Versuch, diese Erfahrung ins

Wort zu bringen. So verbindet diese Männer, die Tübinger Theologen, Droysen, Dilthey und Yorck von Wartenburg, die Einheit eines Gespräches, in dem jeder Teilnehmer auf eigene Art und aus eigener Ursprünglichkeit seinen Beitrag leistet». Bezüglich der Rolle Droysens schreibt der Verfasser: «Die historische Schule, welche aufgebrochen war, um die Wirklichkeit, das Ephemere und Empirische zu erforschen, findet kraft ihrer methodischen Maximen einen Ideenkosmos, der lebendige Mensch bleibt aus: dies hat Droysen aufgedeckt, darin liegt die Bedeutung seiner Ausführungen über die psychologische und ideelle Interpretation. Er führt damit nicht nur das Denken der historischen Schule an seine Grenze, es kündigt sich hier das Ende jenes 'poetischen' Verständnisses historischer Forschung an, welches etwa Humboldt und Schleiermacher aus ihrer ästhetischen Sicht der Geschichte – als einer Folge von Gestaltungen des Geistes – erwuchs, und – freilich verborgener – ein Scheitern der metaphysischen Geschichtsdeutung überhaupt».

Die Lektüre des Buches hinterläßt, der Uneinheitlichkeit seines Sachgehaltes und Stils entsprechend, einen zwiespältigen Eindruck. Davon abgesehen, daß zwischen den Tübinger Theologen und den drei Hauptautoren keine relevanten Beziehungen bestehen, sind die im engeren Sinne historischen Ausführungen dank der zahlreichen Zitate, ihren sachlichen Interpretationen und der sorgfältigen Berücksichtigung sowohl der die Thematik Droysens, Diltheys und Yorcks prägenden Einflüsse wie der Sekundärliteratur überaus lehrreich und weithin überzeugend. Allein es finden sich schon hier sonderbare, auf geliehenen hohen Sprachstelzen daherkommende Passagen eingefügt, und der letzte Abschnitt besteht überhaupt nur aus einem leer-abstrakten gesuchten Gerede über Geschichte, Gemeinschaft, Zeugnis, Feier, Fest, Theologie usw., das unerträglich ist, «Schall und Rauch»; was er mit den vorangegangenen Abschnitten zu tun haben soll, bleibt dunkel. Freilich hat zumal Droysen dem «Heiligen» in der Geschichte eine entscheidende Rolle zgedacht; aber das rechtfertigt den Schluß von Hünermanns Behauptung keineswegs: «Dilthey erweist sich – vornehmlich in seinem fragmentarischen Spätwerk – als einer der richtungsweisenden Denker unserer Zeit. Hört man seine späten Ausführungen über das geschichtliche Bewußtsein und die Hingabe an das Leben aufmerksam und genau, dann wird man hier – verborgen in einer profanen und säkularen Sprache – Klänge finden, die wenigstens von ferne an Droysens Erfahrungen des Heiligen in der Geschichte erinnern». Illusionen kann man zu jeder Zeit «erfahren». Wenn sich die Offenbarung als «göttliches Wort» «ereignet» hat und ihre Vermittlung sich in adäquater Weise der Predigt bedient, so folgt daraus nicht, daß sich ein entsprechender Stil auch für ein mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftretendes Buch eignet.

H. Kunz

François Dagognet: Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur. P.U.F., Paris, 1967, Coll. Galien, Histoire et philosophie de la biologie et de la médecine. 1 vol., 264 p.

Le nouvel esprit scientifique discerné naguère par Bachelard ne fait pas qu'animer les découvertes du siècle; il inspire aussi l'histoire et l'explication des découvertes passées, et cela notamment dans les ouvrages de F. Dagognet (*Philosophie biologique*, in *Initiation philosophique*, *La Raison et les remèdes*, in Coll. Galien).

L'œuvre de Pasteur offre à une telle méthode un objet excellent; on sait, malgré toute une littérature laudative, que cette œuvre est pleine d'énigmes. La méthode, en effet, est expérimentale, mais l'expérimentation n'est pas soumise comme ailleurs à l'explication du supérieur par l'inférieur et n'est pas, comme chez les chimistes tels Berthelot, ordonnée à la reconstitution de manière systématique du complexe par le simple: l'analyse ne fait pas que préparer la synthèse, elle doit aussi établir des *différences*. Différences, au reste, que, sur un autre plan, la doctrine a fixées en idées directrices; ainsi, le «végétalisme», la distinction – jugée manichéenne – de l'organique et de l'inorganique, qui conduira Pasteur à réfuter les doctrines de la génération spontanée. De cette condamnation, Dagognet démontre remarquablement qu'elle fut non un principe mais une conséquence de l'idée générale du végétalisme, du vivant opposé au minéral. «Bannir la vie de toutes les explications relatives à la chimie organique, tel est le but de nos études» écrivait au contraire Berthelot en 1860, se référant d'ailleurs à Cl. Bernard (qu'il faut affranchir la fermentation de la vitalité des cellules). Dagognet montre admirablement la somme d'idées métaphysiques mises ici en question, d'Aristote à Malebranche, puis à Pasteur et au delà de celui-ci.

Partout, l'auteur montre comment Pasteur réussit par la méthode, quelquefois malgré lui, presque toujours en dépit d'idées qu'il tient pour assurées et qui demeurent contestables, qui sont contestées toujours à nouveau, et qui sont de pures croyances métaphysiques. Mais ce sont ces idées qui permettent à l'expérimentateur de diriger ses recherches, de les coordonner, d'en ordonner les résultats: germes, vaccins, immunologie, on connaissait cela avant Pasteur, mais de manière éparse. L'inventeur, au contraire, organise, sous des principes contestables quant à la réalité, mais qui conviennent encore à la classification du moment.

Pour cela, il faut qu'une méthode rigoureuse ait conduit les premières analyses séparatrices. La démonstration qu'en fait Dagognet dans le premier chapitre à propos de l'expérimentation sur les substances actives et inactives est impeccable (Pasteur avait démontré que des substances alors tenues pour inactives à l'état amorphe manifestent en réalité une double activité qui s'annule, ce qui devait assurer une distinction plus nette de l'organique et de l'inorganique). Non seulement cet ouvrage offre de nombreux exemples de telles démonstrations, non seulement il détruit des légendes, mais en mettant en évidence un fonctionnement de la pensée expérimentale plus beau que les légendes, il montre comment ce travail d'analyse réussit à s'enrichir même de paradoxes et d'idées contestables. Le vitalisme de Pasteur était, certes, quoi

qu'on en ait dit, métaphysique, mais il triomphait grâce aux méthodes de la chimie, grâce au pouvoir de différenciation de celles-ci.

Cet ouvrage offre donc un excellent exemple de l'analyse structurale que l'on cherche à poursuivre aujourd'hui dans tant de domaines, et, par son héros même, Pasteur, un excellent modèle d'études «interdisciplinaires».

D. Christoff

René Schérer: La phénoménologie des «Recherches Logiques» de Husserl, Paris, P.U.F. (coll. Epiméthée), 1967, 370 p.

Après avoir pris part, avec H. Elie et L. Kelkel, à la traduction française des *Logische Untersuchungen*, R. Schérer offre le commentaire parfaitement informé, rigoureux et profond que tout lecteur peut souhaiter à cette œuvre vaste et difficile. L'ouvrage comprend deux parties: la première traite de «quelques problèmes à l'origine de l'idée de la phénoménologie» et expose la genèse historique de la pensée phénoménologique, la seconde partie étant consacrée au commentaire des six recherches qui forment le tome II de l'œuvre; dans l'une comme dans l'autre, l'auteur, tout en étant d'une grande précision – avec ce que cela implique de références érudites – va toujours à l'essentiel en se proposant de dégager, d'une part, la spécificité des notions mises au jour par Husserl et, d'autre part, les circonstances de leur apparition puis de leur lente formation. C'est avec une remarquable maîtrise que R. S. nous guide dans ce qu'il reconnaît lui-même être les «zigzags» de la pensée husserlienne et qu'il en débrouille la trame pour ne plus laisser subsister à chaque fois que le noyau essentiel en quoi il faut reconnaître la figure désormais incorruptible de telle notion propre à la phénoménologie (ainsi pour la *formalisation*, l'*idéalité*, le thème de la *corrélation*, l'*intentionnalité*, etc.). Or, un éclaircissement qui vise de la sorte à isoler une «essence de la phénoménologie» ne requiert-elle pas une sortie résolue hors du propre langage de celle-ci? Et un commentaire qui ne quitterait pas le langage de son objet n'est-il pas condamné à accroître le besoin même d'explications et à ne pouvoir s'achever? Telle est la question qui vient à l'esprit de qui aborde l'ouvrage de R. S.: il semble en effet qu'à s'écrire dans les termes mêmes des *Recherches*, son commentaire court le risque de connaître l'épaisseur vide et tautologique résultant d'une telle «isologie». A ce doute préjudiciel, il est amplement répondu dans un paragraphe consacré au rapport que soutient la phénoménologie des *Recherches* avec le langage: «L'éluclation ne peut échapper au cercle du langage – qui se retrouve au niveau de sa transposition dans la métalangue – qu'en utilisant un effet de retentissement du langage sur lui-même, en le brisant, pour ainsi dire, dans sa cohérence interne, en quoi il se caractérise comme approprié à son usage, pour suspendre cette fonction d'usage, se laissant alors guider exclusivement par ce que le langage porte en lui-même – et non par ce qui le fait réductible à quelque chose d'autre (instrument, moyen, etc.)» (p. 148). Ainsi le problème du rapport du texte à son commentaire se trouve en l'occurrence résolu (ou au moins clairement posé) en tant que problème propre aux *Recherches*. Ce n'est pas là le trait le moins remarquable d'un livre qui réussit fort bien à

faire «retentir la phénoménologie sur elle-même» et entend par là l'élucider, bien que l'«on aboutisse toujours de nouveau à des mots, à des énoncés». Si, de plus, l'on admet que le «passage au vécu (...) s'enracine très précisément dans l'élucidation de l'expression, c'est-à-dire dans la recherche d'une essence», on voit que le débat interne au langage husserlien qu'institue R. S. est fidèle au style phénoménologique et est orienté vers les «choses elles-mêmes». La sûreté dans le recours à cette méthode a permis d'atteindre à un niveau supérieur dans la clarification de la philosophie de Husserl.

Cet apport de clarté vient sans doute aussi du parti de l'auteur de donner la parole aux textes dans lesquels Husserl revient sur sa première grande œuvre, soit pour en dénoncer les insuffisances soit pour relever en elle la préfiguration non ambiguë des stades ultérieurs de sa pensée: ainsi l'*Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen* (1913), les *Leçons de 1925* (Husserliana IX). Le projet que revendique R. S. de faire parler le texte en lui-même et pour lui-même reçoit par là un complément essentiel: celui de permettre la «réactivation constante de son sens en fonction de son aboutissement». Il n'est pas possible de faire abstraction de la téléologie immanente à cette recherche.

L'auteur parvient à redonner tout leur intérêt, l'importance de leur enjeu aux confrontations avec Frege, Natorp, Brentano, Meinong, Marty et les paragraphes qui y sont consacrés constituent la base désormais la plus solide pour des investigations plus spécialisées. Par là, le livre de R. S. est par excellence aussi un ouvrage de référence (sans pourtant tomber le moins du monde dans l'accumulation monotone des informations) et, en s'adjoignant à l'œuvre elle-même, il en facilitera et en fécondera la lecture. Si, dans son ensemble, il manifeste une adhérence (méthodologique) à l'univers du discours des *Recherches* afin de se placer dans l'ouverture de leur langage, sa *Conclusion*, une fois cette ouverture trouvée et son champ balisé, est à même de recourir à d'autres langages (dialectique, criticisme) pour soumettre la philosophie phénoménologique à des éclairages particulièrement aigus. Le rapport Husserl-Hegel, tel qu'il est présenté, est non seulement révélateur pour la phénoménologie mais il a un intérêt intrinsèque, celui de préciser le problème de la dualité entre la méthode transcendantale et la méthode dialectique. La «comparaison» avec Kant fait apparaître la différence de sens des a priori kantien et husserlien et ouvre une voie particulière à la compréhension du sens ontologique de la réduction – et cela sans qu'il soit nécessaire de dépasser le niveau propre d'élaboration des *Recherches*.

Le sens de cette analyse phénoménologique du vécu, de ce que l'on est en droit d'appeler sa structure (à condition d'abandonner la connotation objectiviste du mot), rend les *Recherches* étonnamment proches des travaux contemporains se réclamant du «structuralisme». «La description phénoménologique (...) correspond très exactement à une analyse *structurale* de la conscience» (p. 138), écrit l'auteur. Ainsi, la phénoménologie (celle des *Recherches*), loin d'être tombée dans le discrédit du fait du «structuralisme», pourrait fort bien être considérée comme l'une des références fondamentales de la recherche structurale; dans cette perspective, il conviendrait d'inverser la tendance de Husserl consistant à «élever» la problématique des *Recherches*

au niveau de la phénoménologique transcendante – et de réinterpréter celle-ci dans l'espace encore ouvert et neutre que représentent les *Recherches Logiques*.

Jean-Louis Galay

Claude Soucy: Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.
Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 230 p.

Les années qui ont suivi la mort de Pierre Teilhard de Chardin ont été fertiles en études de tous ordres sur son œuvre. Mais trop souvent l'esprit de polémique, d'une part, l'absence d'un nombre plus ou moins important de textes encore en cours de publication, d'autre part, ont restreint la portée ou la valeur de maints de ces travaux. Ce stade est aujourd'hui dépassé et il paraît de plus en plus d'œuvres très sérieuses sur cet auteur. Celui que nous offre Claude Soucy mérite une attention particulière. Il s'agit en effet de la présentation d'une pensée qui essaie de formuler les lignes d'une politique, au sens large, «*aristotélicien*», du terme, issue de ce grand courant synthétique d'une histoire globale de l'humanité dans le contexte d'un Univers spatio-temporel orienté. Suivant l'évolution interne de la pensée de Teilhard, l'auteur s'attache, en outre, à montrer comment cette pensée se constitue progressivement son instrument méthodologique et logique en rejoignant, par ses voies propres, une dialectique «*de modèle hégélien*». Des déviations, de fausses interprétations sont possibles, Claude Soucy en est conscient, aussi insiste-t-il sur l'importance du courant «*chrétien*» constamment sous-jacent à la pensée de Teilhard de Chardin. Ce livre nous paraît devoir être rangé au nombre des contributions précieuses à la lecture et à la compréhension du savant Jésuite, récemment parues.

Georges Cuénot

Claude Cuénot: Nouveau Lexique Teilhard de Chardin. Paris, Editions du Seuil, 1968, 224 p.

La science actuelle propose de nouveaux objets à la réflexion humaine, obligeant le philosophe qui veut les intégrer à sa vision du monde à une révision de ses concepts, et partant souvent même de son langage. Il en résulte une double difficulté. D'abord pour le penseur lui-même, qui doit charger d'un sens nouveau des concepts anciens ou s'en forger de nouveaux. Pour le lecteur ensuite, qui doit se faire à un esprit nouveau, se réformer en quelque sorte de l'intérieur, pour s'adapter à son auteur. Les catégories stables de la logique classique des essences se trouvent doublées aujourd'hui par une philosophie du mouvement, de l'existence. Quand le penseur Teilhard de Chardin se propose une philosophie de la nature non plus à la recherche d'un principe unificateur stable et explicatif du réel, mais les axes de permanence d'une genèse convergente, il faut bien, pour le suivre et le comprendre correctement, se livrer à un véritable travail de définition des concepts qu'il emploie et à plus forte raison de ceux qu'il crée. C'est à cette tâche ardue que s'est livré Claude

Cuénot avec une patience, un sérieux et – faut-il le relever – un bonheur qui font que son *Nouveau Lexique* est un outil indispensable à qui veut aborder sérieusement la lecture de Teilhard de Chardin.

Georges Cuénot

Paul Larchevêque: Teilhard de Chardin – Index analytique. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967, 175 p.

L'abondance des œuvres de Teilhard de Chardin et surtout leur forme particulière en rendent parfois difficile la lecture. P. Larchevêque a entrepris un répertoire de concepts en indiquant les endroits de l'œuvre où ils sont particulièrement développés. Il faut être reconnaissant à l'auteur de s'être attelé à une tâche fastidieuse mais nécessaire. Il s'agit essentiellement d'un ouvrage de référence, utile complément à la collection des œuvres du P. Teilhard, à qui veut rapidement retrouver les pages essentielles sur les principaux sujets.

Georges Cuénot

Studies in Recent Philosophy. Tulane Studies in Philosophy. Vol. XII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963.

In der Reihe der philosophischen Fakultät (department) der Tulane University bei New Orleans (Louisiana) erscheint als 12. Band diese Studiensammlung über Probleme heutiger Philosophie. Die sechs Autoren, die amerikanisches und europäisches Denken fast gleichermaßen berücksichtigen, legen zum mindesten Zeugnis ab für ein hohes didaktisches Geschick in der Darstellung ihrer Probleme. Wir nehmen an, daß einige Arbeiten als Unterlagen für Vorlesungen und Übungen gedient und somit bereits die Probe der guten Verständlichkeit hinter sich gebracht haben. Dies bedeutet auch, daß sich die Arbeiten im Bereich gründlicher Orientierung bewegen. So wird der Leser konfrontiert mit den Grundgedanken von Herbert Mead durch Andrew J. Reck und Harold N. Lee, mit der symbolischen Aesthetik von Santayana durch Carl. H. Hamburg und Louise Nisbet Roberts, mit dem Zug zur Betonung der Aktivität im amerikanischen Pragmatismus durch James K. Feibleman. Besonders für den europäischen (oder besser: mitteleuropäischen) Leser instruktiv ist die Einführung in die Philosophie von Martin Heidegger durch Edward G. Ballard. Das manchmal vorschnelle Gerede, Heidegger sei letztlich unübersetzbar und dadurch nur ein Sprachphänomen deutscher Dunkelheit, wird hier indirekt widerlegt. Es hat den Anschein, daß die Zeit (oder ihr Geist, wie man will) Unverständliches doch der Gewalt des Verstehens beugen kann. Augenfällig ist, daß zum mindesten die Terminologie von «Sein und Zeit» das Stadium eines internationalen und interlingualen Jargons erreicht hat. Wir sind nicht bereit, von vorneherein darin nur ein schlechtes Zeichen zu sehen.

Armin Wildermuth

Hans-Georg Gadamer: Kleine Schriften. Band I: Philosophie. Hermeneutik. Band II: Interpretationen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967.

Die beiden Bände «kleiner Schriften» enthalten folgende, zum Teil hier erstmalig veröffentlichte, durchwegs ungewöhnlich gehaltvolle Abhandlungen. Band I: Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie; Über die Ursprünglichkeit der Philosophie; Wahrheit in den Geisteswissenschaften; Was ist Wahrheit?; Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge; Zur Problematik des Selbstverständnisses; Martin Heidegger und die Marburger Theologie; Mensch und Sprache; Die Universalität des hermeneutischen Problems; Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik; Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts; Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz; Über die Planung der Zukunft; Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik; Kausalität in der Geschichte?; Die Philosophie und die Religion des Judentums; Apologie der Heilkunst; Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz. Band II: Ästhetik und Hermeneutik; Dichten und Deuten; Kunst und Nachahmung; Hölderlin und die Antike; Hölderlin und das Zukünftige; Prometheus und die Tragödie der Kultur; Bach und Weimar; Goethe und die Philosophie; Goethe und die sittliche Welt; Vom geistigen Lauf des Menschen; Karl Immermanns «Chiliastische Sonette»; Zu Immermanns Epigonen-Roman; Der Gott des innersten Gefühls; Über die Festlichkeit des Theaters; Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins; Poesie und Interpunktion; Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien; Bild und Gebärde; Begriffene Malerei?; Vom Verstummen des Bildes.

Aus dieser Aufzählung der Aufsatzüberschriften ist nicht nur der thematische Reichtum, sondern auch das Fehlen einiger früher erschienenen Arbeiten Gadamers zu ersehen; wir hoffen, sie im in Aussicht gestellten dritten Band zu finden.

Da es unmöglich ist, den sachlichen Gehalt der Abhandlungen zu referieren, greifen wir ein einziges, für den Autor zweifellos zentrales Problem heraus. Er nennt die «menschliche Sprachlichkeit» ein «universales Phänomen», dem die «Universalität des hermeneutischen Problems» zugeordnet wird. Der Grund dafür liegt darin, daß «Sein, das verstanden werden kann . . . , Sprache» ist. Das sei, versichert uns Gadamer, «gewiß keine metaphysische These», sondern die Formulierung beschreibe «von der Mitte des Verstehens aus die unbeschränkte Weite seines Umblicks» (II, 7). Nun haben sich angeblich «universale» Prinzipien und Ansprüche schon so oft als willkürliche unkritische «Universalisierungen» erwiesen, daß wir gegen sie skeptisch geworden sind. Wie steht es mit der menschlichen Sprachlichkeit? Kann man mit Recht ohne Einschränkungen des Geltungsbereiches von einer «universellen Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhaltens» (I, 113) sprechen? Werden damit nicht vor- und außersprachliche Weisen unseres Weltverhaltens übersehen, ausgeklammert oder unter dem Zwang der Sprachlichkeit verfälscht?

Sicher haben wir vom vorsprachlichen Umgehen des Kleinkindes mit den ihm begegnenden Mitmenschen und Dingen kein aus der unmittelbaren Er-

fassung gewonnenes Wissen, sondern wir sind dafür auf Deutungen von Fremdbeobachtungen und gelegentlich auf Erinnerungen angewiesen, die beide nur Rückschlüsse erlauben. Trotzdem können wir nicht daran zweifeln, daß sich aus diesen frühesten «Welterfahrungen» ein Teil dessen rekrutiert, was unsere heutige alltägliche «Lebenswelt» – die Husserl als Faktum gesehen, aber nicht analysiert hat und von der phänomenologischen Reduktion her auch nicht adäquat analysieren konnte – mitausmacht und die «apriorischen» bzw. quasi-apriorischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens mitbildet. Das denkend-sprachliche nachträgliche Begreifen dieses versunkenen vorsprachlichen Bestandes unseres Weltverhaltens verwandelt ihn in seinem ursprünglichen Geschehensein nicht in ein sprachliches Phänomen – es sei denn als Verfälschung. Für den Zusammenhang wichtiger sind indessen die reflektiv aufzeigbaren außersprachlichen Erfahrungen unseres alltäglichen Daseins. Es scheint mir kein Zufall, sondern ein Hinweis auf den wirklichen Sachverhalt zu sein, wenn wir in den kurzen Augenblicken des intensiven vernehmenden Beobachtens eines innerweltlichen Ereignisses zumeist verstummen. Ich halte es für eine von der dogmatisch vorausgesetzten universalen Sprachlichkeit motivierte Verkehrung des reflexiv gegebenen phänomenalen Tatbestandes, wenn Gadamer behauptet, «in Wahrheit» sei es «doch die Sprachlichkeit der Welterfahrung, die sich hinter dem Schein der Vorgängigkeit der Dinge vor ihrer sprachlichen Erscheinung verbirgt» (I, 66). Gewiß, «wenn wir etwas durchschaut haben, das uns seltsam und unverständlich schien, wenn wir es untergebracht haben in unserer sprachlich geordneten Welt, geht alles auf, wie bei einer schwierigen Schachaufgabe» (I, 123) – nur sagt das weder gegen das partikulare vorsprachliche Erfahren etwas aus noch zeugt es für die ausreichende Adäquatheit der sprachlichen Ordnung der Welt.

Gadamer verkennt selbstverständlich die der Sprachlichkeit immanenten, zumal im gesellschaftlich-politischen Bereich sich auswirkenden verschleiern- den, verzerrenden und verfälschenden Tendenzen nicht. Aber er unterschätzt sie m. E. sowohl in ihrer Ubiquität wie in ihrer Hartnäckigkeit und schweren Durchschaubarkeit. Das gilt hinsichtlich der sprachlich gefaßten Erfahrungen des weltzugehörigen Begegnenden und der je eigenen Innerlichkeit. Deshalb ist es wichtig, sich die primär außersprachlichen Bestände des Menschseins der einzelnen Individuen zu vergegenwärtigen. Das Geborensein, das Zeugen, das Atmen, das endogene Gestimmtsein, der Lebenslauf, das Sterben u. a.: was haben diese Geschehen *von sich her* mit der Sprache zu tun? Offenbar gar nichts. Man mag in ihnen ein nivelliertes Gelebtwerden (I, 145) oder die «noch immer» bestehende «Naturwüchsigkeit» des Menschen sehen, muß sich dann aber hüten, sie als «Romantik» zu verwerfen, wie es Gadamer im Hinblick auf einige Wendungen von Habermas tut (I, 126). «Wer es mit der Endlichkeit des menschlichen Daseins ernst nimmt», sagt der Verfasser, «und sich kein ‚Bewußtsein überhaupt‘ oder einen intellectus archetypus oder ein transzendentes Ego konstruiert, das alle Geltung konstituieren soll, wird sich der Frage nicht entziehen können, wie sein eigenes Denken als transzendentes selber empirisch möglich ist» (1. c.). Er wird überdies jene an sich sprachlosen Geschehen im Menschsein mit illusionsloser Nüchternheit ernst

nehmen und sich fragen müssen, ob dem sprachlichen Verstehen im *gleichen Sinne* ein *Geschehenscharakter* eignet (I, 121, 145). Das dürfte nicht der Fall sein, ungeachtet Heidegger «das Verstehen . . . als die Grundbewegtheit des Daseins beschrieben hat». Hier liegt vielleicht eine analoge Verkennung vor wie bei Husserls intentionaler Zeitigung, die wohl das «innere Zeitbewußtsein», keineswegs aber die auch im Schlaf «ablaufende» gelebte endliche Zeitlichkeit trifft. In diese ist die Sprachlichkeit seinsmäßig eingefügt, dergleichen die Reflexivität, obwohl sie – jene Zeitlichkeit – nur mit deren Hilfe erfaßt werden kann. Gadamer scheint das alles Verstehen und alle Sprachlichkeit ontisch fundierende, in sich zeitliche Geschehen des Menschseins dort im Auge zu haben, wo er von der unbegreiflichen «Naturbestimmtheit aller denkenden Wesen, die sie von der Geburt bis zum Tode durchherrscht» (I, 210), spricht. Müßte die «Transzendentalität» des Verstehens nicht in ihr verwurzelt werden?

Die Hermeneutik ist nicht, betont der Autor, auf die «ästhetisch-humanistische Tradition allein beschränkt» und die hermeneutische Philosophie hat es nicht «mit einer der Welt des ‚realen‘ Seins entgegengesetzten Welt des ‚Sinnes‘ zu tun, die sich in der ‚kulturellen Überlieferung‘ ausbreitet» (I, 118f.). Vielmehr anerkennt er sowohl in den künstlerischen Schöpfungen wie in der Geschichte das Mitwirken «unbewußter» Faktoren. Deshalb sind ihm zumal die Künstler nicht von vornherein die legitimen Interpreten ihrer eigenen Werke. Diesen Thesen wird man nur vorbehaltlos zustimmen können. Aber die Frage ist nun, wie die «Kluft» zwischen der «Welt des realen Seins» und der «Welt des Sinnes» überbrückt wird. Gadamer scheint – dafür dürfte jedenfalls die Gleichsetzung des verstehbaren Seins mit der «Sprache» zeugen – dies mit der Ausweitung des «Sinnes» auf alles Seiende zu versuchen, was indessen die Gefahr einer Wiedergeburt einer völlig willkürlichen universalen «Sinnegebung» mit sich bringt, innerhalb deren beispielsweise auch jene Deutung «legitim» ist, die ein Anatom des 17. Jahrhunderts der Fettpolsterung des menschlichen Gesäßes zudachte: sie gewähre, meinte der wackere Teleologe, dem über die Größe Gottes nachsinnenden Menschen ein weiches Sitzen. Um dergleichen (*logisch* keineswegs absurde) «Interpretationen» zu vermeiden, bedarf es sorgfältiger Analysen des vieldeutigen Ausdrucks «Sinn», die gewiß vom intentionalen Sinn der Wortbedeutungen ausgehen können, aber sich nicht von ihm her nivellieren lassen dürfen.

Gadamer hat früher mit Recht den Begriff der Erfahrung einen der ungeklärtesten Begriffe genannt. Man spricht von alltäglicher, wissenschaftlicher, dichterischer, künstlerischer, religiöser, metaphysischer, mythischer, sogar von «apriorischer» «Erfahrung», von der «Erfahrung» der Transzendenz, des Denkens usw. Vermutlich erweckt die Verwendung des Wortes Vertrauen und hält den Verdacht fern, als handle es sich bei solchen «Erfahrungen» um bloße Spekulationen. Denn darin besteht doch wohl der durchgängige Kern des Erfahrens, daß das mit ihm verknüpfte Wissen oder Erkennen primär von gegebenen, vernommenen Sachverhalten ausgeht und sich nicht in Denkerzeugnissen erschöpft. Allerdings sind diese Sachverhalte keineswegs «reine» – und gar noch nur sinnlich wahrgenommene – «Tatsachen», wie der sensualistische Positivismus zu unterstellen liebte. Vielmehr sind an jedem Erfahren

produktive und reproduktive Akte des Bewertens, des Deutens, des Begreifens beteiligt, die das rezeptiv Erfahrene in übergreifende Zusammenhänge einfügen, bzw. es als von vornherein in sie eingefügt erfahren, und deren Beachtung auch die Unhaltbarkeit des angeblich voraussetzungslosen wissenschaftlichen Erkennens ans Licht gebracht hat. Allein diese mit dem Vernehmen gleichursprünglich verknüpften oder nachträglich hinzutretenden produktiv-reproduktiven Akte haben zugleich die Schleusen für den Strom beliebiger Deutungen und Auffassungen geöffnet, die den rezeptiven Kern des Erfahrens überwuchert, oft genug auch beseitigt haben. Das hat etwa bei Nietzsche – trotz seiner Kritik des genuinen und christlichen Platonismus – zu jener nicht nur an sich verfehlten, sondern überdies in ihren Konsequenzen widersinnigen Behauptung geführt, es gäbe keine «Tatsachen», lediglich «Interpretationen». Und aus der Nichtexistenz, bzw. dem blossen Erdachtsein reiner Tatsachen ist die vermeintliche Überflüssigkeit des kritischen Herausschälens des «tatsächlichen», d. h. aus begegnenden Gegebenheiten bestehenden Kerns der Erfahrung gefolgert worden. Das Resultat: jeder spekulative Einfall, er mag noch so abstrus sein, darf sich heute wiederum als «Erfahrung» anbieten.

Gadamer spricht einmal von im «engen Sinne . . . raum-zeitlich individuierter Erfahrung» (II, 88). Das kann man gewiß tun, sollte sich dann aber klar darüber sein, daß der über den engen hinaus erweiterte Sinn die eben erwähnte Erweichung des Erfahrens stützt. In der gleichen Richtung wirkt sich die übliche Umdeutung alles, also auch des erfahrenden Erkennens in eine «schöpferische» Leistung aus. Schöpferisch oder wenigstens produktiv bzw. reproduktiv sind einerseits die mathematischen, metaphysischen und vielleicht auch die theologischen Erkenntnisse, mithin diejenigen, deren Gegenstände primär vom Denken selbst hervorgebracht bzw. wieder hervorgebracht werden. Und andererseits impliziert das erfahrende, auf vorgängige Gegebenheiten bezogene Erkennen – von seinen «apriorischen» Voraussetzungen abgesehen – produktive und reproduktive Faktoren in den begrifflichen (kategorialen), logischen und sprachlichen Gestaltungen. Dennoch liegt hier der Akzent auf den rezeptiven Gehalten, nicht auf den sozusagen an sie «herangetragenen» Denkannteilen. Daraus resultiert eine unterschiedliche Rolle der Sprache: im erfahrenden Erkennen reduziert sie sich letztlich über die begrifflichen Generalisierungen auf die *Hinweise* auf die ursprünglichen Gegebenheiten, weshalb deren Wegfall die «Erkenntnisse» in leere Formeln verwandelt. Während nun das mathematische Denken auf spezifisch sprachliche Fixierungen seiner Gebilde und Begriffe wenigstens prinzipiell scheint verzichten zu können, bleibt es bei den metaphysischen und theologischen Wahrheiten offen, ob und wie weit das Sprachliche zu ihrem primären Bestand gehört – daher ihre Nähe zur Dichtung. Gadamer zitiert die schöne und treffende Wendung Valéry's: «Das Wort der alltäglichen und ebenso das der wissenschaftlichen und philosophischen Rede zeigt auf etwas hin und verschwindet selbst als ein vorübergehendes hinter dem, was es zeigt. Das dichterische Wort dagegen kommt in seinem Zeigen selber zur Erscheinung und bleibt gleichsam stehen. Das eine ist wie eine Scheidemünze, die man nur statt etwas anderem hin und her reicht, das andere, das dichterische Wort, ist wie das Gold selbst» (II, 10). Das schränkt nicht nur die Universal-

tät der Sprachlichkeit ein, sondern läßt auch am Recht des von Gadamer der kognitiven Funktion der Dichtung und der Kunst überhaupt zugeordneten Gewichtes zweifeln.

Kunst, sagt er, könne, wie immer sie aussehen möge, «nie etwas anderes als Sprache der Wiedererkennung sein» (II, 210). Wird in dieser These der vielleicht ursprüngliche – nicht einzige – «Sinn» des künstlerischen Schaffens: nämlich Mehrung und Bewahrung von nicht naturzugehörigen Weltgehalten zu sein, nicht zugunsten der sekundären Deutung der Kunstwerke – «Wiedererkennung» auszusagen – umgebogen? Freilich lassen sich ihre Bezüge zu den in ihnen dargestellten erfahrbaren «Wirklichkeiten» nicht leugnen. Aber sind diese Bezüge dasjenige, worum es der Kunst geht? Gadamer schreibt ferner: «Wenn Sprache ihrem eigentlichen, wahren Wesen nach nicht ein Zeichensystem ist, sondern wenn in der Sprache in Wahrheit ein Verhältnis des Sprechenden zum Sein, zu sich und zur Welt notwendig eingeschlossen ist, wenn das, was dem Dichter gelingt, immer viel mehr ist als nur die Benennung von Gemeintem, in Wahrheit die Erstellung und Erprobung neuer Seinsmöglichkeiten, dann wird im Wesen der Dichtung prototypisch etwas sichtbar von dem, was das Wesen der Philosophie ausmacht» (I, 33). Zielt auch die Philosophie von ihrem Wesen her faktisch auf die «Erstellung und Erprobung neuer Seinsmöglichkeiten» und nicht «nur» auf ihren Aufweis? Und welcher Art sind die dichterisch erstellten und erprobten Seinsmöglichkeiten? Was den ersten Punkt betrifft, so gesteht Gadamer bei anderer Gelegenheit doch selber, allein sein «eigenes Handwerk» tun zu wollen, «d. h. durch Denken zeigen, was ist» (II, 10). «Zeigen» ist offensichtlich keine schöpferische Tätigkeit, es bringt allenfalls das Seiende aus seiner vorgängigen Dunkelheit in das «Licht des Seins» hervor.

Mit Gadamers Überbetonung der (m. E. sekundären) kognitiven Relevanz der Kunstwerke, insbesondere der Dichtungen, und des Einbezuges des ausgedehnten «Erfahrens» in sie hängt vermutlich seine Überschätzung des Wirkungsgewichtes der Reflexion zusammen. Zwar bemerkt er einmal mit großem Recht: «Die Selbstmacht der Vernunft ist eine der Illusionen des modernen Denkens» (II, 106). Dennoch räumt er sowohl der innerhalb der psychoanalytischen Therapie spielenden wie der gesellschaftswissenschaftlichen Reflexion eine «emanzipatorische Macht» ein (I, 122). In beiden Fällen dürfte eine Verwechslung der Reflexion als solcher mit den in ihren Dienst gestellten Antrieben und Absichten, deren Wirkmacht nicht der Reflexion entspringt, vorliegen. Von einem entsprechenden Zweifel wird auch die «magische» Gewalt der Sprache betroffen: wurzelt sie in den die spezifische Sprachlichkeit konstituierenden sinnverleihenden vernünftigen Akten oder in den Verlautbarungen als solchen? Ändert sich auch nur das Geringste am Ablauf eines Naturgeschehens, wenn ich ihm diesen oder jenen «Sinn» unterstelle oder ihm diesen oder jenen Namen gebe, es also in den Aspekt der Sprachlichkeit rücke? Und gilt nicht dasselbe von den «unveränderlichen und bestandhaften Wirklichkeiten – Geburt und Tod, Jugend und Alter, Heimat und Fremde, Bindung und Freiheit» (I, 178)? Gewiß: im Menschsein und in den menschlichen Hervorbringungen bilden die «Realität» und die «Idealität» – um die Ausdrücke des deutschen Idealismus zu verwenden –

eine Einheit; aber sie sind weder identisch noch läßt sich die «Idealität» auf die «Realität» reduzieren, obwohl diese jene ontisch fundiert. «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»: das sei, hörten wir von Gadamer, keine metaphysische These. Allein setzen diese Behauptung und diejenige von der Universalität der menschlichen Sprachlichkeit nicht den Glauben an die Erschaffung der Welt durch das «göttliche Wort» voraus? Und wie steht es mit der Glaubwürdigkeit dieses Glaubens?

H. Kunz

Georg Picht: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit.
Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1966.

Das Bändchen enthält drei Abhandlungen: Der Gott der Philosophen. Aufklärung und Offenbarung. Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert.

Im ersten Aufsatz versucht Picht zu zeigen, daß der von Nietzsche als «tot» verkündete Gott u. a. Platons Idee des Guten, Kants transzendentes Ideal und Hegels absoluter Geist sei. «Die Kategorien: Zweck, Einheit, Wahrheit sind die Transzendentalien der philosophischen Gotteslehre: bonum, unum, verum. Als die Einheit dieser drei Begriffe hat die philosophische Gotteslehre von Platon bis Hegel das dem menschlichen Wissen unerreichbare und es doch zugleich erst ermöglichende Wesen Gottes zu bestimmen versucht. Daß Nietzsche . . . das dritte Glied dieser philosophischen Trinität zuerst als Wahrheit, dann als Sein bestimmt, beweist das Verständnis, das er als klassischer Philologe für die griechische, die platonische Herkunft dieses Gottesbegriffes besaß. Denn die Wahrheit gehört bei Platon und überhaupt bei den Griechen nicht auf die Seite des Erkennens, sondern auf die Seite des Seins. Wir können also auf Grund der Texte nunmehr sagen: der Gott, von dem Nietzsche verkündet, er sei tot, ist der Gott der Philosophie bis Hegel, und dieser Gott ist seiner geschichtlichen Herkunft nach der Gott der griechischen Philosophie. Er ist der Gott der Metaphysiker. Er ist der Gott jener Epoche des Denkens, die lehrt, daß die Wahrheit, wenn sie überhaupt erkannt werden soll, dann nur von ihrem Grunde, von Gott her erkannt werden kann». «Die Ineinssetzung des Gottes der biblischen Offenbarung mit dem Gott der griechischen Philosophie beginnt . . . bereits bei Paulus und wird sich in der christlichen Theologie so lange erhalten, als man den Römerbrief noch als ein Zeugnis der Offenbarung Christi ernst nimmt. Theologisch bedeutet das: die Eschatologie ist nicht zu trennen von der Theologie der Schöpfung, und in der Theologie der Schöpfung geht es um das Erblicken von Gottes unsichtbarem Wesen in der Schöpfung. Trennt man die Eschatologie von der Theologie der Schöpfung, so wird sie, wie die Geschichte der Kirche immer wieder lehrt, zur Schwärmerei. Trennt man die Theologie der Schöpfung von der Eschatologie, so wird sie Ordnungstheologie und Weltvergötterung. Das zwiespältige Bündnis zwischen dem Gott der biblischen Offenbarung und dem Gott der Philosophie ist . . . der Theologie von ihrem Ursprung her aufgegeben, und keine historische Reflexion kann uns die Last dieses Bündnisses von den Schultern nehmen». Darauf folgt eine kurze Interpretation des Nous-

bzw. Vernunftbegriffes. «Der Gott der Philosophen ist die Wahrheit des Seins in ihrer Einheit und ihrem sich erhaltenden Wesen. Der Gott des christlichen Glaubens ist nicht von dieser Welt. Ihn mit der Wahrheit des Seins dieser Welt zu identifizieren, ist in der Tat eine unbewußte Blasphemie, mag diese Blasphemie auch bis zum heutigen Tage die Theologie zusammengehalten haben».

