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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 32 (1972)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.12.2025

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

Besprechungen - Comptes rendus

Maurice Dupuy, La philosophie allemande. Paris, PUF, 1972 (Coll. Que sais-je? N° 1466). 1 vol., 128 p.

M. Maurice Dupuy, dont on connaît les thèses sur Max Scheler, a réussi à faire tenir dans l'espace d'un «Que sais-je?» un aperçu de l'histoire de la philosophie allemande, pour le lecteur français. De tels ouvrages ont leurs servitudes: condensation extrême, à laquelle beaucoup de lecteurs sont extrêmement sensibles surtout chez les penseurs les plus marquants, ou chez leurs préférés – compromis inévitable entre l'ordre chronologique de l'ensemble et les doxographies concentrées qui excluent histoire et comparaison – importance relative des auteurs dits secondaires qui ont tour à tour marqué, difficulté de garder des proportions justes tout en leur accordant une certaine importance – exclusion nécessaire du point de vue sélectif, de la tendance interprétative et classificatrice, enfin, dans un ouvrage dont le cadre géographique-linguistique ne peut cependant exclure, au contraire, toute implication culturelle surtout en philosophie, alors que les penseurs du moyen âge aussi bien que Leibniz et même Kant sont traditionnellement pris dans de tout autres contextes. Or il convient de dire que M. Dupuy a réalisé tout autre chose que «le moins mauvais compromis possible» dans toutes ces difficultés, et surtout que les exposés si brefs ne ferment pas, au contraire de ce qui arrive si souvent, la porte à des développements évidemment nécessaires, ne détournent pas de la lecture d'un philosophe, n'excluent pas la diversité des interprétations qu'appellent et ont effectivement appelées ces doctrines. Les groupements de personnalités ou d'écoles sont le plus souvent ingénieux et ouverts dans de bonnes perspectives; certes, si l'on voit Bolzano, Brentano, Lotze prendre la place qu'on a si longtemps ignorée, on jugera peut-être la place de Cassirer par exemple un peu «mesurée», mais encore une fois ce petit ouvrage se situe au-delà de telles remarques. Disons seulement que la collection devrait permettre une bibliographie légèrement plus développée en un tel cas, et que celle-ci pourrait mentionner une ou deux revues et surtout un instrument bibliographique – que d'autre part la collection devrait permettre un index des noms propres. Souhaitons que l'on sache reconnaître, sans en abuser, les services qu'un tel opuscule peut rendre, à son échelle d'information.

D. Christoff

Antoinette Virieux-Reymond: *Platon ou la géométrisation de l'univers.* Seghers, Paris, 1970, 180 p.

Si les ouvrages d'initiation à la pensée philosophique de Platon sont nombreux, il n'en est pas de même des études présentant sa pensée scientifique à un public de non-spécialistes. Il est donc heureux que la collection

«Savants du monde entier» ait inscrit à son catalogue un «Platon savant», comportant une présentation générale suivie d'un choix de textes.

On peut, il est vrai, se demander s'il convient de dissocier le Platon savant du Platon philosophe, pour le présenter à part, et si une telle division ne comporte pas une certaine part d'arbitraire. Mme Virieux-Reymond, à qui a été confiée la tâche d'écrire ce livre, est bien consciente de cette difficulté et reconnaît elle-même que, pour Platon, «recherches scientifiques et méditation philosophique étaient étroitement unies», alors que l'étude qu'elle a entreprise projette, dans la pensée platonicienne, «nos divisions entre les diverses disciplines scientifiques» (p. 113).

Une fois cette division admise, l'ordre d'exposition suivi par Mme Virieux apparaît comme le meilleur: il conduit des mathématiques à la physique, et de celle-ci à la biologie et à la médecine.

Concernant les mathématique, Mme Virieux, qui s'inspire en particulier des travaux de C. Mugler, soutient que Platon a pris une part active à la recherche proprement dite: il aurait joué un rôle important dans la conquête de la géométrie tridimensionnelle et dans les découvertes permettant de ramener à la rationalité les nombres irrationnels; son étude du problème des séries constituerait une approche du calcul infinitésimal, par la découverte de séries infinies convergeant vers une limite rationnelle.

En présentant la physique, à partir du *Timée*, Mme Virieux s'arrête au problème de la structure de la matière, à la cosmologie et à l'astronomie, à la nature du temps, du lieu, à l'acoustique et à l'optique. La conception platonicienne de la matière, qui recourt à la structure élémentaire du triangle pour expliquer tous les corps est à ses yeux une «intuition géniale» confirmée par certaines hypothèses de la physique contemporaine (p. 52). Plus généralement, elle voit dans la géométrisation einsteinienne de l'univers la réalisation du «vieux rêve de Platon» (p. 116).

Quant à la biologie, exposée aussi d'après le *Timée*, Mme Virieux la juge en grande partie caduque dans le détail. Toutefois elle proteste contre le jugement sévère d'E. Rist et cherche à défendre cet aspect de la science platonicienne. Considérant en particulier le mécanisme de la digestion, elle croit pouvoir déceler une «identité de mécanisme» (p. 100) dans la décomposition des polyèdres des aliments par les polyèdres constitutifs de nos organes digestifs, selon Platon, et la décomposition des protéines par les enzymes. Elle note aussi la valeur toujours actuelle de certains préceptes thérapeutiques et de certains aperçus annonçant les découvertes de la médecine psycho-somatique.

Même si l'on admet les rapprochements – parfois contestables, à nos yeux – que Mme Virieux établit entre divers aspects de la science platonicienne et les vues de la science contemporaine, il nous semble plus important de souligner, selon l'heureuse formule de sa conclusion, «le pouvoir de réactivation de la pensée scientifique» (p. 117) que recèlent aujourd'hui encore les dialogues platoniciens. Relevant avec Mme Virieux que Platon donne aux théories scientifiques du *Timée* une forme mythique, en nous invitant par là à les considérer comme des hypothèses vraisemblables et non comme la vérité elle-même, nous ajouterions que la prudence dont il fait preuve à cet égard constitue elle aussi un enseignement pour le savant actuel.

A. Voelke

Martial Guéroult: Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. Paris, Aubier et Hildesheim, Olms, 1970 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Bd. V). 1 vol., 290 p.

Les quatorze études qui constituent ce recueil complètent les œuvres bien connues de M. Guéroult. Complément indispensable; non qu'il manque quelque chose, par exemple au *Descartes selon l'ordre des raisons*, mais parce que les analyses accomplies doivent aussi être mises au point selon les circonstances, selon la «demande», ou encore se justifier, comme de surcroît, en face de méthodes différentes. Ainsi, le premier article fonde sur «la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie», méthode à laquelle il convient d'abord de se tenir, une critique des interprétations psychologiques et thématiques étrangères à l'ordre des raisons. De même, l'article «Descartes pionnier (Un Descartes au goût britannique)» permet à M. Guéroult, à l'occasion du compte rendu critique d'une interprétation originale (de M. Norman Kemp Smith), de développer des principes critiques fondamentaux.

Il faut se garder aussi bien du sommaire que de préférences hors de propos. Mais on peut dire que l'article sur la définition de la vérité chez Descartes et chez Spinoza retiendra l'attention de ceux qui simplifient à l'excès les problèmes de l'évidence et du critère. Les textes concernant Malebranche ne sont pas moins importants, en particulier la différence de la «preuve dite de simple vue» chez Spinoza et chez Malebranche. Mais c'est surtout l'étude très poussée: «Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche» qui forme le centre de ces analyses et même de tout le recueil.

Comme on le voit, plusieurs de ces études concernent des comparaisons entre les philosophes dont M. Guéroult a analysé l'œuvre avec prédilection, et c'est aussi pourquoi elles trouvent leur place ensemble, dans un volume particulier. Ce sont plus que des textes à l'appui. D'autres études encore sont consacrées à une même pensée diversement présentée, et c'est le cas en particulier des quatre études sur Leibniz. La publication d'un tel recueil est une occasion de plus de marquer tout ce que doivent à M. Guéroult l'histiore de la philosophie et l'interprétation méthodique des textes dans l'esprit et l'ordre de leurs auteurs et de leur temps.

D. Christoff

Jean-Michel Rey, L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche. Le Seuil, Paris, 1971. Coll. L'Ordre philosophique. 1 vol., 286 p.

Ce livre n'est pas – se refuse à être – un commentaire portant *sur* l'œuvre de Nietzsche. Pour l'auteur, le *texte* de Nietzsche manifeste, le premier, une rupture avec le discours philosophique classique. La pratique du commentaire – l'herméneutique – ayant partie liée avec la pensée et le discours métaphysique entendu comme discours régi par son seul signifié et s'instaurant par le «refoulement» du signifiant, ne pourrait que produire la méconnaissance d'un texte dans lequel se montrent (par hypothèse) toutes les dimensions du jeu du signifiant. Au concept de commentaire se substitue

ainsi celui de *lecture* ou plutôt – comme le chapitre 4, l'un des plus réussis du livre, en développe la notion – d'*écriture/lecture*. Plutôt que de se nourrir dans l'illusoire plénitude des «arrière-textes», pour en reproduire et en multiplier sans fin le sens, il s'agit de laisser fonctionner le texte comme une «scène» dans l'espace de laquelle vient s'inscrire et donc se donner à lire le jeu signifiant. – Ce n'est sans doute pas dans ce livre qu'un tel projet se trouve défini pour la première fois. Bien plus, ce livre ne se préoccupe à aucun moment de fonder ce projet: il se contente de «se produire dans le réseau des travaux contemporains les plus insistants, ceux qui se signalent aujourd'hui sous les noms de L. Althusser, de J. Derrida, du groupe *Tel Quel*». Il apparaît donc comme une *application* à une pensée particulière de recherches ou plutôt de résultats de recherches qui se poursuivent en d'autres lieux. Par là se trouve indiqué le défaut fondamental de cet ouvrage, qui est de n'avoir pas de chemin propre mais d'emprunter ses chemins hors de son champ (le texte nietzschéen). On peut même se demander si la philosophie nietzschéenne est spécifiquement touchée par le traitement auquel l'auteur la soumet.

Tout ceci traduit un manque de confiance dans les ressources de la philosophie. Celle-ci est appréhendée au travers de ce qui est devenu des lieux communs: elle serait (hors de toute véritable recherche sur ses structures discursives) un «discours clos», un lieu de refoulement des processus de production de ses concepts (ce qui est *en partie* vrai) – avec les mille variations que permettent des notions aussi plurivalentes et jamais réexaminées dans leurs nouvelles applications. Bien sûr, le discours philosophique posé comme un discours névrotique obsessionnel, il ne reste plus qu'à le soumettre à un traitement dont les procédures s'opposent totalement aux procédures «malades». Mais peut-on vraiment donner à cette hypothèse réductrice plus que la portée d'une passagère analogie? L'auteur, certes, la prend au sérieux, imperturbablement. – La philosophie est indépassable, dit Heidegger, et si elle l'est, si elle reste le théâtre de ses propres dépassements, n'est-ce pas parce qu'elle est saine? et surtout, plus que n'importe quelle autre activité de connaissance, maîtresse d'elle-même, maîtresse de l'opposition du jeu et de la maîtrise? Supposons ce livre, cette «lecture de Nietzsche» faite par J. Derrida: Tout au long d'une patiente, minutieuse et progressive enquête dans le texte, se seraient dessinées les lignes de cette fameuse *écriture* nietzschéenne (car c'est apparemment ce qui est cherché). Les thèses, ici posées sans plus, mais dans un rôle qu'il faut bien appeler normatif, c'eût été le texte lui-même finalement qui les eût «parlées». Les hypothèses, postulats de lecture ne seraient pas apparus comme tels, se seraient tout au moins trouvés justifiés et établis dans le travail même de l'analyse et perdraient leur fâcheuse allure de lieux convenus. – Ce livre manque d'articulation dans sa présentation matérielle, ce qui revêt une gravité particulière lorsqu'on se propose de produire une écriture. Chaque chapitre n'est qu'une masse amorphe dont une lecture attentive ne parvient pas à déceler l'organisation. Les thèmes, par ailleurs, réapparaissent de chapitre en chapitre, sans qu'ils s'y révèlent pris dans des contextes ou dans des orientations sensiblement différentes. Certes, il serait inconséquent d'attendre d'un travail qui conteste le Livre comme ayant partie liée avec la Métaphysique, qu'il se construise néanmoins comme un

ivre, c'est-à-dire qu'il montre la progression d'une téléologie, la clôture dans a globalité d'un sens, etc. Mais, en deçà de ces structures qui marquent 'appartenance métaphysique du Livre, devrait toujours être possible une présentation claire, intelligente, économique.

