

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 39 (1980)

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 21.02.2026

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Studia Philosophica 39/1980

René Schaerer: Philosophie et Fiction. Les itinéraires de la pensée (L'Age d'homme, Lausanne, 1979), 338 p. Coll. «Lettera».

Dans la prison où il attendait la mort, Socrate s'essayait à la composition poétique. Considérant qu'un poète doit prendre comme matière des *mythes* et non des *raisonnements*, il versifiait les fables d'Esope. Il obéissait ainsi à un songe qui lui avait souvent enjoint de pratiquer la musique. Jusqu'alors il avait regardé la philosophie comme la plus haute musique, mais maintenant un scrupule religieux l'amenaît à penser qu'il devait peut-être s'exercer à une musique plus «populaire». Aux yeux de R. Schaerer, ce passage du *Phédon* signifie que «*logos* et *muthos* sont distincts, mais qu'ils dérivent d'une même source et chantent la même musique» (p. 8), et tout son livre est l'illustration de cette thèse.

Interrogeant des textes tour à tour littéraires, philosophiques et religieux, il ne s'arrête pas à l'idée, pourtant suggérée par le *Phédon*, que ces textes pourraient chanter les uns une musique plus haute, les autres une musique plus populaire; et, au cours d'une enquête qui le conduit de l'*Iliade* à Claudel, des présocratiques à Husserl, il cherche à «voir si l'on peut dégager, sous la diversité des expériences individuelles, certaines constantes qui s'imposent à l'esprit (...)» (p. 7). Cette lecture de quelques-unes des œuvres majeures de la pensée humaine opère des rapprochements souvent audacieux ou inattendus:

L'intervention médiatrice d'Athéna, conseillant à Achille de subordonner sa colère contre Agamemnon à l'obéissance aux dieux (*Iliade* I), est mise en rapport avec l'intervention du moyen terme amenant dans le dialogue socratique l'accord entre des termes opposés. — La descente du dialecticien platonicien est semblable à «celle qui conduira Dante dans l'enfer sous la conduite de Virgile», tandis que celle du tyran et du sophiste peut être comparée à «celle qui enfonça les damnés dans la nuit éternelle» (p. 50). — Iago est l'illustration d'une perversion absolue qui n'est autre que «le mal pour le mal» au sens augustinien (p. 98). En même temps il ressemble au sophiste de Platon qui s'enfonce dans les «ténèbres du non-être» (*ibid.*). — Dans *Britannicus*, l'indifférence de Néron à l'égard du bien et du mal atteste que «la seule faculté qui lui reste est cette volonté d'indifférence qui est à la fois, selon Descartes, le privilège de Dieu et le plus bas degré du vouloir humain» (p. 136).

Les constantes qui apparaissent au cours de cette enquête se situent au niveau des démarches fondamentales de la pensée et de la vie. Pour R. Schaerer ces démarches présentent une «composante fonctionnelle» et une «composante finale» (p. 11). Par la première le sujet s'équilibre sur lui-même en exerçant des opérations réversibles; par la seconde il se déséquilibre sur un but. La composition de ces deux mouvements peut prendre la forme du choix préférentiel: après avoir réduit la diversité du donné à l'équilibre d'un pour et d'un contre entre lesquels il opère un va-et-vient discursif, le sujet saisit intuitivement une norme qui les transcende et les embrasse tous deux; il saisit alors le meilleur sans exclure l'autre. Aux yeux de l'auteur, le schéma du choix préférentiel domine toute la pensée antique et se retrouve sou-