In den Ausführungen über das zweite Thema geht Picht von Kants Begriffsbestimmung aus: «‘Aufklärung’ – so hieß es bei Kant – ‘ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit’. Aufklärung ist also ein Prozeß, der das geschichtliche Dasein des Menschen im ganzen ergreift. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Begriff der Aufklärung zu definieren. Sofern Aufklärung überhaupt vollzogen wird, wird sie in allen Bereichen zugleich vollzogen. In der Religion erscheint sie als der Aufstand des Gewissens und der Vernunft gegen Priesterherrschaft und Orthodoxie, als der Kampf für Toleranz gegen Aberglauben und Inquisition. In der Politik erscheint sie als der Kampf für Gedankenfreiheit, Rechtsgleichheit und gemeines Wohl gegen ständische Willkür und Despotie. In der Naturwissenschaft bedeutet sie Empirismus und Mechanismus, Technik und wissenschaftliche Expansion. In der Wissenschaft überhaupt bedeutet sie die Übertragung naturwissenschaftlicher Denkformen und Methoden auf die gesamte Erforschung der erkennbaren Welt. In der Philosophie tritt sie auf als Befreiung aus der Vormundschaft der Theologie, als Kampf gegen Dogmatismus und Metaphysik, als Analyse des Bewußtseins und philosophische Anthropologie. Auf allen diesen Gebieten vollzieht sich der gewaltige Gärungsprozeß einer einzigen großen Emanzipation. Überall werden die überkommenen Satzungen und Formeln, die Bindungen und Traditionen über Bord geworfen und neue Fundamente gelegt, die uns inzwischen so selbstverständlich geworden sind, daß wir kaum mehr bemerken, in welcher Breite wir uns vom Denken des 18. Jahrhunderts bestimmen lassen. Die Wissenschaft und Philosophie vollzieht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf allen Gebieten eine Rückkehr zum Empirismus und Pragmatismus der großen Denker des 18. Jahrhunderts. Locke, Hume und Condillac stehen der heutigen Denkweise näher als Kant, Hegel, Schelling, oder Karl Marx. Das maßgebliche Modell der heutigen Wissenschaft ist nicht die Enzyklopädie von Hegel, sondern die Encyclopédie von Diderot, d’Alembert und ihren Freunden. Deshalb ist gerade heute eine Aufklärung über die Aufklärung vonnöten, denn was wir heute in der ganzen Welt als vermeintliche Aufklärung erleben, ist nicht die Befreiung aus den Fesseln einer versunkenen Epoche; es wird vielmehr ein etabliertes System reproduziert, weil es, wie wir seit Max Weber wissen, den Herrschaftsstrukturen des industriellen Kapitalismus adäquat ist. Mit anderen Worten: wir betreiben Aufklärung als Regression». Picht versteht Kants «Kritik» als eine «Interpretation des Begriffs der Aufklärung». Jedoch gilt: «Die scheinbar negative Seite der Kritik hat . . . einen eminent positiven Sinn, ja man kann sagen, daß Kritik nichts anderes ist als die stets neu zu leistende Wiederherstellung der wahren Positivität dessen, was als das Positive in Geltung ist». «Als eingrenzende Darstellung der Natur der Vernunft ist Kritik der Vernunft nichts anderes als die ontologische Wesensbe-

stimmung der Vernunft» – Wesensbestimmung nicht eines Seienden, sondern des Erkenntnisvermögens. Im Anschluß an ein Zitat aus Leibnizens «Monadologie» schreibt Picht: «Die menschliche Vernunft gelangt . . . in der Reflexion der Selbsterkenntnis nicht zu sich selbst, sondern stets durch sich selbst hindurch zu Gott, und weil sie zu Gott gelangt, vermag sie jene Wahrheiten zu erkennen, die vor Gottes Geist ewig gegenwärtig sind. Wenn das so ist und so gedacht werden darf, dann ist verständlich, wie die menschliche Vernunft Erkenntnisse gewinnen kann, die allgemein, notwendig und ewig sind, für alle Menschen zu allen Zeiten gelten und der Natur entsprechen, die erkannt werden soll. Das Licht der Vernunft, das lumen naturale, ist dann ein Abglanz des Lichtes Gottes, und jeder Akt der natürlichen Erkenntnis ist zugleich ein Akt der Erkenntnis jenes Gottes, der sich in seiner Schöpfung offenbart. Aber bei Kant gelangt die Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft im Prozeß ihrer Aufklärung über sich selbst zu der Einsicht, daß sie in ihrem theoretischen Gebrauch nicht Erkenntnis Gottes, sondern endliche, auf die Grenzen der möglichen Erfahrung beschränkte Vernunft ist. Übersteigt sie die Grenzen der möglichen Erfahrung in Raum und Zeit, versucht sie das Unbedingte, also Gott zu erkennen, so verstrickt sie sich in unaufhebbare Widersprüche». Indessen ist die Aufklärung bei «Kant nicht stehengeblieben. Sie nimmt den Gang, daß das bei Kant im Rücken des denkenden Bewußtseins verharrende Subjekt der Vernunft bei Hegel in seinem vollen Glanz als absoluter Geist hervortritt und dann erlischt. Der Gott verschwindet aus der Philosophie, und die Vernunft ist fortan ohne Subjekt. Aber die Aufklärung verläßt deshalb nicht die durch die Tradition der klassischen Metaphysik gewiesene Bahn. Die Selbsterkenntnis der Vernunft sieht sich genötigt, ihrem Vernünftigkeit immer neue Subjekte zu substituieren, um sie danach als unvernünftig zu demaskieren. So erscheint als das Subjekt der Vernunft in rascher Folge der Volksgeist, die Humanität des Menschen, das Proletariat, die Nation, der Wille zur Macht, die Existenz, das Unbewußte und seine Archetypen oder, als letzte Perversion der Vernunft, der als Negation der Vernunft verstandene Mythos und schließlich die Rasse. Die Suche nach dem verlorenen Subjekt der Vernunft präsentiert sich als ein gespenstisches Maskenspiel, und doch vollzieht sich auch in diesem Gespenstertanz der Weltgeschichte noch ein wichtiger Schritt im Prozeß der Aufklärung. Die Menschheit klärt sich in ihm darüber auf, daß jene Vernunft, von der Kant noch fraglos voraussetzt, sie sei zu allen Zeiten mit sich gleich, selbst ein Produkt der Geschichte. Man entdeckt, daß die Geschichtlichkeit nicht kontingent ist, sondern die Konstitution der Vernunft bestimmt». Der vom Denken durchlaufene Prozeß der Erfahrung hat gezeigt, «daß das Subjekt des Denkens und jenes Licht, in dem uns die Wahrheit erscheint, nicht länger in eins gesetzt werden können. Das Vernunftvermögen ist nicht mehr sein eigenes Licht, die beiden bei Hegel noch dialektisch vermittelten Seiten des klassischen Subjektbegriffes, zugleich denkendes Ich und Grund der Wahrheit zu sein, sind unwiderruflich auseinandergetreten». Die Vernunft hat in den letzten zweihundert Jahren ihr Subjekt verloren, aber Kriterien sind geblieben: «Das kantische Kriterium tritt erst heute durch den weiteren Fortgang der Aufklärung in sein Recht. Es heißt: Vernunft erweist sich in einem Gebrauch der Freiheit,

dessen Konsequenzen Freiheit auch in Zukunft möglich machen. Das Kriterium der Vernunft ist also nicht die Rationalität, die auch dem Wahnsinn dienen kann, sondern die in der Freiheit stets enthaltene Verantwortung für die Erhaltung der Freiheit. Diese Verantwortung ist der Kern der Vernunft». Sie, die Verantwortung «ist aber ihrem Wesen nach auf die Zukunft bezogen. Aus der Zukunft bestimmt sich die Vernünftigkeit der Vernunft. Deshalb lassen sich nur aus dem schlechterdings unverfügbaren Bereich der Zukunft die Kriterien gewinnen, nach denen sich entscheidet, ob ein Denken oder ein Handeln vernünftig war, das heißt, ob es eine neue Freiheit ermöglicht hat. Die Einheit der Vernunft gründet sich dann nicht mehr auf ein Subjekt; sie gründet sich auf die in ihr erscheinende Einheit der in die Zukunft verweisende Zeit. Die Offenbarung liegt immer jenseits der Vernunft, und der Prozeß der Aufklärung . . . macht gerade dem aufgeklärten Denken die Formel von der Religion 'innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' unmöglich. Haben demnach vernünftiges Denken und Offenbarung überhaupt nichts mehr miteinander zu tun?». Wenn, wie Picht sagt, die Vernunft ihr «Subjekt» gewechselt und schließlich verloren hat: wäre es dann – so frage ich – nicht an der Zeit, sich daran zu erinnern, wer wirkliche vernünftige Akte vollzieht statt einem hypostasierten Gedankengebilde («die» Vernunft) nachzuspüren? Und wenn sich die Vernünftigkeit der Vernunft aus der Zukunft bestimmt: was erlaubt uns dann, in den beliebigen Denkbareiten, mit denen die Menschen die Zukunft bevölkern, zwischen Phantastik und realisierbaren Möglichkeiten zu unterscheiden? Wird die für die Eschatologie eröffnete Vernunft nicht der – offensichtlich von der Freiheit nicht beschränkten – willkürlichen Phantastik ausgeliefert?

Die dritte Abhandlung beginnt mit folgendem Passus: «Die Wissenschaft erfährt im 20. Jahrhundert einen tief eingreifenden Wandel ihrer gesamten Struktur. Dieser Wandel erfaßt die wissenschaftlichen Institutionen, ihre Organisation und ihre Planung; er hat die Berufssituationen und damit auch die typischen Berufshaltungen der wissenschaftlichen Arbeiter aller Stufen, ihre Lebenseinstellung, ihre Bedürfnisse und ihre Interessen von Grund auf verändert; er ergreift aber auch jene Konventionen, die wissenschaftlicher Arbeit ihre Fragestellungen, Methoden und Normen vorzuschreiben pflegen. Sogar die Kriterien, nach denen entschieden wird, was als wahr und demnach wissenschaftlich vertretbar gelten soll und was nicht, haben sich, teils explizit, teils im Hintergrund des wissenschaftlichen Bewußtseins verändert. Die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts wird, mehr oder weniger bewußt, von einem Verständnis oder Unverständnis der Wahrheit beherrscht, durch das sich das Zeitalter, in dem wir leben, von allen früheren Epochen der europäischen Wissenschaftsgeschichte unterscheidet. Deshalb läßt sich die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts in den Kategorien der überlieferten Wissenschaftstheorie nicht mehr interpretieren». Eine Begründung dieser Behauptungen hat Picht nicht gegeben. Sie scheinen mir fragwürdig zu sein, und zwar vor allem deshalb, weil Picht die zentrale Intention des abendländischen wissenschaftlichen Erkennens – die sich vielleicht gar nicht in der Physik am reinsten ausgesprochen hat – nicht von den geschichtlichen, sich wandelnden Bedingungen seiner Realisierung unterschieden hat. Gewiß: «Wissenschaftsfremde

Interessen, Zielsetzungen und Mächte bestimmen den Rhythmus und den Stil der wissenschaftlichen Forschung und bewirken damit eine gleichsam unterirdische und wenig bemerkte, aber darum nicht weniger wirksame Politisierung der Wissenschaft». Aber die heutige Abhängigkeit der Wissenschaften von Militär, Politik, Wirtschaft, Technik ist nur graduell, nicht wesensmäßig von derjenigen in früheren Zeiten verschieden. Die moralische Belastung des einzelnen Forschers und der Teams ist größer geworden, weil die auf Grund der neuen Erkenntnisse hergestellten technischen Vernichtungsmittel in ihrer Wirkung maßloser geworden sind und, wie Picht mit Recht bemerkt, nichts dafür spricht, «daß der moralische Typus, den unsere wissenschaftliche Ausbildung hervorbringt, der Verführung der Macht besser gewachsen wäre, als die Politiker, deren Metier es ist, mit diesem gefährlichen Element umzugehen». Trotzdem bleibt es falsch und eine fatale Konsequenz der Begriffshypostasen, zu behaupten, «die Wissenschaft» habe die Atom-bombe gebaut – gebaut wurde sie, wie Picht selbst an anderer Stelle sagt, von einer Anzahl Physiker, die unter dem Angstdruck unzutreffender Informationen standen.

H. Kunz

Oswald Geißler: Kulturhygiene. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1965.

Das hier anzuzeigende Buch ist kein philosophisches, jedoch für den heutigen Philosophen, der nicht im Elfenbeinturm lebt, von systematischem Interesse. Denn es dokumentiert die Dringlichkeit von Problemen, die zwar in engster Verbindung mit den Wissenschaften, aber nur im weiteren Umkreis der Philosophie angemessen bearbeitet werden können. Der Verfasser, ein Mediziner, der die Spezialdisziplinen der Hygiene und Sozialhygiene betreut, entwirft in dem recht locker gefügten Buch einen Grundriß der «Kulturhygiene» als eines Sondergebietes der allgemeinen Sozialhygiene. Das Prinzip der Kulturhygiene als einer normativen Disziplin sei «die Forderung der Achtung vor Leib, Leben und Gesundheit und Seele und Geist des Menschen», weshalb so verstandene Kulturhygiene mit Sozialethik, Kultur- und Gesellschaftspolitik in einem weitestmöglichen Sinne zusammenfließt und als recht nebuloses Gebilde erscheint. Nach einem kurzen «Allgemeinen Teil» (1–45), der in die Darstellung der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als «eines kulturhygienischen Manifests» einmündet, werden im «Speziellen Teil» (46–229) sozusagen alle Bereiche der Kultur und Gesellschaft unter «kulturhygienischen» Gesichtspunkten erörtert: einige sozialbiologische Probleme, die öffentliche Kulturpflege, die allgemeine Staatslehre, öffentliche Ordnung, Recht und Sicherheit, Sozialordnung, Völkerrecht, Krieg und Frieden, die große Politik und die Religion. Dies führt zu einem synkretistischen Gesamtgemälde, das auch bei einem Autor, der in allen diesen Gebieten über fundiertere und breitere Kenntnisse verfügte, nicht befriedigen könnte. Auch scheint mir das expektorierend Appellative gar sehr die kritische Erörterung der Sachverhalte und die darauf gegründete konkrete Prophylaxe zu überwiegen (so etwa in der Erörterung von «Krieg und Frieden in kulturhygienischer Sicht». «Mit

gutem Willen ginge das sicher», 159). Bücher dieser Art sind aber insofern verdienstlich, als sie deutlich machen, wie sehr wir heute alle anthropologischen Wissenschaften in einer wahrhaft kritisch betriebenen Gesellschafts- und Kulturpolitik endlich fruchtbar machen müßten. Diese Aufgabe kann aber nicht von einer aufgeblähten und usurpativen neuen Mammutdisziplin übernommen werden. Vielmehr setzt sie eine planmäßige Zusammenarbeit der einschlägigen Wissenschaften und angemessene Institutionalisierungen voraus, womit wir leider noch kaum angefangen haben. Dabei sind auch die normativen Probleme in einer kritischen Weise, die mit den modernen Gegebenheiten ernst macht, mit einzubeziehen.

Hans Ryffel

Werner Fuchs: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969.

Die vorliegende Schrift verdient nicht allein von ihrem Thema her unser Interesse, vielmehr liefert sie unbeabsichtigt auch einen lehrreichen Beleg dafür, daß Vertreter der zeitgemäßen «rationalen» Aufklärung und des «progressiven» Fortschrittsglaubens in illusionären Begriffshypostasen befangen sein können. Fuchs will die in der neueren Kulturkritik übliche Behauptung, der gemäß «der Tod in der modernen Industriegesellschaft an den Rand geschoben worden» sei, zurückweisen. «Diese These von der Todesverdrängung in der heutigen Gesellschaft durchzieht bei grundsätzlich gleichbleibendem Argumentationskern nicht nur kulturkritische und zeitdiagnostische Publikationen, sondern tritt auch in den Wissenschaften auf. Unter anderem wird sie in einer Reihe von soziologischen Arbeiten vorgetragen.» Er verfolgt dabei zwei Absichten: «Zum einen ist die Verdrängungsthese relativ unausgeführt und in ihren Inhalten pauschal. Dies allein schon macht sie ganz und gar ungeeignet für die Soziologie. Zum andern ist sie durchsetzt mit ideologischen Momenten und Handlungsanweisungen. Sie ist nicht nur Diagnose, sondern zugleich Klage über den vorgefundenen Zustand der Orientierungen über den Tod und ein Versuch, diese Orientierungen zu ändern, die Individuen wieder zur vollen Anerkennung ihrer Sterblichkeit zu bringen. In Klage und Handlungsanweisung wird der Tod als ewige Konstante abgesetzt von der Verfassung der modernen Gesellschaft, als ewiger Wert verherrlicht, an dem sich die menschliche Gebrechlichkeit und die Vergeblichkeit aller gesellschaftlichen Praxis ablesen läßt. Beide Absichten, die differenziertere Untersuchung der heutigen Todesbilder und ihrer Widersprüche wie die Lösung dieses Themas aus dem Zusammenhang kulturkritischen Denkens, sind kompatibel» (7).

Zur Realisierung der beiden Absichten bedient sich Fuchs «sozialer Definitionen des Todes» (21). Was damit gemeint ist, ergibt sich aus seinen Darlegungen: es sind die in verschiedenen Sozietäten herrschenden Auffassungen oder Deutungen des Todes, deren Bezug zum erfahrbaren Tod der individuellen Menschen freilich durchwegs dunkel bleibt. Zwar mißt der Verfasser diese sozialen Todesbilder am Begriff des «natürlichen Todes», den er selbst «widersprüchlich» nennt (63 u. s.), aber von ihm meint, er eröffne «bedeut-

same Möglichkeiten der historischen und sozialen Differenzierung der Erfahrung und Realität des Todes» (219). Danach wird man wohl vermuten dürfen, daß dieser sein Begriff des natürlichen Todes – «natürlich» im doppelten Sinne: «aufgrund von Natur» wie auch «gerecht» und «normal» (220) – deshalb für die sozialen Todesauffassungen maßgebend ist, weil er der erfahrbaren Todesrealität am nächsten kommt. Allein bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß seine entscheidende Bestimmung gar nicht auf der primären Erfahrung des sich ereignenden naturhaften Todes bzw. Sterbens, sondern auf einem gesellschaftlichen Postulat beruht, das von der anonymen hypostasierten «Gesellschaft» vertreten wird. Das Postulat «verlangt eine gesellschaftliche Verfassung, in der ein solcher natürlicher Tod die Regel ist oder mindestens zur Regel werden kann. Jedem muß es möglich sein, am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihre Grenze auszuleben. Wie anders könnte man von natürlichem Tod reden!» (72).

Nun, ich meine, man kann sehr wohl nicht nur auf andere Weise von einem «natürlichen Tod» reden, sondern man muß es tun, wenn man nicht von vornherein wie Fuchs dogmatisch dekrediert, was unter der «Natürlichkeit» des menschlichen Todes zu verstehen sei. Es würde sich dann um jenen Tod handeln, der zunächst als ontische – nicht bloß gedanklich konstituierte – Möglichkeit zum Seinsbestand der individuierten Lebewesen gehört und der sich im extremen Fall ohne jeglichen Einfluß von außen, also «von sich aus» als endgültiges Ende des entsprechenden individuellen Lebensablaufes verwirklicht. Das ist der eindeutige Befund der Erfahrungen, die wir an sterbenden bzw. toten Lebewesen machen – allerdings ein Befund, der sorgfältig aus dem vordergründigen Schleier von Deutungen und Wertungen herausgehoben werden muß. Als «endgültiges Ende» definiert freilich auch Fuchs seinen Begriff des «natürlichen» Todes, aber er knüpft die Bedingung daran, die faktisch nur sehr selten – wenn überhaupt – empirisch realisiert ist: daß der Tod nämlich als «friedliches» Ende sozusagen aufgrund der aufgezehrten Lebenskräfte eintreten müsse. Nicht allein die Menschen, sondern auch die Tiere sterben kaum je aus «Altersschwäche», d. h. so, wie Fuchs es verlangt. Nach seinem Postulat müßten die weitaus überwiegenden Todeseintritte bei allen Lebewesen als «unnatürlich» bezeichnet werden. Daran wird ersichtlich, zu welchem Unsinn es führen kann, wenn der Natur zugehörige, nicht von Menschen aktiv hervorgebrachte Geschehnisse ausschließlich unter soziologische Aspekte gerückt werden. Damit leugnen wir die vielfältige gesellschaftliche Relevanz des menschlichen Todes keineswegs, wir bestreiten lediglich seinen primär sozialen Charakter.

Fuchs bewertet seinen Begriff des natürlichen Todes zumal in der Konfrontation mit den archaischen (magischen) Todesauffassungen als den «progressivsten», obwohl er selber bedauernd feststellt, daß er in der modernen Gesellschaft die konservativen Todesdeutungen nicht völlig verdrängt habe. Anscheinend sieht er in ihm das Resultat des sozialen Rationalisierungsprozesses, den er gelegentlich auch als «Säkularisierung» oder «Profanisierung» der magischen Todesbegriffe bezeichnet. Leider erfährt man nicht, was er unter der «Rationalität» verstanden wissen will, so daß man

vom Verdacht nicht los kommt, sie fungiere ähnlich wie die agierende hypostasierte Gesellschaft als «Fetisch». Denn die inhaltliche Bestimmung des natürlichen Todes als endgültiges Ende hat weder mit Vernünftigkeit, Denkbarkeit noch mit gesellschaftlicher Verfügbarkeit, sondern einzig und allein mit der diesseits von «Rationalität» und «Irrationalität» gelegenen rezeptiven Erfahrbarkeit zu tun. Es scheint, als ob Fuchs den Begriff des natürlichen Todes ausschließlich deshalb bevorzugt, weil er der «modernste», «progressivste», in der heutigen Gesellschaft vermutlich verbreitetste ist; daraus würde verständlich, weshalb er ihn nirgends auf seine Adäquation mit den feststellbaren Gegebenheiten hin befragt. Allein die Gültigkeit einer Erkenntnis vom Grad ihrer Annahme durch die «fortschrittlichste» Gesellschaft abhängig zu machen, dürfte doch wohl abwegig sein und sie der Macht der großen Zahl ausliefern.

Postulate sind sinnvoll und notwendig, wo es sich um primär praktische Angelegenheiten handelt, also etwa um soziale Ordnungen oder um die Beherrschung der Natur, die der Autor so außerordentlich hoch taxiert und zu der gewiß auch die Hinausschiebbarkeit des Todes gehört. Im Hinblick auf die Erfassung des Seienden jedoch führen sie – die Postulate – oft genug zu Verfälschungen oder Blindheiten. Dafür liefert Fuchs ein weiteres Beispiel. Er zitiert – mit Recht verwerfend – einige theologische Äußerungen, in denen die Übermächtigkeit des Todes mit der Absicht gepriesen wird, die radikale Hinfalligkeit des Menschen zu demonstrieren und ihn solcherart für den Glauben an die offenbarte Heilsgewißheit empfänglich zu machen oder soziale Machtverhältnisse zu «verewigen». Aber dieser Mißbrauch rechtfertigt die Leugnung oder Verschleierung jener Übermächtigkeit so wenig wie das Scheitern der illusionären Versuche, den menschlichen Tod durch dessen Austreibung zu «überwinden», an ihr.

Was nun Fuchs an Informationen über Formeln in Todesanzeigen, Todesauffassungen der Kinder, Bestattung und Trauer, Medizin und Altersgarantie usw. beibringt, behält seinen Wert unabhängig von den fragwürdigen Tendenzen des Autors.

H. Kunz

Jacques Derrida: La Voix et le Phénomène. P.U.F., Paris, 1967 (Coll. Epiméthée), 1 vol., 117 p.

«Le présent essai, écrit l'auteur, analyse la doctrine de la signification telle qu'elle se constitue dès la première des *Recherches Logiques*.» Or, sous l'aspect sévèrement limité que semble revêtir un tel propos, Jacques Derrida ne fait rien moins qu'ouvrir une nouvelle voie à ce que, faute de mieux, nous continuerons d'appeler la philosophie. Car, peut-on, même malentendu compris, user de ce vocable et d'autres semblables pour désigner le mouvement d'une recherche qui pose en pleine lumière les frontières du domaine métaphysique, qui en dessine enfin la *clôture*? Cette réflexion sur l'analyse husserlienne du concept de signe (c'est-à-dire sur le système des «distinctions essentielles» qui commandent cette analyse) conduit à un renversement dans l'appréciation du rapport de la métaphysique à la phénoménologie. Il ne

s'agit plus seulement de déceler en cette dernière quelque présupposition d'ordre métaphysique qui rendrait vaine sa prétention à la *Voraussetzungslosigkeit* mais de découvrir dans la phénoménologie comme telle le projet métaphysique lui-même retrouvant «la pureté seulement restaurée de son origine».

Tout au long de la tradition de la philosophie occidentale s'est affirmée la prééminence de la pensée sur la parole, de la parole sur l'écriture, de la vérité sur le signe. Tel est aussi le fond de la métaphysique, laquelle a charge de fonder et de confirmer cette prééminence. Le moment où cette structure surgit comme *question* est celui de l'achèvement de la métaphysique. Or, cet achèvement s'annonce dans la métaphysique elle-même lorsque, par sa fidélité inaltérable à ses motifs instaurateurs et sa volonté de justification radicale, elle est entraînée à impliquer dans son discours son propre ressort caché. Mieux, elle en vient à constester sa structure fondamentale – instauratrice en même temps que directrice – dans la mesure où ses résultats s'approfondissent jusqu'à la négation de celle-ci. Tel est le processus que D. nous fait admirablement voir, à partir de ces simples (mais importantes) prémices de la phénoménologie qu'offre la *première Recherche logique*.

L'analyse husserlienne du signe repose sur un système de distinctions plus logiques que descriptives qui constituent un cadre possible de recherches et que les analyses ultérieures viendront remplir et confirmer, sans pourtant y réussir totalement. Dans le 1er chapitre (*Le signe et les signes*), l'auteur étudie en détail la dualité (plus fonctionnelle que substantielle) du signe expressif et de l'indication et s'interroge sur le mutisme du texte husserlien quant au signe en général (question justifiée déjà au plan de la langue: le renvoi expressif: *Hinzeigen* et le renvoi indicatif: *Anzeigen* semblent requérir un éclaircissement préalable du *Zeigen*). La réponse esquissée par J. D. est qu'en se gardant de postuler et de décrire une «essence du signe», Husserl n'a fait qu'obéir à une nécessité interne à sa problématique et peut-être restée ignorée de lui: Que le signe, loin de tomber sous la juridiction de la question «qu'est-ce que?», d'être un «étant», «produit la 'philosophie' comme empire du *ti esti?*»

Cette dualité dans le champ du signe en général, Husserl la pense comme l'extériorité de l'indication au signe expressif. Mais l'analyse n'en révèle-t-elle pas dans chaque cas et sous diverses formes l'entrelacement *de facto?* Sauvegardant la diérèse qu'il a instituée à leur sujet, niant toute validité *de jure* pour la combinaison de la face non-signifiante du signe avec sa face expressive, Husserl postule donc la réductibilité du moment indicatif dans l'«expression proprement dite». C'est alors le lieu, pour J. D., de suggérer (Ch. II: *La réduction de l'indice*) comment toute la phénoménologie a pu se constituer dans l'écart entre les deux sortes de signes: Les oppositions fondamentales qui constituent (pour l'interprète actuel) la conceptualité phénoménologique (fait/essence, transcendantalité/mondanité, noème/noèse, etc.) ont crû autour de cette décision, lourde de toutes les conséquences, de l'analyste Husserl.

Réduire le moment indicatif dans les expressions revient à trouver les conditions de réalisation de l'expressivité pure. Celles-ci sont remplies, d'après Husserl, dans la «vie solitaire de l'âme», car la proximité absolue de ma vie

psychique à mon ego a pour effet de rendre l'indication, l'usage de signes empiriques, en général le recours à l'extériorité, inutile dans la sphère de cette vie. Là, le *Hinzeigen* n'est plus en entrelacs avec aucun *Anzeigen*. L'expressivité est détachée de toute fonction de manifestation ou de communication, soit de cette non-présence qui, dans le rapport à autrui comme dans le rapport à soi par la temporalisation, fissure le présent vivant. Dans cette démarche de Husserl, J. D. nous fait voir tous les traits de ce qui viendra plus tard – ne faisant peut-être qu'occuper l'espace ouvert par cette première tentative – sous le nom des réductions. La réduction au monologue intérieur est bien en effet une «mise entre parenthèses de l'existence mondaine empirique»: pour Husserl, le signe est, en son fond, signe indicatif, impliquant une existence qui fait obstacle à sa totale animation par une «Geistlichkeit», un esprit-volonté. Ce qui montre que le vouloir-dire est un *vouloir-dire*, d'où J. D. se risque à présenter la phénoménologie comme un *volontarisme transcendantal*, terme par lequel se trouve déterminée plus précisément l'appartenance de la phénoménologie à la métaphysique. Tel est l'objet du Chapitre III (*Le vouloir-dire comme soliloque*). Un domaine privilégié est donc désigné d'où l'analyse du signe pourra toucher son fond ultime, là où s'annonce le nécessaire effacement de la notion de signe produite par la métaphysique. L'«intérieurité», la «vie spirituelle» semblent n'être que les termes en lesquels se traduit la métaphysique elle-même, en tant que métaphysique de la présence; c'est en eux que fonctionne le signe, avec les conséquences suivantes: tout discours effectif relevant de la représentation, laquelle renferme en elle la répétition, la reproduction nécessaire à la genèse de toute idéalité, «tout signe en général est de structure originairement répétitive». Dans le chapitre IV (*Le vouloir-dire et la représentation*), J. D. renverse donc en fait la thèse centrale sur laquelle Husserl avait tenté de rendre compte de l'être du signe et il découvre que la représentation la plus primitive (*Vorstellung, Gegenwärtigung*) dépend de la possibilité de la représentation (*Vergegenwärtigung*). S'interrogeant alors sur les options husserliennes qui trouvent leur expression dans les «distinctions essentielles», J. D. montre qu'elles s'appuient sur un certain concept du temps, en particulier du «maintenant ponctuel»; il s'agit donc d'éclairer la problématique sémiologique par les analyses des *Leçons sur la conscience intime du temps*, ce qui est en grande partie l'objet du ch. V (*Le signe et le clin d'oeil*). Si, d'une part, le présent ponctuel est, déjà dans les *Recherches logiques*, la forme de la proximité à soi du sujet, les *Leçons*, «en découvrant une intimité de la non-présence et de l'altérité à la présence», détruisent «en sa racine l'argument de l'inutilité du signe dans le rapport à soi» (p. 74). De sorte qu'en se demandant si «tout ce qui s'annonce dans la réduction à la ,vie solitaire de l'âme' (...) n'est pas comme fissuré dans sa possibilité par ce qui se nomme le temps», J. D. forge ici les concepts témoins d'une tranquille subversion de la phénoménologie. Subversion qui trouve ses moyens dans cela-même qu'elle met en question. Le ch. VI (*La voix qui garde le silence*) illustre particulièrement bien cette démarche en donnant forme aux contradictions qui minent le fond même des thèses de Husserl sur l'être du sens. Husserl croit en effet trouver le sens «pur» dans une couche pré-indicative et pré-expressive du vécu, de sorte que le lieu d'origine du sens est

le silence absolu du rapport à soi. Or, le pur «s'entendre parler» que devrait permettre ce rapport est, nous l'avons vu, contredit par le temps, lequel ne peut être la production d'une monade parce qu'on ne peut le penser à partir du présent et de la présence à soi de cette monade. Aussi, l'entrelacs du sens avec les «couches» indicative et expressive est bien originaire; il interdit la réduction complète. Mais si l'indication et l'expression (logique notamment, le *logos*) se révèlent nécessaire (contrairement aux thèses husserliennes) à la constitution du sens, c'est qu'elles sont, d'une certaine manière, plus originaires que le sens comme vouloir-dire purifié par l'ascèse (sic) phénoménologique: elles joueront pour cette raison, le rôle d'un *supplément d'origine* (Ch. VII), terme qui marque à la fois l'attachement inévitable de la pensée aux schèmes métaphysiques et son émancipation sur le chemin de leur déconstruction.

Cette évocation de quelques thèmes de la pensée de J. D. est sans doute impuissante à suggérer les qualités de son livre: une foisonnante richesse, un mouvement vers une clarté de plus en plus grande, une maîtrise unique dans la continuelle création d'un langage. Cette lecture de Husserl a entre autres mérites celui de diriger l'attention sur des aspects très souvent négligés des commentateurs mais toutefois assez fondamentaux pour ouvrir immédiatement à une critique globale de la phénoménologie. D'autre part, le violent éclairage qui frappe le domaine opératoire de l'analyse husserlienne débutante révèle certaines faiblesses étonnantes de celle-ci: le caractère sommaire des «distinctions essentielles», leur absence complète de remise en question dans le progrès de la recherche et des *Recherches*. La description phénoménologique ne revient pas sur ses assises, ne se critique pas en tant que projet global – ou alors amorce cette critique à son insu – projet qui est, de quelque manière, pré-phénoménologique; la réflexion de J. D. confirme ainsi le caractère *adialectique* de la phénoménologie. Cependant, l'apport décisif de *La Voix et le Phénomène* consiste en ce que cette œuvre donne naissance, au cœur du travail critique, à des notions nouvelles (différance, trace, supplément, etc.) et aptes à saisir un champ échappant à la juridiction de la métaphysique de la présence. Un pas important est donc en train d'être accompli dans le dépassement effectif de la métaphysique. *Effectif* car, du même coup, un pas est fait vers une pensée plus aurorale que celle qui engage le *logos* grec-occidental et pour laquelle l'histoire de l'être n'est qu'une époque du jeu de la différence qui porte et borde le sens de l'être (voir la conférence intitulée: *La différence*, in *Tel quel*, *Théorie d'ensemble*, 1968).

Jean-Louis Galay

Karl Dürr: Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie. Duncker & Humblot, Berlin 1967.

An seinen Aufsatz «Metaphysik und Logischer Positivismus» in den *Studia Philosophica*, Band 22 (1962) anknüpfend, rückt Dürr einige als «metaphysische» beanspruchten Sätze von Aristoteles und Leibniz unter Beiziehung von Sekundärliteratur, Hume und Kant, in das «Licht» jener logistisch-sprachanalytischen Philosophie, die er in den «*Principia Mathematica*», im

«Tractatus Logico-Philosophicus» und im «Wiener Kreis» dokumentiert sieht. Diese Philosophie hält Dürr offenbar, obzwar stillschweigend für eine «wissenschaftliche Philosophie», wenngleich er an ihr weder den «wissenschaftlichen» noch den «philosophischen» Charakter expliziert oder gar begründet. Ebenso wenig stellt er die Frage nach dem Recht und Sinn einer solchen Konfrontation, die er indessen – vermutlich um der Präzision der Formulierungen willen – mit einem unverhältnismäßigen Aufwand an Umständlichkeit durchführt. Dafür ein Beispiel: «Es sind . . . zwei Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft ins Auge zu fassen und es ist festzustellen, daß die eine dieser Ausgaben 1781, die andere 1787 erschienen ist; man nennt diejenige vom Jahre 1781 die erste und diejenige vom Jahre 1787 die zweite Auflage . . . Jede der beiden Fassungen des Werkes von Kant ist eindeutig durch eine der beiden Auflagen repräsentiert, so daß jeder Fassung genau eine Auflage und jeder Auflage genau eine Fassung entspricht». Danach beleuchtet der Verfasser einen «Fortschritt» im «Gebiet der Geschichte der Philosophie», weshalb man «jetzt nicht mehr sagen kann, daß es in der Philosophie keinen wissenschaftlichen Fortschritt gebe». Er besteht darin, daß der Wiener Kreis und Wittgenstein drei Dinge geleistet haben, die bei Kant fehlen oder falsch sind: sie haben die Kontradiktionen beachtet und gezeigt, daß einerseits die logischen und mathematischen Sätze «als analytisch zu betrachten sind», und daß es andererseits synthetische Urteile a priori nicht geben kann. Der Wiener Kreis hat aber aus seiner Interesse- oder Verständnislosigkeit für «metaphysische Sätze» deren «Sinnlosigkeit» dekretiert: ist das auch «wissenschaftlich»?

H. Kunz

Otto Janssen: Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1963.

Kennt man die Hauptschriften Janssens nicht und gerät man unvorbereitet an diese «Gesammelten Abhandlungen», dann steht eine schwierige Lektüre bevor. Oft taucht die bemühende Floskel auf, «an anderer Stelle» sei gründlicher über das Verhandelte geschrieben worden. Dieses «umkreisende» Denken prägt auch den Stil. Die Sätze sind durchwirkt und durchbrochen von Rückverweisungen, Beifälligem, Erweiterungen, Korrekturen. Bei «Gesammelten Abhandlungen» sollte man auch den Grundsatz beachten, daß das Gesammelte tatsächlich ein Ganzes werde. Das ist hier nicht der Fall. Grundbegriffe bleiben ungeklärt, wie z. B. das «ichterminierte Daseinsfeld» – es sei denn, man greife zurück auf die Schriften «Denken und Bewußtsein. Eine Studie zur Problematik des Bewußtseins» (Berlin 1933) oder «Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten» (Meisenheim 1950). Auch eine kurze Einleitung in das Philosophieren dieses Denkers hätte nicht geschadet.