Le livre se propose diverses tâches, fait différentes promesses, qu'il ne réalise ni ne tient toujours de manière satisfaisante. Ainsi, le «jeu du procès métaphorique» dans le discours métaphysique paraît moins faire l'objet d'une investigation réelle que du ressassement de lieux sur le refoulement et l'interdit. Quelques formules très appropriées, voire étincelantes, n'arrivent pas à nous faire oublier l'impression d'un pénible exercice de style. Ceci semble d'autant plus regrettable qu'une telle «métaphorologie» pouvait offrir au moins un fil conducteur à la recherche, et que l'idée que «la «vérité» métaphysique (c'est-à-dire idéaliste) relève d'abord d'une rhétorique» (la question est posée) est l'une des voies les plus importantes que la recherche philosophique actuelle ait à emprunter. – Autre sujet d'insatisfaction: l'exposé des rapports entre la syntaxe et la logique, d'une part, et la vérité métaphysique d'autre part. Ici encore, à la recherche proprement dite (même si, comme l'ampleur du sujet l'implique fatalement, elle n'est qu'amorcée) se substitue le ressassement de l'idée qu'*il y a* de la logique et de la syntaxe et qu'elles se trouvent impliquées dans la clôture de la métaphysique (notamment par la «*Zeichenkonvention*», laquelle est l'occassion, par contre, d'une excellente analyse). Au lieu d'être des instruments précis donnant prise effectivement sur le discours, elles apparaissent plutôt comme éléments d'un décor, comme façons de parler, images sources d'un discours interminable. Aussi, autant ce livre attire par ses préoccupations, autant il déçoit par ce qu'il faut bien appeler sa superficialité. Le projet était-il trop ambitieux? Certaines qualités de ce livre le donnent à penser. Ainsi, du point de vue de sa composition, il est fait d'une alternance ininterrompue – les coupures marquées par les chapitres n'étant que très formelles – les textes de Nietzsche et de développements dus à son auteur. Les uns et les autres ainsi surtout que le rapport des deux témoigne d'une volonté d'illustrer monumentalement les propriétés de l'écriture/lecture dont il essaie de repérer le tracé dans le texte de Nietzsche. Est frappante, dans les meilleurs exemples du livre, la mesure dans laquelle le discours de M. Rey réussit à *n'être pas* un commentaire du texte avec lequel il est pourtant dans une certaine relation («diagonale»).

A condition d'être beaucoup plus sévère envers sa propre rhétorique, de produire ses propres thèmes plutôt que de les recevoir passivement et enfin de mesurer toute l'ampleur du travail nécessaire à la mise au jour et à la présentation de l'*écriture* d'une œuvre philosophique vaste, ce livre intéresserait alors sémioticiens, rhétoriciens et philosophes.

Jean-Louis Galay

James M. Edie: William James and Phenomenology. The Review of Metaphysics, Band XXIII (1970)

In aller Kürze sollen die Ausführungen des ausgezeichneten, einen wohlabgewogenen Überblick über die Problematik des Verhältnisses zwischen

William James und der Phänomenologie (vornehmlich der Husserls) abgebenden Artikels von James M. Edie (von der Northwestern University) zusammengefaßt werden. Dazu veranlasst werden wir vor allem durch das vermehrte Bedürfnis nach einer prinzipiellen Klärung der Beziehungen zwischen der Phänomenologie und der (immer mehr ins Naturwissenschaftliche abgleitenden) Psychologie. Gewiß, ihre schwerwiegenden Probleme und Aufgaben wird die Psychologie nur in praktischer Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand einerseits, mit ihrer Methode andererseits richtig zu lösen imstande sein; das ändert aber an der Tatsache nichts, daß ein Rückblick auf die Geschichte der Psychologie und Philosophie stimulierend oder wegweisend sein kann. Gerade das Beispiel der Aporien, denen James in seinen *Principles of Psychology* gegenüber stand, bewegt sich auf einer Ebene, die der gegenwärtigen Problemlage gar nicht entfernt ist. Eine vermehrte geschichtlich-kritische Selbstbesinnung der Psychologie hat mithin auch ihren Wert.

Edie stützt sich in seiner *critical study* vornehmlich auf die Schriften von H. Linschoten (*On the Way Toward a Phenomenological Psychology* ist die englische Übersetzung der auf Niederländisch verfaßten Abhandlung; deutsch veröffentlicht unter dem Titel *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie* in der bei de Gruyter erscheinenden Reihe von C. F. Graumann), von Bruce Wilshire (*William James and Phenomenology*, Bloomington, Ind., 1968) und schließlich von John Wild (*The Radical Empirism of William James*, New York, 1969). Der Wert des Textes von Edie beruht nun vor allem darauf, daß er die wichtigsten Gesichtspunkte im Rahmen der oben angegebenen Problematik freilegt und in ein verständliches Licht rückt. Es zeigt sich auch, daß die erwähnten Autoren nicht aus irgendwelchen unerfindlichen Gründen von James ausgegangen sind, scheint doch seine Psychologie eine Nähe zu den Sachen zu verraten, die bei Husserl eher fehlt. Wie es bei andern Phänomenologen steht (z. B. Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Scheler u. a. m.), soll hier nicht untersucht werden. Tatsächlich sind nun, wie Edie zeigt, gemeinsame «Anliegen» (um es vorsichtig zu sagen) bei James und Husserl vorhanden, Anliegen, die eine innere Konvergenz zutage treten lassen (vgl. S. 486)

Auf der Seite der angelsächsischen (insbesondere amerikanischen) Philosophie und Philosophiegeschichte mußte jedoch ein beträchtliches Maß an Arbeit geleistet werden, damit diese eben erwähnte Konvergenz überhaupt erst verstanden werden konnte. Eine allzu chauvinistische Einstellung der Amerikaner *ihrem* William James gegenüber hat den Blick für Probleme und Anliegen der europäischen Philosophie und Psychologie – wie Edie meint – zuerst getrübt. Zur Erhärtung der These wird Josiah Royce erwähnt; dieser hat die Fähigkeit James' hervorgehoben, Ideen zum Ausdruck zu bringen «which are caracteristic of a stage and aspect of the spiritual life of his people.» (in: Josiah Royce, *William James an Other Essays on the Philosophy of Life*, New York, 1911, S. 7; zit. bei Edie S. 481.) Kurzum, James muß hinhalten «to exemplify a stage of national self-consciousness.» (S. 481.) Es scheint, daß heute noch die Herleitung einer Verbindung zwischen dem Denken James' und der europäischen Kultur wenn nicht gefährlich, so doch eher negativ eingeschätzt wird. «Therefore, those who would now attempt to

incorporate his [James'] thought into the framework of European, and particularly Husserlian, phenomenology are—in the face of the officially authorized version of James' philosophy—going to have to make a case.» (S. 483). Doch fügt Edie sogleich hinzu: «But there *are* ironies in the history of philosophy and the one which operates within the link which we are now, I believe, forced to recognize between the names of James and Husserl is one of the most instructive.» (S. 483)

Spuren James'scher Gedanken und Anschauungen sind in Husserls Werk ganz eindeutig vorhanden; umgekehrt ist dies nicht der Fall. An sich spielen die Spuren eine durchaus untergeordnete Rolle; es sind Anzeichen, Hinweise, die auf ein Tieferliegendes vordeuten. Wenn nämlich von «innerer Verwandtschaft» die Rede sein soll, dann kann sie sicherlich nicht in diesen Spuren allein gefunden werden. So bleibt das Lebensgeschichtliche äußerlich – auch wenn es jeweils Anlaß war –. Halten wir lediglich fest, daß Husserl wohl über Stumpf, der James 1882 in Prag begegnete (eine Begegnung, die langjährige Freundschaft begründete), auf die Schriften des amerikanischen Psychologen aufmerksam gemacht wurde. In diesem Zusammenhang mag es erstaunen, daß James von dem Vorhaben einer englischen Übersetzung der *Logischen Untersuchungen* abgeraten hat; die innere Verwandtschaft scheint also wie von selbst, unabhängig von der äußeren Unverwandtschaft, bestanden zu haben. Ganz allgemein kann bemerkt werden, daß die Amerikaner der jungen Phänomenologie gegenüber eher ablehnend waren, wie das aus einem Brief Moritz Geigers, den er nach einer Reise in die Vereinigten Staaten an Husserl sandte, hervorgeht.

Man wird sich nunmehr fragen müssen, was denn bei James in etwa «phänomenologisch» genannt werden könnte. Wild (vgl. oben) hat gezeigt, daß bei James eine gewisse systematische Einheit das ganze Werk durchzieht. Daraus folgert Edie, daß «two things can and now should be done by the phenomenological commentators on James, (1) to show that there is at least *some* implicit system in James' thought which unites the themes he developed in his later writings with the more explicitly phenomenological themes which appear in the *Principles* and (2), on this basis, to give a phenomenological critique of his later formulations of pragmatism, the practic theory of truth, pluralism, and radical empiricism.» (S. 491.) Zugang zu phänomenologischen Themen – um die vorsichtige Formulierung Edies weiterhin zu gebrauchen – erhielt James über die Aporien seines wissenschaftlichen Programms, das darin bestand, die (strenge) Korrelation von «mental life» und «its phenomena and their conditions» zu untersuchen und unter Beweis zu stellen. Unter Phänomen versteht James Erlebnisse aller Art (Gefühle, Wünsche, Entscheidungen, Kognitionen usw.), die er unter die Titel «thought» und «feeling» zusammenfaßt. Darüber hinaus scheint für James festzustehen, daß «mental state» und «brain state» nur in jeweiliger Korrelation auftreten können. Doch bereitet gerade diese durchaus positivistisch gefaßte Hypothese nicht wenig Schwierigkeiten, denn die «natural scientific psychology» (S. 495) beruht auf einem metaphysischen Dualismus, der ja seinerseits ausgewiesen werden müßte. James muß also den Weg von der Stufe des wissenschaftlichen Programmes auf die Vor-Stufe der vor-