Der Wert der vorliegenden Sammlung ist hauptsächlich ein kritischer. Vorzüglich gelingt es dem Verfasser, auf die überall unbesehen in unserer Sprache und philosophischen Begriffswelt verborgenen Residuen alter Weltbilder aufmerksam zu machen. Im Mittelpunkt steht das «Feld des Daseienden», auf das bezogen die Grundbegriffe wie «Ich», «Bewußtsein», aber auch

«Sein» und «Nichts» analysiert werden. Wenn wir richtig verstehen, will der Verfasser einen Standort beziehen, der ihn gleicherweise absichert gegen ein Hineingleiten in die Tiefen des «Seins» und gegen eine existentielle «Fundierung» der philosophischen Grundbegriffe. Das bringt dieses Denken in ein Fluktuieren eigentümlicher Art. Kennt es auch nach beiden Seiten seine Grenzen, möchte es doch – seinem Ansatz beim «Feld des Daseienden» (u. a. S. 60) gemäß – beiden Anliegen, den rein ontologischen und den rein existentiellen, gerecht werden. Allerdings vermischt sich im Begriff des «Daseienden» als dem gegenwärtigen «Etwas» Vieles, das unterschieden gehört. Der Autor nimmt seinen Einsatz beim «gegenwärtigen Daseienden», aus dem er Gegenwartigkeit, «Idealität», den Modus des «Nicht-daseienden», ja sogar der Begriff des Seins eruiert; indem er das Etwas, das «da» ist, besonders heraushebt, kommt aber auch die existentielle Instanz, dem dieses Da widerfährt, ins Spiel.

Etwas deutlicher wird dieser Standpunkt in der Diskussion des Begriffs der Zeit. Die Darlegungen bleiben allerdings eindeutig dem Bereich des Ontologischen verhaftet. Darüber gibt der Verfasser selber klaren Bescheid: «Vorerst möge festgestellt werden, daß Zeit, gleichviel *wessen* Zeit sie sein mag, durchaus in der Bestimmtheit ihres evidenten und ideellen *Daseins* zu stehen vermöchte, mag immer sie nur als etwas Unselbständiges, auf Fundierung Angewiesenes, da sein, und weiter: daß diese Bestimmtheit, rein auf sie selber, nicht aber auf irgendwelche Fundierungen hin bestehen, nicht anders zu verstehen sei, als die bloße Daseinsbestimmtheit irgend eines, selbst irgend eines beliebigen, anschaulichen Etwas, das ‚vor‘ uns steht und dessen unumgängliche Verfassung sie bildete» (S. 104). Wenn wir den Autor bei dieser Formulierung behaften dürfen, so lehnt er im gleichen Satze zwar eine externe «Fundierung» der Zeit ab, legt sie aber unversehens aus als eine «Daseinsbestimmtheit irgend eines Etwas». Das Postulat, Zeit frei aus sich selbst zu deuten, wird damit aufgestellt und zugleich dispensiert. Aus diesen Gründen ist auch die Formulierung einer «daseienden Zeit» fragwürdig, ja in sich selbst widersprüchlich. Damit wird versucht, Zeit durch die Charakterisierung des «Daseins» oder des «Daseienden» zu spezifizieren. Seltsamerweise besteht der Verfasser stets darauf, die Existenz, die das Daseiende erfährt, gleichsam zu überspringen. Nun ist aber ganz unerfindlich, wie die Zeitphasen Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit ohne Reflexion auf die Wirklichkeit des Existierens überhaupt ausgemacht werden können. Offenbar ist im vielverwendeten Fundamentalbegriff des «Feld des Daseienden» bereits die «Gegenwärtigkeit» und Zeit miteingeschlossen. – An diesem Beispiel sei gezeigt, daß dieses Denken viele «Selbstverständlichkeiten» in die Schwebe bringen kann, doch wegen seiner massiven ontologischen Tendenz begriffliche Verwaschungen allzuwillig in Kauf nimmt.

Armin Wildermuth

Franz Brentano: Die Abkehr vom Nichtrealen. Francke Verlag, Bern und München 1966.

Nach der Jahrhundertwende hat sich im Denken Brentanos eine Art – wie O. Kraus sie genannt hat – «kopernikanische» Wendung vollzogen; derart,

daß er eine Anzahl überlieferter philosophischer Begriffe (intentionale Inhalte, Universalien, Unmöglichkeiten, entia rationis, Relationen u. a.) als «Fiktionen der Sprache» erklärte. Dem stellte er die These gegenüber: «Keiner denkt etwas, was nicht so wie er es denkt, den Begriff des Realen in sich begreift. Es gilt dies für alle Modi des Denkens im weitesten Sinne des Wortes, für das Urteilen und Lieben oder Hassen ebenso wie für das Vorstellen. So ist denn auch kein Name, der wahrhaft und eigentlich etwas nennt, der nicht ein Reales nennt».

Im vorliegenden Band findet diese von der Herausgeberin Franziska Mayer-Hillebrand als «Abkehr vom Nichtrealen» gekennzeichnete Lehre eine mehrfache Darstellung. Einmal druckt sie als «Einleitung» ihre 1917/18 unter Leitung von A. Kastil entstandene (hier jetzt veränderte) Dissertation ab, in welcher vorallem die Einwände A. Martys gegen die neue Lehre Brentanos erörtert und widerlegt werden. Sodann wählt sie aus dem umfangreichen Briefwechsel Brentanos mit Marty und Kraus die auf das Thema bezüglichen Partien zur Publikation aus. Und schließlich enthält der Band 14 teilweise noch unveröffentlichte kurze Abhandlungen von Brentano.

Der zitierte Passus und andere Formulierungen zeigen, daß es Brentano um den Begriff des Realen und nicht um die einzelnen «realen» Dinge und Ereignisse geht. Das ergibt sich auch aus den illustrierenden Beispielen, die sich vorwiegend aus erdachten Abstraktionen – etwa: ein Denkendes stellt ein Denkendes, das ein Rotes oder Blaues denkt, vor – rekrutieren. Sollten Brentano und seine Anhänger nun verkannt haben, daß *dieses* «Reale» genauso eine Sprachfiktion ist wie die von ihm als solche beanspruchten Gebilde? Wenn alles das «real» sein soll, was ich zum Gegenstand des «Denkens» (Vorstellens, Urteilens, Liebens, Hassens, Wünschens, Zweifelns usw.) machen kann, das «Realsein» oder der Begriff des «Realen» also vom Gedachtwerdenkönnen bestimmt wird, dann ist unser vorgestellter Mond ebenso «real» wie ein Sehakt oder wie ein phantasierter Kentaur. Nur fällt dann eben der vermeintliche Unterschied zwischen angeblich «Realem» und «Nichtrealem» dahin.

Ob diese merkwürdige Lehre Brentanos für die gegenwärtige philosophische und psychologische Forschung – von den Liebhabern der Reflexions- und Sprachspiele also abgesehen – noch relevant sein kann, wird man bezweifeln müssen. Für die Geschichte der Brentano-Schule bleibt der Band indessen wertvoll. Er hat durch die von der Herausgeberin beigesteuerten ausführlichen Inhaltsübersichten an Brauchbarkeit erheblich gewonnen.

H. Kunz

Ernst Konrad Specht: Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1967.

Im vorliegenden Buche geht es Specht um eine «sprachanalytische Grundlegung der Ontologie». Wie er selbst gegen das Ende sagt, sind seine Unter-

suchungen «eigentlich Explikationen des Kantischen Diktums, daß das Sein kein reales Prädikat» sei, weil «'sein' kein inhaltlich bestimmter Gattungsbegriff, sondern ein inhaltlich leerer, formaler Begriff ist». «Die sprachliche Analyse der verschiedenen Existenzaussagen», so faßt der Verfasser seine Ergebnisse zusammen, «hat nun gezeigt, daß diese prinzipiell anders funktionieren als die entsprechenden S-P-Sätze mit Vollwerben. Welche Form der Existenzaussage man auch betrachtet, in jedem Falle wird das Wort 'sein' nicht als Prädikat verwandt, das von Dingen ausgesagt würde. Existenzaussagen informieren uns vielmehr über die Beziehungen, die zwischen einem bestimmten Ausdruck der Sprache und dem für die Anwendung des betreffenden Ausdrucks in Aussicht genommenen Gegenstandsbereich bestehen». Das Wort «sein» bezeichnet «kein Seiendes, weder eine Idee noch ein Attribut, noch sonst irgendetwas . . . Damit wird allerdings nicht behauptet, daß 'sein' ein sinnloser Stimmhauch, ein flatus vocis sei. Die Disjunktion: ein Wort bezeichnet entweder etwas oder es ist ein sinnloses Wortgebilde, ist eben zu eng; es gibt viele Wörter unserer Sprache, die oft eine sehr verwickelte Funktion haben, ohne deswegen ein Etwas zu bezeichnen, d. h. sie haben Bedeutung, ohne daß ihnen ein Gegenstand entspricht. Das gilt auch für das Wort 'sein', das eine sehr wichtige und komplexe Funktion hat, sich indes aber nicht auf eine Wesenheit namens 'das Sein' beziehe».

Zunächst skizziert Specht «Aufgabe und Umfang der traditionellen Ontologie», so wie sie vor allem Aristoteles bestimmt hat. Danach folgt die «sprachanalytische Diskussion des Seinsproblems», wobei Gipper, Wittgenstein u. a., nicht aber Lohmann Berücksichtigung finden (entsprechende Beschränkungen finden sich auch sonst, so fungiert Stegmüller für «die» Logik). Dann werden die von Aristoteles unterschiedenen Bedeutungen des Wortes «sein» unter den sprachanalytischen Aspekt gerückt, und schließlich die (durch das «Sprachsystem über Substanzen und Qualitäten» bedingten) Grenzen der aristotelischen Lehre in einer «umfassenden Interpretation der Bedeutungs entfaltung von 'sein'» aufgewiesen.

Wenn die Arbeit auch zu einem guten Teil aus mehr oder weniger künstlich entworfenen Modellen von Sprachsystemen besteht und insofern ein «Glasperlenspiel» darstellt, sind ihre Ausführungen doch klar und ohne verstiegene Spekulationen – was in der jüngsten deutschen Philosophie bereits wieder ein Plus ist. Gleichwohl bleibt sie unbefriedigend, weil sie nicht nach den Gründen der offensichtlichen ontischen Unzulänglichkeiten der (existenzialen und prädikativen) Seinsaussagen fragt. Mit dem zweifellos eine Seinsaussage implizierenden Satz: «Ein Hund heult in der Nacht», kann ein wirklicher konkreter Hund, ein «heulender Hund» in einem Roman oder in einem Film gemeint sein, mithin drei Sachverhalte, die hinsichtlich ihrer Seinsart trotz der identischen Aussage in sich radikal verschieden sind. Solange man sich nicht an das (freilich unvermeidlich vergegenständlichte) Seiende selbst heranwagt und sich auf den sprachlich-logischen Bereich beschränkt, bleibt das alte ontologische, im entsprechenden Gottesbeweis repräsentierte Denken in seiner täuschenden, verführenden und nivellierenden Macht herrschend.

H. Kunz

Helmar G. Frank: Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriß zu einer Philosophie der Kybernetik. Duncker & Humblot, Berlin 1966.

Frank fragt als Kybernetiker nach dem Verhältnis zwischen Kybernetik und Philosophie. Seine Wissenschaft bestimmt er als «allgemeine, mathematische Theorie informationsumsetzender Prozesse und Systeme, darüber hinaus ihre Konkretisierung auf physikalisch, physiologisch oder psychologisch zu kennzeichnende informationsumsetzende Prozesse und Systeme und schließlich die technische Verwirklichung oder Veränderung solcher Prozesse und Systeme». Er nennt sie auch eine «Wissenschaft über das Ineinandergreifen von Wissenschaft und Technik» oder eine kalkülisierende «Theorie oder Technik der Nachrichten und der nachrichtenverarbeitenden Systeme». Als das «ursprüngliche Anliegen» der Kybernetik bezeichnet er die «Objektivierung», d. h. die maschinelle, von Automaten geleistete «Nachahmung», «Wiederholung» oder «Abbildung» der «nachrichtenverarbeitenden Prozesse des Menschen, also insbesondere des Wahrnehmens, Denkens und im Gedächtnis Behaltens», mit welcher – und das ist entscheidend – die «Welt» verändert werden soll. «Die Kybernetik bezweckt . . . wegen ihrer Zielsetzung der Objektivierung geistiger Arbeit stets eine *Weltveränderung*. Die Welt verändern heißt aber streng genommen nur: bestimmte veränderte Sinneswahrnehmungen bewirken».

Bezüglich des Begriffs der Philosophie hält sich der Verfasser an Bolzanos Definition, dergemäß sie die «Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhange aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe nach Möglichkeit einzudringen, wir uns zu einer Aufgabe machen, um dadurch weiser und besser zu werden», sei. Von da aus stellt er die Übereinstimmungen und die Unterschiede zwischen der Kybernetik und «der» Philosophie heraus. Als Grundthesen des Buches formuliert er folgende: «(1) Kybernetik und Philosophie sind nicht aufeinander zurückführbar, aber aufeinander beziehbar, nämlich zueinander komplementär. Insbesondere ist also neben einer Philosophie der Kybernetik auch eine Kybernetik der Philosophie möglich. (2) In der Kybernetik vollzieht sich, und zwar bei der Analyse des Begriffs der Nachricht, eine Konfrontation der Bewußtseinsthematik mit einem dem Kalkül und der technischen Konstruktion verpflichteten Denken, ohne daß die Kybernetik dadurch eine metaphysische Komponente erhalten müßte. (3) Die grundsätzliche Bedeutung der Modellthematik für die Kybernetik liegt in der heuristischen Funktion des Modells, insofern die Heuristik jene Hintergründe der Denkprozesse behandelt, die dem Menschen selbst noch so unklar sind, daß ihm ihre Objektivierung in Automaten Schwierigkeiten bereitet. Die Kybernetik sieht sich also gezwungen, über den Bereich von Wahrnehmung und Logik hinaus zur 'intellektuellen Intimsphäre' des Menschen vorzudringen. (4) Durch die Kybernetik bahnt sich eine Ausdehnung eines dem Kalkül verpflichteten Denkens noch über die Kybernetik hinaus in den Bereich der normativen Ideologie hinein an; was im konkreten Falle 'sittlich' ist, dürfte daher künftig durch Rechenautomaten ermittelbar sein». Rücksichtlich der letzten These ist anzumerken, daß Frank unter der «Ideologie» jedes System von Sätzen versteht, das für diese Verbindlichkeit beansprucht, ohne

ihre «Wahrheit» – auch nicht die vom Verfasser konzipierte «kybernetische Wahrheit» – nachweisen zu können. Deshalb gehört z. B. jedes Forderungen enthaltene System von Sätzen zur Ideologie.

Frank bemüht sich mit Erfolg um eine klare und präzise, in vier Kapiteln durchgeführte Darstellung der Probleme, deren Überschriften lauten: Das Verhältnis zwischen Kybernetik und Philosophie; Kybernetik und philosophische Grundlagenforschung; Kybernetik und Wissenschaftstheorie; Kybernetik und Ideologie. Obwohl Frank viel besonnener und zurückhaltender bleibt als etwa Steinbuch, melden sich doch kritische Bedenken. Gewiß steht es der Kybernetik legitimerweise zu, ihr kognitives Interesse gemäß der praktischen Abzweckung auf kalkülisierbare Sachverhalte zu beschränken, zumal etwa für die destruktive Weltveränderung minimale Gegenstandskennnisse ausreichen – um ein drastisches Beispiel anzuführen: einer weidenden Kuh genügt es, die ihr zuträglichen Kräuter von den unzutraglichen unterscheiden zu können. Allein es mutet dann doch reichlich grotesk oder wie ein schlechter Witz an, wenn das naturwissenschaftliche Denken dermaßen eingeschränkt wird, daß ihm zur entsprechenden, d. h. naturwissenschaftlichen Betrachtung des «deutschen Waldes» nur übrig bleibt, an einem fallenden Tannenzapfen die Richtigkeit des Fallgesetzes zu bestätigen – was man zweifellos auch eine «Information über das betrachtete Stück deutschen Waldes» heißen kann. Entschieden bestreiten muß man indessen das Recht der Behauptung, daß mittels der kybernetischen Objektivationen der «geistigen Prozesse» auch nur das kleinste Moment an diesen selbst erfaßt, geschweige denn das «Verständnis unseres Denkens vertieft» wird und werden kann. Was die Kybernetiker irreführend als «Objektivationen» geistiger Prozesse bezeichnen, hat mit den letzteren als solchen überhaupt nichts zu tun; vielmehr werden mit Automaten Resultate erzeugt, die – sehr viel unzulänglicher – auch vom menschlichen Denken hervorgebracht werden können. Daraus nun auf eine qualitative oder energetische Ähnlichkeit, Gleichheit oder Identität beider Vorgänge, der maschinellen und der psychischen, zu schließen, ist etwa so, wie wenn man behaupten würde, die Wiedergabe eines Liedes durch eine Grammophonplatte sei das «gleiche» Geschehen wie die im Sänger ablaufenden physiologischen und psychischen Prozesse. In Wirklichkeit spielen die letzteren in den kybernetischen Automaten nicht die geringste Rolle, sonst müßten sie in ihnen aufweisbar sein.

Hinzu kommt eine ebenfalls von der Orientierung an den gleichen Resultaten motivierte ausgeprägte Tendenz, Ausdrücke wie «Subjekt» und «Objekt», «Nachricht» und «Nachrichtenempfänger» zu formalisieren und zu nivellieren, damit die jeweils gemeinten unterschiedlichen Sachverhalte – z. B. das menschliche und das automatische «Subjekt» – stillschweigend einander gleichzusetzen und schließlich allein den kybernetischen Bedeutungsgehalt der Ausdrücke zu berücksichtigen. Mit einer solchen Taktik läßt sich z. B. die Frage, ob Automaten «leben» und «denken» können, lediglich verbal und also täuschend, nicht sachhaltig erörtern. Frank schreibt: «Wenn man . . . als hinreichendes Kriterium des Lebens die Zielstrebigkeit, Spontaneität und Selbstproduktionsfähigkeit festlegt, dann sind kybernetische Maschinen möglich, welche leben». Allein dabei wird gar nicht gefragt, ob die

«Zielstrebigkeit», «Spontaneität» und «Selbstreproduktionsfähigkeit» der Lebewesen mit den anscheinend entsprechenden, ausschließlich von den gleichen Leistungen her erschlossenen und unterstellten Fähigkeiten der Automaten wirklich übereinstimmen, oder ob es sich lediglich um oberflächliche, verbal nivellierte Ähnlichkeiten handelt. Im übrigen kommt es hier wohl nicht bloß auf die «bewiesene Erkenntnis der Kybernetik» an, daß Automaten möglich, mithin denkbar sind, «die sich selbst nachzubauen vermögen ähnlich wie die lebende Zelle», sondern ob solche Automaten faktisch gebaut worden sind. Und was deren angebliches «Denken» angeht, so darf man die «Begründung» der positiven Behauptung als eine Erschleichung bezeichnen, wenn zuvor als Kriterium des menschlichen Denkens die schrittweise Verarbeitung von Nachrichten, die bereits mit Recht als Leistung den Automaten zugeschrieben wurde, postuliert worden ist – als ob dies die zentrale oder gar einzige Fähigkeit des Denkens sei. Die Leugnung der Legitimität des Schlusses von der Gleichheit der Resultate und Wirkungen auf die Gleichheit der sie zeitigenden Abläufe und Ursachen entspringt keineswegs einer metaphysisch-idealistischen Position, etwa um die Eigenart und Eigenständigkeit des menschlichen Geistes vor der Reduktion auf kybernetische Prozesse zu «retten». Sondern sie folgt aus der Verpflichtung des wissenschaftlichen Erkennens, seinen Ausgang von primären Gegebenheiten und nicht von postulierten oder erschlossenen Sachverhalten zu nehmen. Mit Recht fordert Frank: «Die philosophische Kritik der Kybernetik muß unentwegt darüber wachen, daß der bloße Modellcharakter nicht aus den Augen verloren wird – ohne daß damit die umgekehrte Behauptung stets berechtigt wäre, daß zwischen einem bestimmten Modell und seinem Urbild ein ‘wesentlicher’ Unterschied bestünde». Die Gefahr, das erdachte Modell mit dem damit verknüpften Tatbestand, das Abbild mit dem Abgebildeten, das Zeichen mit dem Bezeichneten, das kybernetisch simulierte mit dem faktischen Denken zu verwechseln oder zu identifizieren, scheint bei Kybernetikern zu drohen. Und man darf sie vielleicht auch davor warnen, sich selber unversehens in die Situation des Blinden, der die farbige und gestaltete Welt leugnet, zu manipulieren.

H. Kunz

Theodor Haecker: Vergil|Schönheit|Metaphysik des Fühlens. Kösel-Verlag, München 1967.

Mit diesem fünften Band ist die Werk-Ausgabe der Schriften Theodor Haeckers abgeschlossen. Er enthält außer den drei im Titel genannten Abhandlungen eine vorzügliche und nicht unkritische Studie von Clemens Bauer über den Autor, eine Bibliographie seiner Schriften und ein Register der in diesen zitierten Namen. Das letztere büßt an Brauchbarkeit leider deshalb ein, weil es «aus sachlichen Gründen . . . nur Stellen aufgenommen» hat, «an denen etwas Wesentliches über die betreffende Person ausgesagt ist». Bauer meint, man dürfe Haecker «sehr wohl als Lientheologen bezeichnen, sogar als den einzigen, den der deutsche Katholizismus in Generationen, zumindest im 20. Jahrhundert, aufzuweisen hat. Das zeugt bei allem

Ruhme doch für eine arge spirituelle Blutarmut eben dieses Katholizismus: daß ein 'Laientheologe', ein 'religiöser Schriftsteller' von Format nicht aus seinen eigenen Reihen kam, sondern ihm aus dem 'anderen Lager' auf dem Weg der Konversion zuwuchs. Haecker hat die 'Spuren' seiner Herkunft ein Leben lang bewahrt, in einer fast bestürzenden Aversion gegen Reformation und reformatorische Theologie, in einer oft schneidenden Intoleranz, wo er 'seine' geistige Ordnung und die Substanz seines Glaubens bedroht fühlte, und in einem nie aufgegebenen Antiliberalismus». Spricht dergleichen nicht gegen die so heftig für sich in Anspruch genommene «objektive Wahrheit» des Glaubens?

H. Kunz

Gerhard Funke: *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?* Verlag H. Bouvier & Co., Bonn 1966.

«Philosophieren setzt . . . beim faktisch Gegebenen ein, das eine Sache, das ein Weltstück, das ein ens mentale, das ein irgendwie geartetes Sinnvermeintliches sein kann. Nach den Bedingungen, warum und wieso dies *Phänomen*, das sich da in einer bestimmten Bedeutung als zugänglich erweist, so aussieht, wie es sich gibt – nach diesen Bedingungen fragt das kritische Philosophieren». «Philosophie ist weder rein faktenfeststellend noch bloß qualiabeschreibend, sie will vielmehr wissen, warum etwas so ist, wie es ist; und das heißt, warum es als Phänomen so auftritt, wie es sich in der je entsprechenden Einstellung darbietet, warum es verbindlich erscheint». «Sinn und Sein von Bewußtsein, von Personsein, von Subjektsein, von Existenz verbleibt stets ein Thema der Bewußtseinsphilosophie insofern, als es hier nicht um die Erlebnisse als solche, nicht um Stimmungen oder Befindlichkeiten, auch nicht etwa um Kategorien und Existenzialien als solche geht, sondern insofern alle diese Momente als das, was sie meinen und leisten, ausgewiesen sind. Philosophie ist Bemühung um die Aufdeckung der erkenntnisbringenden Vermittlungen. Ein Dahinleben in bestimmten Einstellungen des Alltagslebens, ein Existieren als Existieren sagt über dies Leben, sagt über dies Existieren als Leben und *als* Existieren gar nichts aus». «Der in einem gängigen Verständnis Dahinlebende ist enttäuscht, wenn ihm das nicht bestätigt wird, was er, immer in bestimmten Selbstverständlichkeitshorizonten beheimatet, erwartet. Und in eben diesem subtileren Sinne ist Philosophie fortlaufend *enttäuschend*: Sie hebt stets wieder erneut die eingebürgerten und übernommenen Zusammenhangserklärungen auf, indem sie iterativ weiter zurückgreift und das jeweils scheinbar ganz Vertraute unheimlich werden läßt. Das heißt, Philosophie ist der unabschließbare Prozeß der Enttäuschung liebgewordener *absolutgesetzter* Erwartungen. Und gerade weil der Mensch des XX. Jahrhunderts nichts mehr hegt und pflegt als alte Erwartungen und vermeintlich 'progressive' Träume, die ihm die Philosophie – tiefer analysierend – dann nicht bestätigen und erhärten kann, findet dieser selbe Mensch nun umgekehrt die Philosophie enttäuschend, so jedenfalls, daß er sich von ihr abwendet und die kritische (weil *enttäuschende*) Haltung zugunsten der dezisionistischen Wendung zum engagement, also zur Selbstbindung an dogmatisch-metaphysische Ab-

soluta aufgibt: *car tel est notre plaisir*». ‚Gegenstand der Philosophie‘ wird genau das sein, was die in allen Einzelwissenschaften jeweilig angesetzte *unbewiesen hingennomene Beweisunterlage* ist. «Seit der sokratisch-platonischen Bemühung erscheint als Hauptaufgabe der Philosophie dies, eine Unterscheidung zwischen *doxa* und *episteme* zu treffen, also subjektive Meinungen und Überzeugungen von objektiver Erkenntnis der Sachverhalte zu trennen. Philosophie hat es dann nicht mit mythischen Bildern, nicht mit Vorstellungen des religiösen Glaubens, nicht mit gnomischen Weisheitssprüchen, nicht mit dichterischen Bekenntnissen als solchen zu tun. Sie kann als Wissenschaft oder als Bemühung um Wissen niemals Anweisung für ein bestimmtes Verhalten geben, wenn sie Seinsverhältnisse erforscht. Als theoretische Disziplin mag sie Grundlage für normative Wendungen werden, aber sie ist dann nicht selbst Lebensweisheit, Lebensklugheit, Lebenskunde und Lebenshilfe».

In diesen aus den beiden ersten Kapiteln («Was ist Philosophie?» und «Dogmatisches Wissen und kritische Grundlagenwissenschaft») des vorliegenden Buches zitierten Sätzen spricht sich eine Auffassung der Philosophie aus, die deren Aufgabe auf die transzendente Kritik der Wissenschaften, geleitet von der Kantischen Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, beschränkt. Das ist gewiß eine, auf die geschichtlichen Gestalten hin gesehen, sehr begrenzte szientistische Auffassung, die nicht einmal Husserls Intentionen ganz gerecht wird. Trotzdem sind es wohltuende Sätze eines deutschen philosophischen Autors aus der mittleren Generation, die sich wie eine Oase der Nüchternheit von den üblichen dogmatischen spekulativen Überschwänglichkeiten abheben. Und wohltuend ist auch die erfrischende aggressive entschiedene, das ganze Buch durchziehende Polemik, selbst dort noch, wo man ihr nicht zustimmen kann. Die übrigen Kapitel behandeln folgende Themen: «Das reflexive Bewußtsein und der iterierende Regreß auf Bedingungen der Möglichkeit», «Die historische Entfaltung der Auffassungssysteme», «Die kritische Auflösung der Überzeugungshorizonte», «Das topische Bewußtsein und der utopische Rückzug auf Letzterfahrungen der Lebenswelt», «Phänomenologische Methode und strenge Wissenschaft», «Was ist Erscheinung in ihrem Erscheinen?» und «Grundlagenwissen und Bewußtseinsphilosophie».

Die Antwort auf die im Titel des Buches gestellte Frage gibt Funke eindeutig: «*Phänomenologie als Transzendentalphilosophie* ist Konstitutionsphilosophie – aber Phänomenologie als Konstitutionsphilosophie ist auch forlaufende Kritik, nämlich begründete Auflösung jeweils bewußtwerdender metaphysischer Positionen. Daraus folgt: Phänomenologie ist nur als Kontrolle der Metaphysik, nicht aber selbst als Metaphysik möglich». Welche Phänomenologie er dabei meint, geht aus seinen Ausführungen ebenfalls eindeutig hervor. Er schreibt: «Zweifellos ist weder in der Personmetaphysik bei Scheler noch in der Seinsmetaphysik bei Heidegger eine irgendwie geartete Tendenz zur kritischen Überprüfung der eigenen Position hinzugesetzt. Insofern ist es im Grunde falsch, Heidegger und Scheler in den Kreis der streng phänomenologisch orientierten Bestrebungen einzuordnen, da ihre Positionen die Anwendung des Prinzips der fortlaufenden *Begründung* letztlich ausschließen; oder es ist zumindest mißverständlich, sie nach dem eigenen Ausweis ihrer Schriften in diesem Zusammenhang zu belassen». Es handelt sich also um

Husserls Konzeption, und im Hinblick darauf habe ich bereits bemerkt, daß Funke nicht alle Intentionen Husserls berücksichtigt. Gewiß zitiert er (S. 122) eine Anzahl Husserlscher Wendungen, die sich mit den radikalen iterativen, die vermeintlichen metaphysischen Selbstverständlichkeiten ent-hüllenden Reflexionen nicht ohne weiteres vertragen, wobei um der Gerechtigkeit willen immerhin zu sagen wäre, daß das keineswegs nur rhetorische Fragen auch bei Heidegger eine entscheidende Rolle spielt. Was Funke indessen bei Husserl nicht erwähnt, ist einmal der seltsame Glaube bezüglich der existenziellen Relevanz der Phänomenologie, den der späte Husserl in der «Krisis» (Husserliana VI, S. 140) formuliert und in welchem sich sein ursprünglich ethisches Anliegen manifestiert. Noch wichtiger ist jedoch Husserls Anspruch auf apodiktische apriorische, allem empirischen Erkennen vermeintlich überlegene sachhaltige Wesenseinsichten, welche über die Einklammerung des wirklichen bzw. als wirklich vermeinten Seienden und mittels der Beschränkung auf das konstituierende «absolute» Bewußtsein erreicht werden sollten. Daß Husserl später auf diesen «Traum» verzichtet hat, hebt den früher durchgängigen Anspruch nicht auf; im übrigen ist Funkes Deutung der fraglichen Äußerung (S. 164, Anm. 81) m. E. nicht überzeugend.

Funke sagt: «Daß es *die Welt an sich* nicht gibt, ist Ergebnis der phänomenologischen Reflexion». Abgesehen davon, daß sich bei Husserl bezüglich dieses Punktes gegensätzliche Behauptungen finden: liegt hier nicht eine negative dogmatisch-metaphysische These vor? Daß wir im alltäglichen Leben von der «Welt an sich», d. h. von der vom Wahrgenommen- und Vermeintwerden unabhängigen Eigenständigkeit des weltbildenden Seienden überzeugt sind, was auch Funke ausdrücklich einräumt (S. 199), ist gewiß ein «naiver Glaube» (obzwar von grundsätzlich anderer Art als der religiöse Glaube), aber daraus folgt noch nicht sein Unrecht. Und daß uns diese «Welt an sich» nur als uns erscheinende, vergegenständlichte, intentional konstituierte zugänglich wird, läßt sich nicht bestreiten; aber wiederum folgt daraus keineswegs, daß es sie nicht an sich gibt. Vermutlich spielt sowohl bei der Leugnung der «Welt an sich» wie bei der Bestreitung ihrer Erkennbarkeit die im Zusammenhang mit Kants unseligem «Ding an sich» – ein pures Gedankending – stehende Konstruktion einer erdachten «Hinter»- oder «Überwelt» mit. Denn so korrekt logisch die beiden Leugnungen «begründet» sind: sie lassen sich über die gedankliche Argumentation hinaus weder «beweisen» noch «widerlegen», sind also bloße Behauptungen. «Wenn man sagt», schreibt Funke, «daß alles Seiende in der Subjektivität konstituiert sei, dann bedeutet das, daß es von dorthin seinen Sinn und Seinscharakter zugemessen erhält; das heißt aber nicht, daß diese Subjektivität dies Seiende real machte oder erzeugte»; und entsprechend heißt es, die Vorstellung, «die transzendente Subjektivität sei der *absolute Erzeugungsgrund der Wirklichkeit*», ist aufzugeben. Was besagt hier die von der Subjektivität nicht gemachte «Realität» des Seienden? Und wie läßt sie sich einerseits vom dem Seienden von der Subjektivität zugemessenen «Sinn» und «Seinscharakter», andererseits diese beiden von den willkürlichen intentionalen «Sinngestaltungen» und «Seinsaussagen» unterscheiden, wenn das Seiende «an sich» unzugänglich sein soll? Wir hören von Funke weiter: «Die Phänomenologie hat als transzendente Philosophie

stets Recht, wenn sie insofern eidetisch und synthetisch ist, als sie alle Erscheinungen *als* Allgemeinheiten begreift. Für ein begreifendes Erfassen gibt es das bloße Einzelne, Individuelle, Je-Einmalige nicht». «Allgemeinheiten» sind faktisch ausschließlich Idealitäten, d. h. (nach Husserl) Erzeugnisse des menschlichen Denkens, die es «außerhalb» seiner und «außerhalb» der sprachlich fixierten Begriffe nirgends gibt. Wenn es nun für das begreifende Erfassen (dem eine generalisierende, obzwar nicht immer reflektierte Tendenz einwohnt) Einzelnes nicht gibt, so heißt das, daß es sich stets nur auf Phantome, auf menschliche Gedankengebilde beziehen könnte; ob sich damit das Erkennen begnügen will, darf man bezweifeln, obwohl es ihm dann mit erdachten allgemeinen Wesenseinsichten leicht gemacht wäre und es sich von der schweren Last des Erfahrens befreit hätte. Mit der Ausklammerung des Erfahrens, d. h. des rezeptiven Sichgebenlassens des Begegnenden entfällt jede Möglichkeit der Korrektur der einmal vermeintlich erfaßten apriorisch-konstituierten Wesenheiten. Im übrigen dürfte Husserl mit der betonten reflexiven «Entdeckung» der weltkonstituierenden Leistungen des transzendentalen Bewußtseins den verdeckten produktiven Anteil der Reflexion übersehen haben, genauso wie er die das «Wesen» allererst setzende Leistung der ideierenden Abstraktion in der – freilich auch rezeptiven – Wesens«schau» verkannt hat. Das alles sagt gegen die Unerläßlichkeit der reflexiven Generalisierungen gar nichts, man sollte sie nur nicht zu primären Erkenntnisgegenständen hypostasieren.

Ein kritisches Wort sei schließlich noch zur Frage des intentionalen und nicht-intentionalen Bewußtseins angemerkt. «Angst und Sorge *nur* wirklich als Angst und Sorge genommen, weil eben nur *als* Angst bzw. Sorge ausgewiesen, sagen auch nicht mehr aus als dies: Angst und Sorge. Sie sagen nichts von Existenzialität und Seinsverfassung, berichten nichts vom Dasein, dem es *in seinem Sein um dieses selbst* geht. Oder aber sie *berichten* hiervon doch etwas, dann sind sie in einem umfassenden Sinne, als es zunächst angesetzt wird, doch intentional». Ist diese Erweiterung des Intentionalitätsbegriffes nicht dogmatisch, insofern sie von der intentionalen Reflexion her auf die Angst in ihren präreflexiven Bestand sekundär ein intentionales Moment hineinprojiziert (wie es schon Drüe getan hat) und damit ihre primäre Eigenart – die nur reflexiv erfaßt werden kann – verfälscht? Damit, daß mir ein umweltlicher Gegenstand oder ein vermutlich in mir abgelaufenes unbewußtes Geschehen reflexiv bewußt wird, gelangt doch kein reflektiver Bewußtseinsakt in den Gegenstand oder in das unbewußte Geschehen selbst hinein. So unerläßlich die mehrfache Reflexion für alles wissenschaftliche und philosophische Erkennen immer ist und bleibt: sie kann als solche die «Lebenswelt» so wenig ausreichend konstituieren wie das auf die Reflexivität reduzierte transzendente Ego. (Daß Husserl gelegentlich von einem transzendentalen konstituierenden vollen konkreten Sein und Leben spricht, bleibt eine bloße Redensart ohne Konsequenzen für die Konstitutionsanalyse der «Lebenswelt»).

Zweifellos hat Funke ein zentrales Anliegen zumal des späten Husserls der «Krisis» – die transzendental-reduktive, nie endgültig abzuschließende Kritik der «lebensweltlich-selbstverständlichen» metaphysischen Voraussetzungen der Wissenschaften und die (von Husserl leider nur noch fragmen-

tarisch exponierte) Thematik der «Lebenswelt» – klar dargestellt, für das er sich selber auch einsetzt («wo die nun bereits historisch gewordene Arbeit Husserls endet, hat die aktuelle Forschung einzusetzen»). Daß er dabei die «Geschichtlichkeit» der Vernunft – sachlich m. E. mit Recht – stärker akzentuiert als Husserl, ist ohne Belang. Wohl jedoch hätte man sich auch Husserl (und nicht nur Scheler, Heidegger u. a.) gegenüber eine ausgeprägtere kritische Haltung gewünscht. Denn man kann doch schwerlich übersehen, daß das von Husserl beklagte Mißverstandenwerden auch durch seine eigenen Wandlungen, Unklarheiten und «absoluten» Ansprüche mitbedingt worden ist. Die Überweisung der regressiven gestuften Reflexion an ein absolutes «Bewußtsein überhaupt» oder an ein transzendentes Subjekt, d. h. an sekundäre Gedankengebilde scheint gelegentlich die konkrete empirische Selbstkritik verhindert zu haben. Ich hoffe, daß meine an Funke gerichteten Fragen und gegen ihn erhobenen Einwände die Bedeutung seines durch und durch soliden, anregenden, auf weite Strecken überzeugenden Buches nicht verdunkelt haben.

H. Kunz

Willy Hochkeppel (Hrsg.): Die Antworten der Philosophie heute. Szczesny Verlag, München 1967.

Das Buch Hochkeppels will ein Pendant zu dem vor drei Jahren von G. Szczesny herausgegebenen Werk «Antwort der Religionen» sein. Im Unterschied zu dieser Publikation hat sich Hochkeppel jedoch an acht fast noch unbekannte Philosophen der jüngsten Generation – «Assistenten, Dozenten und ein junger Professor» – gewandt und ihnen vierzig Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Das geschah aus einer gewissen Besorgnis heraus, «denn daß in der Öffentlichkeit nur noch ein recht geringes Interesse an der Philosophie besteht, unterliegt keinem Zweifel». «Die veränderte Einschätzung wie die innere Umwandlung und Komprimierung der Philosophie haben ihr nicht unbedingt geschadet. Sie ist in sublimerer, differenzierterer Form daraus hervorgegangen. Außerhalb der philosophischen Forschung aber ist man bei jenen altehrwürdigen, 'ewigen' Fragen stehengeblieben, die zum Teil in der Tat historisch geworden sind, oft aber nur unzeitgemäß wirken. Wenn sich jedoch die Philosophen gar nicht mehr auf solche vermeintlich naiven oder trivialen Fragen einlassen, dann werden diese den Ideologen gestellt, die sie ebenso bereitwillig wie restlos beantworten. Denn gewisse allgemeine Fragen sind nach wie vor philosophisch bedeutsam, sie gehören zu jenen Grund-Fragen, die am Anfang aller Philosophie stehen und auf deren Klärung letzten Endes alle Anstrengungen des Denkens gerichtet sind». Diese vierzig Fragen wurden «unter dem Gesichtspunkt ausgewählt und formuliert, wie sie sich vorwiegend demjenigen stellen, der nicht 'Fach-Philosoph' ist; sie sollen also für den philosophisch engagierten Laien repräsentativ sein. Andererseits wurde Wert darauf gelegt, die Fragen dennoch in eine Beziehung zur gegenwärtigen Problematik der Philosophie zu setzen». Als Beispiele seien zitiert: 1. Was ist und zu welchem Ende treibt man Philosophie? 3. Ist der Mensch frei und in seinen Möglichkeiten unbegrenzt oder ist er durch natürliche An-

lagen, durch Umwelt oder Bedürfnisse in seiner Willens- und Entscheidungsfreiheit weitgehend eingeschränkt? 9. Der Sinn des individuellen Daseins kann in der Entfaltung seiner Möglichkeiten liegen. Oder das Leben des Einzelnen erhält erst Sinn durch die es übergreifende Geschichte der Menschheit. Welches Ziel und welchen Sinn hat die Geschichte? Und in welchem Ursache-Wirkungs-Verhältnis stehen Mensch und Geschichte? 15. Die Welt, so drücken es die Physiker aus, sei zwar unbegrenzt, aber endlich. Soll sich die Philosophie bei solchen Feststellungen der Erfahrungswissenschaften beruhigen, oder soll sie weiter danach fragen, was jenseits dieser unbegrenzten, endlichen Welt 'ist'? 19. Ist der Mensch als eine Endstufe kosmischer Entwicklung zu betrachten, oder soll man eine weitere biologische Entwicklung zu einer höheren Spezies und damit zu höheren geistigen Fähigkeiten für möglich halten? 21. Gibt es allgemein gültige, ewige Werte, unabhängig von den Wertschätzungen und Überzeugungen der Menschen? Oder sind Werte Ausdruck persönlichen Dafür-Haltens und subjektiver Stellungnahme, folglich nur bedingt und nicht für jedermann verbindlich? 40. Soll philosophische Erkenntnis dazu dienen, die Probleme des Daseins zu bewältigen und, wie die Religionen, Trost im Leid zu spenden, oder ist das oberste Ziel philosophischer Besinnung die zweckferne Entdeckung und der künstlerische Genuß der Wahrheit, um höchstens mittelbar dadurch dem Dasein einen Sinn zu verleihen?

Diese Fragen sind gewiß nicht immer sonderlich glücklich formuliert worden, was von den antwortenden Autoren auch öfters bemerkt und korrigiert wird; doch das ließ sich vielleicht nicht ganz vermeiden. Davon abgesehen wird man indessen bei der Beurteilung der Antworten im Auge behalten müssen, daß sich ihre Verfasser nicht ungehindert in der ihnen eigenen Form und auf dem ihnen adäquaten Niveau äußern konnten, wie es wohl der Fall gewesen wäre, wenn sie einige wenige philosophische Themen ausführlich hätten behandeln können. Ob die Auswahl für die jüngste deutsche Philosophie repräsentativ ist, kann ich nicht beurteilen; jedenfalls fehlen Autoren, die von theologischen und spekulativ-metaphysischen Aspekten mitbestimmt sind, wie das in der vorangehenden Generation häufig genug ist. Die Mitarbeiter sind folgende: Wilhelm Karl Essler (geb. 1940); Joachim Hölling (geb. 1936); Friedrich Kambartel (geb. 1935); Peter Krausser (geb. 1922); Hans Lenk (geb. 1935); Reinhart Klemens Maurer (geb. 1935); Jürgen Mittelstrass (geb. 1936); Werner Schneider (geb. 1927).

Im Ganzen erhält man den Eindruck, daß es sich bei den hier versammelten Autoren um ernsthafte, nüchterne, an den empirischen Wissenschaften orientierte, vorsichtige, spekulativen Überschwenglichkeiten abholde Philosophen handelt. Nur selten bricht der eine oder andere aus dieser Linie aus, so wenn etwa Hölling zur Verteidigung allgemeingültiger ewiger Werte auf die Unterscheidung von Faktum und Norm rekurriert – wenige Seiten später spricht Maurer dann vom «Faktum als Norm» – und eine alte abgestandene logisch korrekte Argumentation gegen den Relativismus vorlegt, ohne zu merken, daß mit der Entrückung der Normen in die Idealität deren Reflex im subjektiven Bewerten von vornherein ausgeklammert wird. Die erwähnte Nüchternheit hat die Verfasser auch dazu befähigt, den in manchen Fragen

Hochkeppels enthaltenen Provokationen, ohne Kompetenz in Dingen mitzureden, fast durchwegs zu widerstehen. So sagt Schneider: «Nach dem Absterben der großen metaphysischen Entwürfe muß die Philosophie wohl das begründete Eingeständnis ihres Nichtwissens für eine Tugend halten»; und Maurer: «Die aus einer merkwürdigen, aber publikumswirksamen Vermischung von Theologie und Biologie resultierenden Euphorie Teilhard de Chardins oder die marxistisch-mystische Hoffnung Ernst Blochs zu teilen, besteht für nüchternes Denken kein Anlaß. Solcher Mystizismus verdeckt nur das möglicherweise nahe Ende der Geschichte». Man hat Gründe genug, dem Herausgeber trotz seiner wohl doch zu betonten Popularisierungstendenz für diese lehrreiche Dokumentation zeitgenössischen Philosophierens dankbar zu sein.

H. Kunz

Walter Kaufmann: Religion und Philosophie. Eine Kritik des Denkens unserer Zeit. Szczytny Verlag, München 1966.

Das von Wolfgang Steppe gut übersetzte Buch besteht aus 100 Paragraphen, die in 11 Abschnitte gegliedert werden. Deren Überschriften lauten: Der philosophische Flug; Positivismus und Existentialismus; Wahrheit, Sprache und Erfahrung; Religion, Glaube und Beweisgründe; Der Gott der Philosophen; Gott, Vieldeutigkeit und Theologie; Satanisches Zwischenspiel oder: Wie man zum Teufel geht; Wahrheit in drei Religionen; Der Kern der Religion; Heilige Schrift und Dichtung oder: Wie man die Bibel lesen soll; und Vernunft und Eros. Im neunten Abschnitt (Der Kern der Religion) kommen folgende Themen zur Sprache: Mystik, Unsagbarkeit, Mystik als historische Erscheinung, Kriterien mystischer Erfahrung, Inspiration, Inspiration und Religion, Gegen Fromm: Die Religion und das Tragische, Religion und Loyalität, Thomisten und andere, Loyalität und Wahrheit, Religion, Streben und das Heilige, Das Jenseits, Religion und Dichtung.

Diese Auswahl der Überschriften zeigt vielleicht dem Leser, daß ein Inhaltsreferat des Werkes unmöglich ist. Ein solches wäre aber auch deshalb deplaziert, weil es von seiner Lektüre abhalten könnte, und das wäre bedauerlich – wenigstens für alle diejenigen, die eine vorwiegend polemische tapfere intellektuelle Redlichkeit zu schätzen wissen. Kaufmann gehört zu den seltenen zeitgenössischen Denkern, die sich weder von den Theologen noch von den Philosophen etwas vormachen lassen. Von seinem Werk sagt er: «Die in diesem Buch geübte Kritik der Religion und seine Polemik gegen fertige philosophische Gebäude und gegen das Auskramen von zweifelhaften Begründungen für das, was man ohnehin glaubt, hätten sich in die Form eines Hiobkommentars pressen lassen». Als eine Art umgreifende «Definition» des Themas mag die Formulierung gelten: «Philosophie ist selbstkritisch gewordene Dichtung. Ist Religion etwa Dichtung, die sich fälschlich für etwas anderes hält? Philosophie ist Dichtung mit einem intellektuellen Gewissen, poetische Schau, die dem kritischen Verstand unterworfen ist. Positivismus ist kritischer Verstand ohne poetische Schau; Dichtung ist poetische Schau ohne rationale Prüfung, und Religion ist autoritär gewordene Dichtung».

Es ist jedoch gut, wenn man eine von Kaufmann später (Der Glaube eines Ketzers) vorgeschlagene, obgleich nach seinem eigenen Geständnis nur bedingt richtige Bestimmung der Philosophie sich vor Augen hält: sie sei «Suche nach Wahrheit mit Hilfe von Tatsachen und Argumentation ohne Berufung auf Autoritäten, und ohne daß man die Ergebnisse vorausweiß». Einige Zitate aus dem vorliegenden Buch mögen einen Eindruck seiner Diktion vermitteln:

«Sachgemäße Kritik können auch Leute üben, die nie einen philosophischen Flug unternommen haben. Man kann feststellen, ob ein Ei faul ist, ohne selbst ein frisches legen zu können. Und zu einer philosophischen Abhandlung gehört mehr als neue Erkenntnisse: Es braucht dazu auch Darlegungen und Beweisführungen, die nicht gegen Widerspruch gefeit sind». Von Moore, der auf Bertrand Russel einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben soll, zitiert Kaufmann den Ausspruch: «Ich wüßte nicht, daß Russel mir etwas verdankt außer ein paar Irrtümern». «Ungezügelter Schau, unbesehene Eingebung und reine Leidenschaft sind die Quellen, aus denen Tollheit, Aberglaube und Fanatismus strömen. Aber Geschick und Geduld ohne Schau sind Verbrauch von Geist in einer Wüste von Spitzfindigkeiten». «Bald wurde auch aus Wittgensteins zweitem Vorschlag – ‘Frage nicht nach der Bedeutung (Analyse), sondern frage nach dem Gebrauch’ . . . – in Cambridge und Oxford beinahe ein Dogma gemacht, das man mit Moores Achtung vor dem Common sense verschmolz –, und sehr zu seiner eigenen Überraschung hatte Wittgenstein einen neuen Zeitvertreib für die Professorenschaft erfunden. Sein Heilmittel für abgründige Nöte schickte sich vorzüglich zur geselligen Unterhaltung. Man konnte über den Gebrauch von Wörtern reden und dabei glänzen, ohne je an einem philosophischen Problem gelitten zu haben». «Viele große Philosophen waren bemüht, davon zu sprechen, wovon man kaum sprechen kann, und darum haben sie neue Worte geprägt, in Gleichnissen und Paradoxen geredet und zuweilen sich anscheinend selbst widersprochen. Wenn ein Philosoph seltsam redet, müssen wir uns fragen, ob er etwas Seltsames gesehen hat und uns darauf aufmerksam machen will». «Wer ins Blaue hinein phantasiert, kann überführt werden, ohne daß man die Autorität des Common sense anzurufen braucht. Um unsere Achtung zu verdienen, muß ein Philosoph sich einer gewissen Zucht fügen, die es andern möglich macht, sachliche Einwände zu erheben. Wenn er mit Mythen oder Etymologien zu Felde zieht, muß dem Kritiker dasselbe erlaubt sein: Mythe gegen Mythe, Etymologie gegen Etymologie. Ob einem Philosophen Fehler unterlaufen sind, darf nie die letzte Frage sein. Antiseptisches Denken ist eine Tugend, die man Studenten vorhält, die zumeist ganz unfähig sind, mehr als das zu lernen, wenn sie überhaupt so weit kommen. Aber selten ist diese Tugend vereint mit Leidenschaft und fruchtbarer Tiefe. Die Schriften der Philosophen, die zu lesen sich am meisten lohnt, stecken voller Fehler; es ist ganz gut, wenn man Studenten an diesen Fehlern den Geist üben läßt. Aber es wäre dumm, sie als Entschuldigungen zu benutzen, um aus den Texten nichts zu lernen». «Selbst überragende mathematische Fähigkeiten schützen nicht vor pathetischen Verirrungen, wenn das Gespräch auf die Religion kommt. Manche Leute meinen ja, der Umstand, daß einige Wissenschaftler, insonder-

heit Atomphysiker, sich zu überkommenen Glaubensmeinungen bekennen, spreche doch sehr dafür, daß diese Meinungen wahr seien. Aber das ist durchaus unrichtig». «Tillichs 'Sein-selbst' ist weder der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs noch der Gott von Jesus, Paulus, Matthäus und Lukas noch der Gott der Märtyrer und Reformatoren noch der Gott, dem heute die große Menge der Gläubigen anhängt. Der Widerhall, den Tillich findet, beruht auf der Zweideutigkeit des Wortes 'Gott': Tillich spricht von Sein-selbst und seine Zuhörer denken an das, was sie eben unter 'Gott' verstehen. Die einen denken an den Gott Hiobs, die andern an den Gott des Paulus, die dritten an den Gott Calvins, wieder andere an ihren eigenen Götzen und noch mehr denken an gar nichts Bestimmtes, sondern fühlen sich erbaut». «Das Christentum lehrt, Liebe sei göttlich, und nennt Jesus die Verkörperung der Liebe. Aber ein Buddhist, und nicht nur ein Buddhist, könnte einwenden, ein paar Stunden am Kreuz, denen ewige Glückseligkeit zur Rechten Gottes folgt, seien kaum das denkbar beste Symbol für Liebe und Aufopferung, wenn andererseits Millionen ewige Höllenqualen leiden. Der Sohn des Chefs, der vorübergehend untergeordnete Arbeiten verrichtet, bevor er neben seinen Vater an die Spitze der Firma tritt, wird kaum die Arbeiter mit ihrem Los versöhnen, falls sie unablässige Qualen auszustehen hätten. Gewiß, auch viele Christen haben dies empfunden, und es hat ihnen zu schaffen gemacht, aber der herrschende Ton im Neuen Testament und seither ist erstaunlich unbarmherzig». «Unsere volkstümlichen Streiter für die Religion . . . setzen ihre Hoffnung auf die Masse, auf alle, die man mit Bestsellern erreichen kann. Ihr Optimismus ist seicht, vergleicht man ihn mit der tiefen Illusionslosigkeit der Propheten, Jesu und Calvins, oder auch mit Nietzsche, Freud und Hermann Hesse. Die Idee einer geistigen, aber nicht autoritätsgebundenen Massenbewegung ist utopisch».

Kaufmann vermißt bei manchen Autoren eine «vernünftige (rationale) Begründung» ihrer Thesen: man hätte gern erfahren, was er darunter versteht, da dazu heute die formallogische Richtigkeit anscheinend nicht mehr ausreicht. – Die drei Dialoge zwischen dem Satan und einem Theologen, einem Christen und einem Atheisten rutschen unter das Niveau der übrigen Kapitel ab. Und auch die Wendungen: «Der Mensch ist ein Affe, der ein Gott sein möchte», oder: «der Mensch ist der Gott-trunkene Affe» erinnern allzu peinlich an Sensationshaschereien wie etwa diejenige Th. Lessings vom «größenwahnsinnig gewordenen Raubaffen». Schließlich stören die gestelzten Bernhartschen Übersetzungen der Thomas-Zitate die schlichte und klare eigene Sprache Kaufmanns empfindlich.

H. Kunz

Jürgen Hübner: Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Verlag C. H. Beck, München 1966.

Hübner gliedert seinen «Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft» in vier Abschnitte. Im ersten Abschnitt charakterisiert er

an der von Darwin begründeten biologischen Entwicklungslehre als Beispiel die naturwissenschaftliche, d. h. kausalanalytische, jede Finalität ausklammernde Methodik. Der zweite Abschnitt enthält eine reiche und mit vielen Zitaten belegte Auswahl aus den (hier fast ausschließlich berücksichtigten) deutschen theologischen Äußerungen zur Evolutionstheorie, einerseits von 1859 (Erscheinungsjahr von Darwins «Entstehung der Arten») bis nach dem ersten Weltkrieg und andererseits von da bis zur Gegenwart reichend. Diese Äußerungen ordnet der Verfasser unter fünf Aspekte: konservativ-orthodoxe Auffassungen, Annahme schöpferischer Eingriffe in die Entwicklung der Lebewesen durch Gott (vor allem katholische Autoren), idealistische Interpretationen, Scheidung und ineins Zusammenfügung der Gebiete, Verzicht auf Kombinationen zwischen biologischen und theologischen Erkenntnisansprüchen. Was man hier von seiten der Theologie an dogmatischen Vorschriften und willkürlichen Behauptungen – wie es «sein müsse», was «undenkbar» sei usw. – zu lesen bekommt, ist außerordentlich eindrucklich, nicht minder die sich mitunter diametral widersprechenden Thesen, obgleich sie sich letztlich alle auf die Schrift berufen wollen. Seltsam anmaßend mutet z. B. auch Barths Bemerkung an, die Naturwissenschaft sei dann «echt», wenn sie sich von der Theologie darauf aufmerksam machen lasse, daß sie insbesondere den Menschen mindestens «potentiell als Gottes Geschöpf zu sehen» habe. Im dritten Abschnitt illustriert Hübner an der Theologie Brunners (seit 1938, d. h. seit seiner personalistischen Bestimmung des Wahrheitsbegriffes als «Begegnung») einen bestimmten Typus theologischer Begrifflichkeit als «Sprach- und Gesprächsanweisung» mit besonderer Berücksichtigung der Analogiethematik. Und im vierten Abschnitt schließlich erörtert er – wiederum mit Hinweisen auf verschiedene Autoren – «Recht und Überwindung der Trennung von Theologie und Naturwissenschaft».

Der Wert dieses vorzüglichen Buches liegt vor allem in der gründlichen referierenden Darstellung. Die eigene Position des Verfassers scheint dem fünften Typus, also der Scheidung der Gebiete – Theologie und Naturwissenschaft – mit Verzicht auf ihre systematische Zusammenordnung am nächsten zu stehen. Damit kann er sowohl dem genuin-theologischen Anliegen wie der davon radikal unterschiedenen Intention des naturwissenschaftlichen Erkennens am ehesten gerecht werden. Für seine künftigen Arbeiten dürfte es wichtig sein, daß er gerade diese radikale Differenz im Ausgang und im Ziel der beiden Haltungen nicht abschwächt, etwa mit dem Hinweis auf Biologen und Physiker, die zugleich an die biblische Schöpfungslehre glauben. Das ist deshalb leicht möglich, weil diese sich auf zwei Dimensionen bezieht, welche der naturwissenschaftlichen Erfahrung prinzipiell unzugänglich, für die letztere aber auch prinzipiell unverbindlich sind und sein müssen. Unverbindlich muß die christliche Schöpfungslehre für die Naturforschung deshalb sein, weil von dieser her gesehen jeder andere die Erfahrung transzendierende kosmogonische Mythos das gleiche «Recht» hat, sich selber an den «Anfang» der Welt zu setzen und so die Grenzen des Erfahrungswissens zu «ergänzen». Würde die naturwissenschaftliche Erkenntnis auch nur an einer einzigen Stelle Raum für eine supranaturale Erklärung lassen statt ihre (vorläufige oder unaufhebbare) Begrenztheit zuzugestehen,

so wäre sie damit nicht allein jeder beliebigen Phantastik preisgegeben, sondern sie hätte sich auch ihren eigenen Boden entzogen.

H. Kunz

Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Vierter Band. 2. unver. Auflage; derselbe: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgew., eingeleitet u. herausgeg. von E. Dinkler. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967.

Kein zeitgenössischer Denker hat die (protestantische und katholische) christliche Theologie so tiefgreifend und nachhaltig beeinflußt wie Heidegger: und dies, obwohl er sich – im Gegensatz etwa zu Scheler – in seinen Schriften nur beiläufig zu religiösen und theologischen Problemen geäußert hat. Für diese außerordentliche Wirkung zeugen beispielsweise die zwei in den letzten Jahren erschienenen Sammelwerke: «Der späte Heidegger und die Theologie» (hrsg. von James M. Robinson und John B. Cobb; aus dem Englischen übersetzt, 1964), und: «Heidegger und die Theologie» (hrsg. von G. Noller, 1967). Der erste führende Theologe, der die Relevanz Heideggers für die Theologie entschieden und dankbar anerkannt hat, dürfte Rudolf Bultman gewesen sein. Daher ist die Kenntnis mancher seiner Arbeiten auch für das Verständnis – oder Mißverständnis – des Heideggerschen Denkens wichtig. Das gilt von den im vierten Band «Glauben und Verstehen» gesammelten Aufsätzen in ausgeprägterem Maße als von den «Exegetica». Dennoch sind die darin enthaltenen Studien wie «Römer 7 und die Anthropologie des Paulus», «Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum» und «Heilsgeschichte und Geschichte» für den Historiker des metaphysischen und theologischen Denkens ebenfalls bedeutsam. E. Dinkler hat übrigens zu den 24 Abhandlungen des Bandes eine ausgezeichnete Einleitung beigesteuert, in der die jeweiligen Themen der Aufsätze und der «Sitz im Leben» ihres Verfassers prägnant skizziert werden. Im 4. Band «Glauben und Verstehen» finden sich folgende Arbeiten: Die Erforschung der synoptischen Evangelien; Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis; Erziehung und christlicher Glaube; Reflexionen zum Thema «Geschichte und Tradition»; Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum; Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum; Zur Frage einer «Philosophischen Theologie»; Ist der Glaube an Gott erledigt?; Der Gottesgedanke und der moderne Mensch; Zum Problem der Entmythologisierung; Was ist der Sinn unseres Weihnachtsfestes heute?; Jesus Christus und die Mythologie; Antwort an Ernst Käsemann.

H. Kunz

Oscar Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Hrsg. von K. Fröhlich. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen/Zwingli Verlag, Zürich 1966.

Anläßlich der Anzeige des Cullmannschen Buches «Heil als Geschichte» (vgl. *Studia Philos.* 25 [1965], S. 255 ff.) habe ich auf einige Sachverhalte

hingewiesen, welche eine auch philosophische Relevanz theologischer Texte begrifflich und Besprechungen theologischer Schriften in philosophischen Zeitschriften gerechtfertigt erscheinen lassen. Das gilt auch für den vorliegenden umfangreichen Band, der die 44 durchgesehenen Arbeiten Cullmanns aus den Jahren 1925–1962 enthält (ein Radiovortrag ist 1963 gehalten worden). Einige davon werden hier zum ersten Mal gedruckt; die ursprünglich nicht in deutscher Sprache erschienenen Abhandlungen hat jetzt in der Hauptsache Fröhlich in «deutscher Bearbeitung» veröffentlicht. Das Ganze ist in neun Abschnitte mit folgenden Überschriften geteilt: 1. Zur Hermeneutik; 2. Johannes und die Synoptiker; 3. Gemeinsame Sonderströmungen des Judentums und des ältesten Christentums; 4. Eschatologie; 5. Ethische Probleme des ältesten Christentums; 6. Zum urchristlichen Gottesdienst; 7. Zur Patriistik; 8. Zum Gespräch zwischen den Konfessionen; 9. Biographisches und Autobiographisches. Philosophisch sind der erste und vierte Teil am belangvollsten.

Wie bei andern theologischen Autoren beansprucht auch bei Cullmann die Polemik einen außerordentlich breiten Raum, aber sie entgleist bei ihm nie in persönlichen Angriffen. Gelegentlich geht es dabei um einen Streit um Worte – der Unbeteiligte würde es eher ein Gezänk um Worte nennen. Das ist schließlich nicht verwunderlich, wenn man sich die Rolle vergegenwärtigt, die das «Wort» und das Denken in der christlichen Theologie spielen. Und im Zusammenhang damit scheint eine Frage der erneuten Diskussion zu bedürfen, die man seit Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises erledigt glaubte.

Cullmann rückt den Tod und die Auferstehung Christi zweifellos mit Recht ins Zentrum der christlichen Heilslehre. Von der Auferstehung und den sog. «Geisteswirkungen» (Krankenheilungen u. a.) spricht er als von «Ereignissen», die von den ersten Christen «erlebt» worden seien und eine Enttäuschung über die ausgebliebene Parusie gar nicht aufkommen ließ. «Dies stellen wir historisch in unseren Quellen fest. Die theologische Reflexion setzte erst nachher ein. Am Anfang steht nicht sie, sondern stehen Ereignisse, in denen die ersten Christen eine Offenbarung über das Gottesreich sahen». Aber sind die Auferstehung und die Wirkungen des heiligen Geistes im gleichen Sinne «Ereignisse» wie z. B. das Sterben Christi, das in seiner «allgemeinmenschlichen», obzwar je singulären Faktizität von jedermann erfahren werden kann und als solches sich «objektiv», d. h. unabhängig von seinem Wahrgenommen- und Vermeintwerden ereignet, während jene «Geschehnisse» nur von den glaubenden Christen «vernommen» worden sind? Gewiß, wenn man – wie es heute wiederum im theologischen und spekulativ-metaphysischen Denken in weitem Umfange ganz selbstverständlich und als hätte Kants Kritik keine Gültigkeit mehr, geschieht – einem recht naiven Begriffsrealismus huldigt, läßt sich gegen die Nivellierung der ontisch differenten Ereignisarten nichts einwenden und auch noch das «Wortereignis» (Ebeling) unterbringen. Schließlich können wir von allem Seienden und Geschehenden ausschließlich mittels Begriffen reden, und von ihnen her gesehen bleibt es in der Tat gleichgültig, ob es sich um bloße Begriffe (also menschliche Denkerzeugnisse) handelt (wie etwa bei den metaphysischen

«Gedankendingen»), oder ob ihnen eigenständige Objekte, z. B. irdische erfahrbare Ereignisse entsprechen. Allein wie soll dann, von diesem Standpunkt aus, unterschieden werden zwischen der Glaubwürdigkeit der Seelenwanderungslehre, des Dogmas von der Jungfrauengeburt und der Auferstehung Christi, die sich zwar alle widerspruchlos denken, jedoch niemals erfahren lassen?

H. Kunz

Eugène Dupréel: Traité de morale, Presses universitaires de Bruxelles, 1967, Coll. Travaux de la Fac. de philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, 2 vol., IX + 705 p.

Voici réimprimé après trente-cinq ans un Traité de morale qui avait marqué une étape dans un monde bien différent; œuvre d'un sociologue, établie en pleine connaissance de la sociologie du premier quart de siècle, cette morale n'est pourtant pas subordonnée à la sociologie. On constate aussi que les besoins fondamentaux que, fort consciemment, le traité se proposait ou se refusait de satisfaire n'ont guère changé: «Ce parti pris d'étudier sans justifier, d'expliquer sans choisir, décevra peut-être l'attente de quelques-uns, voire celle du Législateur qui, en instituant dans les Universités des cours de philosophie morale, songeait sans doute à quelque catéchisme supérieur et démonstratif...» (p. VI). L'auteur, en effet, dont on a connu peu après l'importante *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, avait délibérément choisi les questions théoriques, l'existence, la relativité, la précarité, la variabilité, les conflits, mais aussi la constance de la morale. Aussi est-ce une étude de principes qui forme le noyau du Traité, après une assez longue introduction historique et critique et avant l'exposé des principales conséquences (mérité moral, règles, vertus) et applications. Toute sociologique qu'elle est, cette morale est fort indépendante: on y retrouve l'idée que la conscience trouve en elle-même l'expression de l'approbation idéale du meilleur, que la moralité recherche d'autres perfections, et il y a bien de la clairvoyance dans cette déclaration, proche de la conclusion, que la moralité «est, tout bien considéré, un point d'honneur». (p. 690).

D. Christoff

Hans Reiner: Die philosophische Ethik – Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart. Quelle & Meyer, Heidelberg 1964.

Hans Reiner, ein ausgezeichneter Kenner der Geschichte der Ethik, vermittelt mit seinem Buch auf knappem Raum eine systematische Orientierung über den gesamten Problembestand der Ethik, unter Einbezug der geschichtlich wichtigen Problemstellungen und Positionen, so daß die Darstellung trotz der systematischen Absicht zugleich eine Problemgeschichte darstellt. Er erörtert die Probleme von seinem eigenen Standpunkt einer modifizierten phänomenologischen Wertethik, an den er schrittweise heranführt. Seine Position, die er in früheren Veröffentlichungen ausführlich dargelegt hat (vgl. insbesondere *Pflicht und Neigung*, 1951), faßt er am Schluß des Buches

kurz zusammen. In einem I. kurzen Teil (15–28) werden die «Fragen der Ethik als philosophische Wissenschaft von der Sittlichkeit» behandelt. Dazu gehören die Erörterung des Gegenstandes, der heute, im Unterschied zur ontologisch fundierten Lehre vom höchsten Gut, die sittlichen Normen und den Gegensatz von gut und böse seien, die Aufgabe der Ethik, die keine bloß deskriptive sein könne, sondern eine normative sein müsse, und die Methoden, die in empirische sowie rationale und ferner in ontologisch-metaphysische und phänomenologische eingeteilt werden. Daß hierbei die transzendente Methode nach meinem Dafürhalten verkannt, und, wenn auch mit Vorbehalten, der ontologisch-metaphysischen Methode zugezählt wird, ergibt sich aus Reiners Entscheidung für eine vorwiegend deskriptiv verstandene, auf den tatsächlichen Bewußtseinserebnissen aufbauende Phänomenologie. Der weit umfangreichere II. Teil (29–219) ist den «Fragen der Sittlichkeit als Themen der Ethik» gewidmet und behandelt in fünf Kapiteln die wichtigsten Probleme. Die Ausführungen des 1. Kapitels über die Freiheitsproblematik sind recht kurz ausgefallen (29–33) und lassen die sonst vorhandene ausreichende Bedachtnahme auf die historisch bedeutsamen Positionen vermissen. Während Aristoteles ausführlich zur Sprache kommt, wird z. B. Kant hier nur flüchtig berührt. In der Erörterung des «letzten Bestimmungsgrundes des menschlichen Handelns» (Hedonismus und Eudämonismus), der sich das 2. Kapitel zuwendet, besticht vor allem die kenntnisreiche Darstellung der antiken Lehren und der Verschränkung der allgemeinen Handlungstheorie mit der eigentlichen ethischen Problematik. Der meist allzu global verwendete Begriff des Eudämonismus muß, wie Reiner zeigt, in der Anwendung auf die geschichtlichen Positionen sorgfältig differenziert werden. Während die ersten zwei Kapitel «Vorfragen» galten, führt das 3. Kapitel («Die Verbindlichkeit des Anspruchs der Sittlichkeit», 59–127) an die eigentlichen ethischen Probleme heran. In der kritischen Erörterung der mannigfachen Formen des Amoralismus, der ethischen Skepsis und des Relativismus sowie der Positionen, die eine «Ethik der Sittlichkeit ohne verpflichtendes Sollen» vertreten (Eudämonismus sowie Spencer, Guyeau und Bergson), versucht Reiner zu zeigen, daß es ein originäres Sollensbewußtsein gibt. Bei der Untersuchung der Sollensethik, an die wir so verwiesen sind und die in die drei Gruppen einer «unechten (sanktionistisch-eudämonistischen)», einer «theonomen» und einer «innerweltlich-philosophisch begründeten» gegliedert werden, stellt sich Reiner auf den Boden der von ihm modifizierten phänomenologischen Wertethik. Danach beruht das Sollensbewußtsein auf dem Vorhandensein objektiver Werte. Der Verfasser distanziert sich von der «metaphysisch belasteten Beschreibung des Wertphänomens» bei Scheler und Hartmann und formuliert seine schon in den vorhergehenden Kapiteln vorbereitete Position dahin, daß «der positive Wert generell als das Erfreuliche, der Unwert als das Unerfreuliche oder Bedauerliche» zu bestimmen seien. «Für den stellungnehmenden Willen besagt dann die Erfreulichkeit des Erfreulichen ohne weiteres sein Seinsollen, die Bedauerlichkeit des Bedauerlichen dagegen sein Nichtseinsollen. Das sittliche Sollen als ein Tunsollen (oder Unterlassensollen) ergibt sich des weiteren dann noch nicht einfach aus der situations-

gegebenen Möglichkeit und dem daraus entspringenden Streben nach Realisierung eines (höheren) Wertes schlechthin (wie Scheler und Hartmann erklärt hatten). Vielmehr spielt hierbei nun die von Scheler und Hartmann noch nicht gemachte, aber aus Schelers Unterscheidung von «relativen» und «absoluten» Werten einerseits und von «Fremdwerten» und «Eigenwerten» andererseits notwendig sich ergebende weitere Unterscheidung von «eigenrelativen» und «fremdrelativen» Werten eine wesentliche Rolle. Nur aus der Möglichkeit nämlich, in die Wirklichkeit eines absoluten oder fremdrelativen Wertes einzugreifen, entsteht ein sittliches Sollen (ihn zu verwirklichen, oder einen schon wirklichen zu erhalten oder mindestens nicht anzutasten). Diese beiden Wertformen können daher als «objektiv bedeutsame» Werte zusammengefaßt werden, denen dann die eigenrelativen als «nur subjektiv bedeutsam» gegenüberstehen. Dagegen kann die sittliche Person auf einen «eigenrelativen», das heißt einen Wert, der nur ihr selbst zugute kommt oder zugute kommen würde, verzichten; eine sittliche Forderung zu seiner Realisierung (oder Erhaltung) kann nur insoweit entstehen, als mit ihr ein objektiv bedeutsamer Wert verbunden ist. Im Falle der Konkurrenz eines nur eigenrelativen, nur subjektiv bedeutsamen Wertes mit einem objektiv bedeutsamen dagegen entsteht ein Sollen, das zugleich zum Verzicht auf den ersteren auffordert. Diese allgemeinen Formunterschiede der Werte und die in ihnen gründenden Verhältnisse des Sollens lassen sich dabei als echtes, übergeschichtliches Apriori der menschlichen Sittlichkeit erweisen, das von aller im übrigen etwa bestehenden «Relativität der Werte unberührt bleibt» (126f.). Das kurze 4. Zwischenkapitel (mit dem etwas barocken Titel «Das seelische Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen», 128–140) geht der Rolle von Vernunft und Gefühl im sittlichen Bereich nach. Reiner selbst weist, im Gegensatz zu Scheler und Hartmann, der Vernunft die wesentliche Funktion zu. Die eigentlichen zentralen Fragen behandelt das wiederum umfangreiche 5. Kapitel (141–219), das «das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit» zum Gegenstand hat. Vorausgeschickt wird eine Erörterung der «Situationsethik», der der Verfasser nicht viel abgewinnen kann. Alle anderen nach verschiedenen Gesichtspunkten gegliederten Positionen werden unter den Titel der «Wesensethik» gestellt, womit so unterschiedliche Standpunkte wie der Utilitarismus, der aristotelisch-thomistische Ontologismus, Kants Ethik und die phänomenologische Ethik zusammengefaßt werden. Die Kritik erfolgt unter dem Gesichtspunkt des «Prinzips des Einsatzes für einen ‚objektiv bedeutsamen‘ Wert ohne Rücksicht auf einen ‚nur subjektiv bedeutsamen‘», mit dem Reiner am Schluß seinen eigenen Standpunkt charakterisiert (216ff.). Aus diesem Prinzip ergibt sich für Reiner: «Sittlich gut ist das Wollen und Handeln, in welchem der von einem objektiv bedeutsamen Wert ausgehenden Forderung entsprochen wird. Böse dagegen ist das Wollen und Handeln, in welchem einer solchen Forderung nicht entsprochen wird; was zumeist um eines nur subjektiv bedeutsamen Wertes willen geschieht» (218). Dieses Prinzip müsse allerdings noch durch ein zweites ergänzt werden: «Oft ist nämlich nicht zwischen einem objektiv bedeutsamen und einem nur subjektiv bedeutsamen Wert zu wählen, sondern zwischen zwei oder mehreren objektiv bedeut-

samen. Welcher davon dann vorzuziehen ist, ist keine Frage von Gut und Böse, sondern eine solche des sittlich Richtigen oder Falschen. Wer nämlich zweifelt, was hier zu tun ist, und dann trotz bestem Willen das Rechte zu tun nicht den angemessenen Wertvorzug trifft, hat nicht die Gesinnung des Bösen, sondern die des Guten. Für die Angemessenheit des Wertvorzugs sind hier aber – und erst hier – die Gesichtspunkte der Werthöhe und Wertstärke sowie noch zahlreiche andere Gesichtspunkte maßgebend» (218). In einem kurzen «Ausblick auf weitere Fragebereiche der Sittlichkeit» (220f.) werden die «Fragen nach der Verwerflichkeit der schlechten Mittel» und «konkretere Einzelfragen der Sittlichkeit» gestreift.

Das Buch entspricht einem legitimen Informationsbedürfnis, insofern es übersichtlich und, soviel ich sehe, zuverlässig über den überlieferten Problembestand orientiert. Eine vergleichbare Darstellung hat im deutschen Sprachbereich bisher gefehlt. Doch hege ich starke Zweifel, ob dem Werk der im Untertitel in Anspruch genommene Gegenwartsbezug zugeschrieben werden darf. Der Verfasser nimmt auf die heute im Vordergrund stehenden Probleme nicht oder doch zu wenig Bezug und vertritt seinerseits einen Standpunkt, der weder die überlieferten Probleme aufarbeiten noch zur Klärung der heutigen Situation im normativen Betracht Wesentliches beitragen kann. Die vor allem angelsächsischen sprachanalytischen Bestrebungen finden heute eine so starke Resonanz, namentlich bei der jungen Generation, daß man sie nicht außer acht lassen kann. Auch die neomarxistischen Versuche wären einzubeziehen, was vor Simplifizierungen bewahren müßte, und Sartres Position kann man im Jahre 1964 nicht ohne Bedachtnahme auf seine «Critique de la raison pratique» (1960) behandeln. (Dagegen könnte Albert Schweitzer, der ausführlich erörtert wird, ruhig wegbleiben.) Die angelsächsische Literatur würde auch Anlaß geben, dem Phänomen des Wertes begrifflich auf den Leib zu rücken (ich verweise z. B. auf R. B. Perry und R. Lepley), wozu auch sonst Gründe genug bestehen. Die Struktur des Sollens und der Werte wäre im Rahmen der Gesamtstrukturen menschlichen Verhaltens näher zu bestimmen. Dies würde es auch erst erlauben, das Problem der Relativität der Werte angemessen zu stellen. Die Thesen vom Sollensbewußtsein und von objektiv bedeutsamen Werten bleiben bei Reiner unbewiesene Behauptungen. Der Verfasser begnügt sich im Sinne einer geradezu empiristisch anmutenden Phänomenologie mit bloßen vermeintlichen Bewußtseinstatsachen (vgl. die oben angeführten Zitate), denen andere vermeintliche Bewußtseinstatsachen entgegengestellt werden können. Die Ethik muß aber in der Lage sein, Konflikte grundsätzlich beizulegen, vor allem heute, nachdem die bisherigen vorgegebenen Ordnungen zusammengebrochen oder geschwunden sind und der moderne Mensch um den Aufbau neuer offener und beweglicher Ordnungen ringt. Dazu taugen aber die «objektiv bedeutsamen Werte» im Sinne von Hans Reiner nicht, denn diese stellen hypostasierte Blankette dar. Jede kollektivistische Ideologie z. B., auch eine verabscheuungswürdige, kann für sich in Anspruch nehmen, einem «objektiv bedeutsamen Wert» zu folgen. Angesichts der mannigfachen ethischen Konfliktsituationen kann nur eine transzendente Besinnung auf die Ermöglichungsbedingungen von Konfliktlösungen gangbare Wege wei-

sen. Dabei müßte die ethische Problematik, wie mir scheint, heute in weiterem Kontext einer Philosophie der Praxis gesehen werden, die Recht, Staat und Gesellschaft und die Gegebenheiten unseres modernen Daseins mit einbezieht. Alle großen Ethiker der Vergangenheit haben übrigens die Probleme in diesem weiteren Rahmen bearbeitet, wie sich auch aus Reiners Darstellung ergibt, wiewohl er dies nicht betont. Nur konnten sie von vorgegebenen Ordnungen ausgehen, während in unserer Zeit alle vorgegebenen Ordnungen fragwürdig geworden und durch aufgegebene zu ersetzen sind. Angesichts der heutigen Anforderungen, die an die Ethik gestellt werden, scheint mir Reiners «philosophische Ethik» einen allzu idyllischen Charakter zu besitzen.