gängigen erkenntnistheoretischen bzw. kategorialen Untersuchung einschlagen, was ihm, bei seiner Einstellung, die so selbstverständlich und allgemein anerkannt nicht zu sein scheint, nicht sonderlich schwer fällt. Es geht dann darum, «the phenomenological from the physiological levels of investigation» (S. 498) zu unterscheiden. Die Annahme einer Abhängigkeit (man könnte sagen: kausal-korrelativer Natur) des «mental state» vom «brain state» impliziert, daß der Gegenstand einer Wahrnehmung (der ja als Stimulus wirkt bzw. reizt) bei Wiederholung der Wahrnehmung (genauer: des Wahrnehmens) ein anderer wäre (weil der zweite Stimulus zeitlich später wirkt), was sichtlich mit dem phänomenalen Sachverhalt in Widerspruch steht. So schreibt Edie durchaus folgerichtig: «Let us agree, commonsensically, that there is an external cause of the thought (or sensation, or feeling) I am experiencing, that this external event is a necessary condition of my having my thought of it. It nevertheless remains that unless I know, over and above the fact *that* I am experiencing something, *what kind of thing is meant* in this experience of it, I cannot specify it as a thought; otherwise, I would never know what to look for as the ‚cause' of my experience. The determination of meaning [. . .] is logically prior to the determination of truth, and a thought can be specified only in terms of what it is *of*.» (S. 499.) Diese grundlegenden Überlegungen nun – Überlegungen, die bei Bergson und Husserl in dieser Art und Weise immer wieder vorkommen, nur daß die Konsequenzen, bei genauerem Zusehen, andere sind als bei James, was freilich nicht gegen die früher erwähnte innere Verwandtschaft zu sprechen braucht – führten zur Einsicht, daß «thought» [. . .] was not something which could be isolated or studied independently of its cognitive or presentational functions; he [James] found that ‚thought' *is* intrinsically and necessarily a cognitive relationship, that what we mean be ‚mind' and mental acts is our ability to fix and cognize the same object of thought through different mental acts which are temporally distinct from one another» (S. 499). Diesen Sachverhalt beschreibt Husserl später in den *Ideen I*, wenn er die Vielfalt der Noesen dem *einen* Noema, auf das sie sich richten, gegenübersetzt. Das Gleichsein in der Abfolge der «mental acts» weist auf den Bewußtseinsstrom hin, und darüber hinaus auf die ganze Problematik von «meaning», d. h. Sinn und Bedeutung. Das aber zwingt James, eine radikale Differenz zwischen kausaler und logischer Bedingung (S. 500) einzuführen, wobei letztere unbedingt *vor* jener aufgeklärt werden muß. Das seinerseits eröffnet den Weg zu der beileibe nicht gelösten Frage nach der der Psychologie bewußt oder unbewußt innewohnenden Ontologie und Kategorienlehre, eine Frage, die Husserl immer und immer wieder beschäftigt hat; eine Tatsache übrigens, die ihm etliche Vorwürfe eingebracht hat . . . Diese schwierigen Erwägungen, die wir hier nur streifen können, zeigen jedenfalls, daß das Gleichsein des Gegenstandes, sein Sinn, nicht mit dem Akt, der sich auf den Gegenstand richtet, zusammenfällt, was auch für die Erlebnispsychologie von Relevanz sein dürfte. «The thought cannot be specified in any other way than by stating what it is *of*, by its *object*.» (S. 501.) Hierzu schreibt Edie: «James, who began as an empirical scientist, was led by examination of his presuppositions to the statement of an a priori (or transcendental) law, i.e., a condition of

meaning of the phenomenon in question [...].» (S. 502.) Damit hat sich James einen Zugang bzw. Rückgang auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt freigemacht, die – wie hier festzuhalten ist, doch führt das letztlich wieder auf ein anderes Problem, das bei James nicht gelöst wird – in ihrer Struktur gleich ist wie die Struktur der Wissenschaft (S. 503).

Da wir in dieser Besprechung das Schwergewicht auf die Problematik von Psychologie und Phänomenologie verlegt haben, können wir den mit *The Object of Thought and the Orders of Reality* betitelten Teil des Aufsatzes übergehen und uns sogleich dem folgenden, *James' Non-egological Theory of Consciousness*, zuwenden. Der Werdegang dieser Theorie nennt Edie «one of the most ‚dramatic' elements in his *Principles.*» (S. 510.) Der gedankliche Ansatz ist bei James der folgende: nicht nur wenn mein Ich, sondern auch wenn jedes beliebige Ich (irgend ein Mitmensch) einen Gegenstand bedenkt, dann sind zwar mehrere Gedanken(-Akte), hingegen nur *ein* Gegenstand vorhanden. Das heißt, «the ‚being' of a thought is distinct from its cognitive function.» (S. 510.) Doch, jeder denkt bei und für sich; so könnte man meinen, daß die Theorie des Bewußtseins in dieser Hinsicht vollumfänglich egologisch oder gar solipsistisch ist. James hat aber nach eingehender Analyse diese Betrachtungsweise aufgegeben. Er unterscheidet nämlich zwischen «self» und «consciousness», zwischen dem Selbst und dem Bewußtsein. Wenn wir das Bewußtsein reflektiv (anders scheint es nicht zu gehen) beschreiben wollen, dann finden wir nicht das Bewußtsein schlechthin vor, sondern wiederum nur einen beliebigen Bewußtseinsgegenstand. Das Selbst des Bewußtseins ist «out there with other objects». James sagt in einer überaus geglückten und humorvollen Wendung, daß er nicht fähig ist «to turn around quickly enough», um die «thoughts» zu erfassen. «When consciousness tries to come to itself and reflect upon itself, it discovers an objective self which appears to it as its owner and the causal source of its acts.» (S. 511.) Das Selbst als solches ist, weil es sich jeweils leiblich präsentiert, auch jeweils personal und ichlich. In bezug auf das Bewußtsein, das die Präsentation ermöglicht, ist es jedoch ein Gegenstand nebst andern Gegenständen. Da das Bewußtsein «wholly world-directed» ist – hier schließt sich der oben geöffnete Kreis –, können dessen Akte jeweils bloß gegenständlich verstanden werden. Was aber soll das Bewußtsein sein? James antwortet, daß das Bewußtsein eine Funktion oder eine Bedingung der Möglichkeit der Vergegenständlichung ist, «and [it] is thus necessarily pre-objective.» (S. 516.) Als solches vermag es nie ganz thematisiert zu werden; und deshalb fällt es unmöglich mit dem Selbst oder Ich zusammen. So erklärt sich die «non-egological» Bewußtseinstheorie, die Sartre und Aron Gurwitsch später mit vermehrter Sachtreue weiterentwickelt haben.

In den abschließenden Teilen des Aufsatzes *(Noetic Freedom* und *Conclusion)* werden einerseits die Freiheit des noetischen Bewußtseins, also die Vermöglichkeit des Bewußtseins, spontan und frei Akte vollziehen zu können, andererseits die maßgebenden Gesichtspunkte der James'schen Philosophie zusammengefaßt. Wir möchten zum Schluß festhalten, daß die Arbeit Edies für den Einstieg in die oben gekennzeichnete Problematik Vorzügliches leistet und als «critical study» beispielhaft ist.

Alexandre Métraux

André Robinet: Merleau-Ponty. Presses Universitaires de France, Paris 1970.

1. Um die Bedeutung der blendend verfaßten Schrift André Robinets richtig erfassen und würdigen zu können, sind einige (im hiesigen Rahmen jedoch kaum erschöpfende) Bemerkungen über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Publikationen von Merleau-Ponty vorauszuschicken. Gerade anhand dieses äußerlichen Aspekts, der aber (auch wegen der eindeutigen Chronologie, die ihm zugrunde liegt) einen objektiven Maßstab an die Hand gibt, wird sich die Treffsicherheit und Richtigkeit der Robinetschen Darlegungen ermessen lassen. Es sei indes vorweggenommen, daß die hier zu machenden Bemerkungen einen ziemlich komplexen Sachverhalt zum Gegenstand haben, weil sie *verschiedenartige* Gesichtspunkte eines *einheitlichen* Ganzen analytisch auseinanderhalten müssen.

Robinets Schrift erschien 1963 in einer ersten Auflage, also etwas mehr als zwei Jahre nach dem Tode von Merleau-Ponty (dieser starb am Abend des 3. Mai 1961). Damals unbekannt waren die beiden Nachlaß-Schriften *Prose du Monde* (geschrieben in der Zeit zwischen 1952/1953; erst 1969 aus dem Nachlaß herausgegeben) wie auch das höchst aufschlußreiche Fragment *Le visible et l'invisible* (begonnen im Januar 1959; Merleau-Ponty hat bis zu seinem Tode an diesem Text gearbeitet; erschienen ist das Fragment bereits 1965). Auch war es in jener Zeit (also 1963) nicht möglich, die genauen Parallelen zwischen der schriftstellerischen und der Lehrtätigkeit Merleau-Pontys herzustellen (wir werden uns an anderer Stelle darüber äußern). Hierzu fehlten sowohl die genügende geschichtliche Distanz wie auch – was wichtiger ist – die Dokumente, die inzwischen entweder gefunden (aber noch nicht publiziert) oder bekannt werden konnten. So mußte Robinet, der als maßgebender Kenner von Malebranche, Leibniz und Bergson hervorgetreten ist, zwangsläufig auf die Berücksichtigung auch der frühen Vorlesungen, die Merleau-Ponty an der Universität Lyon und an der *Ecole Normale Supérieure* gehalten hat, verzichten.

Kurzum, die – wie wir noch sehen werden – ganz aus dem Rahmen des Üblichen herausragende Deutung Robinets *hätte* durch die nach 1963 herausgegebenen Schriften und Vorlesungen *widerlegt* werden können. Daß dem nicht so ist, mehr noch, daß seine kurze Abhandlung einen gewichtigen Gesichtspunkt des Denkens Merleau-Pontys gleichsam ‚vorweggedeutet' hat, darf wohl als Beleg für seine Sicherheit auch auf diesem Gebiete der Philosophiegeschichte gelten.

2. Wie in der ersten erwähnt Robinet in der hier zu besprechenden zweiten Auflage den Namen *Malebranches* verhältnismäßig oft; eine Tatsache, die in der Merleau-Ponty-Forschung bislang einzigartig ist. Er versucht nämlich, die philosophie-geschichtliche ‚Linie' Malebranche/Maine de Biran/Bergson – im Gegensatz zu jener anderen, nicht weniger bedeutenden ‚Linie' Descartes/Kant/Husserl/Sartre – zum interpretatorischen Leitfaden und Bezugssystem zu machen, was ihm durchaus auch gelingt. Als Gründe für dieses einfallsreiche Vorgehen können genannt werden: a) Merleau-Ponty sei, wie Robinet sagt, «*véritablement hanté par-dessus tout et au-dessous de toute autre*

appartenance, par la philosophie malebranchiste de la perception sensible et intelligible.» (S. 68) Mit bewußter Einseitigkeit könnten wir etwa so formulieren: Nicht der am häufigsten genannte Husserl als Vertreter der modernen Phänomenologie, nicht die Dialektik Hegels, und auch nicht das Seinsdenken Heideggers (vgl. S. 64 bei Robinet; dies sei übrigens auch gegen die Interpretation von Rudolf Boehm, *Chiasma, Merleau-Ponty und Heidegger*, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1970, S. 368–393, gesagt, die unseres Erachtens den ziemlich un-heideggerischen Ursprung der Spätphilosophie Merleau-Pontys verkannt hat), – sondern vielmehr die obzwar nicht unmittelbar sichtbare, dafür umso verschwiegener und stärker wirkende Tradition Malebranches bildet den Boden, auf dem Merleau-Pontys Werk gewachsen ist. b) Sartres Hinweis darauf, daß Merleau-Ponty durch seine *erste* Begegnung mit der Philosophie (und diese stand damals ganz unter dem Einfluß Bergsons) geprägt worden sei, ein Hinweis, der indirekt durch Raymond Aron bestätigt wird. c) Der bei Merleau-Ponty verschiedentlich auffindbare Versuch, Bergsons Intuitionismus und Husserls Phänomenologie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, wie auch der hin und wieder aufgestellte Parallelismus zwischen Husserls und Malebranche. d) schließlich auch die unter Malebrancheschen Vorzeichen vollzogene Umdeutung der Gestalttheorie. Diese verschiedenen Punkte müßten gewiß eingehender analysiert werden, worauf wir hier aber verzichten müssen.