Hans Ryffel

Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Dritte erweit. u. verbess. Auflage, hrsg. von *Johannes Winckelmann*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968.

Gegenüber der ersten Auflage (1922) der Sammlung dieser klassischen und auch heute noch unentbehrlichen Abhandlungen zur Wissenschaftslehre Max Webers enthält die vorliegende dritte Auflage zwei neue Texte: «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», und zu den «Soziologischen Grundbegriffen» ist ein § 7 hinzugefügt worden. Außerdem hat der Herausgeber Joh. Winckelmann die Zitate der von Weber behandelten Autoren richtiggestellt. Da Winckelmann in absehbarer Zeit einen «Erläuterungsband» publizieren will, stellt die jetzige Auflage wieder eine reine Textausgabe dar.

H. Kunz

Hans Albert: Traktat über kritische Vernunft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968.

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in den ersten Dezennien nach der Jahrhundertwende blühenden erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Erörterungen besitzen heute wohl nur noch ein philosophiegeschichtliches Interesse. Sie sind, da sie die positiven wissenschaftlichen Forschungen kaum gefördert haben, an ihrer Sterilität zugrunde gegangen – und zwar in erster Linie deshalb, weil ihre Vertreter mit diesen konkreten Forschungen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur einen sehr losen oder überhaupt keinen Kontakt hatten. Dasselbe gilt heute für die formallogischen (logistischen) und sprachanalytischen Bemühungen: die Physik und Mathematik und die modernste Richtung der theoretischen Nationalökonomie vielleicht ausgenommen bleiben auch sie für die übrige Wirklichkeitserkenntnis unfruchtbar, weil die diese bildenden primären Vollzüge *vor* den sprachlogischen Aussagen und den sog. «Protokollsätzen» liegen. Diese Situation sich zu vergegenwärtigen dürfte im Hinblick auf das faszinierende Buch von Albert nicht überflüssig sein.

Es ist Popper, dem Begründer eines neuen «kritischen Rationalismus»,

gewidmet. Von diesem heißt es: «Dieser neue Kritizismus, der die Neutralität des analytischen Denkens überwindet und dem totalen Engagement theologischer und quasi-theologischer Denkweisen mit seinen anti-liberalen Implikationen ein kritisches Engagement für rationales Denken und für die unvoreingenommene Suche nach der Wahrheit und nach offenen Problemlösungen entgegensetzt, die im Lichte neuer Gesichtspunkte jeweils revidierbar sind, knüpft tatsächlich an eine alte Tradition an, die sich bis in die griechische Antike zurückverfolgen läßt, die sich in der Entstehungsphase der neuzeitlichen Naturwissenschaft wieder zur Geltung gebracht und in der Periode der Aufklärung für einige Zeit das allgemeine Bewußtsein geprägt hat, die aber seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts den durch den Einbruch neuer Irrationalismen hervorgerufenen Belastungen ausgesetzt war. Das vorliegende Buch will als eine Untersuchung verstanden werden, die die heutige Problemsituation vom Standpunkt dieses Kritizismus her beleuchtet und zu zeigen sucht, welche Konsequenzen sich aus ihm für die Lösung kognitiver, moralischer und politischer Probleme ergeben. Daraus resultiert auch die zweifache Frontstellung in diesem Buch und der polemische Akzent, den ich, wie man sehen wird, keineswegs zu verbergen suche. Er richtet sich gegen eine Philosophie, die sich vor dem offenen Engagement dadurch schützen will, daß sie sich auf die Analyse des Gegebenen beschränkt, jene ‚reine‘ Philosophie sprachanalytischer oder auch existenzanalytischer Richtung, die sich in Phänomenbeschreibungen erschöpft und kritischem Denken bestenfalls eine sehr geringe Bedeutung einräumt, aber auch gegen eine Philosophie, die sich einem totalen Engagement überläßt, die den Anspruch macht, im sicheren Besitz der Wahrheit zu sein und die daher die Tendenz in sich trägt, in ein radikales Freund-Feind-Denken überzugehen, dessen politische Konsequenzen sich immer wieder als katastrophal erwiesen haben. Ein kritischer Rationalismus dieser Art kann die Rationalität nicht auf die Sphäre der Wissenschaft beschränken, auch nicht auf den technisch-ökonomischen Bereich, für den man ihre Nützlichkeit üblicherweise zugestehen pflegt; er kann sich nicht dazu verstehen, vor irgendwelchen Grenzen haltzumachen, weder vor den Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen, noch vor denen irgendwelcher sozialer Bereiche, die durch Gewohnheit und Tradition oder durch bewußte Abschirmung gegen rationale Kritik immunisiert zu sein scheint. Gegen alle neutral-analytischen, konservativ-hermeneutischen, dogmatisch-apologetischen und utopisch-eschatologischen Tendenzen, die im heutigen philosophischen und theologischen, aber oft auch im wissenschaftlichen Denken anzutreffen sind, tritt er für ein kritisches Modell der Rationalität ein, das in einem ganz bestimmten Sinne dialektisch genannt werden mag, allerdings nicht im Sinne jener unter dem Einfluß des Hegelschen Denkens stehenden Philosophen, die uns laufend zu versichern pflegen, daß sich in ihren Reflexionen ‚die Sache selbst‘ bewege, während andere Leute bloße Meinungen vorzutragen hätten» (S. 6 f.).

In den ersten beiden Kapiteln («Das Problem der Begründung» und «Die Idee der Kritik») entwirft Albert die «Grundzüge einer Reform des Empirismus . . . , wie sie sich im Rahmen des Kritizismus als notwendig erweist. Diese Reform beseitigt nicht etwa die Bedeutung der Erfahrungstatsachen für

die Theoriebildung, wie sie der Empirismus immer mit einem gewissen Recht betont hat. Aber sie eliminiert die Dogmatisierung der Erfahrung, die ja in gleicher Weise die wesentliche Gefahr des empiristischen Denkens darstellt, wie etwa die Dogmatisierung der Intuition oder der Vernunft die permanente Gefahr des Intellektualismus ist. Und zwar erreicht sie das, indem sie die – oft nicht bewußtseinsdominante – theoretische Prägung der sogenannten Erfahrungstatsachen in Rechnung stellt, die gerade, wenn sie vergessen wird, die Versuchung mit sich bringt, die Autonomie der Tatsachenbasis des theoretischen Denkens zu überschätzen und damit zur unkritischen Behandlung und Konservierung derjenigen Theorien beizutragen, deren Begriffsapparat die Artikulation dieser Basis bestimmt hat. Erst wenn auf diese Weise der empiristische Mythos des Gegebenen beseitigt wird, kann die kritische Funktion der Tatsachen für die Theoriebildung mobilisiert werden. Paradoxe Weise wirkt sich ja dieser Mythos – ganz entgegen den eigentlichen Intentionen des Empirismus – dahingehend aus, daß bestimmte Theorien der Prüfung an Hand der Tatsachen *entzogen* werden. Er kehrt also die empiristische Tendenz praktisch ins Gegenteil um, ebenso wie etwa der intellektualistische Mythos des Gegebenen, der sich auf evidente Intuitionen bezieht, de facto gerade die Theoriebildung behindert, da er letzten Endes nur die bereits habitualisierten vorhandenen Theorien zuungunsten der theoretischen Spekulation und der durch sie möglichen Kritik begünstigt. Sowohl im Hinblick auf die Theoriebildung, als auch im Hinblick auf die Beobachtung wird durch diese Revision der Passivismus überwunden, der in der klassischen Lehre die Deutung des Erkenntnisprozesses beherrscht. An die Stelle der – sinnlichen oder geistigen – *Schau* tritt die Konstruktion und das Experiment, also: die menschliche *Aktivität*, die die Erzeugnisse der Einbildungskraft in symbolischen Konstruktionen durchartikuliert und sie in Gedankenexperimenten und Realexperimenten, also durch aktive Eingriffe, erprobt, um ihre Leistungsfähigkeit und damit ihre vergleichsweise Bewährung beurteilen zu können. Die Erkenntnis bewegt sich also zwischen Konstruktion und Kritik; sie ist ein Teil der menschlichen *Praxis*, in der laufend *Entscheidungen* getroffen werden müssen. Die Theorie der Erkenntnis und damit auch die Wissenschaftslehre ist eine Theorie dieser *Praxis*, die methodische Gesichtspunkte für sie, damit gleichzeitig kritische Gesichtspunkte für die Beurteilung ihrer Resultate und Methoden und Anhaltspunkte für rationale Entscheidungen liefert. Wenn die Erkenntnis aber ein Teil der menschlichen *Praxis* ist, dann hat es keinen Sinn, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu unterscheiden und zwischen Erkenntnis und Entscheidung einen Gegensatz zu konstruieren, wie es von einer Erkenntnislehre her plausibel erscheint, die die Erkenntnis als Offenbarung der Vernunft oder der Sinne, also als Ergebnis einer *Schau*, auffaßt. Es geht in der Erkenntnistheorie und in der Wissenschaftslehre, soweit sie methodologischen Charakter hat, um den Versuch, die Rationalität der Entscheidungen und damit der menschlichen *Praxis* in einem bestimmten Bereich des sozialen Lebens zu fördern, indem sie relevante Kritik in diesem Bereich möglich macht. Damit wird aber eine Rationalitätskonzeption entworfen, die, wie sich zeigen wird, Konsequenzen für alle Bereiche des sozialen Lebens haben dürfte» (S. 53f.).

Darin scheint uns die zentrale pragmatische These, dergemäß die Erkenntnis ein Teil der menschlichen «Praxis» sein soll, zwar durchaus verständlich, aber trotzdem *grundfalsch* zu sein und auf einer *Verwechslung* der kognitiven Akte als solchen mit den ihren Vollzug mitbestimmenden Bedingungen und zusätzlichen Faktoren zu beruhen. Es ist völlig zutreffend, «daß der Erkenntnisprozeß von Normierungen, Wertungen und Entscheidungen durchsetzt ist», und zwar keineswegs nur im sozialwissenschaftlichen Bereich, sondern auch in den Naturwissenschaften. Der Ausklammerung der Qualitäten und deren Reduktion auf quantifizierbare Elemente liegt genau so eine zumeist unausdrückliche taxierend-selektive Aktivität zugrunde wie etwa der Unterscheidung zwischen «wesentlichen» und «unwesentlichen» Merkmalen in den beschreibenden Disziplinen. Desgleichen können sogar, wie Albert mit Popper betont, spekulativ-metaphysische Gedankenentwürfe für die empirische Forschung unter Umständen relevant werden, nicht anders wie Untersuchungsprojekte usw. Aber sie müssen sich im Erfahren, d. h. im *rezeptiven* – nicht passiven – *Hinnehmen des sinnlich und reflexiv gegebenen Begegnenden* bewähren, das den *Kern des Erkennens* ausmacht, ungeachtet sich auch die Rezeptivität täuschen kann und also der Kritik bedarf. Was der Verfasser dem «Positivismus» und «Existentialismus» mit Recht vorwirft: «Beide neigen zu einer *faktizistischen* Auffassung der Erkenntnis, die teilweise in einer instrumentalistischen Deutung der Wissenschaft gipfelt, so daß die Wissenschaft nur noch unter dem Gesichtspunkt der prognostischen Relevanz und der Bereitstellung von Mitteln für die Praxis gesehen wird» (S. 59), das tut er genau genommen selber. Die aktivistische Fehldeutung des Erkennens ist, um es nochmals zu sagen, begreiflich, da es seit der Begründung der modernen Wissenschaft der Bewältigung der Natur und also der Lebenspraxis dient. Sie wird scheinbar dadurch gestützt, daß wir z. B. im Experiment in die zu erkennende Natur – und erst recht in die von uns geschaffenen Gegenstandsbereiche (Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Politik) – verändernd eingreifen und sie sekundär dem an sie herangetragenen methodischen Prinzip mehr oder minder gewaltsam «anpassen». Allein das alles berührt das Faktum in keiner Weise, daß ich einen als «Habicht» bezeichneten Raubvogel mit noch so emphatischen Entscheidungs- und Selektionsakten nicht in einen «Bartgeier» genannten Vogel zu verwandeln vermag. Ich kann zwar den Habicht Bartgeier oder umgekehrt heißen, und ich kann in einer anschaulich unerfüllt bleibenden Leerintention dem Wort «Habicht» das Vorstellungsbild «Bartgeier» zu supponieren versuchen; aber ich kann niemals in einem konkreten Habicht die Gestalt eines Bartgeiers *sehen*. Es wäre falsch, zu behaupten, Albert anerkenne überhaupt keine schlichten Tatbestände, jedoch sind sie für ihn nur von geringem Gewicht. Das dokumentiert sich etwa im folgenden Passus:

«Die Wissenschaft schreitet weder durch Ableitung sicherer Wahrheiten aus evidenten Intuitionen mit Hilfe deduktiver Verfahren, noch durch Ableitung solcher Erkenntnisse aus evidenten Wahrnehmungen unter Verwendung induktiver Verfahren fort, sondern vielmehr durch Spekulation und rationale Argumentation, durch Konstruktion und Kritik, und in beiden Hinsichten können metaphysische Konzeptionen Bedeutung gewinnen: durch Lieferung kontra-intuitiver und kontra-induktiver Ideen, um unsere Denk-

und Wahrnehmungsgewohnheiten zu brechen und alternative Erklärungsmöglichkeiten für die realen Zusammenhänge zu skizzieren, von denen aus eine kritische Beleuchtung bisheriger Überzeugungen möglich ist. Im Gegensatz zu einer solchen konstruktiven und kritischen Metaphysik leistet eine dogmatische Metaphysik, die entweder nur dazu entwickelt wird, den bisherigen Stand des wissenschaftlichen Denkens zu konservieren, oder die sich sogar ganz vom wissenschaftlichen Denken isoliert, um ein gegen mögliche Forschungsergebnisse jeder Art immunisiertes Weltbild ungestört aufrechterhalten zu können, nicht nur der Wissenschaft, sondern überhaupt der Erkenntnis keinen Dienst» (S. 47f.). Gewiß können Spekulationen und rationale Argumentation der wissenschaftlichen Erkenntnis fruchtbare Anstöße geben und haben es oft genug getan. Aber entscheidend für ihr Fortschreiten sind nicht sie, sondern – wenigstens innerhalb der Natur – die Entdeckung neuer Fakten, die zunächst als solche vernommen werden müssen. Es ist schwer zu verstehen und erweckt den Verdacht auf das Mitspielen ideologischer Tendenzen, daß Albert das Erfahren von Gegebenem stets mit dem abschätzigen «Offenbarungsmodell» belegt, d. h. ausschließlich seine mißbräuchliche unkritische Verwendung berücksichtigt. Das geschieht ebenfalls in der der klassischen Erkenntnislehre angelasteten generellen Unterstellung von vermeintlich letzten nicht mehr kritisierbaren Gegebenheiten (S. 169), die er selber zu einem «Mythos des Gegebenen» erhebt; konkrete Beispiele zitiert er jedenfalls nicht. Nur von diesem Aspekt her gesehen läßt sich auch der von ihm empfohlene sonderbare Umweg einigermaßen begreifen, demgemäß «man durch geeignete methodische Prinzipien die Möglichkeit des Scheiterns unserer theoretischen Konstruktionen an der Wirklichkeit» schaffen müsse (S. 33), statt sich von Anbeginn an dem Begegnenden zuzuwenden. Wie sollen diese überflüssigen, als Vorurteile fungierenden theoretischen Konstruktionen an der «Wirklichkeit» überhaupt «scheitern» können, wenn diese nicht so zur Kenntnis genommen wird, wie sie sich von sich her zeigt, also vernehmend? Mit rationalen Argumentationen, sie mögen logisch korrekt oder inkorrekt sein, lassen sich «wirkliche» Tatbestände prinzipiell niemals als «wirkliche» erfassen: das hätten wir nachgerade von den sogenannten Gottesbeweisen und ihrer Kritik lernen können, von andern Erfahrungen abgesehen.

Trotz dieser Einwände behält das, was Albert mit seinem Prinzip der kritischen Rationalität intendiert, sein volles Recht: die entschiedene Verwerfung aller Dogmatisierungen von wissenschaftlichen und philosophischen Thesen, von ethischen Normen usw., mit deren Hilfe diese gegen Kritik abgeschirmt, «immunisiert» werden sollen; ferner die Ablehnung der in den traditionellen Erkenntnistheorien (Intellektualismus und Empirismus) herrschenden Sicherungs- und Begründungsansprüche. Bezüglich des ersten Anspruchs heißt es: «*Alle Sicherheiten in der Erkenntnis sind selbst fabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos.* Das heißt: Wir können uns stets Gewißheit verschaffen, indem wir irgendwelche Bestandteile unserer Überzeugungen durch Dogmatisierung gegen jede mögliche Kritik immunisieren und sie damit gegen das Risiko des Scheiterns absichern» (S. 30). Ob Albert diese treffliche Einsicht auch für die beiden paradigmatischen axiomatischen Disziplinen, Logik und

Mathematik, gelten läßt, hätte man gern gewußt. Und im Hinblick auf den üblichen Begründungsanspruch schreibt er: «Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung – bzw. die betreffende Aussage-Menge – zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle drei unakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma, das ich angesichts der Analogie, die zwischen unserer Problematik und dem Problem besteht, das der bekannte Lügenbaron einmal zu lösen hatte, das *Münchhausen-Trilemma* nennen möchte. Man hat hier offenbar nämlich nur die Wahl zwischen: 1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert; 2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich 3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde. Da sowohl ein *infiniter Regreß* als auch ein *logischer Zirkel* offensichtlich unakzeptabel zu sein scheint, besteht die Neigung, die dritte Möglichkeit, den Abbruch des Verfahrens, schon deshalb zu akzeptieren, weil ein anderer Ausweg aus dieser Situation für unmöglich gehalten wird. Man pflegt in bezug auf Aussagen, bei denen man bereit ist, das Begründungsverfahren abzurechnen, von *Selbstevidenz*, *Selbstbegründung*, *Fundierung in unmittelbarer Erkenntnis* – in *Intuition*, *Erlebnis* oder *Erfahrung* – zu sprechen oder in anderer Weise zu umschreiben, daß man bereit ist, den Begründungsregreß an einem bestimmten Punkt abzurechnen und das Begründungspostulat für diesen Punkt zu suspendieren, indem man ihn als *archimedischen Punkt der Erkenntnis* deklariert. Das Verfahren ist ganz analog zur Suspendierung des Kausalprinzips durch Einführung einer *causa sui*. Nennt man aber eine Überzeugung oder Aussage, die selbst nicht zu begründen ist, aber dabei mitwirken soll, alles andere zu begründen, und die als sicher hingestellt wird, obwohl man eigentlich alles – und also auch sie – grundsätzlich bezweifeln kann, eine *Behauptung*, deren *Wahrheit gewiß* und die daher *nicht der Begründung bedürftig* ist: ein *Dogma*, dann zeigt sich unsere dritte Möglichkeit als das, was man bei einer Lösung des Begründungsproblems am wenigsten erwarten sollte: als Begründung durch *Rekurs auf ein Dogma*. Die Suche nach dem *archimedischen Punkt der Erkenntnis* scheint im *Dogmatismus* enden zu müssen. An irgendeiner Stelle nämlich muß das Begründungspostulat der klassischen Methodologie auf jeden Fall suspendiert werden. Auch der Rückgriff auf außersprachliche Instanzen irgendwelcher Art schafft, wie man leicht sieht, in dieser Beziehung keine Abhilfe. Ganz abgesehen von den besonderen Problemen, die im Hinblick auf solche Instanzen entstehen können, besteht auch in bezug auf sie immer die Möglichkeit, nach einer Begründung zu fragen. Jede *Selbstbegründungsthese* für letzte Instanzen dieser Art muß ebenso wie entsprechende Thesen für bestimmte Aussagen als eine *Maskerade* für den Entschluß

betrachtet werden, das Prinzip für diesen Fall außer Kraft zu setzen. Es sieht also so aus, als ob ein solcher Entschluß unvermeidlich wäre, so daß der mit ihm verbundene Dogmatismus den Anschein eines notwendigen Übels oder gar den der Harmlosigkeit gewinnt» (S. 13 ff.).

Diese kritischen Aspekte illustriert Albert nun in den fünf folgenden Kapiteln an verschiedenen Themen: «Erkenntnis und Entscheidung» (worin vorallem das Problem der Wertfreiheit im Erkennen diskutiert wird), «Geist und Gesellschaft» (im Zentrum steht das zumal von Geiger exponierte Ideologieproblem), «Glaube und Wissen» (bevorzugt wird die Entmythologisierungsthematik), «Sinn und Wirklichkeit» und «Das Problem einer rationalen Politik». Vom auf die Philosophie bezüglichen Kapitel (Sinn und Wirklichkeit) abgesehen, auf das wir zurückkommen, sind die Ausführungen Alberts nicht nur scharfsinnig, sondern auch vielfach überzeugend. Gewiß zieht sich wie ein roter Faden ein heftiger antitheologischer Affekt durch das ganze Buch, der heute doch etwas antiquiert anmutet, wenn man sich die auf lange Sicht wohl hoffnungslose oder wenigstens schwer angeschlagene und mitleidserweckende Situation der Theologie vor Augen hält. Aber das berührt die sachliche Position Alberts in keiner Weise, der kompromißlos alle Beeinflussungen auf das wissenschaftliche und philosophische Erkennen von seiten der Theologie abweist – man muß ihm darin vorbehaltlos zustimmen. «Die politische Theologie aller Richtungen, von der der größte Teil der Welt beherrscht ist und für die sich sogar Intellektuelle erwärmen, deren Freiheit der Argumentation davon abhängt, daß sie in einem liberalen Klima leben können, sorgt dafür, daß die Denkmuster der dogmatischen Rationalisierung trotz der fatalen Konsequenzen, die sich historisch aus ihnen ergeben haben, weiterhin hohes Ansehen genießen» (S. 103).

Einem Autor, der wie Albert der kritischen Rationalität ein so großes Gewicht einräumt, «Naivität» zuzubilligen, hält schwer. Indessen mag es damit wie immer bestellt sein: jedenfalls fällt es auf, daß er eine Reihe wichtiger Begriffe – Wirklichkeit, Realität, Rationalität, Erfahrung, Wahrheit – unerörtert läßt und sie also wohl im üblichen mehrdeutigen Sinne verwendet. Das jedoch paßt schlecht zu seinem kritizistischen Stil. «Die Vernunft in jeder Gestalt ist», sagt er einmal, «ein sozial-kulturelles Zuchtprodukt auf vitaler Grundlage» (S. 93). Wie sie als solches ihr vermutlich generelles kritisches Geschäft soll ausüben können, bleibt dunkel. Ferner beruft er sich auf «bloße Wahrheiten oder bloße Tatsachen im schlichten Alltagssinne» (S. 128): auch das mutet, mit dem sonstigen Reflexionsniveau verglichen, beinah stilwidrig an. Es wäre nötig gewesen, die von ihm gemeinte Bedeutung der erwähnten Begriffe ausdrücklich zu präzisieren, nicht zuletzt um Mißverständnisse abzuwehren. Sodann müßte für ihn die Frage nach den geschichtlichen und sachlich-anthropologischen Wurzeln des anscheinend allgemeinmenschlichen Gewißheitsstrebens und Begründungsbedürfnisses wichtig sein, allein auch sie unterbleibt. All das stimmt den Leser skeptisch und erweckt seinerseits in ihm die Frage, ob Albert am Ende aus der kritischen Rationalität ein Dogma gemacht habe.

Daß wir heute ohne die wissenschaftlichen Erkenntnisse und ihre technischen Anwendungen nicht mehr leben können, versteht sich von selbst.

Aber das heißt keineswegs, daß einzig sie unsere Lebensführung bestimmen sollen und müssen – davon ganz abgesehen, daß die Menschheit bisher längere Zeit ohne sie existiert hat. Es würde eine ungeheure Verarmung an Welt- und inneren Gehalten mit sich bringen, wenn nur noch das wirtschaftlich ausmünzbare Wissen für unser Dasein relevant wäre. Und schließlich scheint es mir unverantwortlich zu sein, die – faktisch ja bestehende – Verknüpfung von Wissenschaft und (politischer, technischer usw.) Aktivität zu preisen, ohne auf die der modernen Wissenschaft von ihren Anfängen einwohnenden destruktiven Tendenzen, die schnell wachsende Gefahren zeitigen, hinzuweisen. Sie zeigen sich schon in der Ausklammerung der Erscheinungsqualitäten des Seienden und ihrer Reduktion auf quantifizierbare Faktoren, und sie sind durch die Technik lediglich gesteigert und ausgeweitet worden. Damit soll nicht die Illusion genährt werden, es könne unserem Schicksal eine Wendung gegeben werden, ich möchte nur die Verklärung der «schöpferischen» Wissenschaft verhindern, zu der Albert zu neigen scheint.

Die Verabsolutierung der wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnis – von einer solchen darf man bei ihm wohl reden – als maßgebendster Aspekt unseres Lebens läßt Albert auch die nicht-kognitive Relevanz der Religionen übersehen. Freilich beanspruchen sie ebenfalls, «wahre Erkenntnisse» zu enthalten, im Christentum etwa die sog. «Glaubenswahrheiten». Aber sie beziehen sich auf vorwiegend transempirische Bereiche, die sich dem erfahrenden Erkennen – dessen Wahrheitsbegriff übrigens von dem der «Glaubenswahrheiten» radikal verschieden ist – als pure Erzeugnisse menschlichen Denkens präsentieren. Deshalb sind sie von den empirisch gewonnenen Einsichten scharf zu trennen. Dennoch eignet den religiösen Gehalten insofern eine unbestreitbare Bedeutung, als sich in ihnen fundamentale menschliche Anliegen (Wünsche, Ängste, Hoffnungen usw.) manifestieren, gleichgültig, ob man das Recht ihres Wahrheitsanspruches von der wissenschaftlichen Erkenntnis her verwirft. Man sollte doch nicht vergessen, welche Fülle von Kunstwerken auf dem Boden des christlichen Glaubens entstanden sind, neben den Scheußlichkeiten, die er auch gezeitigt hat.

Was nun Alberts Kritik der «hermeneutischen Philosophie» angeht, so ist zunächst eine Äußerlichkeit vorwegzunehmen. Er wirft Gadamer vor (S. 139f.), daß er «gewiße bedeutende Beiträge zur Sinnproblematik» – gemeint sind Gomperz und Bühler – überhaupt nicht erwähne. Der entsprechende Vorwurf muß gegen Albert selber erhoben werden, denn er scheint von der damaligen Diskussion über «Verstehen» und «Erklären» in der Psychologie keine Ahnung zu haben; jedenfalls zitiert er davon nichts. Gewichtiger sind die Einwände, die er wider die Geisteswissenschaften und ihren «methodologischen Autonomieanspruch» erhebt. Der Kern dieser Einwände besteht darin, daß die Geisteswissenschaften einschließlich des hermeneutischen Positivismus (von Phänomenologie, Heideggers Ontologie und seinen Nachfolgern getragen) und des sensualistischen Positivismus (Wiener Kreis, Wittgenstein und anschließende Bestrebungen) die naturwissenschaftliche Methodik, insbesondere das «Erklären» verschmähen, gegen theoretische Konstruktionen mißtrauisch seien und als «Erkenntnismittel die unmittelbare vorthoretische Erfahrung», also das, was Albert abschätzig den «Mythos des Gegebenen»

nennt, akzentuieren. Zumal die Vertreter des «methodologischen Historismus richteten ihre Kritik vor allem gegen zwei Verfahrensweisen, die sie als dem geschichtlichen Denken wesensfremd ansehen zu müssen glaubten: erstens gegen das Herantragen *absoluter* und damit zeitenthobener und geschichtsfremder *Maßstäbe* an die historischen Erscheinungen, wie sie etwa im *Naturrecht* postuliert wurden, und zweitens gegen den Versuch, in der Weise der Naturwissenschaften den Geschichtsverlauf und damit überhaupt die sozialen und kulturellen Erscheinungen mit Hilfe *allgemeiner, zeitloser Gesetze* zu erklären, also: gegen den *Naturalismus* in den Geisteswissenschaften. Sie betrachteten das historische Geschehen vielmehr als einen Zusammenhang von Ereignissen, die ihren Sinn in sich selbst tragen und die in ihrem Sinnzusammenhang unmittelbar, das heißt: ohne die Verwendung allgemeiner Maßstäbe oder Gesetze, begriffen werden sollten. An die Stelle des naturwissenschaftlichen Erklärens sollte dabei ein das Einmalige und Individuelle erfassendes, deutendes Verstehen treten, eine individualisierende Methode, die das Wesen der Phänomene aus ihrem historischen Werdegang verständlich machen sollte» (S. 133).

Sehen wir davon ab, daß Albert gleich wie die älteren Erkenntnistheoretiker unter «der» Naturwissenschaft ausschließlich die exakten experimentellen, nicht aber auch die deskriptiven Disziplinen versteht, so zeigt sich seine mehr oder minder gewalttätige Tendenz deutlich darin, daß er die Erkenntnisweisen nicht von den jeweiligen Gegenstandsarten bestimmen läßt, sondern diese umgekehrt unter das Joch der vorrangigen Methode zwingt und demgemäß gelegentlich von «der» naturwissenschaftlichen Methode spricht, als ob es nur eine gäbe. Man gewinnt den Eindruck, als möchte er am liebsten die in den menschlichen Hervorbringungen selbst nachweisbar enthaltenen mannigfachen Sinnbezüge ausklammern und ihre Erfassung auf die erklärbaren naturhaften Fundamente – z. B. die sprachlichen Verlautbarungen auf ihren physikalischen Bestand – reduzieren. Dafür argumentiert er mit der willkürlichen und verfehlten Behauptung, die «richtig» verstandene sog. naturwissenschaftliche Methode habe «mit den speziellen Objektbereichen der Naturwissenschaften wenig zu tun» (S. 155) – man muß schon von einem sturen Methodenfanatismus besessen sein, um dergleichen vertreten zu können. Schlicht widersinnig ist der gegen die hermeneutische Philosophie erhobene Vorwurf Alberts, sie habe ein unmittelbar Gegebenes postuliert, das «angeblich jeder Deutung vorgegeben» sei (S. 134): gerade sie und schon Husserl hat dargelegt, daß es ein primäres «factum brutum» nicht gibt, vielmehr jeder wahrgenommene Gegenstand immer schon «Deutungen» enthalte.

Begreiflich dagegen und je nach dem berechtigt bleibt ein anderer Einwand, den Albert gegen die hermeneutische Philosophie formuliert: daß sie nämlich das «Textmodell» auf die «Gesamtwirklichkeit» übertrage, die «Welt als Text» (von Kempfski) auffasse. Die «Verbindung von Hermeneutik und Historismus, von Orientierung am Textmodell und Kult der Geschichtlichkeit, brachte die typischen Züge der heute noch im deutschen Sprachbereich vorherrschenden betont antinaturalistischen und quasi-theologischen Orientierung des geisteswissenschaftlichen und philosophischen Denkens hervor, das in seiner extremen Form dieses Textmodell auf die

Gesamtwirklichkeit zu übertragen und darüber hinaus die Denkweise der Theologie zum philosophischen Ideal zu erheben versucht, und zwar unter ausdrücklicher Absage an den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft, der zu überwinden sei» (S. 132). Diese Übertragung des Textmodells auf die Gesamtwirklichkeit – sie dokumentiert sich übrigens schon in Nietzsches Behauptung, es gäbe nur «Interpretationen», keine «Tatsachen» – geht denkgeschichtlich wohl auf den griechischen «Weltlogos» und auf die von den christlichen Theologen dem «göttlichen Wort» zugeordnete Schöpfermacht zurück, in denen dem Seienden selbst, nicht nur seinem Gedacht- und Angesprochenwerden ein wenigstens partieller «logos»- und «worthafter» Charakter unterstellt wird. Die Analyse der «Weltlichkeit» der Welt in Heideggers «Sein und Zeit» jedoch beschränkt sich auf die Bezüge des Menschen zu der von diesem transzendental konstituierten Welt und berücksichtigt die Frage nach der Seinsart der «natürlichen» eigenständigen Welt nur negativ abhebend (was bei Heidegger vielleicht nicht immer klar genug ersichtlich wird). Die Sinngehalte bei ihm und bereits bei Husserl darf man nicht mit jenen gleichsetzen, die in den theologisch mitbestimmten finalen Welt- und Geschichtsdeutungen eine Rolle spielen. Deshalb ist es auch ungerecht, das hermeneutische Denken kurzweg eine «Fortsetzung der Theologie» zu nennen und zu verschweigen, wie entschieden sich Heidegger in «Sein und Zeit» von den christlich-theologischen Interpretationen gewisser Phänomene distanziert hat. Im übrigen darf man sich fragen, ob in Alberts Vorliebe für theoretische Konstruktionen als besonderer Aktivitätsart nicht der alte Wahn der spekulativen Philosophen nachwirkt, «die Welt» denkend zu entwerfen statt sie zu erfahren.

H. Kunz

Jeanne Parain-Vial: La nature du fait dans les sciences humaines. P.U.F., Paris, 1966, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 228 p.

L'ouvrage de Madame Parain-Vial est destiné «moins aux spécialistes des sciences humaines qui savent mieux que personne les limites de leur science qu'au sens commun, qui en attend trop ou trop peu». Fort critique, en effet, à l'égard des tests ou des enquêtes qu'il apprécie selon des critères extrinsèques (probablement parce qu'il vise plus le genre de croyance qu'on y attache que les méthodes elles-mêmes), l'ouvrage paraîtra au contraire parfois très optimiste à l'égard des sciences humaines auxquelles présiderait un esprit philosophique.

Dans les sciences de la nature, le fait est «système conceptuel intégrant une donnée immédiate, susceptible d'être reproduite» et «par rapport à laquelle les observateurs sont interchangeables», certains procédés étant d'ailleurs déterminés pour la recherche. Au contraire, dans les sciences humaines, concepts et données dépendent des points de vue et les faits accessibles à l'expérience se donnent comme les signes de faits qui sont le véritable objet de ces sciences. Le fait est donc interprétation du signe, qui est interprétation du vécu. Mais l'interprétation des signes s'opère grâce à des schémas empruntés à une idée de l'homme universel, ou à une intelligence de la nature

humaine présente à chacun. Jugements de valeur, choix des points de vue, théories constituant des objets, schémas d'interprétation des signes ont tous leur origine dans cette idée de l'homme universel. Cette référence à l'idée d'homme universel se retrouve au reste sous des formes diverses dans bien des doctrines philosophiques; il faudrait dès lors constater qu'en somme la connaissance de l'homme est très avancée, comme connaissance profonde, telle que l'expriment poètes et philosophes, et que «les sciences humaines ne l'accroîtront pas réellement».

D. Christoff

Eike von Savigny: Die Überprüfbarkeit der Strafrechtssätze. Eine Untersuchung wissenschaftlichen Argumentierens. Symposium 24. Philosophische Schriftenreihe herausgegeben von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf. Verlag Karl Alber. Freiburg i. Br. und München 1967.

Ob die Rechtswissenschaft wirklich als Wissenschaft angesprochen werden dürfe, ist äußerst umstritten. Weit verbreitet und zeitgemäß ist die Ansicht, daß sie keine eigentliche Wissenschaft, sondern höchstens eine methodisch vorgehende Kunstlehre sei. Lange Zeit schien es, wie wenn es eine vergebliche Plackerei wäre, die Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz zu erörtern, weil die Antwort entscheidend von der vorausgesetzten Definition der Wissenschaft abhängt. Gilt als Wissenschaft nur das Forschen, welches quantifizierbare und jederzeit durch Experiment nachprüfbar Ergebnisse zu erzielen sucht, so ist die Rechtslehre ohne Zweifel keine Wissenschaft. Hält man jedoch für Wissenschaft jedes methodische Vorgehen, das nicht vom Belieben des einzelnen Forschers abhängige Ergebnisse zu erreichen sucht, die Begründbarkeit der Ergebnisse fordert und die gewonnenen Einsichten ständiger kritischer Überprüfung aussetzt, so ist auch die Rechtskunde eine echte Wissenschaft. Die hier anzuzeigende wissenschaftstheoretische Arbeit von Eike von Savigny, eine der Münchner philosophischen Fakultät eingereichte Dissertation, bietet Anlaß, den Wissenschaftscharakter der Jurisprudenz erneut zu erörtern.

Ausgangspunkt der Untersuchung von von Savigny sind zwei wissenschaftstheoretische Behauptungen, einmal die:

«Das Rechtgefühl (Wertevidenz, ethische Evidenz, ethische Intuition) teilt alle Eigenschaften der Beobachtungsevidenz, welche für die Rolle der Beobachtungsevidenz in den empirischen Wissenschaften wesentlich sind.»

Die Begründung dieser Annahme hebt hervor, daß die empirischen Wissenschaften nachgerühmte Rationalität gerade in Bezug auf die die Überprüfung stützende Beobachtungsevidenz fehlt. Der naheliegenden Kritik der Gleichsetzung von Beobachtungs- und Wertevidenz, das Wertgefühl sei empirisch bedingt, hält von Savigny entgegen, daß auch die Beobachtungsevidenz empirisch bedingte Voraussetzung besitzt, insbesondere nur die Beobachtung normalsinniger Wissenschaftler als zureichend ansieht. Die Einigung auf die Kriterien der Evidenz falle bei der Beobachtung nur leichter als bei der Wertevidenz. Mit diesen Ausführungen verbindet sich eine ein-

gehende und, wie mir scheint, zutreffende Antikritik der modernen Widerlegungen des ethischen Intuitionismus, wie sie vor allem von angelsächsischen Autoren (insbesondere von Russel und Hare) vorgetragen wurden.

Die zweite Annahme lautet:

«Das Rechtsgefühl spielt bei der Diskussion strafrechtswissenschaftlicher Sätze durch den Bundesgerichtshof die gleiche Rolle, wie die Beobachtungsevidenz sie bei der Überprüfung naturwissenschaftlicher Hypothesen spielt.»

Sie wird begründet durch eine systematische Aufgliederung zahlreicher strafrechtlicher Urteile des deutschen Bundesgerichtshofes. Die vom Verfasser vorgenommene Umwandlung der Begründungen dieser Urteile in Stenogramme macht deutlich, daß der Bundesgerichtshof von einer im Leitsatz des Urteils oder in der Alternative dazu ausgesprochenen Bewertungshypothese ausgeht, sie an einer auf eine als gerecht angesehenen Entscheidung des Gesetzgebers oder einem unmittelbar auf die Gerechtigkeit zurückweisenden, als richtig einleuchtenden Werturteil mißt und darnach entscheidet, ob die vorausgesetzte Werthypothese anzunehmen oder zu verwerfen ist. Derart verstanden gleicht die Arbeitsweise der Rechtswissenschaft der der empirischen Wissenschaften. Die vom Verfasser untersuchte Strafrechtswissenschaft erweist sich als ein System von Werthypothesen.

Die scharfsinnige und gründliche Untersuchung von von Savigny führt dem, kritisch aufgefaßten, ethischen Intuitionismus neue und gewichtige Argumente zu und fügt auch die Jurisprudenz in den Kreis der Wissenschaften ein, welche Gegenstand der heutigen wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen, Wissenschaft im engen Sinn verstanden, bilden.

Hans Schultz

Ulrich Hommes: Die Existenzzerhellung und das Recht. Philosophische Abhandlungen, Band XX. Verlag Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1962.

Die Auseinandersetzung der Rechtsphilosophie mit der sogenannten Existenzphilosophie ist bis jetzt durch die Annahme geprägt, der existenzphilosophische Ansatz schließe eine rechtsphilosophische Weiterführung aus. Die Versuche von Werner Maihofer (Recht und Sein 1952, Naturrecht als Existenzrecht, 1963) heben sich davon als ausgesprochene Ausnahmen ab. Die Unmöglichkeit, eine Rechtsphilosophie zu begründen, wurde vor allem für das Werk von Karl Jaspers behauptet, der von den positivierten sozial-ethischen Normen sagte, sie «sind gleichsam mechanisch und *tot*» und lassen das menschliche Handeln berechenbar werden (Philosophie, 2. Aufl. 1948, S. 603). Doch anerkennt Jaspers das Recht in seiner Bedeutung, das Dasein als Voraussetzung möglicher Existenz zu sichern (op. cit. 625, 631).

In seiner eindringlichen Untersuchung geht Ulrich Hommes vor allem diesem Aspekt des Jasperschen Philosophierens nach. Er zeichnet dessen Grundlinien in zwei einleitenden Kapiteln, Existenz vor Transzendenz und Existenz in Kommunikation. Er betont, daß «Existenz im Grunde *ein* Verhältnis ist» (S. 93) und «daß die Bedeutsamkeit des Rechts für die Existenz gründet in deren eigenen Struktur als Sein mit den Andern in der Welt. Das Recht als

Ordnung des gemeinsamen Daseins ist selbst eine Weise der Wirklichkeit der ursprünglichen Zusammenfügtheit allen menschlichen Seins» (S. 95). Die Aufgabe des Rechts ist, «als äußere verlässliche Regelung des Miteinanders die sichere Bewahrung und dauernde Vorbereitung» der «Verwirklichung des wesentlichen Verhältnisses zum Andern», die «nicht jederzeit vollzogen werden kann», zu gewährleisten (S. 106). Und auch die Positivität des Rechts kommt zu ihrem Recht, sie ist «notwendig . . . zur Ermöglichung der Verwirklichung der Freiheit des Einzelnen» (S. 137). So verstanden rückt die Betrachtung des Rechts durch Jaspers in die unmittelbare Nähe der Auffassungen von Kant. Doch sogleich folgt die entschiedene Abkehr von jeder Vorstellung einer sicheren, allgemein gültigen und vorgegebenen Ordnung mit dem Hinweis darauf, daß das Recht aber «immer existenzvergessene Wirklichkeit und existentielle Möglichkeit in einem» (S. 153), mithin stets zweideutig ist und stete Aufgabe bleibt. Hier kommt der existenzphilosophische Ansatz zu seinem Recht. Mit der Eigenart des Rechts, immerwährende Aufgabe zu sein, hängt seine Unableitbarkeit, aber auch die Forderung, die jeweils geltenden Regelungen in gemeinsamer Anstrengung, im Kompromiß, zu erarbeiten, zusammen.

So kann Hommes abschließend sagen, daß «die Existenzerhellung in die Erfahrung der existentiellen Notwendigkeit des Rechts führt» (S. 218).

Und wenn der Rechtsphilosophie die Aufgabe zugewiesen wird «im Recht als der Wirklichkeit der geschichtlichen Gemeinschaft eines Staates ‚die Transzendenz überhaupt fühlbar‘ (II 382) zu machen» (S. 190/1, II 382 = Existenzerhellung³ 382), so ist damit die Brücke geschlagen zu der heute wohl vorherrschenden Auffassung, die Rechtsphilosophie habe der positiven Rechtsordnung gegenüber auf eine unbedingte Richtigkeit hinzuweisen, selbst wenn zum vornherein feststeht, daß sie nie erreicht werden kann.

Indessen haftet dieser Betrachtung des Rechts und des Staates ein eigen tümlich idealistischer Zug an. Der Rechtsphilosoph würde nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sogleich fragen, ob es genügt, alles der geschichtlichen Entscheidung zu überlassen und ob nicht wenigstens die Frage zu stellen ist, ob jede positive Anordnung als Recht gelten oder ob sie nicht derart verfehlt sein kann, daß sie, nach dem Ausdruck von Radbruch, als gesetzliches Unrecht bezeichnet werden muß. Zumindest die staatliche Anordnung nicht als Bewahrung der möglichen Existenz, sondern als Verhängnis müßte ebenfalls erörtert werden.

H. Schultz

Victor J. Willi: Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme. Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Kultur-anthropologie und Soziologie und zwischen allgemein-theoretischer und speziell-empirizistischer Soziologie. Orell Füssli Verlag, Zürich 1966.

In diesem umfangreichen Werk legt Willi die Grundzüge einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme, also zweifellos eines auch im Hinblick auf die alltägliche und die große Politik wichtigen Themas vor.

Längere Studienaufenthalte in verschiedenen Ländern erleichtern ihm die Distanzierung zur eigenen unvermeidlich beschränkten Position innerhalb der möglichen Werthierarchien. Als praktische Zielsetzung seiner Arbeit formuliert er die «Vermehrung des Verständnisses zwischen Einzelmenschen und ganzen Gruppen beziehungsweise Gesellschaften»; und als «höchstes Verständnis schwebt ihr das Verständnis der Mißverständnisse vor, das ganze Gruppen und Gesellschaften allerdings kaum und niemals unbegrenzt erreichen dürften». Theoretisch geht es um drei Anliegen: «a) Herausstellung der theoretisch-begrifflichen Voraussetzungen für eine gültige ausbaufähige empirisch-wissenschaftliche Wert- und Wertsystemsoziologie, b) Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Soziologie und Kulturanthropologie und zwischen allgemeiner theoretischer Soziologie und empirizistischer Soziologie; c) Ermittlung einer ausbaufähigen Typologie der Wertsysteme». Willi sieht heute die Soziologie vom «Dilemma von Bedeutungsfülle und Faktizität» bedroht, d. h. ihre Sätze sind – wie er an einigen Beispielen demonstriert – oft entweder bedeutungsvoll, aber empirisch verfehlt, oder empirisch belegt, aber nur Selbstverständlichkeiten betreffend.

Als soziologisch relevante Werttheorien unterscheidet er vier: die individualistische, die naturalistische, die soziologische und die kulturalistische Werttheorie, die alle versagen, weil sie einen ansich berechtigten partikularen Gesichtspunkt jeweils verabsolutieren. Es muß stattdessen eine «realistische» soziologische Werttheorie erarbeitet werden, für die der Verfasser folgenden, seiner Meinung gemäß «haltbaren» Begriff der Wertung und der Werte vorschlägt: «Sozialpsychologisch ist die Wertung eine rationalisierte oder wenigstens rationalisierbare Vorliebe und wertsoziologisch die vom Typus einer menschlichen Gesellschaft tatsächlich anerkannte, als gut, beziehungsweise sein-sollend betrachtete Vorliebe, Bevorzugung beziehungsweise Hochschätzung, und der Wert (für die Soziologie und überhaupt die Sozialwissenschaften) der Gegenstand einer Wertung. Insofern im Begriff 'Anerkennung' bereits die Elemente des Typus und der 'Güte' enthalten sind, kann man die Wertung kurz umschreiben als anerkannte Vorliebe beziehungsweise Bevorzugung beziehungsweise Hochschätzung». Das ist nun keine sonderlich subtile Definition, aber sie dürfte aus der Auseinandersetzung Willis zumal mit amerikanischen Autoren in adäquater Weise hervorgegangen sein. Dazu gehört auch die Bestimmung des soziologischen Wertobjektivismus als Vorstellung, «daß Gruppenwerten Allgemeingültigkeit zukomme», woraus sich Hierarchien von soziologischen Werten ergeben sollen. Die philosophischen nicht von den soziologischen Wertrangordnungen unterschieden zu haben wirft der Verfasser Scheler, Hartmann und Gurvitch vor; allein er verkennt, daß der philosophische Wertobjektivismus mit dem von ihm postulierten soziologischen Wertobjektivismus nur das Wort gemeinsam hat – davon abgesehen, daß sich «die» philosophische Werthierarchie sowenig «begründen» läßt wie «die» soziologische Werthierarchie. Neben der letzteren behandelt Willi in diesem zweiten Abschnitt noch die verschiedenen Formen des «Wissenszentrismus», d. h. die Deutung und Bewertung des Unbekannten (Fremden: andere Menschen, fremde Kulturen usw.) nach Analogie des Bekannten.

Der dritte umfangreichste Teil ist der «Soziologie der Wertsysteme» gewidmet. Der indirekten und der direkten «Umschreibung des Wertsystembegriffes» und dem Aufweis «verschiedener, aber nicht beliebig vieler Wertsysteme» folgt eine kritische Darstellung der bisherigen Typologien derselben (T. Parsons, R. Mukerjee, F. R. Kluckhohn, Ch. Morris, F. S. C. Northrop). Daraus ergeben sich Erfordernisse und Vorschläge zu einer ausbaufähigen soziologischen Typologie der Wertsysteme, in denen der «monistisch-weltentsagende Grundzug im Grundwertsystem des traditionsgebundenen Orients», der «monistisch-weltbejahende Grundzug im Grundwertsystem des traditionsgebundenen Europas» und der «dualistisch-gespaltene Grundzug im szientistischen Grundwertsystem des modernen Amerikas» behandelt werden. Bei der Schilderung der beiden ersten Grundwertsysteme erfahren nur die religiösen Werte eine Berücksichtigung, während der viel ausführlichere Abschnitt über Amerika auch andere Wertbereiche einbezieht. Im übrigen gewinnt der Verfasser die Grundwertsysteme aus den Antworten auf drei Fragen, «die im Laufe der Kulturgeschichte tatsächlich von drei großen Zivilisationen gegeben worden sind, nämlich: a) die grundsätzliche Verneinung des Sinnes unseres Daseins, und zwar auch in seinen scheinbar positiven Seiten (Leben, Gesundheit, Reichtum usw.), b) die grundsätzliche Bejahung des Sinnes unseres Daseins, und zwar auch seiner scheinbar negativen Seiten (Tod, Krankheit, Armut usw.) und c) die teilweise Bejahung und teilweise Verneinung des Sinnes unseres Daseins, und zwar je nach seinen scheinbar positiven beziehungsweise negativen Seiten (Bejahung des Lebens, Verneinung des Todes; Bejahung der Gesundheit, Verneinung der Krankheit; Bejahung des Reichtums, Verneinung der Armut usw.)».

Im Anhang berichtet Willi einerseits das «Résumé einer Untersuchung über die 'Glaubens- und Denkhaltungen einer großen Anzahl texanischer und New-Yorker-Studenten'», und andererseits über seine weiteren schriftstellerischen Pläne zu einer «Soziologie der Soziologie».

(Ein paar Kleinigkeiten: auf S. 217 finden sich zwei fast wörtlich miteinander übereinstimmende Abschnitte; auf S. 278 ist die den Handlungsbereich betreffende Explikation unter den «idealen Wertbereich» geraten; S. 484: die im angeblichen «Satz von Hegel: 'Erst in der Dämmerung tut der Vogel der Aurora seinen Flug'» vorweggenommene Verwandlung der Eule der Minerva hat diese sinnigerweise zu einem «Vogel der Morgenröte» gemacht; und von den nicht wenigen Druckfehlern des Buches sei wenigstens die auf S. 496 unterlaufene Umbenennung des Berliner Verlages Duncker & Humblot in «Denker und Humboldt» verzeichnet).

H. Kunz

Hanno Helbling: Der Mensch im Bild der Geschichte. Duncker & Humblot, Berlin 1969.

Der Titel dieser Schrift erweckt irreführende Erwartungen, welche durch die im Vorwort geäußerte Bemerkung Kurt Schelldorfers, sie liefere einen «Beitrag zur Begründung der Philosophischen Anthropologie auf wissenschaftlicher Grundlage», noch unterstützt werden. In Wirklichkeit handelt

es sich um unsystematische Meditationen eines Historikers, der sich in kritischer Weise auf einige fundamentale Kategorien seiner Wissenschaft besinnt. Mit «Gedächtnis» und «Identität» sind die zwei ersten Abschnitte, mit «Schicksal» der dritte Abschnitt überschrieben, in welchem Helbling auswählend den geschichtlichen Wandlungen des Friedensbegriffes, angefangen bei Augustin, nachgeht. Da sich solche Meditationen, die jeweils an konkreten Sachverhalten ansetzen, nicht angemessen referieren lassen, gebe ich drei Zitate:

«Der Historiker, der sich in seiner Thematik nach dem Gedächtnis oder Kontinuitätsbewußtsein des Sozialkörpers richtet, welchem er angehört, wird auch heute nicht in beliebig weite Räume gezogen. Und wenn er sich selbst seines Standortes in – und nicht über – seiner Zeit und seiner Gesellschaft bewußt bleibt, kann er die Ränder seines Geschichtsbildes immer noch vom Vergessen, von wahrhaft vergangener Vergangenheit umflutet sein lassen. Andererseits wird ihm doch nicht entgehen, daß sich der Bewußtseinshorizont der Menschen, deren Geschichte er schreibt, in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten mit wachsender Eile geweitet hat. Und sofern nun Geschichte nicht nur Vergangenheit, sondern auch Zukunft und Gegenwart als Gewesenes faßbar macht, berührt das Gewesene heute die Grenzen der Wirklichkeit überhaupt, freilich ohne daß diese Wirklichkeit schon die Zeichen der eingewordenen Welt trüge, in der man gleichsam das Ziel der Geschichte, als Heilsgeschichte, erblicken müßte. Solange aber das Universale nur erst als Horizont der Betrachtung und der ‚erlebten Geschichte‘ erscheint, spiegelt sich im Geschichtsbild das in Erinnerung und Erwartung gezeitigte Dasein, aktualisieren wir den Vergangenheit-, Gegenwart-, Zukunftsbezug von der je eigenen Existenzmitte her, bleibt unser Leben vom Gedächtnis bestimmt. Aus ihm muß sich demnach auch der Sinn der Geschichte ergeben. Aus ihm, das heißt aus dem spezifischen Anteil, den unser vergegenwärtigendes Denken aus dem Vergessen heraufholt. Und welches ist nun schließlich dieser spezifische Anteil? Wir sahen, daß wir uns an das Vergängliche erinnern und an unsere eigne Vergänglichkeit». «Die Perspektiven, in denen sich der Vollzug der Geschichte zeigt, überschneiden, verfehlen und widersprechen einander; und dazu noch sind sie in unaufhörlicher Bewegung begriffen. Die Historiker können nicht sagen, wer oder was diese oder jene Gestalt der Vergangenheit ‚war‘, oder gar, wer sie ‚ist‘: nur, als was und als wer sie erschien und erscheint: wo, wann und wem». «Im Gedächtnis, sahen wir, konstituiert sich die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins. Im Erinnern wählen wir unser Bild der Geschichte. Nun ist schon solche Zeitigung ein schicksalhafter Vollzug. Aus ihr erwächst uns die perspektivische Erscheinung des Menschen – und seines Schicksals. Die Bilder und Begriffe sind nicht zu zählen, in denen das Schicksal sich darstellt. Fremde und Vaterland, Götterferne und Gottesbegegnung, Auszug und Rückkehr, so fanden wir ein groß angelegtes Geschichtsbild bezeichnet, am wesentlichsten aber durch das Widerspiel des Vergessens und der Erinnerung, durch das Schicksal der Geschichtlichkeit selbst. In ihm ist begründet, daß die Menschen einander zugeordnet sind: in der Zeit, durch die Sprache».

H. Kunz

Günter Abramowski: Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalischen Rationalisierungsprozesses. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1966.

In dieser ausgezeichneten, sich einerseits streng an die Originaltexte haltenden, andererseits aber auch die Sekundärliteratur sorgfältig berücksichtigenden Abhandlung stellt Abramowski das Geschichtsbild Max Webers unter drei Aspekten dar: 1. Vergleichende Strukturanalysen zur Geschichte des rationalen Kapitalismus, des kapitalistischen Geistes und seiner religiösen Voraussetzungen; 2. Vergleichende Strukturanalysen zur Geschichte der europäischen Stadt und des europäischen Bürgertums; und 3. Eine vergleichende Strukturtheorie des rationalen Staates. Die universale Tendenz zur Bürokratisierung. Im abschließenden (vierten) Teil arbeitet der Verfasser die «aktuelle Perspektive und das ethische Motiv der universal-historischen Forschungen» Webers heraus. Zwei Zitate aus ihm sollen sowohl das Niveau wie die Klarheit der Studie bezeugen:

«Webers dezisionistische Verantwortungsethik macht auch seine scharfe Kritik an der herkömmlichen Geschichtsmetaphysik erst voll verständlich, sei sie nun hegelianischer, marxistischer oder romantisch-organologischer Richtung. Diese Art der Geschichtsdeutung ist für Weber zunächst wissenschaftlich unhaltbar und überholt: Sie vermengt in unkritischer Weise Empirisches und Normatives, wissenschaftliche Tatsachenurteile und außerwissenschaftlich-subjektive Wertbehauptungen; sie prätendiert eine empirisch unmögliche Substanzeinsicht in das Wesen der Geschichte; sie berufe sich auf 'in letzter Instanz' bestimmende Faktoren der Geschichte; sie operiere mit solchen unqualifizierten Begriffen wie 'Volksgeist' oder 'Volksseele', aus der sie bestimmte geschichtliche Zustände 'emanieren' lasse; oder sie mache sich nicht von Resten eines religiösen Vorsehungsglaubens frei. Aber die Geschichtsbilder der Hegelianer, Marxisten, Organologen und Evolutionisten sind nicht nur theoretisch unhaltbar; sie sind auch ethisch verkehrt, denn sie geben, bewußt oder unbewußt, für ein objektiv erkennbares Telos der Geschichte aus, was nach Weber nur Sache subjektiv verantwortlicher Entscheidung sein kann». «Die Fähigkeit zur Distanzierung von seinen Wertungen im Akt des wissenschaftlichen Fragens und Erkennens ist womöglich das Faszinierendste an dieser großen Forscherpersönlichkeit und manchmal etwas verwirrend. Als politischer Denker bejahte Max Weber den von Bismarck geschaffenen deutschen Nationalstaat. In der Zugehörigkeit zum deutschen Volk und seiner Kultur, in der Größe und Macht der eigenen Nation sah er einen unbezweifelbaren, hohen 'Wert'; wenngleich bis heute die Frage strittig diskutiert wird, ob für ihn dieser Wert ein unbedingter, höchster gewesen sei oder ob ihm nicht die persönliche Freiheit des Menschen und die politische des Staatsbürgers höher gestanden habe. Aber einer theoretischen Verklärung des Nationsbegriffes oder einer geschichtsphilosophischen Begründung der deutschen nationalen Machtinteressen hat Weber widerstanden».

H. Kunz

Josef Pieper: Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen. Kösel-Verlag, München 1967.

In diesen fünf Salzburger Vorlesungen geht es dem Verfasser um eine Klärung der Unterschiede der beiden Begriffe «Hoffnung» und «Geschichte». Das geschieht im Medium einer Auseinandersetzung mit jenen – aufklärerisch-fortschrittsgläubigen (Kant), evolutionistischen (Teilhard de Chardin, Lorenz) und marxistischen (Bloch) – Auffassungen, welche die inhaltlichen Hoffnungen in die zukünftige Geschichte oder in die Evolution verlegen. Er findet indessen mit Recht, «daß in allen diesen Zukunftserwartungen – ganz gleich, ob sie auf dem Boden der idealistischen Fortschrittsphilosophie, des Evolutionismus oder der Sozialreligionen gewachsen sind – kaum einmal die Rede ist vom Tode». Aber gerade den Einbezug des Todes hält Pieper in der christlich verstandenen Hoffnung für entscheidend, insofern diese eine «Überwindung» des Todes verspricht. Man bringe sich selbst, meint er, «um eine unentbehrliche Einsicht, wenn man sich darauf versteift, das Wort 'jenseits' als eine rein betrügerische Vokabel zu nehmen», wie die Wendungen «Jenseitsvertröstungen», «Opium fürs Volk», «Pfaffenkonstruktion» suggerieren. «Es handelt sich nicht um 'das' Jenseits, als sei da ein Bereich, der wie eine Provinz ausgemessen oder wie eine Landschaft beschrieben werden könnte; es handelt sich um etwas weit weniger Anspruchsvolles, nämlich um einen Namen für die Vorstellung, daß da wirklich, wie auch immer des näheren beschaffen, überhaupt so etwas sei wie ein jenseitiges Ufer. Gemeint ist die andere Seite des Todes, nichts sonst». Gemeint sei mit der fraglichen Vokabel «genau die konkrete Zukunft, die uns alle erwartet».

Pieper ist sich durchaus im Klaren darüber, daß die Verbindlichkeit der christlichen Hoffnung und die Bejahung einer legitimen – apokalyptischen – Geschichtsprophetie den Glauben an die Offenbarung voraussetzt. Und das ist in der Tat der springende Punkt: es läßt sich nicht einsehen, sondern eben lediglich glauben, daß die «andere Seite» des Todes oder die uns alle erwartende «konkrete Zukunft» etwas anderes sein sollte als beliebige sonstige «Jenseitsvorstellungen»: vom glaubenden Denken erzeugte Denkmöglichkeiten.

H. Kunz

Helmut Kuhn: Schriften zur Ästhetik. Im Auftrag des Verfassers herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wolfhart Henckmann. Kösel-Verlag, München 1966.

Die in diesem hübschen Bande wieder abgedruckten Abhandlungen zur Ästhetik umfassen nicht alle einschlägigen Arbeiten, die Kuhn in den rund dreißig Jahren veröffentlicht hat. Aber es werden wohl diejenigen sein, die er selbst und der Herausgeber, Wolfhart Henckmann, für die wichtigsten halten. Es sind folgende: Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel; Die romantische Kunstphilosophie; Literaturgeschichte als Geschichtsphilosophie (Zu Erich Auerbachs Mimesis); Die Geschichtlichkeit der Kunst; Das System der Künste; Dichten heißt Rühmen; Die Analogie des Seins im Kunstwerk; Vom dichterischen Gehalt; Dichter und Dichtung; Die

dichterische Fabel und der Syllogismus (Zur Frage der ästhetischen Folgerichtigkeit und logischen Notwendigkeit); Aeschylus: Der gefesselte Prometheus (Gedanken über den Zusammenhang von Tragödie und Kosmologie); C. S. Lewis: Der Romancier der unerbittlichen Liebe.

Im Nachwort charakterisiert Henckmann prägnant die wesentlichen Züge der Kuhnschen Deutung der ästhetischen (produktiven und rezeptiven) Haltung, die aus dem Ort und der Funktion innerhalb des menschlichen Daseins verstanden wird. Kennzeichnend dafür ist die These: «Das Fest ist der Ort des Werdens und Fortbestehens der Kunst im Leben». Die beigegebene Bibliographie, ein Namen- und ein unvermeidlicherweise unvollständiges Sachregister (es fehlt etwa das Stichwort «Einsamkeit», in welcher Kuhn immerhin die «romantische Grunderfahrung» erblickt) erhöhen den Wert des Bandes.

H. Kunz

Emil Ungerer: Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie. Band III: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1966.

Ich weiß nicht mehr, welcher Zeitgenosse Kants sich einmal über die Schwerverständlichkeit der Kritik der reinen Vernunft mit dem Hinweis beklagt hat, nicht genug Finger zu besitzen, um in den langen Sätzen die Nahtstellen der Sinnzusammenhänge fixieren zu können. Dem vorliegenden Werk Ungerers kann man diesen – einzigen – Vorwurf ebenfalls machen; aber selbst ihm eignet noch eine positive Seite insofern, als die bandwurmartigen (aber nicht so gut wie die Bandwürmer gegliederten) Sätze oft genug zum wiederholten Lesen zwingen – und das lohnt sich ganz entschieden: denn das Buch ist sonst in jeder Hinsicht schlechthin vorbildlich. Im ersten Teil behandelt Ungerer naturphilosophische Deutungen und erkenntnistheoretische Grundlagen der Biologie, im zweiten Teil neuere biologische Erkenntnisfortschritte und ihre Verbindung mit wissenschaftstheoretischen Grundfragen (hier werden vor allem die Wandlungen der Biochemie und der Fundamente der Physik in ihren Auswirkungen auf die Biologie, ferner die biologische Relevanz der Kybernetik als Verbindung von Regelungs- und Informationstheorie erörtert). Der dritte Teil (Die Auswirkungen des Wandels der Problemlage auf die Gliedwissenschaften der Biologie) referiert die wesentlichen heutigen Erkenntnisse in der Genetik, in der Stoffwechsel- und Entwicklungsphysiologie, in der Neurophysiologie und Verhaltensforschung (mit Einschluß des sich gegenwärtig stellenden psychophysischen Problems). Der letzte Abschnitt dieses Teils ist überschrieben: «Vergleichende Morphologie und vergleichend-morphologische Entwicklungsgeschichte, biologische Systematik (Taxonomie), Paläontologie, Biogeographie und Oekologie. Die Beziehungen der verschiedenen biologischen Teilwissenschaften zueinander und zur Abstammungslehre (Phylogenetik)». Wo es von Belang ist, berücksichtigt Ungerer auch die sich auf den dialektischen Materialismus berufenden, von der «westlichen» Biologie abweichenden Theorien und ergänzt in allen Abschnitten die Texte mit ausführlichen Literaturhinweisen.

Ungerers Grundhaltung ist die einer kritischen, nüchternen, alle spekulativ-metaphysischen dogmatischen Vorurteile entschieden verwerfenden Offenheit für die – bei voller Anerkennung einerseits der Wichtigkeit der chemisch-physikalischen Grundlagen und andererseits des Rechtes der (neo-)darwinistischen Evolutionstheorie – vermutlich noch unbekannte Faktoren bergende Rätselhaftigkeit des Lebendigen, die ihn sich auch vom Mechanismus und vom Vitalismus distanzieren läßt. Vielleicht wäre eine Behandlung der biologischen Probleme der Sexualität und des Todes am Platz gewesen. Desgleichen hätte man gern etwas Sicheres – falls es das gibt – über die gegen Insektizide in kurzer Zeit angeblich resistent gewordenen Mutanten einiger Insektenarten vernommen, da diese möglicherweise die sonst wohl erledigte Frage der Vererbung neuer «gerichteter» adaptiver Eigenschaften in ein anderes Licht rücken könnten.

H. Kunz

Maurice Blondel/Pierre Teilhard de Chardin: Briefwechsel. Herausgegeben und kommentiert von Henri de Lubac. Deutsch von Robert Scherer. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1967.

Der Titel dieses Buches erweckt eine irrige Erwartung: es handelt sich nicht um einen Briefwechsel im üblichen Sinne zwischen Blondel und Teilhard de Chardin, sondern um Schreiben an ihren gemeinsamen Freund P. Auguste Valensin, in den sich die beiden Autoren zu ihren sich gegenseitig bekannt gemachten Problemen äußern. Diese Texte umfassen 36 Seiten, die kommentierenden, auch Sekundärliteratur berücksichtigenden Anmerkungen de Lubacs 70 Seiten. Außerdem finden sich von diesem neben einem Vorwort zwei Aufsätze: Spannweite und Grenzen des Teilhardschen Werkes, und: «Absteigende Bewegung» und «aufsteigende Bewegung» im Werke von P. Teilhard de Chardin, die alle wie der Kommentar eine gründliche Vertrautheit de Lubacs mit Teilhard dokumentieren. Den Abschluß bildet eine «Homilie zum Gedächtnisamt am 10. Todestag von P. Teilhard de Chardin» von P. André Ravier.

Hält man Teilhard de Chardin von vornherein für einen bedeutenden theologisch-philosophischen Denker, so wird man an diesen Texten seine Freude haben; im andern Falle bleiben es Spekulationen ohne verbindlichen Gehalt. So oder so ist es aber seltsam, wenn de Lubac «dem Materialismus, dem Agnostizismus oder irgendeiner andern Art von Apriori» «doktrinäre Vorurteile» vorwirft, weil sie «sich seit 'vier Jahrhunderten' darin versteiften, den Menschen ‚in die Allgemeinheit der Dinge‘ aufzulösen, indem sie aus dem Bewußtsein ‚eine Anomalie‘, ‚einen freien, merkwürdigen, irreführenden und akzidentellen Zufall im Weltall‘ machten oder ‚von der menschlichen Bedeutungslosigkeit‘ sprachen ‚angesichts der übrigen Natur‘, oder wenigstens die kostbarsten geistigen Tätigkeiten dazu verurteilten, nur der Ausbruch eines Funkens zu sein, der alsbald in die Nacht versinkt» – und dabei mit keinem Wort die gewiß nicht minder doktrinären Vorurteile Teilhard de Chardins erwähnt. Jedoch scheinen solche geistigen Skotome zur «Helden-

verehrung» zu gehören. (Auf S. 178 oben ist in der flüssig lesbaren Übersetzung etwas in Unordnung geraten).

H. Kunz

H. Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1966.

Diese Max Müller zum 60. Geburtstag gewidmete Festschrift ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal halten die von H. Rombach zusammengestellten Beiträge fast durchwegs ein hohes Niveau ein. Zum andern zeigt sich (von wenigen Aufsätzen abgesehen) eine erstaunliche thematische Einheit, sodaß das Buch sich mit einem gewissen Recht als «Aufriß» einer «philosophischen» Anthropologie anbietet. Trotzdem ist sowohl sein Oberwie der Untertitel irreführend: die vermeintliche «Frage» nach dem Menschen bleibt – allenfalls den Beitrag Pöggelers abgerechnet – rein rhetorisch, was der Herausgeber selbst vielleicht unbeabsichtigt verrät, wenn er im Vorwort sagt: «Eine angemessene Frage ist schon fast soviel wie eine gute Antwort». Denn faktisch sind wohl nur wenige der beteiligten Autoren um eine – sachlich allerdings problematische – Antwort verlegen, die letztlich weder von der kritischen Selbst- und Fremderfahrung noch von einem der modernen «Wissenschaftlichkeit» verpflichteten philosophischen Denken, vielmehr eindeutig vom christlichen Glaubensdogma bestimmt wird. Und deshalb handelt es sich auch nicht um den Aufriß einer «philosophischen», sondern ebenso eindeutig um eine christlich-katholische, also theologische Anthropologie (schon Haecker hatte seinerzeit eine solche als Scheinfrage vorgetragen) – gleichgültig, ob man Heideggers Behauptung, eine «christliche» Philosophie sei «ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis», zustimmt oder nicht. Das besagt indessen keineswegs, die Beiträge seien nicht lesenswert und lehrreich. Darüber hinaus kann man etwa die vorausblickende Klugheit, mit der K. Rahner die künftige und schon heute beginnende Selbstmanipulation der Menschheit von vornherein in das Sündenfalldogma hineinnimmt und sie daraus zu einem Teil legitimiert, nur bewundern. Nicht weniger eindrücklich ist die Subtilität, mit welcher Hinske die Mehrdeutigkeit der «Anthropologie» Kants herausarbeitet, um wenigstens auf zwei der 23 Arbeiten besonders hinzuweisen. Es sind folgende: B. Welte: Zum Begriff der Person; H. Krings: Wissen und Freiheit; K. Rahner: Experiment Mensch; J. B. Lotz: Christliche Anthropologie; Th. Kampmann: Der Mensch in der Metamorphose; O. Köhler: Erinnerung und Erwartung; E. Wolf: Das Problem einer Rechtsanthropologie; A. Halder: Von der Kunst, von der Wirklichkeit und der Menschlichkeit des Menschen; U. Hommes: Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in der Gegenwart; H. Lübke: Herrschaft und Planung; O. B. Roegele: Bemerkungen zu einem anthropologischen Begriff der Öffentlichkeit; B. Pfister: Der Mensch in der Welt von Arbeit und Technik; Ph. Dessauer: Über die Dringlichkeit des philosophischen Aspekts in der Psychotherapie; H. Rombach: Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen;

H. Kuhn: Plato über den Menschen; K.-H. Voikmann-Schluck: Gedanken zu Platos Politik; F. Leist: Biblische und gnostische Seinserfahrung; P. Engelhardt: Der Mensch und seine Zukunft; L. Oeing-Hanhoff: Der Mensch in der Philosophie Descartes'; N. Hinske: Kants Idee der Anthropologie; O. Marquard: Weltanschauungstypologie; O. Pöggeler: Existenziale Anthropologie; M. Theunissen: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff.

H. Kunz

Les hommes devant l'échec, publié sous la direction et avec préface de Jean Lacroix, P.U.F., Paris, 1968.

Ce recueil réunit treize essais dans des domaines et sur des thèmes aussi divers que la psychologie (et la communication), l'économie (et le problème des pays en voie de développement), la médecine, la religion, la philosophie. Jean Lacroix déclare dans sa préface que son propre essai sur l'échec (on sait combien ce petit volume est apprécié) l'a amené à demander le concours de spécialistes pour tous les domaines concrets où l'échec est vécu et pensé.

Entre ces contributions excellentes, les thèmes s'échangent, mais, presque toutes, elles font ressortir l'ambiguïté de l'échec et de toute l'expérience humaine, telle que l'ont comprise Lacroix ou Ricœur, Mounier ou Merleau-Ponty. Tout serait à citer, dans des domaines trop divers pour un résumé. On relèvera par exemple l'importance de cette ambiguïté dans la communication qui, pour Raymond Carpentier, «n'a de réalité que tant qu'elle n'a pas réussi ses aboutissements»; ou encore que ces contributions rétablissent partout – par exemple en médecine – la vérité éprouvée, alors qu'elle est si souvent masquée par la continuelle affirmation du succès et de la force.

Avec le P. Congar, le regard chrétien sur l'échec voit l'échec lié au Bien, à la promesse, à la résurrection. Le pasteur Dumas cherche à montrer que «l'acheminement libérateur vers l'échec humain» doit être «le fondement d'un univers non tragique» et que l'échec exprimé par la pensée chrétienne n'est pas lié à une expérience acquise et triomphante, mais à une répétition au cours de l'histoire du temps qui «déborde» et l'homme et Dieu même. Quant aux philosophes, Guilead, toujours avec la clarté qu'il apporte à l'interprétation de M. Heidegger, montre que si la «pensée échouante réussissait à un homme, aucun malheur n'arriverait. Il recevrait l'unique don que l'Être offre à la pensée». R. Schérer voit la critique de l'humanisme valable seulement si la volonté de vérité nietzschéenne aboutit positivement à changer la condition de l'homme. La voie ainsi ouverte aboutit à des réflexions de T. Andréani qui, partant de Freud et de Valéry, s'interroge sur l'échec et la crise de la civilisation présente.

D. Christoff

Raymond Carpentier: La connaissance d'autrui. P.U.F., Paris, 1968. Coll. Initiation philosophique, No. 83. 122 p.

Parmi les petits volumes dont l'ensemble forme aujourd'hui la collection SUP, la série *Initiation philosophique* dirigée par Jean Lacroix se distingue par

son éclectisme. Bon nombre de ces ouvrages font le point de la réflexion sur un problème ou sur un thème de manière à apporter à tout lecteur quelque chose de nouveau et de bien établi. Ils doivent cependant, dans un champ très vaste, réunir les tentatives passées, les discuter, et poser les problèmes actuels.

Si nous prenons pour exemple l'un des derniers parus, *La connaissance d'autrui* de Raymond Carpentier, nous voyons bien que cet ouvrage doit à la fois informer des procédés scientifiques et surtout de la manière de les justifier en un temps où le problème actuel n'était guère posé, et montrer en quoi consistaient les tentatives d'analyse et de réduction aux facteurs élémentaires. Puis, après avoir établi les caractères des faits humains tels que le devenir, l'individualité, et leur genèse, dans la caractérisation (opposée à la catégorisation impersonnelle), il pose le problème de la connaissance active d'autrui et en donne sa clé: la *participation active*, tout en relevant maint nouveau problème. En particulier, si la connaissance d'autrui est une praxis, si elle est co-créatrice, peut-elle bien respecter l'autonomie de la personne? La considération du langage, essentielle interaction accomplie en commun, est une des conditions qui devraient permettre d'approfondir ce problème.

D. Christoff

Philipp Lersch: Der Mensch als soziales Wesen – Eine Einführung in die Sozialpsychologie. Johann Ambrosius Barth, München 1964.