Doch sollen stattdessen die fünf Argumente Robinets, die in die gleiche Richtung tendieren, angeführt werden: a) Man könne ohne große Mühe zeigen, daß Malebranche neben Husserl der meistgenannte Autor in den Schriften Merleau-Pontys sei (vgl. S. 68). Diesem ersten Argument können wir uns jedoch nicht anschließen. Ganz abgesehen davon, daß die *Namensnennung* eines Denkers *nicht unbedingt* ein überzeugendes Kriterium zu sein braucht, ist dieser erste Punkt unzutreffend. Ein Überblick über die Texte Merleau-Pontys würde vielmehr ergeben, daß Descartes, Sartre, Gelb, Goldstein, ja auch Valéry viel öfter *genannt* werden als Malebranche (vgl. zum Beispiel die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, deutsch von Rudolf Boehm, Berlin, 1966, in der Descartes auf 32, Sartre auf 16 Seiten *erwähnt* werden, ganz zu schweigen von Kant, Scheler und anderen, Malebranche hingegen nur auf 10 Seiten). Völlig anders verhielte es sich natürlich mit der Anzahl Malebranchescher Gedanken, die sich ungenannt in die geistige Welt Merleau-Pontys eingeschlichen haben. b) Man müße die «*sources*» der Lektüre Merleau-Pontys aufsuchen; ferner wäre die Vorlesung, die der Philosoph im akademischen Schuljahr 1947/1948 parallel in Lyon und an der *Ecole Normale Supérieure* über *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* gehalten hat, näher zu untersuchen. Nun hat Jean Deprun, ein ehemaliger Schüler Merleau-Pontys an der *Ecole Normale Supérieure*, im Jahre 1968 diese Vorlesung mit letzter Sorgfalt aufgrund einiger Nachschriften rekonstruiert und herausgegeben (bei Vrin in Paris). Wir selbst haben eine Nachschrift eines ehemaligen Lyoner Studenten analysieren können; die Abweichungen, die zwischen den sog. Pariser und Lyoner Fassungen auftreten, sind völlig untergeordneter Art; es handelt sich in beiden Fällen um die *eine gleiche* Vor-

lesung. Doch wurde mit der Herausgabe derselben die Grundlage jener Überprüfung der Deutung Robinets (vgl. oben) erst geschaffen, obzwar die Vorlesung gegenüber anderen Texten Merleau-Pontys doch ziemlich abfällt. Jedenfalls enthält sie reichlich Stoff für eine weitere Konfrontation zwischen Malebranche und Merleau-Ponty, welche Konfrontation durchaus im Sinne Robinets zu erfolgen hätte. c) Übereinstimmung und Gleichläufigkeit zwischen Malebranche und Merleau-Ponty herrscht angesichts folgender Sachverhalte: *occasion, ordre, révélation naturelle, sensation, corporéité* (hier wären freilich einige ergänzende Angaben – und auch Einschränkungen – wünschenswert!), *loi de conservation de la vie, vision du monde comme ruine* (vgl. S. 68). Auf einen ersten Hinblick mag diese Konkordanz ziemlich rätselhaft erscheinen, ist aber, falls sie richtig ausgedeutet wird, für Merleau-Ponty selbst sehr bezeichnend und erhellend. d) Doch damit stellt sich die wichtige Frage nach der «*aimance de Merleau-Ponty pour Malebranche*» (S. 68). e) Daran anschließend wäre das folgende Problem zu bearbeiten: «*Il faudrait enfin se demander si cet Etre, que nomme Malebranche dès le premier mot qu'il prononce, mais qu'il ne connaît qu'en s'enfonçant dans son intimité, n'est pas le même que celui que cherche Merleau-Ponty* [...].» (S. 68.) Wie ersichtlich, wirft Robinet von vornherein die sowohl Malebranche wie auch Merleau-Ponty gemeinsame ontologische Grundfrage in einem durchweg systematischen Zusammenhang auf; daß diese eine Grundfrage aber auch Maine de Biran und Bergson angeht, sollte aus dem Zusammenhang klar geworden sein. Vielleicht ließe sie sich am besten unter dem Biranschen Titel der *métaphysique positive* (in: *Oeuvres*, VIII, S. 270) zusammenfassen, betrifft sie doch weder die reine Spekulation (oder die «Philosophie als Gewölk», wie Merleau-Poutz in *Eloge de la philosophie* sagt), noch das rein naturwissenschaftliche Denken des Positivismus, sondern das immer noch rätselvolle Zwischenreich zwischen diesen beiden Extremmöglichkeiten. Um es mit einem Wort Cézannes zu sagen, welches Merleau-Ponty zur Umschreibung seiner eigenen Bemühungen zu zitieren pflegte: «*Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations.*» (Zit. bei Robinet, S. 7)

Erst in diesem Gesamtzusammenhang, den wir hier bloß oberflächlich haben angeben können, läßt sich ausmachen, warum Robinet eine völlig neue und ungewohnte philosophie-geschichtliche Perspektive eröffnet hat, indem er Merleau-Ponty aus den phänomenologischen oder/und existentialistischen Deutungskategorien befreit und in die Tradition Malebranche/Maine de Biran/Bergson eingegliedert hat. Daß also die alles in allem nicht sehr umfangreiche Abhandlung mehr ist als eine bloße Einleitung in die Philosophie Merleau-Pontys wäre damit unseres Erachtens hinlänglich erwiesen.

3. Doch gehen wir nun zur eigentlichen Besprechung über. Robinets Methode richtet sich vornehmlich an der Werkchronologie aus und zeichnet den Weg Merleau-Pontys von der Kritik der Gestalttheorie (in *Structure du comportement*) über die Phänomenologie der Wahrnehmung, die Geschichtsphilosophie (*Humanisme et Terreur* und *Aventures de la dialectique*) bis hin zum Spätwerk *Le visible et l'invisible* nach.

Die Begriffe *Tout*, *Être* und *Homme* bilden die Leitfäden, durch die sich Merleau-Ponty stets leiten ließ. Allein daraus ließe sich seine Abneigung gegen die (nach dem behavioristischen Erfahrungsmodell konzipierte) Psychophysiologie erklären; gegen diese wandte er auch zuerst die Erkenntnisse der *Gestalttheorie* an, ohne mit triftigen Einwändungen gegen letztere zu sparen (S. 10ff.). Gerade der durch Merleau-Ponty um- und zum Teil auch überinterpretierte Gestaltbegriff erlaubt es, Ich, Leib und Welt als Organisations- und Ordnungsprinzipien des Seins zu verstehen. Das Verhalten – man könnte es umschreiben als ein Spiel von variablen Zusammenhängen ichlicher, leiblicher und weltlicher Strukturgegebenheiten – läßt sich somit keineswegs in Elementarteile zerlegen (S. 13). Gegen die ältere zerlegende Psychophysiologie, die jedes Verhalten auf kausalmechanische Vorgänge reduzieren wollte, versucht Merleau-Ponty eine neue Lehre des Verhaltens durchzusetzen, die auf der sogenannten «*verticalité*» gründet, d. h. auf einer Überlagerung und Schichtung dreier Verhaltensformen, die sich durch zunehmende Komplexität auszeichnen, nämlich des *comportement synchrétique*, des *comportement amovible* und schließlich des *comportement symbolique;* (man müßte einmal untersuchen, inwiefern Cassirer auf Merleau-Ponty gewirkt hat; verschiedene Stellen lassen jedenfalls auf einen derartigen Einfluß schließen). Robinet hebt mit besonderer Sorgfalt hervor, wie sich hier ein Malebranchescher Gedanke bereits in die Auseinandersetzung eingemischt hat; denn die scharfe Kritik Merleau-Pontys an der S-R-Theorie des Behaviorismus und der Reflexologie (Pawlows) hat ihn dazu gebracht, den Begriff der ‚Ursache' durch denjenigen der ‚*occasion*' zu ersetzen: «*On ne peut assigner de ‚moment' où les stimuli agissent sur l'organisme, puisque l'effet même de cette prétendue ‚action' ne fait qu'exprimer la loi interne de cet organisme*» (S. 14). Als Folge davon muß dann auch der Begriff der ‚Ordnung' verstanden werden: da ja das Kausalgesetz als solches in der Psychologie keine vollständige und umfassende Gültigkeit und Geltung zu beanspruchen vermag, mit anderen Worten, da die Kategorien naturwissenschaftlicher Erklärung zumal erkenntnistheoretisch versagen, muß die Kategorie der Ordnung an deren Stelle geschoben werden. Das Verhalten deutet Merleau-Ponty nunmehr alsjene (vitale) Ordnung, in der die Bezüge von Ich, Leib und Welt sich typisieren und ordnen lassen. (S. 15ff.). Wie Bergson eine *logique du corps* (in: *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, Paris, 1959, S. 1117) ausarbeiten wollte, versucht Merleau-Ponty, eine Logik der Welt und der weltlichen Bezogenheit des Leibes, oder anders gewendet: die ontologische Unterlage einer Psychologie und Humanwissenschaft insgesamt als *logos du monde* so zu konzipieren, daß darin jede einzelne Gegebenheit in einem einsehbaren und verständlichen Verhältnis zur Totalität stehen kann.

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hat Merleau-Ponty diese Gedanken wieder aufgegriffen und weiter verfolgt; gleichzeitig hat er deren Anwendungsbereich erweitert, so zum Beispiel auf die Geschichtsphilosophie. Leitend war dabei, wie Robinet nachweist, die Erfahrung des Eigenleibes (des *corps-propre;* in späteren Schriften taucht auch der Ausdruck *chair* auf; auf den Unterschied zwischen *corps-propre* und *chair* können wir hier nicht eingehen; festgehalten werden soll lediglich die Tatsache, daß Merleau-Ponty auch von

einem ‚Leib meines Körpers' *(chair de mon corps)* und von einer ‚leiblichen Welt' *(chair du monde)* spricht, also eine bislang unerhörte Bestimmung des Leibes anvisiert); auch ist gerade diese Erfahrung maßgebend für die Kritik des Empirismus und Intellektualismus gewesen: «*Contre l'empirisme, la perception n'est pas l'un des faits qui se produisent dans le monde, car il est impossible d'effacer du champ du monde cette lacune que nous sommes, par où le monde vient à exister pour quelqu'un. Contre l'intellectualisme, il convient d'évincer l'alternative du naturant et du naturé, de revenir au rapport vivant de celui qui perçoit avec le monde qu'il perçoit. Cette attitude naturelle s'enracine dans la couche de l'unité prélogique, antérieure à la division en sentant et senti, du sens en différents sens, quand la sensation est encore communion, solidarité de la qualité-conduite*» (S. 23). Damit zeigt sich von vornherein jene originäre Einheit von Ich und Welt und damit auch von Ich und Fremd ich, eine Einheit, deren Wiederherstellung Merleau-Pontys erklärte, geschichtsphilosophische Absicht ist. Mit anderen Worten, es geht darum, sich selbst und dem Mitmenschen durch eine adäquate *reconnaissance* (An- und Wiedererkennung) die ursprüngliche Freiheit verfügbar zu machen. Zuerst glaubte Merleau-Ponty, diese Freiheit in der Klasse des Proletariats verwirklicht zu sehen; er ging sogar so weit, das Proletariat als ein geschichtsphilosophisches ‚Apriori' zu fassen. Doch brachte die Analyse der historischen Tatbestände eine gewaltige Ernüchterung; Robinet umreißt in sehr anschaulicher Weise Merleau-Pontys Entwicklung vom Klassendenken weg zum Postulat einer allgemeinen Freiheit Aller gegenüber Allen.

Als dritter Hauptpunkt wäre schließlich die Spätphilosophie Merleau-Pontys zu würdigen. Erst durch diese hätten die früheren Ansätze zu einem sinnvollen Abschluß gebracht werden können. Merleau-Ponty begann mit einer Kritik an Husserls Bewußtseinsbegriff und versuchte, auf das wirklich Vorbewußte zurückzugehen, also auf das, was er, zwar in Anlehnung an Husserl, die *Urdoxa* genannt hat. Hierbei spielte der Begriff des ‚Sehens' *(vision* oder *voyance)* eine zentrale Rolle; Merleau-Ponty hat auch den Versuch unternommen, das ‚Sehen' in der neueren Malerei für seine Ontologie fruchtbar zu machen. Robinet gelingt es, diese höchst schwierigen und zum größten Teil auch unvollendet gebliebenen Gedankengänge verständlich darzulegen.

Zwei Bibliographien (die eine des Werkes *von* Merleau-Ponty, die andere ausgewählter Texte *über* Merleau-Ponty) und eine Auswahl aus Schriften des französischen Phänomenologen beschließen die Abhandlung Robinets.

Alexandre Métraux

Henry Duméry: Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne. Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Der Gebrauch des Wortes «Phänomenologie» hat in der vergangenen Zeit einen derartigen Umfang angenommen, daß sich die Probleme, oder, um mit Husserl zu sprechen, die «Rätsel» der «phänomenologischen Bewegung» zusehends und wohl aus innerer Notwendigkeit heraus auf die Deutung der

Texte Husserls, Schelers und anderer «Begründer» der modernen Phänomenologie einerseits, auf methodologische Erörterungen andererseits verschoben haben und wahrscheinlich noch mehr verschieben werden. Diese Sachlage – sie hat freilich ihre Berechtigung, darf man doch Interpretation auch als Gewinnung eines Sinnes ansehen – wirkt sich aber im Grunde genommen gegen die eigentliche Intention der Phänomenologie aus, die sich ja von Sachfragen, von dem Bedürfnisse nach Beschreibung und Ausweisung des wie immer gegebenen Seienden und Begegnenden hatte leiten lassen wollen. Hierzu gibt Husserl zu bedenken: «Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen» (in: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed W. Szilasi, 1965, S. 71). Was Husserl angesichts der Geschichte der exakten Naturwissenschaften glaubte ausmachen zu können, daß diese nämlich eine «Sinnentleerung» erfahren hätten (in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1962, S. 45ff.), muß man wohl in der gegenwärtigen Situation auch vom Großteil der Phänomenologie selbst feststellen. Um so erfreulicher sind dann hingegen Arbeiten wie die von Henry Duméry, in denen es nun tatsächlich um Sachen selbst geht, und nicht vorwiegend um eine apologetische Rechtfertigung der Phänomenologie als Methode oder als eines Ersatzes für die verlorengegangene Metaphysik.

Die als Einführung konzipierte Schrift Dumérys verfolgt die Absicht, «in großen Zügen eine Phänomenologie der christlichen Erfahrung» *(expérience chrétienne)*, oder genauer, eine Phänomenologie «der christlichen Institution» *(institution chrétienne)* vorzulegen. Der Verfasser lehnt es ausdrücklich ab, *Beweise* beizubringen; es geht ihm vielmehr um ein adäquates Verständnis dessen, was man – vielleicht unter Mißachtung der mannigfaltigen geschichtlichen Formen, in denen sie erscheint – die christliche Institution nennen kann. «Im Bereiche der Institution aber bedeutet ‚verstehen' das Nachvollziehen einer Sinnesentstehung und -instauration in ihren Grundzügen. Ich werde mich bemühen, diesen Sinn freizulegen und dessen Strukturen zu beschreiben. Ich werde die Rolle des Philosophen einnehmen [im Unterschied etwa zum engagierten Theologen, AM], auf vernünftige und freie Weise. Genauer: Ich werde als Phänomenologe handeln, besorgt um die Sachen selbst, und bemüht, nichts zu verfälschen oder zu erzwingen», heißt es im *Avertissement* (welches nicht paginiert ist).

Das aufgeworfene Problem führt freilich weit über die allein christliche Institution hinaus; es betrifft letztlich die Institutionen als solche, steht damit in enger Berührung mit dem Problem der Geschichte und deren Seinsregion. Eine Phänomenologie der christlichen Institution wird um eine Phänomenologie der Geschichte schwerlich herumkommen; eine Lehre, die man aus den Vorlesungen, die Maurice Merleau-Ponty am Collège de France gehalten hat, ziehen kann. Daß eine derartige Geschichtsphänomenologie nicht in den Aufgabenkreis der Schrift Dumérys gehört, ist völlig klar. Nur wäre im Anschluß an diesen Text der Sinn für eine Geschichtsphänomenologie zu wecken und die Frage zu stellen, inwieweit die Religionsphänomenologie selbst für die deutende Beschreibung der Geschichte einen positiven Beitrag zu leisten vermag.

Das erste Kapitel (S. 1–5) untersucht das Christentum auf seine institutionellen Momente hin. Als «instituierte Religion» *(religion instituée)* beruht das Christentum nicht auf einer ungeordneten Erfahrung und entspricht auch nicht einem bloß subjektiven Wesensschauen Gottes *(visée de Dieu d'essence subjective)* jenseits aller Intersubjektivität und Kultur. Das Christentum gibt sich als eine manifeste Religion. «So versteht man denn, warum das Christentum einer jeden Philosophie, die nicht Philosophie der Institution ist, widersteht» (S. 2).

Wie ist nun, fragt Duméry, die Institution zu verstehen? Es genügt nicht, eine Begriffsanalyse vorzunehmen. Dies entspricht ganz dem phänomenologischen Programm, das sich zwar anfänglich auf einen Begriff bezieht, ihn aber lediglich als Leitfaden für Deskriptionen gelten läßt. Doch wichtiger scheint diese Aussage zu sein: «Die christlichen Kategorien sind nicht gemäß einer idealen Ordnung miteinander verbunden» (S. 2). Vielmehr sind sie durch einen gewissen Lebensstil *(style de vie)* geprägt. Des weitern genügt es nicht, eine bestimmte Anzahl äußerlicher Tatsachen zu unterscheiden, denn diese, z. B. Dogmen, erhalten erst einen Sinn durch die sie umgreifende gläubige Einstellung oder Stellungnahme. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung, wonach Geschichte und Dogma innerlich verbunden sind, nicht gerade irrelevant, aber unwesentlich, denn das *Quale* dieses inneren Bezuges macht ja u. E. das Kernproblem der Institution erst aus. Anders formuliert: «Aber hellt man das Wie und Warum dieser Synthese nicht auf, so bleibt die Modalität der christlichen Bejahung *(affirmation)* im Ungewissen. Weder Spinoza noch Kant, weder Brunschvicg noch Alain haben diese Synthese in Tat und Wahrheit erkannt. Sie haben vielmehr auf der einen Seite ideale Kategorien, auf der andern Seite bloß zufällige Wirklichkeiten angesetzt» (S. 3). Faßt man Idealität und Zufälligkeit als Antinomien, wird man das Christentum – so Duméry – in seinen fundamentalen Seinsweisen nicht zu verstehen vermögen. Hingegen wird die Phänomenologie der Institution, und das besagt genauer: die Phänomenologie des Sinnes, der sich instituiert *(du sens qui s'institue)*, da sie ja unter anderen und sachgerechteren Gesichtspunkten steht, durchaus gelingen. Sie gelingt, weil sie den intentionalen Bezug zwischen Mensch und Welt einerseits, Mensch und Geschichte andererseits ausweist; fernerhin gelingt sie, weil jede menschliche Tätigkeit *(démarche)* sinnvoll, und in eins damit auch sinnenthüllend, sinnentbergend ist. Freilich wäre hier gerade eine Erörterung, was unter «Intentionalität» zu verstehen ist, unentbehrlich. Ist dieses Konzept, wie bei Husserl etwa, letztlich doch metaphysisch vorausgesetzt, oder meint hier der Ausdruck einen andern Sachverhalt, vielleicht gar eine Seinsbezogenheit (im Gegensatz zur Bewußtseinsbezogenheit), eine im Sinne Max Müllers (vgl. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», in: *Heidegger*, ed. O. Pöggeler, 1969, S. 84ff.) noch auszuweisende «Seinsintentionalität»? Es sei dahingestellt, ob die Anschauung Dumérys stillschweigend eine Gleichläufigkeit des Deutens und des gedeuteten Sachverhaltes voraussetzt; für den Verfasser steht hingegen fest, daß das Lesen *(lecture)* der Phänomene, m. a. W. die historische Entzifferung *(déchiffrage historique)* Ergebnisse zeitigt. «Und es gibt eine Phänomenologie der Institution nur angesichts gegebener Institutionen, nur wenn

ein spezifischer Sinn in seinen konkreten Strukturen erscheint. Die Beschreibung des Christentums ist einer jener Fälle, an denen der Phänomenologe die hauptsächlichen Artikulationen einer jeden institutionellen Dynamik zu entdecken vermag» (S. 4).

Im zweiten Kapitel (S. 3–30) weist der Verfasser die Hauptzüge der jüdischen Religion aus. Die bedeutendste «Entdeckung» des Judentums ist, daß die Geschichte selbst als offenbarende verstanden wird – wohingegen die archaischen Religionen die Natur als Manifestation oder Verkörperung der Gottheit auffaßten. Das heißt, daß die Welt (auch die Welt der Natur) nur durch menschliche Tat *(action humaine)* sinnvoll wird; ein Gedanke, der durch Blondel, dem sich Duméry in einigen Studien zugewandt hat, vorbereitet wurde. «Unter diesem Gesichtspunkt ist das Judentum *(judaïsme)* ein entschiedener Humanismus, ein Humanismus, der die Welt nicht als ein Natur-, sondern vornehmlich als ein Kultursein bezeugt» (S. 9). Die Entwicklung folgte – so Duméry – religiösen Motiven. «Wenn der Mensch Handwerker seiner Geschichte ist, so offenbart diese Geschichte die Absichten Gottes gegenüber der Welt. Denn Gott ist das Unsichtbare [das französische «*invisible*» lasst die Wahl zwischen «das» oder «der» Unsichtbare AM], weil ihn niemand erblickt ohne zu sterben; und da Gott weder Mund zum Reden, noch Hände zum Handeln besitzt, kann er nur mittels seiner Zeugen sprechen und handeln» (S. 10). Dieser Sachverhalt soll auch hinlänglich erklären, warum die jüdische Religion eine typologische ist. «Die Typologie ist also jenes ausgesuchte Mittel – obwohl nicht auf einem Wissen beruhend – anhand dessen man das Universale im Partikularen selbst entdeckt» (S. 25). Typologie aber bedeutet nicht irgendeine Negation des Universalen. «Sie [die Typologie, AM] negiert höchstens, daß das Universale anders gesehen werden kann als im Ausdruck *(l'expressif)*, der immer partikular und doppeldeutig ist. Heute vertritt die Phänomenologie eine ähnliche Auffassung. Deshalb steht sie keineswegs im Gegensatz zu Typologien – ganz im Gegenteil –, denen sie in Soziologie, Ethnographie und Religionsgeschichte begegnet» (S. 25–26).

Zusammenfassend schreibt Duméry: «Das Wagnis des Judentums kann in wenigen Sätzen ausgedrückt werden: das Transzendente ist nur mittels des Immanenten erreichbar; das Universale erlangt man nur auf dem Umwege über das Partikulare; wenn das Wort tötet, wenn aber der Geist beseelt, so kann nur der Geist des Wortes den Geist schlechthin zum Leben bringen»(S. 29).

Das dritte Kapitel (S. 31–62) ist der *christlichen* Institution gewidmet. Hier meldet sich eine besondere Schwierigkeit: die historischen Fakten sind bereits durch den Glauben in ihren Inhalten umgedeutet. Deshalb ist hier eher eine Phänomenologie der christlichen Sinnbedeutungen *(significations chrétiennes)* erforderlich als eine historische Rekonstruktion. Zwar sei, wie Duméry betont, das Christentum anfänglich durchaus jüdisch gewesen; was aber das Christentum auszeichnet, ist das Moment des Auferstandenen (S.34). Der ursprüngliche «prophetische Futurismus» wandelt sich, wie der Verfasser trefflich sagt, in einen «Heilsaktualismus» *(actualisme du salut)* (S. 35), selbst wenn sich diese Wandlung in der historischen Situation nicht sogleich bemerkbar gemacht hat. Somit vollzieht sich allmählich die Trennung zwi-

schen einem jüdischen Messianismus auf unabsehbare Zeit und einem Messianismus auf absehbare Zeit *(échéance datée)*. Während die jüdische Religion die Offenbarung erst mit dem Weltuntergang selbst als erfüllt ansetzt, «unterbricht» das Christentum das Offenbarungsgeschehen innerhalb des geschichtlichen Prozesses.

Im vierten und letzten Kapitel, unter dem Titel *Option et Institution* stehend (S. 63–76), erfolgen einige, die früheren Kapitel vertiefende Ausführungen. So gibt Duméry eine durchaus vorsichtige Bestimmung des Christentums: es sei eine Typisierung eines historisch Sich-offenbarenden *(d'un révélateur historique)*, eine kultisch-moralisch-mythische Nachahmung *(imitation)* des theophanen Subjektes Jesus-Christus. «In diesem Sinne ist das Christentum sowohl Institution als auch Tradition, d. h. eine festgesetzte und überlieferte Auswahl von Objekten, Geschehnissen und Personen, die, für den Christen, Gott 'manifestieren'» (S. 63). Das vermag das Christentum nur sein aufgrund dreier übernommener jüdischer Strukturen: 1. Die Religion ist eine historische, denn sie hält die Geschichte für das offenbarende Sein; 2. das Christentum ist eine typologische Religion; 3. ist es eine Universalreligion von partikularem Charakter (S. 72). Damit aber überhaupt eine religiöse Institution auftreten kann, müssen drei «Bedingungen der Möglichkeit» (S. 72) erfüllt werden: «1. Eine Vision des Absoluten, das heißt eine erlebte Mystik; 2. eine Ausdruckssymbolik, oder anders, eine Mythik *(mythique)* im technischen, aber nicht abwertenden Sinne; 3. eine soziale Regulierung, eine Organisation, die diese Mystik erlebbar macht, indem sie die Mythik kommunizierbar gestaltet» (S. 72).