Der Verfasser möchte angesichts der immer umfangreicher werdenden empirischen Forschung im Bereich der Sozialpsychologie «eine Hilfe bieten», indem er Orientierungsgesichtspunkte vermittelt, die einen Überblick über das Gesamtgebiet erlauben. Das Buch entspricht damit ohne Zweifel einem Bedürfnis, weshalb es denn schon nach einem halben Jahr eine Neuauflage erlebt hat. In einigen einleitenden Ausführungen werden vor allem der Ort und die Aufgabe der Sozialpsychologie und, besonders anschaulich und eingängig, ihr Verhältnis zur Soziologie erörtert. Lersch unterscheidet drei Hauptbereiche des «sozialen Feldes»: «das interpersonale Feld» der «Interaktion» der Individuen, das «kulturelle Milieu» als den Inbegriff der allgemeinen kulturellen Normen und Vorstellungen, die die Individuen bestimmen, sowie die «soziale Struktur» der vielfältigen Gruppierungen, in denen der Einzelne steht. In einer vorbereitenden, mehr die allgemeine Soziologie betreffende «Zwischenbetrachtung» («die Arten der sozialen Konfigurationen») werden die möglichen Gesichtspunkte erörtert, unter denen die sozialen Gruppierungen gegliedert werden können. Der Verfasser referiert dabei, abgesehen von seiner eigenen Terminologie etwa hinsichtlich des «Bindemomentes der Gruppen» (40 ff.), im wesentlichen die vorherrschenden Unterscheidungen, auf die er dann später zurückgreift. Ein I. Hauptabschnitt ist der Durchleuchtung des interpersonalen Feldes gewidmet. Dieses ist durch zwei Komponenten gekennzeichnet, die «kognitiv-rezeptive» der Kommunikation und die «aktiv-reaktive» der Interaktion im engeren Sinne. In Abweichung von sonstigen Darstellungen (z. B. T. M. Newcomb) werden auch die «expressiven Äußerungen» mit Recht unter den Gesichtspunkt der Kommunikation gerückt (59 ff.). Der II. umfangreichere

Hauptabschnitt behandelt unter dem Titel «Die gruppeneigenen Prägungsmächte» das Wechselverhältnis von Einzelfern und «kulturellem Milieu», jetzt «Gruppenmilieu» genannt, und Sozialstrukturen («Gruppenstruktur» und «Gruppe als Prozeß»). In diesem Zusammenhang werden vor allem die Normen, die Rolle und die generellen und speziellen Sozialisierungsprozesse erörtert. In einer Schlußbetrachtung kehrt der Verfasser zum Individuum zurück, bei dem die Untersuchung angesetzt hat. Sozialität und Individualität werden abschließend als «Wesenszüge menschlichen Seins» dargetan. Entgegen einer heute um sich greifenden Tendenz, das Individuum ganz in den sozialen Strukturen aufgehen und es nur als «Gruppenselbst», «Rollen-selbst» und «Spiegelselbst» (d. h. im Spiegel des anderen) gelten zu lassen, plädiert der Verfasser für die Annahme eines selbständigen «Eigenselbst», das auf «Selbstverwirklichung» drängt (219 ff.). Er beruft sich dafür auf die Erfahrungen der Psychotherapie und der Entwicklungspsychologie und überdies, was weniger überzeugend sein mag, auf die sogenannten «großen Individuen» der Weltgeschichte. In der Darstellung der «Varianten» des «dialektischen Verhältnisses zwischen Individuum und Sozietät» geht Lersch schließlich kurz auf die «Situation der Gegenwart» ein, in der er, nicht ohne Anklang an die Kassandrarufe der Kulturkritik, Freiheit und Individualität in Gefahr sieht (als ob frühere Zeiten, in denen das Individuum in feste übergreifende Ordnungen eingebunden war, nicht konformistischer gewesen wären!).

Der Verfasser gibt nach meinem Dafürhalten einen in mancher Hinsicht empfehlenswerten Überblick über die Hauptprobleme, der vor allem für die Zwecke einer ersten Einführung geeignet ist. Dies umso mehr, als er didaktisch geschickt verfährt und in Vor- und Rückblicken stets den Gesamtzusammenhang vergegenwärtigt. Daß der Verfasser Kontroversen in seiner «Einführung» in geringem Maß zur Sprache bringt, seinerseits Kontroverses vertritt und die Auswahl der Probleme auch kontrovers bleibt, ist unvermeidlich. Auch kann man an einer Literaturlauswahl, wie sie Lersch seinem Buche beifügt, stets herumkritisieren (z. B. daß G. H. Mead, einer der bedeutendsten Sozialpsychologen und zudem ein großer Anreger, nicht fehlen dürfe und ähnliches). Doch seien mir ein paar andere kritische Anmerkungen erlaubt. Bedauerlich scheint mir, daß der empirischen Forschung nicht mehr Bedeutung eingeräumt wird. Mich dünkt, daß gerade in einer Einführung die Forschungsmethoden und -techniken der Sozialpsychologie nicht völlig übergangen werden sollten. Daß auf empirische Forschungen (im Gegensatz etwa zu T. M. Newcomb und P. R. Hofstätter) nur in geringem Umfang Bedacht genommen wird, kann man bei der Zielsetzung des Autors verstehen. Soweit er aber darauf Bezug nimmt, sollten solche Untersuchungen ausgewählt werden, die für unsere Situation bedeutsam sind (so gibt es gewiß interessantere und aktuellere Beispiele für Heterostereotype als das Bild des Deutschen in der Literatur des zaristischen Rußlands, 141 f.). Des weiteren scheint mir, daß ein Rückgang auf anthropologische Kategorien, der sich bei einer Herausarbeitung der grundlegenden Gesichtspunkte doch wohl aufdrängt, wesentlich zur Klärung der Grundbegriffe beitragen würde. Der Unterschied von «kulturellem Milieu» (das ja auch Sozialstruktur ist) und

von sozialer Struktur (die auch spezifisches Sozialmilieu, d. h. «kulturelles Milieu» ist) scheint mir nicht geklärt; auch nicht das Verhältnis zu allgemein menschlichen kulturellen Vorstellungen (dem allgemein menschlichen «Kulturmilieu»). Ähnliches gilt für grundlegende Sachverhalte wie Normen und Sanktionen. Schließlich muß man sich fragen, ob nicht alle Sozialwissenschaften auf die normative Problematik eigens Bedacht zu nehmen haben, was gerade in einer Einführung zu berücksichtigen wäre. So sollte etwa beim Hinweis auf Untersuchungen über demokratischen und autoritären Führungsstil in einem vor allem für Studenten bestimmten Buch heute auf die normativen Implikationen eingegangen werden. Die Sozialwissenschaften gestalten das menschliche Dasein nolens volens, weshalb man bei allem Festhalten an der sogenannten Wertfreiheit der Forschung den gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Kontext nicht ausschließen darf. Soweit der Verfasser die normative Problematik berührt, wird übrigens eine bemerkenswerte Ausweglosigkeit deutlich. Einerseits wird das «Denken in Nutzwerten . . ., das sich auf das menschliche Zusammenleben erstreckt» (214), beklagt. Andererseits scheint der Verfasser einem sonderbaren Irrationalismus zuzuneigen, wenn er vom intersubjektiv nicht ausweisbaren «Ruf» spricht, der von den «Ideen» an den Menschen ergehe (18, 111), was ihn obendrein nicht hindert, die inflationäre Verwendung des Terminus «Ideologie» für alles praktisch Richtige mitzumachen (111 ff., 120, 154, 209f.). Die moderne Sozialforschung und gewisse überlieferte metaphysisch geprägte Vorstellungen scheinen mir unverbunden nebeneinander zu stehen (vgl. auch die Bemerkung, daß die sozialen Normen und Rollen, «ähnlich wie auch die Gesetze der Logik und der Mathematik», «gefunden», nicht «erfunden» würden, 225).

Hans Ryffel

Erich Rothacker: Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins; derselbe: Philosophische Anthropologie. 2. verb. Auflage; derselbe: Die Schichten der Persönlichkeit. 7. Auflage. H. Bouvier u. Co., Bonn 1966.

Die «Genealogie des menschlichen Bewußtseins», das letzte Buch Rothackers, war ursprünglich als Einleitung zu einem nicht mehr zustandegewordenen «Wörterbuch der kulturphilosophischen Grundbegriffe» geplant. Die Wörterbücher und Grammatiken sollen, wie W. Perpeet in seiner ausgezeichneten, das Anliegen seines Lehrers in den wesentlichen Zügen prägnant herausarbeitenden Einleitung formuliert (er hat auch den Text durchgesehen), «die solidesten Erkenntnisquellen der Lebenswelten» sein (Rothacker selbst sagt: «die methodisch solide Quelle»). Diesen Begriff des späten Husserl hat Rothacker zur Thematisierung seines eigenen Vorhabens: den Ursprung der menschlichen Kultur in ihren geschichtlichen Gestalten aufzudecken, übernommen. Vorausgesetzt wird eine bewußtseinsunabhängige Ansich-Wirklichkeit, die als Gegenbegriff zur bewußtseinsvermittelnden «Welt» fungiert. «Nur vom realistischen Standpunkt aus ist die welterschöpfende Tat des Bewußtseins zu begreifen». «Was immer zum Bewußtsein

kommt, ist als Etwas zwar eine Erscheinung der Wirklichkeit selbst, aber eine solche, die uns die Wirklichkeit nicht von selbst zustellt. Denn der Wirklichkeit mangelt jeder so-seins-verständliche Zug. Sie ist der Inbegriff des Sinnneutralen, ist an sich selbst bedeutungs- und inhaltlos, hat, was sie an sich selbst ist, nicht für sich. Offenbar hat Erich Rothacker die Natur der exakten Naturwissenschaften im Blick, wenn er von Wirklichkeit spricht. Jedenfalls wird eine Wirklichkeit begriffen als eine solche, welche die qualitativ gehaltliche Unbestimmtheit zu ihrer Bestimmtheit hat. Sie ist, wie sie ist: unabhängig von unserem Verhältnis zu ihr, gleichgültig gegen Ausdeutungen und Als-Ansprachen. Was wir an ihr haben, wissen wir nur durch unsere auf sie bezogenen Erdeutungen. Die originäre Kontaktstätte der Umwandlung der an sich erscheinungslosen Wirklichkeit zu phänomenal sinnhafter Bestimmtheit ist das vor- bzw. außerwissenschaftliche Bewußtsein. Alles uns Bewußte ist ein bereits Transponiertes von unverständlich Gestaltlosem zum verständlich Bedeutungsvollen. Diese Bewußtseinstätigkeit hat ihre Regeln: Nach den Regeln lebensbezoglicher Bedeutsamkeit und wirklichkeitsentsprechender Sachlichkeit wird im handanlegenden Tun, Wahrnehmen, Bilden, Worten der Wirklichkeit ein materialer Sinngehalt abgewonnen. Und nach der Regel der Richtigkeit wird das Gewonnene in bereits erworbene Erlebnis- und Erscheinungszusammenhänge so eingegliedert, daß mit einem Minimum von Erschütterung ein Maximum von Kontinuität herausspringt». Soweit Perpeets Charakterisierung.

Die Verwandlung der Wirklichkeit in Welt wird durch zwei selbständige, nebeneinander laufende «Bewußtseinsarten»: die vor- bzw. außerwissenschaftlichen und die wissenschaftspraktischen Bewußtseinsleistungen realisiert. Damit will Rothacker «eine Rechtfertigung der anschaulichen vorwissenschaftlichen Welt, in der die Menschen je und je lebten und auch heute noch leben», erreichen, und zugleich die Gültigkeit «der traditionellen Versuche, die Genealogie des Bewußtseins auf der Linie: Empfindung, Anschauung, Begriff (Gegenstand) aufzubauen», bestreiten. Ein solches Unterfangen verdient nicht zuletzt auch deshalb eine vorbehaltlose Zustimmung, weil es ein Gegengewicht einerseits gegen die in der zeitgenössischen deutschen Philosophie wieder blühenden abstrakten Spekulationen, und andererseits gegen die angeblich allein wissenschaftlich relevanten Mathematisierungen in der Psychologie und Biologie schaffen könnte. Umso bedauerlicher ist es, daß sich die Anzeichen einer «Torschlußpanik» – Rothacker selbst spricht von einer solchen – allenthalben bemerkbar machen. Deshalb wäre es verfehlt, die Formulierungen, Selbsteinschätzungen u. a auf die Goldwaage zu legen. Gewiß setzt die Sprache die der Erhellung der anschaulichen Welt des vorwissenschaftlichen Denkens dienenden Bewußtseinsleistungen – Rothacker behandelt Selektion, Umgang, Anschauung, Kunst, Ideation, Synthese, Distanz – fort und ermöglicht den Übergang in die rationale Welt. Aber daß der Autor die an sich sprachlosen Erfahrungs- und Umgangsweisen, die keineswegs nur in der vorsprachlichen Kindheitsphase eine Rolle spielen, kaum berücksichtigt hat, ist schwer verständlich, zumal er wiederholt als Beispiel einer «Bedeutsamkeit» den Bezug des Hasen zu seiner Nahrung, also ein offensichtlich sprachloses Verhalten anführt. Mit diesem einseitigen Ansatz der

Begegnung mit der anschaulichen Welt in der – unbestreitbar wichtigen – Sprachlichkeit hängt es zusammen, daß er die Mehrdeutigkeit des Bedeutungsamkeitsbegriffes und der Sinnbezüge verkannt oder jedenfalls nicht analysiert hat. Rothacker unterließ es, aus seiner eigenen These, dergemäß «uns nur selten echte Wahrnehmungen gelingen, . . . wir meist aus den schon geprägten Sprachen und Bilderwelten konventionelle Wahrnehmungsinhalte entleihen», die Konsequenzen zu ziehen, welche ihn zu einer Revision seines Ansatzes hätte führen und zeigen können, wie sehr die Sprache den Nebelschleier des «Seins» über die Wirklichkeit breitet. Im übrigen enthält das Werk als Ergänzungen zu verschiedenen Ausführungen noch zehn Aufsätze, die mit einer Ausnahme schon früher erschienen sind.

Die «Philosophische Anthropologie» bringt den Text eines Kollegs aus dem Wintersemester 1953/54, das in mancher Hinsicht – auch in den Beispielen – die Auffassungen der «Genealogie» vorwegnimmt. Daß das 1938 zuerst erschienene Büchlein über «Die Schichten der Persönlichkeit» jetzt in siebter Auflage erschienen ist, dokumentiert seine große Beliebtheit.

H. Kunz

Michael Balint: Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse.
Gemeinschaftsverlag Hans Huber, Bern/Ernst Klett, Stuttgart 1966.

Unter dem Einfluß Ferenczis stehend hat sich Balint innerhalb der Psychoanalyse eine selbständige Stellung bewahrt, die ihn allerdings nicht zum «Abfall» von ihr bewog, obwohl seine Auffassungen zumal der frühkindlichen libidinösen Umweltsbezüge von denen der «orthodoxen» Richtungen nicht unerheblich abweichen. Die im vorliegenden Bande gesammelten, aus drei Jahrzehnten stammenden und durchwegs bereits veröffentlichten Abhandlungen sind ein eindruckliches Zeugnis des vom Verfasser zurückgelegten Weges. Es handelt sich um folgende Aufsätze: Psychosexuelle Parallelen zum biogenetischen Grundgesetz; Zwei Notizen über die erotische Komponente der Ich-Triebe; Zur Kritik der Lehre von den prägenitalen Libidoorganisationen; Eros und Aphrodite; Frühe Entwicklungsstadien des Ichs. Primäre Objektliebe; (Alice Balint) Liebe zur Mutter und Mutterliebe; Über genitale Liebe; Über Liebe und Haß; Perversion und Genitalität; Beitrag zum Symposium über die Theorie der Eltern-Kind-Beziehung; Charakteranalyse und Neubeginn; Zur Übertragung von Affekten; Das Endziel der psychoanalytischen Behandlung; Ich-Stärke, Ich-Pädagogik und «Lernen»; (mit Alice Balint) Übertragung und Gegenübertragung; Wandlungen der therapeutischen Ziele und Techniken in der Psychoanalyse; Über die Beendigung der Psychoanalyse; Der Neubeginn, das paranoide und das depressive Syndrom; Über das psychoanalytische Ausbildungssystem; Analytische Ausbildung und Lehranalyse. Ein beigegebenes Namen- und Sachregister erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

H. Kunz

Derrick Sherwin Bailey: Mann und Frau im christlichen Denken. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963.

In diesem von G. H. Müller vortrefflich übersetzten Werk gibt der englische Theologe D. Sh. Bailey eine auf gründlichen Quellenstudien beruhende ausgezeichnete Darstellung der Wandlungen, die sich in den Auffassungen und Bewertungen der zwei Geschlechter, der Ehe, der Ehescheidung und der Sexualität vom frühen Christentum und seiner jüdischen, griechischen und römischen Umwelt über die Kirchenväter, die mittelalterliche Westkirche, die Reformation und den Anglikanismus des 17. Jahrhunderts bis in die Gegenwart vollzogen haben. Trotzdem Bailey eine eindeutige Tendenz verfolgt: eine auf den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhende «Theologie der Sexualität» zu entwerfen und zu propagieren, innerhalb derer er sich zumal von der durchgängigen christlichen Androzentriz kritisch distanziert, bewahrt er – was Thielicke in seinem Nachwort mit Recht betont – eine vorbildliche Objektivität.

H. Kunz

Walter Toman: Familienkonstellationen. Ihr Einfluß auf den Menschen und seine Handlungen. Verlag C. H. Beck, München 1965.

Daß einerseits einzelne und andererseits älteste und jüngste Kinder in einer Geschwisterreihe oft durch typische Züge gekennzeichnet sind, die sich bis ins Erwachsenenalter erhalten können, will schon die vorwissenschaftliche Menschenkenntnis beobachtet haben. In der modernen Psychologie hat vor allem A. Adler darauf hingewiesen. Im vorliegenden Buch wird dieses reizvolle Thema auf breiter Grundlage ausführlich behandelt. Toman stützt sich auf über 400 Fälle (sie scheinen sich fast ausschließlich aus den «höheren» Schichten zu rekrutieren), die in psychotherapeutischer Behandlung oder Beratung standen, in psychologischen Beratungsstellen und Kliniken exploriert wurden usw. Sie unterwarf er sozusagen einem «Spiel» (er nennt es selber so) mit der als «Duplikationstheorem» bezeichneten Grundkonzeption, welche besagt: «neue außerfamiliäre soziale Beziehungen werden nach den Vorbildern früherer und frühester innerfamiliärer sozialer Beziehungen gesucht. Sie haben unter sonst vergleichbaren Bedingungen umso mehr Aussicht auf Erfolg und Bestand, je ähnlicher sie den früheren und frühesten sozialen Beziehungen eines Menschen sind . . . Dies gilt auch für den Partner jeder solchen neuen außerfamiliären sozialen Beziehung und dessen eigene frühe innerfamiliäre soziale Beziehungen». Diese Grundkonzeption stehe, meint der Verfasser, «nicht nur in Einklang mit 'tiefenpsychologischen' Theorien der Entwicklung sozialer Beziehungen . . . oder mit einer allgemeinen Lern- und Verhaltenstheorie . . . , sondern auch mit dem gesunden Menschenverstand».

In seinem Material unterscheidet Toman acht «Haupttypen» von Geschwisterpositionen: ältester und jüngster Bruder von Brüdern, ältester und jüngster Bruder von Schwestern, älteste und jüngste Schwester von Schwestern, älteste und jüngste Schwester von Brüdern. Die auf je ca. 10 Seiten entworfenen Charakterbilder der acht Typen «sind aus den Merkmalen von

jeweils mehreren Personen komponiert. Daher gilt nicht jedes Detail oder konkrete Beispiel für den Einzelfall». Sie berücksichtigen auch die Einstellungen zur Autorität, zum Besitz, zu den Liebes- und Freundschaftspartnern, zu Arbeit, Politik, Religion, Tod, Philosophie, also zu lebenswichtigen Sachverhalten. Ein aus dem Charakterportrait des jüngsten Bruders von Brüdern ausgewähltes Bruchstück mag einen Eindruck dieser Schilderungen vermitteln: «Er kann (fremde) Autorität nicht nur akzeptieren. Er liebt sie geradezu, vorausgesetzt, daß sie nicht zu dick aufgetragen ist. Mit einem wohlwollenden und verständnisvollen Senioren würde er es für immer aushalten, in keine Konflikte geraten, ihn bewundern und verehren, ihn gegen jede Kritik anderer verteidigen, ja sich für ihn opfern wollen, alles jedoch, ohne sich selbst nach diesem seinem Vorbild zu gestalten. Er will diesen Mann vielmehr auch als Leiter seines eigenen Lebens und seinen privaten Bemühungen zur Verfügung haben, er will ihm unterworfen bleiben, will manchmal geradezu unter ihm leiden. Wenn dieser ältere Führer stirbt oder ihm für immer entschwindet, kann er nicht dessen Platz einnehmen. Stattdessen neigt er dazu, in tiefe Trauer zu versinken. Nur wenn er keine solche ideale Autoritätsperson findet – sie kann sogar eine Frau sein –, wird er oft zum Rebellen gegen jene unzulänglichen Autoritäten, die ihm in der Wirklichkeit begegnen. Dann kann er als ein unverbesserlicher Störenfried auftreten, als ein hoffnungsloser Träumer und Romantiker, als eine Person, die überall und zu allen Zeiten gewissermaßen alles will, also immer zuviel. In politisch unruhigen Zeiten gewinnt er dann mitunter starke Sympathien und eine gewisse Gefolgschaft. In einer Revolution kann er ein Führer von einigem Format werden, aber diese Stellung büßt er ein, sobald Ruhe und Ordnung hergestellt ist, sobald die Revolution ihre Ziele erreicht hat. Dieser Abstieg bleibt aus, wenn der eigentliche Führer der Revolution, ein Älterer dem Charakter nach, ihn gerne hat, versteht und als sein Lieblingsexekutivorgan verwendet. Der jüngste Bruder von Brüdern ist nicht besonders darauf erpicht, Eigentum und Besitz zu schaffen, oder auch nur zu erhalten. Überall im Leben nimmt er gerne und gibt bedenkenlos aus, ohne sich Sorgen darüber zu machen, woher die nächste Einnahme kommen wird, oder ob seine Ausgaben sich lohnen. Er kann die Ersparnisse anderer oder das Erbe seiner Familie, aber auch Geld, das er selber verdient hat, ohne große Skrupel verschwenden. Er macht auf Antrieb, aus der Laune des Augenblicks, mitunter großartige Geschenke. Er haßt alle Einschränkungen durch das Gesetz, durch die Verwaltung oder die 'Geizhälse'. Er lebt leicht über seine Verhältnisse und langt noch über das hinaus, was ihm nach menschlichem Ermessen zukäme. Wenn er es trotzdem erhält, wundert er sich gar nicht. Es befriedigt ihn auch nicht einmal sonderlich. Materielle Güter sind unwichtig. Wichtig sind vielmehr Menschen, Sympathie, Verständnis – was für ihn hauptsächlich bedeutet, verstanden zu werden, obwohl er sich bewußt immer bemüht, andere zu verstehen – und die Gefühlsaspekte des Lebens, der Industrie, der Wirtschaft, sogar der Wissenschaften. Es erscheint ihm wichtiger, beliebt zu sein als besonders gut in einem Arbeitsgebiet, und besser, edel, gütig, human zu bleiben als ein Fachmann oder ein tüchtiger Manager zu werden. Der Überfluß der Welt kann immer Unerwartetes bringen. Daher bedeuten auch Schulden nichts, ebensowenig

wie Reichtum. Man darf nach dem Himmel greifen, solange man niemals auch nur eine Sekunde dabei zögert. Man kann seinen Kuchen zugleich essen und aufbewahren, glaubt er. Irgendwie, obschon sporadisch, gibt ihm die Welt sogar recht. Sie ist offenbar keine ganz pragmatische. Einige ihrer Ziele sind immer jenseits des menschlichen Verstandes. Alles ist wichtig in der Welt, ist die Meinung des jüngsten Bruders von Brüdern, auch das unbedeutendste und langweilig vertrauteste Detail. Mit Frauen ist er weich, ein Gentleman, ein Kavalier, selbst dann noch, wenn er äußerlich den harten Burschen oder den Zyniker spielt. Dennoch scheint oft wenig Nachdruck hinter seinen Bemühungen um weibliche Gunst zu sein. Er gewinnt sie zwar, aber dann weiß er nicht ganz, was er damit anfangen soll; er ist scheu, ungeschickt, grob und naiv. Frauen geben ihm oft mehr, als er verlangte. Sie lieben einen Mann, der nicht so erpicht darauf ist, sie zu besitzen, auch dann, wenn sie ihn erst lehren müssen, was man mit einer willigen Frau tun kann. Selbst wenn er wie ein Schürzenjäger auftritt, weiß er eigentlich nicht viel von den Frauen und ihren Anliegen. Er scheint sie nicht zu verstehen, er möchte vielmehr von ihnen verstanden werden».

So anschaulich, amüsan und lebendig wie dieses Bruchstück sind die Portraits durchwegs. Weniger ausführlich werden die mittleren Geschwisterpositionen, das Einzelkind und die Zwillinge geschildert.

Das zweite große Thema des Buches bilden die 64 Haupttypen von (zumal konflikthaltigen) Beziehungen zu den Eltern. Zu diesen 64 Typen kommt es dadurch, daß Toman die zu Vätern und Müttern gewordenen Repräsentanten der acht Haupttypen der Geschwisterposition jeweils einerseits zum Sohn als jüngstem Bruder von Schwestern und von Brüdern, als ältestem Bruder von Schwestern und von Brüdern, andererseits zur Tochter als älteste Schwester von Brüdern und von Schwestern und als jüngste Schwester von Brüdern und von Schwestern in Beziehung setzt. «Die Wechselwirkungen anderer elterlicher Geschwisterpositionen mit den Geschwisterpositionen der Kinder kann durch Interpolation erschlossen werden», meint der Verfasser. «Eine Vielzahl von Typen elterlicher Paarungen kann sich mit einer Vielzahl von Konfigurationen unter ihren Kindern verbinden. Eben deswegen können wir 'Familienkonstellation' ein Spiel nennen. Wenn es nicht eine praktisch unendliche Fülle von Möglichkeiten hätte, wäre es eher ein Schema oder ein Inventar als ein Spiel». Die Frage ist indessen, ob und in welchem Umfang auch die Schilderungen der Haupttypen ein Spiel der kombinatorischen Phantasie Tomans sind – die wenigen Beispiele konkreter Einzelfälle, in denen er Voraussagen ausschließlich auf Grund der Familienkonstellationen machte, zeugen jedenfalls nicht dagegen. Und ein Spiel bleibt auch die «Algebra» und quantitative Behandlung der Familienkonstellationen, das einen von den anschaulichen Portraits völlig verschiedenen Charakter zeigt, eingestandenermaßen zu jenen nichts beiträgt und gewiß auch die Glaubwürdigkeit ihres empirischen Fundiertseins nicht erhöht.

Ob Toman den jeweiligen Familienkonstellationen als solchen eine die Charaktere, das Verhalten und die Stellungnahmen der Einzelnen determinierende Wirksamkeit zuschreibt – so wie etwa die Gene morphologische und physiologische Merkmale bestimmen –, ist mir nicht klar geworden. Es

scheint so zu sein, denn anders ließe sich weder die interpolierende Kombinatorik noch das Fehlen von Erörterungen etwa über konkrete biographisch-reaktive Wirkungsweisen der Familienkonstellationen – womit erst die eigentlich psychologische Analyse begänne – verstehen. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß man aus Tomans Charakter- und Verhaltensschilderungen den Eindruck gewinnt, er führe die entsprechenden Züge allein auf den Einfluß der Familienkonstellationen zurück, obwohl er ausdrücklich auch andere Determinanten anerkennt.

H. Kunz

Heinz Heckhausen (Hrsg.): Bericht über den 24. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie Wien 1964. Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe, Göttingen 1965.

Die auf dem 24. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Wien 1964 gehaltenen Vorträge und Diskussionen liegen jetzt – von den zwei vollständig abgedruckten Plenarvorträgen (H. Rohracher: Steuerung des Verhaltens durch Einstellung; K. von Frisch: Spitzenleistungen im Sinnenleben der Bienen) abgesehen – als Kurzreferate in diesem über 400 Seiten starken Band vor. Eine Anzahl der Vorträge und Diskussionsvoten sind in vier Symposien geordnet: 1. Die sog. sozialen Determinanten des Verhaltens; 2. Probleme der Wahrnehmungsorganisation; 3. Probleme der Entwicklungspsychologie, und 4. Die biologische Fundierung komplexer menschlicher Verhaltensweisen. Die andern 50 Referate behandeln die verschiedensten Themen.

H. Kunz

C. G. Jung: Zwei Schriften über analytische Psychologie. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1964.

Der siebente Band der «Gesammelten Werke» Jungs enthält einerseits die Abhandlung: «Über die Psychologie des Unbewußten», und andererseits die in ihrer gedrängten Prägnanz und begrifflichen Klarheit vielleicht beste Schrift, in der Jung seine eigenen Theorien dargestellt hat: «Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten». Mit Recht sind im Anhang des Bandes auch die ersten publizierten Fassungen der beiden Arbeiten aufgenommen worden, bereichert um ein Autoren-, Text- und Sachregister.

H. Kunz

C. G. Jung: Die Dynamik des Unbewußten. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1967.

Im vorliegenden achten Band der «Gesammelten Werke» Jungs haben die Herausgeber vorwiegend jene Arbeiten zusammengestellt, «die grundsätzliche Erkenntnisse und wesentliche Arbeitshypothesen C. G. Jungs zur Darstellung bringen». Es sind das folgende: 1. Über die Energetik der Seele; 2.

Die transzendente Funktion; 3. Allgemeines zur Komplextheorie; 4. Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie; 5. Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens; 6. Instinkt und Unbewußtes; 7. Die Struktur der Seele; 8. Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen; 9. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes; 10. Vom Wesen der Träume; 11. Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens; 12. Geist und Leben; 13. Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie; 14. Analytische Psychologie und Weltanschauung; 15. Wirklichkeit und Überwirklichkeit; 16. Die Lebenswende; 17. Seele und Tod, und 18. Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. Beigegeben ist dem Bande ein Personen- und ein sehr ausführliches Sachregister, für das man besonders dankbar ist.

H. Kunz

René A. Spitz: Vom Säugling zum Kleinkind; Einfühlen – Erinnern – Verstehen. Eine Festschrift für René A. Spitz zu seinem 80. Geburtstag. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1967.

1935 begann SPITZ mit Hilfe direkter Beobachtung seine «systematische Erforschung der psychoanalytischen Psychologie des Säuglingsalters» (Vorwort S. 15), die seit 1945 in zahlreichen einschlägigen Arbeiten ihren Niederschlag fand, welche seinen Namen weitherum bekannt machten. Ausgangspunkt war die Beschäftigung mit Kleinstkindern, die in außergewöhnlichen Umständen zu leben gezwungen sind, mit Heimkindern, bei denen im extremen Fall die, bereits von PFAUNDLER 1931 erkannte (im Literaturverzeichnis von SPITZ, S. 368–386, nicht erwähnte) Erscheinung des Hospitalismus durch den Wegfall der bedeutungsvollen mütterlichen Zuwendung auftritt. Im vorliegenden Buch wird eine Darstellung der «Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr» (wie der Untertitel heißt) gegeben, die von dem erwähnten Extrem über die von SPITZ sogenannte «anaklitische Depression» und alle möglichen Zwischenstufen bis zur «normalen Objektbeziehung» reicht – wobei, wie sich nicht nur in dieser (genau besehen unmöglichen) Bezeichnung, sondern durchgehend zeigt, eine einseitige Verhaftung an die psychoanalytische Trieb- oder Libidothérapie besteht, die ihrerseits der SPITZschen Forschung wichtige neue Impulse verdankt. Im Zentrum steht die dyadische Beziehung, die Dyade, eine Bezeichnung, die in der älteren Soziologie von TARDE (1890) auf das Paar schlechthin, von SIMMEL (1908) auf die Mutter-Kind-Gruppe angewendet wurde, auf deren notwendige Erforschung FREUD bereits 1895 hingewiesen hat. Wiewohl FREUD selbst nur geringe unmittelbare Kenntnisse von dieser Beziehung hatte, erweist sich sein Genie in der großen Zahl treffender Rekonstruktionen aus seinen Forschungen an Erwachsenen, die von SPITZ stark in den Vordergrund gestellt werden, wobei man sich freilich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren kann, es handle sich nicht um induktive, sondern um deduktive Ableitungen. Dies soll jedoch keine Einschränkung der ungeheuren und weitreichenden Bedeutung der Mutter-Kind-Beziehung, ihrer Störung oder ihres Fehlens

sein, an der vorbei zu gehen oder deren Wichtigkeit zugunsten einer rein spekulativen Anlage- oder Konstitutionskonzeption hintanzusetzen, nur mehr der Ignoranz der orthodoxesten Psychiatrie möglich sein kann.

Drei Anliegen oder Ziele des Buches seien noch herausgehoben. Das eine mag den Philosophen interessieren, aber wohl über das Ziel hinausschießend erscheinen, wenn daraus, daß der Organismus «am Anfang sowohl physiologisch als auch psychisch in der Art eines binären Systems funktioniert, nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten», gute Gründe gefunden werden «zu fragen, ob die physiologischen Anfänge, auf denen später die psychischen Funktionen und schließlich die Denkprozesse sich gründen, nicht unvermutete, weitreichende und dauernde Wirkungen haben, und ob sie nicht zugleich die spätere Struktur der Gesetze der Logik bestimmen» (57); ferner sei nach der Überzeugung des Autors «die Abfolge: Hungergeschrei-Befriedigung die früheste Erfahrung, auf die sich der Beginn der begrifflichen Kategorie der Kausalität zurückverfolgen läßt» (170).

Den Psychosomatiker, der die vielen vergeblichen Versuche, eine überzeugende Ätiologie der entsprechenden Krankheiten aufzustellen, kennt, überrascht SPITZ mit einer «Ätiologischen Klassifizierung von psychogenen Erkrankungen im Säuglingsalter entsprechend den Einstellungen der Mütter» (Tabelle S. 222), wie z. B. «Primäre unverhüllte Ablehnung – Koma des Neugeborenen», «Primäre ängstlich übertriebene Besorgnis – Dreimonatskolik» usw.

Schließlich wird, zwar nur andeutungsweise aber doch recht apodiktisch, auf die Spätfolgen der «Dyade» hingewiesen, gegen die die Soziologie nach ihrem gegenwärtigen Trend einiges einzuwenden haben dürfte: «Alle späteren Beziehungen mit Objektqualität . . . und letzten Endes alle zwischenmenschlichen Beziehungen haben ihren ersten Ursprung in der Mutter-Kind-Beziehung. Unsere Untersuchung bietet daher einen Ausgangspunkt für das Verstehen der Kräfte und Bedingungen, die aus dem Menschen ein soziales Wesen machen» (307). Bisher bleibt man freilich noch weitgehend auf die Rekonstruktion der spezifischen Frühzeit aus der späteren Untersuchung angewiesen, da kein Forscherleben ausreicht, eine lebenslange Beobachtung durchzuführen und es zur Einrichtung von Forschungsinstitutionen, die diese Aufgabe übernehmen könnten, wohl einer umfänglicheren und weiter gefaßten Fragestellung bedarf, innerhalb der jedoch der Ansatz von SPITZ einen wichtigen Raum einnehmen wird.

Die Festschrift, ein Sonderdruck aus: «Psyche, Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen» XXI, Jg. 1967, besteht aus den folgenden, dem Jubilar gewidmeten Aufsätzen, die nicht im einzelnen referiert werden können, nebst einem Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen von René A. Spitz (S. 223–231 mit Titeln von 146 Arbeiten und 51 Filmen): *A. Freud*: Eine Diskussion mit René Spitz; *E. C. M. Frijling-Schreuder*: Übertragung und Gegenübertragung in der psychoanalytischen Kindertherapie; *J. Berna*: Ich-psychologische Deutungstechnik und Kinderanalyse; *S. Provence*: Bemerkungen über Entwicklungsphasen und psychomatische Symptome; *G. Biermann*: Die Mutter-Kind-Situation im Krankenhaus in aller Welt; *J. Lampl-de Groot*: Die Zusammenarbeit von Patient und Analytiker in der

psychoanalytischen Behandlung; *L. S. Kubie*: Die Auflösung der Übertragung, ein offenes Problem der psychoanalytischen Behandlung; *U. Moser*: Die Entwicklung der Objektbesetzung; *P. J. van der Leeuw*: Über die Entwicklung des Metapsychologiebegriffs; *J. Sandler und W. G. Joffe*: Die Persistenz in der psychischen Funktion und Entwicklung, mit besonderem Bezug auf die Prozesse der Fixierung und Regression; *W. G. Joffe und J. Sandler*: Über einige begriffliche Probleme im Zusammenhang mit dem Studium narzißtischer Störungen; *E. Künzler*: Über die Möglichkeit einer Zusammenarbeit von Ethnologie und Psychoanalyse; *H. F. Harlow und M. K. Harlow*: Reifungsfaktoren im sozialen Verhalten; *H. S. Gaskill und J. E. Norton*: Die Psychotherapie-Ausbildung in einer psychiatrischen Klinik in den USA.

Rudolf W. Polheim

Claude Lévi-Strauß: *Strukturelle Anthropologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967.

Das Buch ist zuerst 1958 in französischer Sprache erschienen. Es enthält «siebzehn von einigen hundert Texten», die Lévi-Strauss in nahezu dreißig Jahren geschrieben hat. Zwei Arbeiten sind hier zum ersten Mal veröffentlicht. Die Titel der Abhandlungen sind folgende: Geschichte und Ethnologie; Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie; Sprache und Gesellschaft; Nachtrag zu den Kapiteln 3 und 4; Der Begriff des Archaismus in der Ethnologie; Die sozialen Strukturen in Zentral- und Ostbrasilien; Gibt es dualistische Organisationen?; Der Zauberer und seine Magie; Die Wirksamkeit der Symbole; Die Struktur der Mythen; Struktur und Dialektik; Die Zweiteilung der Darstellung in der Kunst Asiens und Amerikas; Die Schlange mit dem Körper voller Fische; Der Strukturbegriff in der Ethnologie; Nachtrag zu Kapitel 15; Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Unterrichtsprobleme.

Es handelt sich also um das, was im deutschen Sprachbereich zumeist als Ethnologie bezeichnet wird, innerhalb welcher Lévi-Strauss den «Strukturcharakter der sozialen Phänomene» ernst genommen und in alle Konsequenzen verfolgt habe (J. Pouillon). Trotz der präzisen deutschen Übersetzung von Hans Naumann muß ich gestehen, nicht sicher zu sein, dieses strukturelle Prinzip verstanden zu haben und es adäquat formulieren zu können. Obwohl Lévi-Strauss die «Tatsachen» von ihren Deutungen, Modellkonstruktionen, mathematisierenden Darstellungen durchaus klar unterscheidet, kann ich mich vom Eindruck nicht ganz befreien, daß er gelegentlich der Magie des zu einer Art «Wesenheit» hypostasierten Wortes «Struktur» von beinahe universalem Bedeutungsumfang erlegen ist.

H. Kunz

Rudolf Bilz: Psychotische Umwelt. Versuch einer biologisch orientierten Psychopathologie. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1962; *der selbe: Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts. Beiträge zu einer Paläoanthropologie.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1967.

In einer im vergangenen Jahre (1968) erschienenen Abhandlung sagt Bilz, es sei ihm «aus einem anthropologisch-psychopathologischen Interesse heraus» darum zu tun, «die animalische Basis des Menschen zu erforschen». Weil er in der Menschwerdung einen Prozeß sieht, «der noch nicht zu einem Abschluß gekommen ist», scheint ihm der evolutionstheoretische Aspekt zumal in der Art, wie ihn die moderne Verhaltensforschung verwendet, für sein Anliegen der angemessenste zu sein. Aus der Ethologie ergibt sich ihm außerdem ein Vokabular, das die Beschreibung von Zuordnungen im Rahmen der Psychopathologie erlaubt, «für die es treffende Bezeichnungen nicht oder noch nicht gibt».