Nach diesen Erörterungen kommt Duméry wieder auf das Methodische zu sprechen. So soll – wie er richtig bemerkt – die Phänomenologie uns in die Lage versetzen, die verschiedenen Aspekte der Institution herauszuarbeiten, zur leibhaften Anschauung, um Husserlsche Ausdrücke zu gebrauchen, zu bringen. Ihr (der Phänomenologie) verdankt man die (philosophische) Einsicht, daß das Christentum einen Sinn hat, mit andern Worten, daß es nicht eine bloße Anhäufung empirischer Fakten ist. Wo Rickert zum Beispiel noch die *Wertbeziehung* als das Kriterium für die Sinnhaftigkeit geschichtlichen Verstehens ansetzte, kommt die Phänomenologie dazu, den Sinn *als* Sinn selbst zu beschreiben und zu beurteilen. Doch stellt sich zwangsläufig auch die Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* des Christentums (S. 64), eine Frage, die – wollen wir Duméry ausdrücklich folgen – nicht mehr zur Phänomenologie (die die Beschreibung zur Aufgabe hat) gehört, sondern zu einer Philosophie, deren Ausarbeitung der Autor hier willentlich ausgeklammert hat. Auf ein Problem dieser Philosophie sei dennoch hingewiesen. Der Philosoph – schreibt Duméry – hat die Pflicht, Kritik zu üben. «Aber es ist ihm untersagt, dem Glauben äußerliche Kriterien zu gebrauchen – stammen die Kriterien nicht aus dem Glauben, dann sind sie unnütz –, noch kann er dem Glaubenden Kriterien entlehnen – denn die philosophische Vernunft sieht nicht mit den Augen des Glaubens. Der Philosoph hat letztlich nur die eine Hoffnung: in aller Offenheit seine Grundsatzentscheidung anzugeben, d. h. die metaphysische Grundhaltung, die der Akt des christlichen Glaubens voraussetzt» (S. 75).

In der Beilage unter dem Titel *La philosophie de la religion et son passé* findet der Leser einen historischen Überblick über religionsphilosophische Bemühungen von der Vorsokratik bis zur Moderne. Uns wird in diesem Zusammenhang besonders die Aussagen über die Phänomenologie interessieren. So sagt etwa Duméry, man hätte bis auf Husserl warten müssen, um ein adäquates Verständnis der Religion zu gewinnen, ein Verständnis, das weder einer Verurteilung *oder* einer Überschätzung dieses oder jenes Glaubensinhaltes gleichkomme. Zwar sei freilich die Fruktifikation der Phänomenologie für die Religionsphilosophie erst durch Scheler, Van der Leeuw und andere erfolgt; die Bahn sei aber durch Husserls Methode (gedacht ist wohl an das «Prinzip aller Prinzipien» des § 24 der *Ideen I*) aufgebrochen worden. Ungeklärt bleibt indes in der Abhandlung Dumérys die Frage, wie ein Außenstehender zu einem adäquaten Verständnis der religiösen Institution überhaupt gelangen könne: mit andern Worten, wie eine (religiöse) Erfahrung, die im Innern einer Person erlebt wird, durch einen «Fremden» adqàuat mit-erlebt oder nachvollzogen wird. Die phänomenologische Methode, mag sie noch so vorteilhaft sein gegenüber früheren oder andern Methoden, erspart das Problem der Hermeneutik nicht; im Gegenteil, sie stellt es nur noch aufdringlicher.

Der Verweis auf Husserl darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein unübersehbarer Unterschied zwischen dem phänomenologischen *Programm* Husserls einerseits und der *Ausführung* des Programms bei Duméry andererseits besteht. Das wird an jener – bereits erwähnten – Stelle klar, wo Duméry Kontingenz und Idealität nicht als Gegensätze (wie bei Husserl), sondern als Entsprechungen versteht. Die sehr ansprechende, leicht zu lesende Schrift veranschaulicht zudem, wie die Epoché – nicht aber die Reduktion auf das Reine, das Transzendentale – zu erfolgen hat. Sie steht damit in schroffem Gegensatz zu der, vielleicht nicht ganz zu Unrecht vergessenen Abhandlung von Otto Gründler (*Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922), die zwar auf Schritt und Tritt von Einklammerung, Urteilsenthaltung usw. spricht, sie aber nirgends vollzieht.

Es mag erstaunen, daß Heidegger in der Abhandlung Dumérys ganz unerwähnt bleibt. Warum gerade Heidegger fehlt, der sich eingehend mit den Problemen, die den Verfasser bewegen, abgegeben hat, soll hier weiter nicht beschäftigen. Abschließend wäre aber die Frage aufzuwerfen, ob die Phänomenologie der religiösen Institution, das heißt des geschichtlich werdenden Sinnes, selbst nicht die gleichen Strukturen aufzuweisen hat wie die Frage des frühen Heideggers, der um 1920/1921 die Vorlesung *Einführung in die Phänomenologie der Religion* gehalten hat. Mit andern Worten, es wäre zu untersuchen, inwieweit die durch Pöggeler und K. Lehmann gegebenen Darstellungen des frühen Heideggers durch allgemeine religionsphilosophische und -phänomenologische Fragestellungen vertieft und erweitert werden könnten.

Alexandre Métraux

Value and Valuation, Axiological Studies in honor of Robert S. Hartmann, ed. by John William Davis. Knoxville, The University of Tennessee Press. 1 vol., 244 p.

On se rappelle que, naguère encore, Jean Piaget reconnaissait à la philosophie une tâche réelle, philosophique et non scientifique, dans le domaine des valeurs. Cette tâche, que depuis un quart de siècleles développements de la philosophie ont laissé «oublier» sur notre continent demeure bien ouverte dans une large part de la philosophie anglo-saxonne, où elle a été marquée par la pensée de G. E. Moore tout d'abord, et par sa critique de la «naturalistic Fallacy», et où d'ailleurs elle est disputée entre diverses tendances, logicistes, empiristes, phénoménologistes même.

Ce volume de «mélanges», offert à Robert Hartmann, témoigne aussi d'une grande diversité, que le destinataire accueille ouvertement, encore qu'il ait marqué lui-même de son œuvre (bibliographie à la fin du volume) cette étude des valeurs: Les valeurs doivent être objets de science, d'une autre science que celle des faits naturels – les valeurs doivent être comprises de telle manière qu'elles soient accessibles à l'étude scientifique. Le paradoxe de Moore était que les qualités par lesquelles on décrit entièrement un objet constituent entièrement cet objet (naturel), alors que ces mêmes qualités, en tant que valeurs, doivent être comprises indépendamment de l'objet naturel auquel elles appartiennent. Pour R. Hartmann, les mêmes qualités peuvent être considérées comme faits lorsqu'elles ne servent qu'à identifier un objet comme membre d'une classe, mais elles sont des valeurs lorsqu'on les considère comme prescrivant ce que l'objet doit être pour répondre pleinement à la définition de sa classe: la valeur d'un objet est le degré selon lequel un objet possède l'ensemble des qualités qui correspondent à l'ensemble des attributs constituant l'intension (la compréhension) de son concept. Dès lors on nommera «systemic» la valeur de réalisation d'un concept «synthétique», dont le nombre d'attributs est fini, «extrinsèque» la valeur de réalisation d'un concept analytique, dont la compréhension constitue un ensemble infini dénombrable, «intrinsèque» la valeur de réalisation d'un concept singulier, dont la compréhension est un ensemble d'attributs infini non dénombrable. Une conception de la science qui, synthétiquement, développe le mode d'être rationnel, le devoir-être du monde moral – comme la physique mathématique a développé rationnellement la transformation du monde physique – couronne cette conception.

Après le préambule dans lequel le professeur Henry N. Wieman résume l'axiologie de Robert Hartmann, vingt-trois contributions – de huit pays différents, mais toutes traduites en anglais – exposent des aspects divers de la théorie des valeurs. Elles ont été classées selon cinq sections: l'une réservée à la nature et à la logique de la valeur, la seconde à des problèmes de méthodologie, les trois autres aux trois ordres de valeurs distingués par R. Hartmann: valeurs intrinsèques, valeurs extrinsèques, valeurs systémiques (les éditeurs veulent bien garder la responsabilité du classement).

Cet ensemble de contributions est à la fois un hommage mérité à un effort de logique des valeurs assurément bien différent de celui, déjà ancien,

d'Edmond Goblot, et un assez bon aperçu de l'état présent d'un problème que le désintérêt des uns abandonne au zèle des autres.

D. Christoff

Jean-Pierre Leyvraz: Phénoménologie de l'expérience. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970. 1 vol., 310 p.

La description ouverte et pourtant conséquente de l'expérience pose dans ce livre admirable la question des limites du langage philosophique. Parti de l'altérité pure, au niveau de l'«imaginaire», et ayant saisi avant tout la contingence de l'expérience, l'auteur, au seuil du niveau ultime, celui de l'ipséité, devant le don pur de la création, se pose précisément la question de ces limites: «parler d'un champ d'ipséité, est-ce demeurer dans les limites du langage philosophique? Nous le pensons. Qui donc fixera ces limites? Faut-il croire que la philosophie, dans la recherche de la vérité, doive se taire quand parle le savant, le théologien ou le poète? Ne faut-il pas plutôt penser que le langage du vrai peut venir d'où il veut et s'exprimer comme il peut?» (p. 263). Le langage, chez M. Leyvraz, exprime de façon profonde, attachante et pressante, et il est vrai qu'il exprime, en sa description de l'expérience, des langages qui viennent d'où ils veulent.

L'expérience ne s'en déroule pas moins, entre le niveau de l'altérité et le niveau de l'ipséité, en se développant de niveau en niveau – mathématique, physique, biologique, social, historique, personnel – chacun enveloppant le précédent dont il n'est ni effet ni produit, ni fin ni conséquence. Non que l'on déduise ici le complexe du simple, ou que l'on suive une loi de causalité: les niveaux ne sont pas successifs en ce sens nécessaire; l'expérience ne s'opère pas non plus à la fois à tous les niveaux qu'une analyse parcourerait après coup. Ce que l'auteur décrit ressemble plutôt, en son mouvement, à la constitution génétique de *Husserl.* Mais l'expérience qui se développe ainsi n'est ni une dialectique, ni le regard organisateur que projetterait un point de vue souverain. Rien qui ressemble à un apriori subjectif, à un acte constituant du moi; au contraire, l'idéalisme (avec tous les retournements qui en découlent en quelque nécessité historique) paraît ici, avec le monisme, le grand adversaire, et les hantises dont il s'agit de nous délivrer sont surtout celles d'une explication totale et celles d'une liberté qui se confondrait avec la nécessité.

De la contingence pure au don de la création, du choix à la grâce, ce qui est donné, rencontré, vécu est multiple, pluriel. Mais le lecteur est conduit d'un niveau à l'autre avec une rigueur qui ne se dément pas. Mettre la rigueur dans le pluralisme n'est certes pas facile. Faire envisager l'autre sans contrainte, puis l'identique, le discontinu physique, le continu biologique, la loi d'explication et la science en ce qu'elles ont d'institutionnel, de social, de représentatif, c'est une tentative à la fois pluraliste – et pourtant acceptante et reconnaissante de l'organisé, du contrôlé.