In der Tat verfügt Bilz über eine ungewöhnliche Fähigkeit, originelle, oft bildhaft-eindrückliche und geistvolle Begriffe zu prägen. Das hat er, erinnere ich mich recht, in allen seinen Publikationen getan. Allein mir scheint, daß er die darin enthaltene naheliegende Gefahr: die neuen Bezeichnungen mit den gemeinten Tatbeständen zu identifizieren und dann zu verwechseln, nicht durchwegs vermieden hat. Zwar stellt er klar und mit Recht fest: «Es sind bei aller Forschung, wie es scheint, jeweils zwei Ebenen auseinanderzuhalten: die der Gleichnisse, d. h. der Worte und Erklärungen, allgemein gesagt, die Ebene der Verständigungsmittel und Verständigungsversuche, während in der anderen Ebene die Dinge selbst sind, denen wir uns zuwenden müssen, um über sie sprechen zu können. In dieser Ebene liegt z. B. das Experiment oder erfolgt die archäologische Ausgrabung und was es alles an Möglichkeiten gibt, den Dingen empirisch nahezukommen. Die intellektuelle Redlichkeit verlangt von uns die gründliche und grundlegende Befassung mit den empirischen Gegebenheiten». «Es gibt keine Autorität, die uns die empirische Befassung streitig machen könnte. Diese Aussage richtet sich gegen die Männer, die ihre Schreibtische nicht verlassen». «Es kommt zunächst auf das Widerfahrnis an, und in dieser Ebene gilt es sich auszukennen. Letzten Endes bedeutet ‚Zuordnungen entdecken‘ nichts anderes als über möglichst viele empirische Erfahrungen verfügen und im Zusammenhang damit originelle Einfälle haben. Es muß außerdem gesagt werden, daß dem Forscher Möglichkeiten kategorialer Erfassung zu Gebote stehen müssen. Wen z. B. das Problem der Wildheit-Zahmheit-Zuordnungen, d. h. im besonderen die Differenzen zwischen Wildheit und Zahmheit, nicht interessieren, wird auch entsprechende neue Zuordnungen nicht zu erkennen vermögen.» Dies alles scheint mir völlig zutreffend zu sein.

Aber sieht man des Verfassers «Zuordnungen» – er unterscheidet zwei Arten: «die, die das Verhältnis des Teils zum Ganzen prononciert, indem der Teil das Ganze repräsentiert, und die anderen Zuordnungen, die Goethe unter den Begriff ‚Gleich und Gleich‘ faßte» (Psychotische Umwelt) – sieht man solche Zuordnungen zwischen dem Verhalten der Tiere und dem der sogenannten primitiven, gesunden und psychotischen Menschen genauer an,

dann kommt man vom Eindruck nicht los, daß Bilz die bei derartigen Zuordnungen wichtigste Differenzierung unterlassen hat: nämlich die zwischen den realen, mithin empirisch entdeck- und aufweisbaren und den nur vom Denken gestifteten Korrelationen. Denkend können wir schließlich alles in Beziehung miteinander setzen, z. B. die Zahl der Feldsperlinge in einem Biotop mit der Zahl der Laubblätter der in ihm vorkommenden Apfelbäume. Ob indessen damit auch Realbezüge, d. h. solche, die unabhängig von unserer gedanklichen Bezugssetzung bestehen, getroffen werden, das ist darin noch keineswegs impliziert. Bei Bilz nun gerät diese Unterscheidung vor allem aus zwei Gründen unters Eis: einmal, weil er sehr umfassende Begriffe (Wach-Schlaf-Regulationen, Wildheit-Zahmheit, Subjektzentrismus u. a.) verwendet, unter die er zum ändern Phänomene subsumiert, die oft nur eine oberflächliche Ähnlichkeit zeigen. Unterstützt wird diese Tendenz von einer ausgeprägten Vorliebe des Autors für das – gelegentlich fast magisch anmutende – Analogiedenken, von dem André Gide einmal gesagt hat, es sei vom Teufel erfunden worden. Wenn Bilz beispielsweise das Kontrollprivileg (Schenkel) des Alpha-Tieres in einem Wolfsrudel und die halluzinierte «kontrollierende» Männergesellschaft seines Trinkers Adam unter den Begriff des «biologischen Radikals» subsumiert, so werden zwei in ihrem phänomenalen Gehalt völlig verschiedene Fakten analogisiert. Es ist etwa so, wie wenn ich der Verzweigung der Bäume und der Geweihbildung der Hirsche ein «biologisches Radikal» unterlegen würde. Dieselbe vage Analogisierung ließe sich an den Beispielen aufzeigen, die Bilz für das «Anstoßnehmen» und den «Trend zur Verwilderung» – neben dem «Subjektzentrismus» und dem «Wiss-Partner» und «Verdrängungsschutz» die zwei ändern Kategorien der allgemeinen Psychopathologie – in Anspruch nimmt.

Für die entdifferenzierende, phänomenal nicht ausgewiesene Erweiterung überkommener Begriffe führe ich folgendes Beispiel an: Bilz nennt das gegen seine Hand gerichtete aggressive Verhalten eines aus dem Schlaf aufgeschreckten und in eine panische Stimmung geratenen Pavians eine «wahnhaftige Reaktion» und ihn selbst «paranoisch geworden» (bei anderer Gelegenheit etwas zurückhaltender «fast psychotisch» anmutend). Wenn man hier schon einen psychopathologischen Begriff verwenden will, dann wäre der der «illusionären» Verkennung oder Mißdeutung vielleicht angemessener. Aber in Wirklichkeit ist der eine wie der andere Ausdruck höchst fragwürdig, weil sich der phänomenale Gehalt der psychopathologischen Begriffe zur Hauptsache auf Erlebnisse bezieht, deren Verhaltenskorrelate mehrdeutig oder unbekannt sind. Deshalb bleibt Bilzens Idee, eine «allgemeine Psychopathologie . . . , die auf der Basis der Verhaltens-Physiologie des Wachens und des Schlafens» und der Subjekt-Umwelt-Relation «fundiert ist», zu entwerfen, zwar ein origineller, aber vorerst durch und durch hypothetischer, d. h. auf puren gedanklichen Konstruktionen beruhender Plan. Faktisch ist es doch so, daß wir einstweilen nicht einmal von den mannigfachen Befindlichkeits- und Verhaltensweisen die zugeordneten – vermutlich spezifischen – physiologischen Prozesse kennen, geschweige denn von den menschlichen psychopathologischen Phänomenen. Jedoch auch diese selbst – Bilz berücksichtigt neben den Psychosen der Trinker die epileptischen, depressiven,

phobischen, anankastischen und neurasthenischen «Befindlichkeiten» – büßen ihren spezifischen Gehalt durch ihre Subsumption unter die ethologischen Kategorien weitgehend ein. Was besagt es schon, wenn der Verfasser «im epileptischen Anfall ein plötzliches Einschlafen atypischer Art» sieht, «das uns in das ‚Nichts der Umweltlosigkeit‘ plötzlich einbrechen läßt»? Oder wenn er meint, der epileptische Anfall stehe «im Zusammenhang mit der verlorenen wilden Umwelt, in der unsere Vorfahren lebten, bevor sich unser Gehirn, im besonderen unser Sensorium, aber auch das Lokomotorium, der Domestikation mit ihrer relativen Feindlosigkeit und der ganz anderen, zivilisationsbedingten Aufmerksamkeit anpaßte»? Und was soll es eigentlich heißen, wenn man die endogene Depression als «vagusfreundliche» Psychose «bezeichnen müsse, wobei wir die Vagus-Wirkung gleichsetzten mit der Farbbezeichnung ‚Blau‘»? Es ist keineswegs so, daß Bilz die «empirische Befassung» nur theoretisch vertreten würde: seine anschaulichen lebendigen Schilderungen des beobachteten Verhaltens von Menschen und Tieren belegen das Gegenteil. Aber diese Schilderungen nehmen bedauerlicherweise nicht nur einen kleinen Raum ein, sondern sie werden sozusagen erdrückt von der sich über sie breiten «Ebene der Interpretation», d. h. von der alles überwuchernden Wiederholung der wenigen Begriffe. Wie sehr sich in den Darlegungen des Autors der Akzent von den empirischen Befunden auf die von ihm geprägten umfassenden Termini verschiebt und diese an die Stelle der Fakten rücken, zeigt sich in der häufigen Wendung, dies oder jenes könne so oder so bezeichnet werden, oder auch in der gelegentlichen Einführung von Chiffren (Die unbewältigte Vergangenheit, S. 221 ff.).

Es ist kein Zufall, daß Bilz sich auf den Umweltbegriff von Uexkülls beruft: so bahnbrechend und fruchtbar dieser sich in der Biologie auswirkte, so unzureichend erwies er sich für die menschlichen Umwelts- und Weltbezüge – und zwar aus empirischen Gründen. Solche empirischen Gründe sind es auch, die uns vorerst an der Wichtigkeit der «Wildheitslehre» (Agriologie), in welcher Bilz «einen neuen Zweig der anthropologischen Forschung» erblickt, zweifeln lassen. Wenn die Empirie als «die oberste Autorität, der wir uns beugen», gilt, dann darf man sich bezüglich der «Wildheitsmerkmale» des Menschen nicht mit vagen Analogien begnügen, und nur um solche handelt es sich bei den von Bilz beanspruchten menschlichen Verhaltenszügen.

Der Sammelband «Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts» enthält folgende Abhandlungen: Schrittmacherphänomene; Über das emotionale Partizipieren; In effigie; Über die Physiognomik prognostischer Ungewißheit; Übersprungphänomene; Domestikationsbilanz und Neurose; Ökonomie der Rang-Affekte im menschlichen Handeln und Werden; Anthropologische Analyse einer Alkoholhalluzinose; Der Vagus-Tod.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung.
R. Piper & Co. Verlag, München 1967.

Aus dem Beitrag des Verfassers im Handbuch der Biologie: «Ethologie, die Biologie des Verhaltens», erwuchs dieses sehr gut ausgestattete und reichlich illustrierte Werk, eine in deutscher Sprache einmalige Übersicht und Materialsammlung, die längere Zeit gültig bleiben wird. Zahlreiche Textverweise erleichtern seine Verwendung und erhalten ihm, wie auch das umfangreiche Literaturverzeichnis (S. 451–497), das Autoren- und Sachregister, den Handbuchcharakter.

Hinsichtlich der Durcharbeitung bleiben dagegen noch Wünsche offen, sei es die der Darstellung von Experimenten (denen man ohne Beziehung der Originalarbeiten kaum folgen kann: 72/73, 77, 387), sei es die mancher Referate (z. B. über SPITZ' Arbeiten der menschlichen Frühentwicklung auf S. 234, wobei Spekulationen wiedergegeben werden, ‚als ob‘ es sich um Erwiesenes handle), oder schließlich die des Stils und der Wortanwendung (z. B. wird S. 59 von «motivierenden Faktoren» einer Handlungsbereitschaft beim Tier gesprochen, als wäre Motiv dasselbe wie Ursache). Von gewissen Ungereimtheiten im übrigen (47, 84/85 u. a.) abgesehen, fußen die theoretischen Ausführungen des Verfassers auf zwei tragenden Voraussetzungen und Leitideen, die keineswegs so selbstverständlich hingenommen werden können, wie es dem Leser zugemutet wird.

Die erste ist die fraglose Übernahme der Evolutionstheorie, über deren Richtigkeit bei Tieren wir weit entfernt sind, uns ein Urteil anzumassen; bemerkenswert bleibt freilich, daß sie nicht imstande ist, ein System zu bieten, das eine überzeugende Ordnung und damit Bewältigung des ungeheuren Einzelmateriale erlaubt. Ferner ergibt sich daraus die vehemente Verteidigung des «Angeborenen, Angeborensens» von Verhaltensweisen, mit dem die Theorie steht und fällt (was auch aus der Polemik gegen andere Ansichten erhellt: 36, 44), deren Gültigkeit auch für den Menschen bewiesen werden soll durch – und das ist die zweite, mehr als zweifelhafte Voraussetzung – unzählige Analogien tierischen und menschlichen Verhaltens. Denn die Ethologie scheint vom Ehrgeiz besessen zu sein, bevor sie auch nur annähernd zu genügender Reife gelangt ist, die Grundlage der menschlichen Verhaltenslehre abgeben zu wollen; mehr noch: diese wie jene sollen «basieren auf der Einsicht, daß man bei ausreichender Kenntnis der Umstände Prognosen machen kann» (?! S. 11).

Mehrmals wendet sich der Autor mit Schärfe gegen den Vorwurf der Unzulässigkeit dieser Analogieschlüsse, den er zu widerlegen sucht, leider ohne dadurch veranlaßt zu sein, das durch das ganze Buch ziehende Analogisieren in fundierter und bedachter Weise auszuüben. Vielmehr trifft man nicht selten dabei auf gänzlich Unbegründetes, ja geradezu Sinnloses und erheiternd Absurdes (71, 190, 196, 201, 237, 288, 336, 418, 428, 434 u. a. m.).

Nicht aus einer prinzipiellen Ablehnung dieses Vorgehens, sondern allein aus den Ausführungen des Autors selbst, drängen sich mindestens drei Überlegungen auf, die die Fragwürdigkeit der Analogiesucht deutlich machen.

1. Mit Recht wird beklagt (403 u. a.), wie gering das vorliegende Material

über zulänglich beobachtete menschliche Verhaltensweisen ist; desungeachtet wird aber aus vereinzelt Beobachtungen oder aus lokalen Gepflogenheiten (einer im Zillertal, S. 417) weitreichend und gröblich verallgemeinernd geschlossen.

2. Das angeführte Material tierischen Verhaltens macht deutlich, wie verschiedenartig und vielfältig sich einzelne Tierarten vergleichbar verhalten können (z. B. hinsichtlich Aggressiv- oder Nichtaggressivseins, 339, Monogamie oder nicht, 358, oder hinsichtlich sexueller Auslöser, 425): Wenn nun beim Menschen ein dem einen Verhalten ähnliches vorwiegend zu beobachten (oder auch nur wünschenswert) ist, sollte das zu irgendwelchen Schlüssen berechtigen? Obwohl z. B. mit geringen Ausnahmen (233) über den Vorgang der Prägung bei Säugetieren gar nichts bekannt ist, wird doch allerorts das sensationelle Experiment von LORENZ, der Graugänse auf sich prägte, fleißig zur Analogie mit menschenkindlichen ‚Prägungen‘ herangezogen; entweder sind die ethologischen Beobachtungen so sporadisch, die zur Erklärung menschlichen Verhaltens dienen sollen, oder sie erscheinen weiter hergeholt als irgendeine andere, kurz sie entbehren der Wissenschaftlichkeit.

3. Bei dieser Auffassung ist es daher nicht weiter verwunderlich, daß die Autoren der Versuchung nicht widerstehen können (wohl infolge ihrer im Rahmen der Domestikation angeborenen «edlen‘ Tugenden», insbesondere dem moralischen Handeln, worüber man auf S. 201 lesen kann), ihre ethologische Anthropologie noch durch Weltverbesserungsideen zu krönen (vielleicht um Schuldgefühle zu vermeiden, die sich, wie auf S. 237 steht, bei einer inadäquaten Rolle infolge angeborener «Regulationsmechanismen» entwickeln), was freilich etwas über den sonst so wohlgefüllten Rahmen dieses außerordentlich verdienstvollen Grundrisses der vergleichenden Verhaltensforschung hinausgeht.

Rudolf W. Polheim

B. Rensch (Hrsg.): Handgebrauch und Verständigung bei Affen und Frühmenschen. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1968.

Der reich illustrierte Band enthält die Vorträge und Diskussionsvoten des im August 1966 durchgeführten Symposiums der Werner-Reimers-Stiftung für anthropogenetische Forschung. Autoren und Themen sind folgende: A. H. Schultz: Form und Funktion der Primatenhände; W. C. O. Hill: Verständigungsmittel bei Affen; A. Kortlandt: Handgebrauch bei freilebenden Schimpansen; B. Rensch: Manipulierfähigkeit und Komplikation von Handlungsketten bei Menschenaffen; L. von Bertalanffy: Symbolismus und Anthropogenese; G. H. R. von Koenigswald: Probleme der ältesten menschlichen Kulturen. Während der Beitrag von Bertalanffys etwas viel Spekulation anbietet, bringt als Ausgleich Kortlandt eine Fülle ausgezeichnete Feldbeobachtungen an Schimpansen. Man legt das Buch mit der dankbaren Gewißheit aus den Händen, solide Kenntnisse aus ihm gewonnen zu haben.

H. Kunz

Gerhard Heberer: Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1968.

Die Abhandlung gibt eine knappe, sachliche, ausgezeichnet orientierende Darstellung des augenblicklichen Standes des Wissens um die Abstammung des Menschen. Heberer betont besonders, wie zutreffend Darwins Konzeption gewesen ist. Er schreibt: «Es kann heute über die grundsätzliche Gültigkeit der Abstammungslehre auch für den Menschen ebensowenig noch diskutiert werden, wie über die Grundlinien seines spezielleren abstammungsgeschichtlichen Weges. Wir dürfen sagen: Darwin hat auch hier recht behalten». Immerhin wäre es vielleicht doch am Platz, wenn die Phylogenetiker angesichts des vergleichsweise noch immer recht spärlichen Materials an einschlägigen Fossilien und des umfangreichen Anteils der spekulativen Möglichkeitserwägungen den problematischen Charakter ihrer Wissenschaft entschiedener einräumen würden.

H. Kunz

Konrad Lorenz: Der Vogelflug; derselbe: Darwin hat recht gesehen. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965.

Die Abhandlung über den Vogelflug ist ein Neudruck der Dissertation (1933) von Lorenz, in der sich bereits seine bewunderungswürdige subtile Beobachtungsgabe auf eindrückliche Weise dokumentiert. Die Darwin-Schrift vereinigt drei schon früher veröffentlichte Aufsätze: Naturschönheit und Daseinskampf; Die «Erfindung» von Flugmaschinen in der Evolution der Wirbeltiere; Über die Wahrheit der Abstammungslehre. Hier spricht vernehmbarer der Stammesgeschichtsforscher, als welcher sich Lorenz unter dem Einfluß von W. Bölsche – er nennt ihn den «Homer monistischer Denkungsart» – seit seiner Knabenzeit «hauptberuflich» versteht. «Viele Gebildete meinen, die bahnbrechende Tat Darwins habe darin gelegen, daß er die gemeinsame Abstammung aller höheren Lebewesen, einschließlich des Menschen, von gemeinsamen, einfacher organisierten Ahnen entdeckt hätte. Das hat er zwar auch getan, aber darin steht er nicht allein. Der Abstammungsgedanke lag damals gewissermaßen 'in der Luft' und war Lamarck und Wallace ebenso vertraut wie Darwin; ja, Johann Gottfried Herder hatte ihn schon nahezu ein Jahrhundert früher ausgesprochen. Die Größe Darwins liegt vielmehr darin, daß er die wesentlichen *Ursachen* des Artenwandels erkannt hat. Er hat als erster richtig gesehen, daß die arterhaltende Leistung aller Organstrukturen und Verhaltensweisen einer Tierart eine scharfe Zuchtwahl in der Richtung einer Verbesserung dieser Strukturen und Leistungen treibt. Die Rolle, die dem bewußt auswählenden Züchter bei der Leistungszucht von Haustieren zukommt, spielt in der Natur der Konkurrenzkampf zwischen den Artgenossen. Die artenwandelnde Wirkung dieses als natürliche Selektion bezeichneten Vorgangs hat zur Voraussetzung, daß ständige, ungerichtete kleine Veränderungen in der Erbmasse der Lebewesen das Material liefern, aus dem das je nach Umständen Günstigste ausgewählt und erhalten wird».

Die Erforschung der Stammesgeschichte verleitet, da wir bei der faktischen Entstehung der einen systematischen Einheit aus der anderen nicht dabei sein können und auch der Vergleich homologer Organe und Verhaltensweisen uns in dieser Beziehung kein jedem Zweifel entrücktes Wissen vermittelt, offensichtlich oft zu Spekulationen oder zum mindesten zu fragwürdigen generalisierenden Urteilen und zu unkritischen Verwischungen der Grenze zwischen den beobachtbaren Fakten und ihrer Deutung. Davon macht auch Lorenz keine Ausnahme. Schon seine These, daß wir bei den «plakatfarbigen» Korallenfischen nie «zart schattierte Übergänge» in ihren Farben sehen, widerspricht wenigstens teilweise den wundervollen Bildern, die Lorenz beigefügt hat. Die kaum bestreitbare Interpretation der «extrem bunten Farbmuster als Auslöser intraspezifischer Aggression» besagt noch nichts über die primäre Entstehung, Ausbildung oder Herauszüchtung dieser Farbmuster, welche von der arterhaltenden Funktion des intraspezifisch-aggressiven Verhaltensmechanismus «erzeugt» worden sein sollen. Dann spricht Lorenz davon, daß es «ganz offenbar» die Funktion sei, welche die Form eines Organs bestimme; ferner von der «arterhaltenden Funktion» des Verhaltens, von Mutation und Selektion als den beiden großen «Konstrukteuren» des Artenwandels mit einer Sicherheit, als ob es sich dabei um auf der Hand liegende Tatsachen und nicht Deutungen handle. Feststellbare Tatsachen sind jedoch allein die – wahrscheinlich ausschließlich oder überwiegend ungerichteten – Erbänderungen. Der unterstellte funktionelle Primat eines Organs läuft auf ein wohl unlösbares Problem hinaus, der Frage, ob das Ei oder das Huhn «früher» sei, vergleichbar. Die objektiv «arterhaltenden» Erscheinungen beruhen auf in das lebendige Geschehen projizierten Auslegungen, deren im Geschehen selbst enthaltenen möglichen Korrelate völlig dunkel sind (beobachten lassen sich nur das «lebenerhaltende» Fliehen individueller Lebewesen und deren Fortpflanzung, nicht «Arten»). Die Selektion und die intraspezifische Konkurrenz – die übrigens in der pflanzlichen Sippenbildung eine, wenn überhaupt, verschwindend kleine Rolle spielen – sind aus dem menschlichen Verhalten gewonnene Modelle, die als bloße Denkbaren auf die außermenschlichen Lebensvorgänge übertragen werden. Und noch als Denkbaren bleiben sie problematisch, wenn man die unterschiedlichen «Anpassungen» etwa der Darwin-Finken auch nur gedanklich aus ungerichteten («zufälligen») Mutationen und dem Selektionsdruck herzuleiten versucht.

Mit solchen Bedenken soll allerdings keineswegs ein Raum für «übernatürliche» und akausale Geschehen in der Artbildung und Anpassung, sondern lediglich die Möglichkeit offen gehalten werden, daß es in der Natur noch andere, durch und durch natürliche Evolutionsfaktoren geben könnte als wir sie heute zu denken gezwungen sind. Man sollte sich hüten, an sich plausible Denkmöglichkeiten und Modellvorstellungen mit den gemeinten primären Fakten zu verwechseln oder diese von jenen verschleiern zu lassen.

H. Kunz

Julio Caro Baroja: Die Hexen und ihre Welt. Übersetzt von Susanne und Benno Hübner. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1967.

In diesem vorzüglichen Buch rückt Baroja das Hexenwesen, dessen Geschichte er vom Altertum bis in die Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung des Baskenlandes darstellt, unter den sozialen Aspekt und erörtert die Themen auf dem Hintergrunde der These, daß die Menschen in «früheren Zeiten» zwischen «Wirklichkeit» und «Traum» («Illusion») nicht eine scharfe Grenze gezogen hätten. Wäre der Verfasser diesem Problem systematisch nachgegangen, hätte er vermutlich feststellen müssen, daß sich heute in diesem Punkte nicht viel geändert hat. Das scheint eine ironische Äußerung von ihm zu bestätigen: «Ich muß von vornherein einige Männer, die heute große Macht besitzen, um Verzeihung bitten, wenn ich behaupte, daß man zwischen der alten Hexe und dem modernen Politiker große Ähnlichkeiten finden kann. Das ist kein Paradoxon. Beiden schreibt man viel größere Fähigkeiten zu, als sie in Wirklichkeit besitzen; sie werden beide in einem Augenblick der Illusion gesucht, sie enttäuschen in gleicher Weise, und schließlich gibt man ihnen die ganze Schuld für all die Übel der Gesellschaft. Auch von den Politikern sagt man, daß sie Sekten bilden mit geheimen und ruchlosen Losungen; man glaubt an ihren Auftrag, das Übel zu verbreiten, und an ihre mysteriösen Versammlungen und Bankette. Wenn sie gestürzt werden, werden ihnen sensationelle Prozesse gemacht, in denen strenge Richter und unschuldige Zeugen all ihre Schuld offenbaren. Wenn es heute noch die Strafe des Scheiterhaufens gäbe, würden sicher an erster Stelle die Politiker verbrannt». Begreiflicher- und bedauerlicherweise hat Baroja nicht nach den Gründen dieses gemeinsamen Schicksals der Hexen und Politiker gefragt. Im übrigen meint er, «daß wir einen Irrweg gehen, wenn wir einen gemeinsamen Ursprung, eine kontinuierliche, historische Tradition für all die Tatsachen suchen, die wir unter dem Namen des Hexenwesens zusammengefaßt haben. Es ist dagegen weniger riskant, seine direkten historischen Vorläufer in gewissen weiblichen Gottheiten des europäischen Heidentums auf der einen Seite und im mittelalterlichen Teufelskult auf der anderen Seite zu suchen».

W.-E. Peuckert hat dem faszinierenden Buch außer einer sachkundigen und zugleich persönlich gefärbten Einführung ein ergänzendes Kapitel über das deutsche Hexenwesen hinzugefügt.

H. Kunz

Rudolf Gelpke: Vom Rausch im Orient und Okzident. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1966.

Wie der Verfasser im Vorwort mitteilt, hat sein Verleger (Ernst Klett) vorgeschlagen, das vorliegende Buch «Apologie des Rausches» zu nennen. Das wäre in der Tat der treffende Titel gewesen; der jetzige, «mit Rücksicht auf die im Zentrum stehende west-östliche Fragestellung» gewählte ist nicht nur farblos, sondern auch irreführend, soweit er wenigstens die Erwartung einer «objektiven» Untersuchung erweckt. Auf einen solchen Anspruch verzichtet Gelpke ausdrücklich. Als sein Anliegen stellt er die grundsätzliche

Frage: «kann der Rausch als solcher, also *jeder* Rausch, in der modernen Gesellschaft, innerhalb der technischen Zivilisation, wie sie heute ist und morgen sein wird, noch einen Platz einnehmen, der Rang, Wert und Würde besitzt? Kann er da anders noch als nur rein negativ erlebt und bewertet werden? Anderes bedeuten als ein Symptom der Flucht, der Kapitulation, der Selbstzerstörung und Isolierung, des sinnlosen Protestes gegen Unvermeidliches und Unaufhaltsames, der Schwäche und Krankheit, der 'inneren Emigration', der nihilistischen Selbstaufgabe?». Noch deutlicher spricht sich die Tendenz des – in der Wortwahl gelegentlich entgleisenden – Buches in der Vermutung aus, die «magischen Drogen» (Opium, Haschisch u. a.) könnten als Schlüssel dienen, «die nicht nur einzelnen, sondern ganzen Gruppen die Augen öffnen für die verlorene und verschüttete Wirklichkeit der Mystik – ehe es dafür zu spät ist, zu spät jedenfalls für diese Menschheit auf diesem Planeten».

Auf dem Hintergrund einer heftigen und kompromißlosen Verwerfung des hochmütigen, heuchlerischen, materialistischen, gewalttätigen, nur auf Sicherung, Nutzen und Besitz bedachten, vom technischen Fortschrittswahn besessenen und durch das paulinische eros- und rauschfeindliche Christentum bestimmten Westens entwirft Gelpke das strahlende Bild eines geliebten und verehrten Orients, so wie es sich vorallem in dichterisch-schriftstellerischen Äußerungen über Opium, Wein und Haschisch und dessen Auswirkungen auf die islamische Kunst zeigt. Es folgt eine fesselnde Darstellung des rätselhaften, historisch kaum mehr erhellbaren Geheimbundes von Alamut, des sog. «Assassinen-Ordens». Danach charakterisiert Gelpke, wiederum in erster Linie aufgrund von schriftstellerischen Zeugnissen (Brunel, Baudelaire, Ernst Jünger, Benn u. a.) und eigenen Erfahrungen, die Auffassungen und Bewertung der Rausche und der Rauschmittel im Westen. Im nächsten Abschnitt über «Süchtigkeit und sexuelle Perversion» singt der Verfasser zunächst das hohe Lied auf den «genialen» Hans Blüher («noch heute ein Schreckgespenst aller Mucker, Schulmeister und Paragraphengläubigen»), dessen Werk wohl aus Neid oder schlechtem Gewissen von vielen Psychologen totgeschwiegen oder verleumdet werde. Danach folgen Bemerkungen über Perversion, Süchtigkeit, Puritanismus, bionegative Genialität u. a., in denen die mangelhafte Sachkenntnis durch hochtrabende Werturteile ersetzt wird. Der Abschnitt endet so: «Krank ist *nicht* Plato, der gestand, er wäre kein Philosoph, wenn es in Athen nicht so schöne Jünglinge gäbe; krank sind vielmehr jene grämlichen Schulmeister, die seine Dialoge zensurieren, jene seelisch bleichsüchtigen Verfasser und Verteidiger der Homosexuellen- und sonstigen Tabu-Paragraphen, jene neurotisch verklemmten und gehemmten Jügendrichter und Tugendanwälte. Krank sind weniger die Minderheiten, die Hexen und Ketzer, Juden und Neger, 'Süchtigen' und 'Perversen', als vielmehr die Inquisitoren, die in ihnen ihr eigenes 'ungelebtes Leben' verfolgen und verbrennen, verhaften und verfehlen. Krank ist keineswegs der Erotiker, der alle Regenbogenfarben der Liebe kennen und nennen will; aber krank ist mit Sicherheit der Sittlichkeitsapostel, der höchstens *eine* Farbe gelten läßt – am liebsten grau oder gräulich –, der Künstler zu Pornographen stempelt, und der Phantasie (weil er selbst keine hat) mit Unzucht verwechselt. Krank sind nicht die Trunkenen, sondern deren puritanische Neider; nicht die

Spieler, sondern die Spielverderber; nicht die Leidenschaftlichen, sondern die Leidenschaftlichen 'aus Prinzip', die Rechner und die Ideologen». Im letzten Kapitel expliziert Gelpke das, was er unter der «mystischen Seinshaltung» oder der «Absolutheit der mystischen Seinshaltung» verstanden wissen will.

Zu einem «Bekenntnis», als welches das vorliegende Buch von einigen Bekannten des Verfassers, die es schon im Manuskript gelesen hatten, angesprochen wurde, läßt sich schwer sachlich Stellung nehmen. Es könne wohl, wie kritische Freunde meinten, «den Gefährten aus dem eigenen Lager überzeugen, den Gleichgestimmten und Gleichgesinnten den Rücken stärken, während es im Gegenteil den Außenstehenden und Andersdenkenden – also in diesem Falle zweifellos die grosse Mehrzahl – zu Totschweigen oder schärfster Ablehnung herausfordere». In der Tat schlage ich mich zu dieser großen Mehrzahl und muß das Buch mit aller Entschiedenheit verwerfen. Gewiß steht es jedem frei, die Bereicherung seines Erlebens auch mit Hilfe von Drogen zu realisieren, wenn er darin ein erstrebenswertes Ziel sieht. Desgleichen können Schilderungen des in den Rauschen Erfahrenen unter bestimmten Bedingungen eine psychologische, psychopathologische oder (und) ästhetische bzw. künstlerische Relevanz gewinnen. Verknüpft sich damit außerdem die Absicht, dem kontemplationsfeindlichen, die zunehmende Vermassung fördernden Westen das Recht der mystischen Seinshaltung vorzudemonstrieren – obwohl es ein völlig hoffnungsloses Unterfangen sein dürfte –, so mag sich auch darin noch eine liebenswerte romantische Schwärmerei bekunden. Aber wenn damit grobe Mängel in der sachlichen Orientiertheit zusammengehen, wird die Angelegenheit fatal. Gelpke schreibt etwa: «der Orientale steht zum Phänomen 'Rausch' in einem grundsätzlich anderen Verhältnis als der Abendländer. Für diesen ist die Realität die Außenwelt. Infolgedessen wird er immer versucht sein, jede Lebensform, jede Ansicht und überhaupt alles, was den Menschen vom äußeren *Tun* abhält, als 'Flucht' vor und aus der Realität zu verurteilen. Der Orientale nimmt den entgegengesetzten Standpunkt ein: für ihn ist der 'Weg nach innen', die mystische Reise, die einzige Wirklichkeitserfahrung, die Zeit und Raum, und damit die Schleier des Vergänglichen durchstößt. Daher 'flieht', von ihm aus gesehen, wer nach außen lebt: der Tatmensch». Jeder auch nur oberflächlich mit dem abendländischen Denken Vertraute weiß, daß die Frage, was «Realität» sei, ein schweres umstrittenes Problem ist. Und wenn der Verfasser behauptet, die Wirkung der magischen Drogen «zwingt» das Individuum dazu, die Existenz einer «letzten Wirklichkeit» oder einer außerraumzeitlichen bzw. «überzeitlichen Realität in sich selbst zu erfahren», was ein «ungeheurer Vorteil» sei, so hätte ihn die wissenschaftliche einschlägige Literatur darüber belehrt, daß wenigstens die westlichen Versuchspersonen ihre Rauscherlebnisse nur selten im Sinne einer «mystischen Wirklichkeit» oder «Absolutheitserfahrung» deuten – von der Unbestimmtheit dieser Ausdrücke ganz abgesehen. Vollends verwerflich ist die Verantwortungslosigkeit, mit welcher der Autor über die Gefahren der Freigabe der Rauschmittel zum mindesten im Westen bagatelisierend meint hinweggehen zu dürfen. Und schließlich gibt er sich das Ansehen eines überlegenen «Esoterikers», das uns von den sektiererischen Zir-

keln mit pseudoaristokratischem Getue vertraut genug ist – in Wirklichkeit verrät sich darin nur eine peinliche Niveau- und Geschmacklosigkeit.

H. Kunz

Seele – Entwicklung – Leben. Francke Verlag, Bern und München 1966.

Der Band, aus einem Zyklus kulturhistorischer Vorlesungen der Berner Universität im Wintersemester 1964/65 hervorgegangen, vermittelt eine vorzügliche Übersicht des gegenwärtigen Standes der im Titel angedeuteten Probleme. Er enthält die folgenden Beiträge: O. Gigon: Seele, Leben, Entwicklung in der Antike; H. Schär: Seele – Entwicklung – Leben im Lichte der Religionen; W. Hofer: Seele und Leben im Entwicklungsbegriff der Historie; P.-A. Tschumi: Leben, Entwicklung und Seele im Lichte moderner Biologie; H. Walther-Büel: Die leib-seelische Beziehung in neuropsychiatrischer Sicht; R. Meili: Seele und Persönlichkeit in der Psychologie; Th. Spoerri: Persönlichkeitsverwirklichung und -verfehlung im Lebenslauf; G. W. Locher: Natürliches, geschichtliches, ewiges Leben; W. Scherrer: Schlußbetrachtungen.

H. Kunz

Eugène Dupréel: L'homme et l'œuvre. Ed. de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, et numéro spécial de la Revue Internationale de Philosophie (83–84), 22e année, 1968, fascicules 1–2, 240 p.

La mémoire d'Eugène Dupréel, décédé le 14 février 1967, a été honorée en un colloque international réuni par l'initiative de ses anciens élèves de l'Université Libre de Bruxelles. L'œuvre multiple et la longue activité du philosophe pluraliste qui fut logicien, sociologue éminent, et avant tout moraliste, y est évoquée en une vingtaine de contributions accompagnées d'une bibliographie et d'extraits des carnets du maître de l'École de Bruxelles. Les contributions – exposés, résumés, réflexions critiques – sont ordonnées en trois groupes consacrés l'un à la philosophie générale du théoricien des Valeurs, le second à l'œuvre théorique et pratique du sociologue auteur du *Rapport social* et du *Traité de sociologie*, le troisième aux conceptions de la philosophie antique de l'auteur du *Problème de Socrate* et des *Sophistes* (P. M. Schuhl, G. Calogero, P. Aubenque). Citons, parmi les communications de philosophes étrangers, G. Davy: *Le rapport social est-il le tout de la philosophie de Dupréel?*, T. Kotarbinski: *La philosophie de la technique de Dupréel*, F. Gonseth: *Le contexte d'ouverture dans la pensée d'E. Dupréel*. L'émouvante évocation de M. Barzin, la caractéristique de la philosophie morale de Dupréel tracée par G. Bastide, l'unité donnée à l'ensemble de l'hommage par la pensée de Ch. Perelmann, les témoignages de disciples et d'amis font que ce volume donne une très heureuse idée de la personne autant que des théories du philosophe belge dont l'originalité et l'indépendance étaient bien connues et appréciées de plus d'un philosophe suisse.

D. Christoff

Giornale di metafisica, Gênes, Année XXIII, 15 janvier – février 1968,
N. 1

Article: Leo Gabriel, *Natura, storia, libertà e la logica integrale* (continuation).
Notes critiques sur la philosophie contemporaine:

Peter Kampits, *La mort et la révolte dans la pensée d'Albert Camus*. L'auteur veut montrer combien la prise au sérieux de l'existence de la mort marque en profondeur l'œuvre de Camus, du *Mythe de Sisyphe* à *L'homme révolté*.

Pietro Faggiotto, *L'unificazione del sapere*. Examen critique des communications présentées au XX^e Congrès national de philosophie de Pérouse sur le thème de l'unification du savoir, par Marino Gentile, Vittorio Matthieu, Enzo Paci et Ugo Spirito.

Dans ce même numéro de très nombreux comptes rendus, dont l'un consacré à *L'épistémologie* de Madame A. Virieux-Reymond (PUF, 1966).

F.-L. Mueller

Rivista di filosofia, Turin, vol LIX – N. 2 – Avril–Juin 1968

N. Badaloni, *Vico prima della Scienza nuova*. L'auteur entreprend d'étudier trois exigences de la pensée de Vico qui, avant la *Scienza nuova*, constituent déjà chez lui une problématique fondamentale: la signification de son temps, la formulation d'une théorie de l'esprit et la formulation d'une théorie de l'ordre.

C. A. Viano, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto*. L'œuvre de Marcuse est étudiée, dans son ensemble, avec le souci d'en dégager à la fois l'origine, le sens et la valeur. L'auteur en reconnaît les mérites, mais il dénonce sévèrement certaines virevoltes de cette pensée qui la fait rétrograde plutôt que progressiste. Il voit en elle un cas typique de rhétorique, en tant que les garanties invoquées par la «raison» marcusienne sont telles qu'il faut y croire.

R. Frondizi, *La fondazione assiologica della norma etica*. Recherche sur la légitimité et le fondement de la norme éthique. En face des éthiques traditionnelles, qui mettent l'accent beaucoup plus sur les prohibitions que sur l'action positive, l'éthique axiologique est seule capable d'orienter la vie dans un sens créateur, tout en fournissant des critères de refus, de préférence et d'élévation morale.

W. K. Frankena, *Fronzizi e i fondamenti delle norme morali*. Critique amicale des vues de M. Frondizi, exposées dans l'article précédent. L'auteur conteste qu'une théorie purement axiologique puisse garantir véritablement le fondement des normes morales. Dans une réplique à cette étude critique, M. Frondizi insiste sur le fait que la considération des multiples facteurs constituant la situation ne conduit pas à une hiérarchie axiologique linéaire et en quelque sorte immuable, mais au contraire complexe et variable.

F.-L. Mueller