L'expérience ultime est celle de «l'acte de la diversité créée»; elle se trouve un langage contingent «et dont nous pouvons nous servir pour dire ce qu'il n'a jamais dit» (p. 262). C'est cette expérience ultime qui nous paraît être le sens de tout ce qui est décrit à chaque niveau, bien qu'elle soit elle-même au-

delà du *sens* et de l'*esprit*. Pour rendre compte brièvement de l'ensemble de la description – ce qui doit être, en principe, impossible – il faut semble-t-il en voir le sens dans le don, dans la gratuité accessible à l'esprit non prévenu, mais qui pourtant sait refuser «l'imposition d'un monde nécessaire» (p. 269). C'est à nos yeux en ce sens que M. Leyvraz peut dire que l'acte, en chaque niveau, «exige» le niveau suivant (cf. p. 16, 19sq.) sans pour cela le nécessiter (cf. p. 17), sans davantage «manquer» de la vérité de ce niveau-là. Encore cette vue résumée, trop synthétique, demeure-t-elle, nous le craignons, infidèle à l'intention profonde du philosophe: l'«exigence» éprouvée, en ce qu'elle aurait de trop systématique dans le compte rendu, ne devrait appartenir qu'au niveau de l'esprit ou de la personne, enveloppant les précédents, mais qui serait fausse si on en étendait la loi à une expérience nouvelle. Au surplus, si le raccourci du compte rendu pouvait prendre la prétention d'une critique, on verrait aussitôt la faiblesse de celle-ci, qui réduirait à un seul niveau, dont l'ordre serait pris pour juge et critère, la richesse et la fécondité de la pensée.

Depuis sa belle thèse, *Le Temple et le Dieu*, la pensée se l'auteur, en se développant, a pris une simplicité qui amplifie encore l'expérience décrite; l'expression maîtrisée, l'innocence toujours répétée, l'ingénuité retrouvée du regard enfantin n'ont d'autre limite que celle de leur fragilité et de leur lumière quasi insoutenable.

D. Christoff

Gaston Bachelard: L'engagement rationaliste. Paris, PUF, 1972 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 1 vol., 192 p.

Ce recueil complète – et achève à peu de chose près – la collection des articles et conférences de Bachelard dont on possède déjà deux autres parts dans *Le droit de rêver* (PUF) et dans *Etudes* (Vrin). Engagement, certes, mais à *devenir* rationaliste, comme le relève G. Canguilhem dans sa préface, et engagement «pour le rationnel de la raison contre sa propre tradition» (p. 5), «surrationalisme» (titre du premier essai) qui doit «rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d'agressivité» (7), en faire une raison polémique en lutte contre la raison tradition: il faut multiplier «les raisons de révolutions spirituelles», il faut «réindividualiser la raison» (9), et, dans de telles leçons, «l'imprudence est méthode» (11).

Dans le premier groupe d'écrits consacrés à la raison, on relèvera des propos («sur la psychologie de la raison») sur la différence entre M. Barzin, F. Gonseth et l'auteur (Entretiens d'Amersfoort, 1938), un discours d'ouverture au congrès de philosophie des sciences de 1949, les thèses soumises en 1950 à la Société française de philosophie sur «la nature du rationalisme», avec leur discussion, des réflexions sur les valeurs rationnelles et leur création – rationalisme appliqué – dans le *Nouvel esprit scientifique*, qui avaient constitué une présentation de ce rationalisme dans l'*Encyclopédie française* (T. XIX).

La seconde série d'écrits a pour objet les sciences. On y retrouve la communication – fort critique – «Univers et réalité» – présentée en 1939 au deuxième Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, ou encore

cet article sur la dialectique des notions de relativité qui relève le caractère plus profondément révolutionnaire et «génial» (124) du criticisme relativiste, dans les transmutations qu'il fait subir aux concepts. Ces deux textes illustrent particulièrement la patience, la longue préparation des intuitions scientifiques et la célèbre critique des idées sommaires; je me borne à observer que le «tremblement nietzschéen» du concept devait avoir pris son élan avec la ménade de la *Préface* à la *Phénoménologie de l'Esprit*, dont «il n'est pas un membre qui ne soit ivre».

La dernière section, enfin, est consacrée à quelques philosophes, Ed. Le Roy, Brunschvicg, et s'achève sur le bel et scientifiquement substantiel hommage rendu à Jean Cavaillès.

Certes, ces pages du philosophe en relation ne peuvent se substituer aux grands livres de Bachelard, mais elles les entourent et elles nous rappellent aussi ce philosophe en action, dans une autre dimension, inoubliable.

D. Christoff

Bernard Rordorf: La Parole, articulation de la Présence, Lausanne, L'Age d'Homme, 1971 (Coll. Dialectica). 1 vol., 116 p.

L'essai de M. Rordorf s'ouvre et s'achève sur le prologue de l'Evangile selon St. Jean, «Au commencement était la Parole». Le chrétien trouve dans la confiance en la Parole l'authenticité de l'existence. Il faut pour cela que comprendre la Parole et croire ce qu'elle annonce ne soient pas des moments distincts qui maintiennent séparés sens objectif et signification existentielle.

Pour l'éveiller à la vérité, la parole (toute parole) doit comprendre l'homme «à partir de cette vérité et dans la forme concrète de son existence». Cela implique que celui qui cherche à comprendre et qui prend et adresse la parole soit déjà dans la vérité. Voilà ce qu'illustre l'analyse du roman de Gotthelf *Anne Bäbi Jowäger*, ce cas d'un champ de conscience que le souci faux et non l'angoisse du vrai péché a rétréci, dont la présence au monde est mise en question, et que seule peut approcher et saisir la vérité du silence. Certes, «l'examen de la maladie, le choix de l'heure, l'épreuve des mots» sont autant de soin de l'écoute, autant d'articulations aussi, pour cette confiance qui permet seule de prendre la parole. Mais surtout ils constituent la présence commune où viennent les «intuitions heureuses» (Freud) (p. 40).

Ce livre est fait de bien des intuitions heureuses d'une parole plus concrète et plus compréhensive. Ces intuitions propres à l'auteur sont formées dans un monde dont Kierkegaard (*Le concept d'angoisse*), Freud et Lacan, Heidegger et Binswanger ont développé le relief. Citant le mot d'Hoffmanstahl «Ce qui est esprit, seul le saisit l'oppressé», M. Rordorf reprend une idée qu'avait – précisément sous ce titre – développée ici même (vol. VIII, 1948) Ludwig Binswanger.

Mais cette intelligence de la compréhension et de la parole, qui conduit à affronter le problème redoutable de la vérité et de l'autojustification, doit s'articuler grâce à une analyse du signe, de la métaphore, de la parabole, forme primitive d'une parole qui ne prend sens que dans la présence.

Une telle intelligence de la parole implique au reste la critique du langage qui se limiterait à une syntaxe cohérente d'information, sur laquelle doit prévaloir, dans l'écoute, un «ordre para-tacique de (la) co-respondance» des mots. Il s'agit moins aussi de donner un sens plus pur aux mots que de comprendre une présence de la parole, parole du monde, parole d'autrui, Parole divine. Compréhension silencieuse qui doit être une écoute du concret, mais aussi parole qui provoque et constitue le sens parce que, comme la Parole, elle procède de l'amour. Métaphore, parabole, mythe sont des paroles qui peuvent constituer la parole en vérité. On ne manquera pas de suivre les développements de ce premier essai: à travers le poème, qui réalise cette implication, il nous découvre dans la langue un style de rencontre.

D. Christoff

Walter Zimmermann: Evolution und Naturphilosophie. Duncker und Humblot, Berlin 1968.

Drei Problemgruppen sind es, die Zimmermann in diesem Buch diskutiert. Im ersten Abschnitt («Evolution und Erkennen») entwirft er die Erkenntnismethode oder -praktik, welche er für die Klärung der phylogenetischen Fragen am geeignetsten hält. Er nennt sie den «Empiriokritizismus», der «mit empirisch gewonnenen und kritisch verifizierten Phänomenen arbeitet» (S. 25). Darin spielt eine zentrale Rolle die sogenannte «Objekt-Subjekt-Scheidung». Wenn ich den Sinn der wortreich um sie kreisenden Erörterungen richtig verstehe, geht es darum, die in der Natur als einmalige realhistorische Prozesse geschehenen phylogenetischen Abläufe möglichst wirklichkeitsgetreu, d. h. objektiv zu erfassen und in der kritischen Reflexion von den subjektiven Zutaten zu trennen. Das ist m. E. das einzige angemessene Vorgehen. Auch dem Bemühen Zimmermanns, dabei die Anthropomorphismen auszumerzen, kann man nur vorbehaltlos beipflichten. Als in der Biologie noch heute gelegentlich vertretene Betrachtungsweise, welche die Objekt-Subjekt-Scheidung unterläßt – er hält dies auch der «intuitiven» Erfassung aller Phänomene und sonstiger Grundgegebenheiten vor (S. 62) –, verwirft er mit Recht die «idealistische Morphologie». Weil die überlieferten Zweckbegriffe mannigfache Anthropomorphismen enthalten, setzt er sich mit dieser Thematik ebenfalls kritisch auseinander. In der Entwicklung des Zweckbegriffs unterscheidet er verschiedene Stufen, die letzte (sechste) und allein noch brauchbare ist im Empiriokritizismus erreicht. Daß Zimmermann nun aber die subjektive, im Beobachter verwurzelte Abhängigkeit dessen, was er in den Anpassungen der Organismen als «Individual- und Gruppenwerte» bezeichnet und danach den «Nutzen» der Anpassungen für die Lebewesen bemißt, verkennt, ist schwer begreiflich. Gewiß meint er den biologischen, «objektiven» Nutzen, d. h. die der Erhaltung, Förderung usw. der Individuen und Gruppen (Arten, Rassen, Populationen) dienenden, phylogenetisch entstandenen Einrichtungen. Allein die Feststellung dieses Nutzens ist in keinem Falle eine objektive Feststellung, will sagen die Feststellung eines beobachteten Sachverhaltes, sondern bleibt durchwegs eine

mehr oder weniger wahrscheinliche Deutung des Beobachters. Zimmermanns Behandlung des «Beweises» in Evolutions- bzw. Phylogeniefragen auf knapp drei Seiten ist für ein so wichtiges Problem zu kurz ausgefallen. Daß er sich dabei mit «wahrscheinlichsten» – nicht wie andere Stammesgeschichtler mit «ganz sicheren» – Erklärungen begnügt, belegt seine kritische Haltung. Trotzdem ist die Behauptung verfahlt, daß unter vier die Faktizität der Evolution betreffenden Denkmöglichkeiten, von denen drei absurd und extrem unwahrscheinlich sind, die vierte damit «zwingend bewiesen» sei (S. 140). Gemeint ist wohl, daß die vierte Denkmöglichkeit am ehesten den zu erklärenden bzw. festzustellenden Tatbeständen entspreche; jedoch entscheidet darüber weder die Denkmöglichkeit als solche noch deren widerspruchslose Einfügung in das traditionelle oder auch naturphilosophische Weltbild, sondern ausschließlich das empirisch-festzustellende «Zutreffen» der Denkmöglichkeit auf den Sachverhalt. Im übrigen verwirft Zimmermann mit guten Gründen alle «metaphysischen», d. h. über die empirisch erfaßbaren Naturgegebenheiten hinausgehenden Konzeptionen – vermutlich schließt er darin auch die theologischen Aussagen ein, nennt sie aber nicht ausdrücklich – für die Erklärung der evolutiven Vorgänge.

Der zweite Abschnitt («Unser Wissen von der Evolution als Glied des Weltbildes der Naturphilosophie») behandelt knapp und vorzüglich die Evolution der Pflanzen und Tiere, die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Organismen (Stufen, Merkmals- und Sippenphylogenie), die evolutiven Ursachenzusammenhänge (vor allem die sechs Momentanphasen: Mutation, Erbübertragung, Sexualphase, Phänogenese, Selektion und Artgrenzbildung), Einwände gegen die Selektionstheorie u. a. Mutation und Selektion sind zwar die wichtigsten Faktoren zur Erklärung der Evolution, aber es müssen auch die andern Momentanphasen berücksichtigt werden. Etwas überrascht liest man den folgenden Passus: «Dem Organismus nützliche Mutationen sind so selten, daß eine Häufung der zweckmäßigen Einrichtungen in der Momentanphase der Mutation unmöglich ist. Damit bleibt zur Erklärung der Anpassungshäufungen nur die Momentanphase der Selektion übrig. Nur die weit verbreitete Unklarheit über Ursachen und Wirkungen, die Unklarheit darüber, daß es sich bei diesem ganzen Problem ja nicht um das Entstehen von Anpassungseinrichtungen, sondern um ihre Häufung handelt, ist schuld an den noch heute bestehenden Widersprüchen gegen die ‚Selektionslehre'» (S. 229). Was bewirkt dann die konkreten Anpassungen in den einzelnen realhistorischen Beziehungen zwischen den Organismen und ihren Umwelten? Kommt diese Beschränkung der Selektionsleistungen auf die – überdies hypothetischen – Anpassungshäufungen nicht einer Bankrotterklärung der Selektionstheorie gleich?

Im dritten Abschnitt («Evolution und Ethik») geht es Zimmermann vor allem darum, die Berechtigung der konditionalen, eine Mehrzahl von zusammenwirkenden Faktoren berücksichtigenden Betrachtungs- und Erklärungsweise – aus unerfindlichen Gründen spricht er zwar nach wie vor von «Kausalketten» – im ethischen Bereich darzutun. In diesem unterscheidet er folgende Stufen: «1. Erbliche Voraussetzungen für das ethische Handeln; 2. Erzieherische und ähnliche Umwelteinflüsse; 3. Erkennen und Verglei-

chen von Werten; 4. Bejahen einzelner Werte; 5. Aufgreifen bestimmter Sollensforderungen; 6. Entscheidungen, ob und welche Sollensforderungen wir erfüllen wollen. Hier liegt der vielfach als ‚Freiheit des Willens' bezeichnete Handlungsentscheid; 7. Teilstücke der Kausalkette, ausgehend vom Willensentscheid bis zur Durchführung oder Unterlassung der ethisch zu wertenden Äußerung oder Handlung» (S. 240). Begreiflicherweise liegt dabei dem Autor besonders an den erblichen Voraussetzungen des ethischen Verhaltens (des Wertens, des Verantwortungsbewußtseins usw.), für die er zumal die von der Verhaltensforschung erhobenen Befunde beansprucht. Aber er rückt diese von vornherein in den anthropomorphistischen Aspekt der Individual- und Gruppen- bzw. Sozialwerte und verfehlt so den Primärgehalt der Befunde (vgl. etwa die Bemerkungen zu den Übersprunghandlungen). Daß er auf dem «Entwicklungsweg vom Tier zum Menschen» die in den entsprechenden Darstellungen der Ethologen enthaltenen spekulativen Einschlüsse für bare Münze nimmt, dokumentiert seine allzu unkritische Haltung in diesem Bezirk (vgl. etwa das Lorenz-Zitat auf S. 253: «Der uns mit den Schimpansen gemeinsame Ahn war sicherlich seinem Freunde ein mindestens ebenso treuer Freund wie es schon eine Wildgans oder eine Dohle und erst recht ein Pavian oder ein Wolf ist, er ging ganz gewiß mit demselben todesverachtenden Einsatz seines Lebens zur Verteidigung seiner Sozietät vor, er war ebenso zart und schonungsvoll gegen junge Artgenossen und hatte dieselben Tötungshemmungen wie alle diese Tiere»: einem erdachten «Ahn» werden also «ganz gewisse» und «sicherliche» Eigenschaften angedichtet!). Allein auch die sonstigen – übrigens wie im ganzen Buch sprachlich sorglosen – Erörterungen dieses Abschnittes (über «Erkennen und Vergleichen der Werte» usw.) sind dermaßen unzulänglich, daß sie schwerlich zum Ruhm eines Naturwissenschaftlers gereichen.

H. Kunz

Michael Balint: Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1970.

Seit vielen Jahren bemüht sich Balint darum, die unglückselige Freudsche Konzeption eines vermeintlich «primären Narzißmus» zu beseitigen und durch eine den klinischen Sachverhalten angemessenere Theorie zu ersetzen. Ihr gemäß soll die früheste Phase des kindlichen Lebens von einer «primären Beziehung zur Umwelt» oder einer «primären Liebe» gekennzeichnet sein. «Ziel allen menschlichen Strebens» sei es, «eine allumfassende Harmonie mit der Umwelt herzustellen oder besser: sie zu erneuern, um so in Frieden lieben zu können» (80). Das mag zutreffen, doch ergibt sich daraus keineswegs zwingend die Realität der primären Liebe im frühen Kindesalter. Sie stellt m. E. kaum weniger eine gedankliche Konstruktion dar wie Freuds primärer Narzißmus. Balint ist damit vielleicht selbst jener Gefahr erlegen, die er einige Seiten zuvor treffend formuliert hat: «Die Tendenz des Vordatierens ist in der analytischen Theorie recht verbreitet. Sobald eine Annahme mit den klinischen Beobachtungen unvereinbar ist, wird sie nicht etwa als unhaltbar fallengelassen oder wenigstens weiteren Untersuchungen unterzogen, sondern sie wird vordatiert, d. h. auf immer frühere Phasen der Entwicklung

bezogen, bis man bei so frühen Zuständen anlangt, daß sie sich jeglicher klinischen Beobachtung entziehen» (73f.). Balint schreibt, «die libidinösen Besetzungen, die sich in der frühen Kindheit beobachten lassen», seien «von viererlei Art: a) Reste der ursprünglichen Umweltbesetzung, die auf die auftauchenden Objekte übertragen werden, b) andere Reste der ursprünglichen Umweltbesetzung, die als sekundäre Tröstungen für erlittene Versagungen auf das Ich zurückgezogen werden, d. h. narzißtische und autoerotische Besetzungen, und c) Wiederbesetzungen, die vom sekundären Narzißmus des Ichs ausgehen. Zusätzlich zu diesen drei verhältnismäßig gut untersuchten Besetzungen gibt es d) noch eine vierte Form, die im Laufe der Entwicklung zu einer oknophilen oder aber philobatischen Weltstruktur führt» (83). Indessen kann keine Rede davon sein, daß sich solche «Besetzungen» im strengen Sinne beobachten lassen: die ganze Lehre von den «libidinösen Besetzungen» bleibt nach wie vor eine hypothetische Konstruktion. Im übrigen leugnet der Verfasser wohl mit Recht die Existenz eines von Freud mit widersprüchlichen Aussagen unterstellten primären Narzißmus, genauer: einer damit gemeinten frühkindlichen Lebensphase. Es gibt in Wirklichkeit gar keine echt narzißtischen Menschen... Der Narzißt ist» in Wirklichkeit unerhört abhängig von seiner Umwelt und kann seinen Narzißmus nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß die Umwelt willens ist oder dazu gezwungen werden kann, für ihn zu sorgen. Dies gilt ganz allgemein vom größten Diktator bis zum elendesten Katatoniker» (68).

Ich deutete bereits an, daß Balint vielleicht selbst jener von ihm kritisierten, im übrigen ja gut verständlichen Tendenz zur Vorverlegung der neurosen- und psychosenbedingenden Faktoren und Situationen erlegen ist, und zwar mit der Postulierung – oder wenn man lieber will: Erschließung einer «Grundstörung». Er unterscheidet in der Psyche oder im Ich drei Ebenen oder Bereiche: den des Oedipuskomplexes, den der Grundstörung und den des Schöpferischen. «Im Bereich des Oedipuskomplexes handelt es sich um eine Dreiecksbeziehung, die aus dem Subjekt und zwei Objekten besteht; die sie charakterisierende Energie entstammt einem Konflikt, und die seelischen Prozesse vollziehen sich auf dem Niveau der Erwachsenensprache und können mit Hilfe dieser Sprache adäquat dargestellt werden» (106). Die Grundstörung ist «kein Komplex, kein Konflikt, keine Spaltung . . ., sondern ein Mangel in der Grundstruktur der Persönlichkeit, ein Defekt oder eine Narbe» (108). «Meines Erachtens kann man den Ursprung der Grundstörung bis in die frühen Entwicklungsphasen des Individuums zurückverfolgen und stößt dort auf eine Diskrepanz zwischen seinen bio-physischen Bedürfnissen und der materiellen und psychischen Versorgung, Wartung und Zuneigung, die ihm in diesem entscheidenden Zeitraum zuteil wurde. Dies führt zu einem Mangelzustand, dessen Folgen und Nachwirkungen nur noch zum Teil reversibel zu sein scheinen. Diese Diskrepanz kann auf kongenitalen Ursachen beruhen, d. h. die bio-psychischen Bedürfnisse des Säuglings waren einfach unerfüllbar . . .; sie kann auch milieubedingt sein, wenn etwa die Versorgung des Säuglings mangelhaft, nachlässig, unregelmäßig, überfürsorglich, übermäßig beschützend, grob, starr, sehr inkonsequent, übermäßig stimulierend oder verständnislos und gleichgültig war» (33). Über den Bereich

des Schöpferischen läßt sich psychoanalytisch nur wenig sagen, da in ihm das äußere Objekt fehlt, daher eine Übertragung in der analytischen Situation wegfällt.

Da sich die Grundstörung in der vorsprachlichen Phase der Frühkindheit – zur Hauptsache als Mutter-Kind-Beziehung – abspielt, fehlt für die Erfassung des in ihr Geschehenen die adäquate Sprache. Wird die Terminologie des Oedipuskomplexes verwendet, besteht die Gefahr einer von ihm her bestimmten Fehlinterpretation des ursprünglichen Sachverhaltes (wie sie in der Lehre von der Prägenitalität und den ihnen zugeordneten «Teilobjekten» vorliegt). Das veranlaßt Balint zu interessanten Reflexionen über die in den psychoanalytischen Schulen ausgebildeten unterschiedlichen Sprachen und die häufige Unübersetzbarkeit einzelner Ausdrücke – die ganze Thematik geht ja auf Ferenczis «Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind» zurück. Da ist es nun merkwürdig, daß Balint in der Diskussion zur Lösung dieser Schwierigkeiten nirgends berücksichtigt, daß es auch im Erwachsenendasein primär außersprachliche Erlebnisse und Verhaltensweisen gibt, die sich ebenfalls nicht adäquat verbalisieren lassen. Das verweist auf eine in ihrem Umfang unbekannte Diskrepanz zwischen der psychologischen (also auch psychoanalytischen) Begrifflichkeit und den mit ihr intendierten ursprünglichen Sachverhalten, die weder in der Psychoanalyse noch in der übrigen Psychologie bislang beachtet worden ist.

Im Hinblick auf das therapeutische Angehen der Grundstörung stellt sich die Frage, ob für deren Korrektur – ganz beseitigen läßt sie sich nicht – nicht eine außersprachliche Technik anzustreben sei, und dies führt auf das Problem der therapeutischen Verwendung der Regression (als ein begrenztes «Agieren»). Diese mögliche Funktion oder Rolle der Regression als Bündnispartner der Therapie hatte schon Freud gesehen, aber bald wieder verworfen, und dabei blieb es in der klassischen Psychoanalyse: Folge des späten Zwistes zwischen Freud und Ferenczi. Die Regression wurde nur in drei Hinsichten ernsthaft berücksichtigt: als Abwehrmechanismus, als Faktor der Pathogenese und als im Dienste des Widerstandes stehende spezifische Form der Übertragung. Demgegenüber räumt Balint der Regression auch bezüglich der Grundstörung eine begrenzte therapeutische Relevanz ein, da sie in der Behandlung nach seinen Erfahrungen «auf die Errichtung einer Objektbeziehung, die in ihrer Struktur der primären Beziehung gleicht», ziele (167). Er definiert sie (die Regression) als eine Wiederkehr primitiver Verhaltens- und Erlebensweisen, «nachdem schon reifere Formen fest etabliert waren» (164). Sie kann mindestens zwei Ziele haben: «Erlangung von Triebbefriedigung oder das Erkanntwerden durch ein Objekt; mit anderen Worten: Regression ist zugleich ein innerseelisches und ein zwischenmenschliches Phänomen» (193). Da das hier genannte «Objekt» in Wirklichkeit ein Subjekt – ursprünglich die Mutter, später der Analytiker – ist, wäre es wohl richtiger, von einem Anerkannt- oder Bejahtwerden des regredierenden Patienten durch sein «Objekt», also Subjekt zu sprechen. (Bei einer Neuauflage des Buches sollten einige Diskrepanzen zwischen den Jahreszahlen bei Literaturangaben im Text und in der Bibliographie ausgemerzt werden.)

H. Kunz