vent par la suite, par exemple chez certains héros cornéliens (Curiace, Polyeucte). Au choix préférentiel s'opposent l'équivalence du pour et du contre et l'éternité du conflit, proclamées par Héraclite. R. Schaefer fait bien ressortir la force de la pensée héracliteenne, mais pour lui l'âme est mue par une «exigence à pencher au-delà d'elle-même» et cela nous force à admettre «une référence absolue qui soit à l'origine et à la fin de tous les mouvements qu'elle opère» (p. 14). Son analyse priviliege donc les démarches où l'équilibre se compose avec le déséquilibre et l'inclination, les détours discursifs avec l'intuition, la dimension horizontale avec la dimension verticale. Telle est par exemple la démarche suivie dans la *Divine Comédie*, où «la composante horizontale cède de plus en plus à la dominante ascensionnelle» et où «tout être est en porte à faux sur Dieu» (p. 86). Telle est aussi celle de Goethe dans les *Affinités électives*: «La symétrie chimique de la situation initiale ne s'affirme en sa nécessité contrainte que pour subir l'effet de forces spirituelles qui l'inclinent sur une fin morale» (p. 180). Telle est encore celle de Kierkegaard, pour qui «le moi ne s'équilibre sur soi qu'en se déséquilibrant absolument sur un entre-deux transcendant (...)» (p. 224). Le point d'origine «se donne en s'évanouissant» (p. 320): l'âme ne cesse de se trouver dans l'effort qu'elle accomplit, mais elle ne peut jamais s'y arrêter définitivement et toujours un mouvement inverse la renvoie au monde.

Cette brève présentation d'un ouvrage très riche pourrait donner à penser que l'auteur se plaît à relever les convergences entre les œuvres les plus dissemblables et passe sous silence les divergences. En fait ce n'est pas le cas et certains oppositions sont fortement soulignées, par exemple l'opposition entre Platon, pour qui l'action s'inscrit «dans la continuité directe de la vision noétique de l'Idée de justice», et Descartes, pour qui nous ne pouvons agir «sous la lumière directe de l'entendement» (p. 327). Il me semble néanmoins que la portée des différences n'est pas toujours suffisamment mise en lumière. Comment dès lors être convaincu de la légitimité de tous les rapprochements rencontrés en cours de route? Certains d'entre eux ne comportent-ils pas quelque arbitraire? Des similitudes superficielles ne risquent-elles pas de passer pour des convergences profondes? L'analyse attentive des différences et de leur signification – variable selon qu'elles ont leur source dans la diversité des contextes culturels, des genres littéraires, des options personnelles des auteurs – est une composante nécessaire d'une entreprise visant à dégager certaines constantes fondamentales. Pour ne prendre qu'un exemple, comment s'assurer que la descente du dialecticien dans les ombres de la caverne et celle de Dante dans l'enfer ont la même signification profonde si l'on ne se demande pas dans quelle mesure l'intervention d'une grâce divine inconnue du philosophe grec ne détermine pas la signification de la descente opérée par le poète chrétien?

Parmi les différences qui méritent de retenir l'attention, retenons particulièrement celle qui donne son titre au livre: *philosophie et fiction, logos et muthos*. R. Schaefer caractérise l'opposition en ces termes: «Le dramaturge et le romancier projettent hors d'eux-mêmes des créatures bonnes ou mauvaises qu'ils abandonnent à leur sort, les autorisant à être ce qu'elles sont en toute liberté (...) Le philosophe élabore des hypothèses – qui sont ses créatures – mais, loin de les laisser vivre leur propre vie, il les retient sous le contrôle de sa raison (...)» (p. 293). La différence est éclairée par un passage de la *République* (III, 392 c – 398 b) où Platon propose de rattacher la fiction à son auteur «par le lien d'une dépendance explicite, celle du style indirect» (p. 295). Cet artifice obéit au souci de rendre la fiction inoffensive en la dépouillant de son pouvoir de suggestion et en la liant à «l'intention de l'auteur» (ibid.), qui ne saurait être perverse. Outre sa fonction morale, le procédé de Platon nous enseigne que le *muthos* s'oppose au *logos* comme le discours direct au discours indirect. Ces remarques sur la signification profonde d'une particularité stylistique et sur les rapports entre la fiction et son auteur pourraient conduire non seulement à reprendre des problèmes traditionnels comme ceux que R. Schaefer mentionne en conclusion (rôle de Socrate dans les dialogues platoniciens,

fonction du chœur dans la tragédie), mais aussi à s'interroger sur des problèmes plus récents, comme celui de la distinction entre l'auteur et le narrateur, mise en lumière par l'analyse contemporaine de la fiction romanesque.

Il faut espérer que ce livre trouvera de nombreux lecteurs. Par l'ampleur des horizons qu'il nous ouvre, les surprises que nous ménage son itinéraire, le tempo qu'il a su donner à sa démarche, R. Schaefer nous stimule et nous invite à lire ou à relire à notre tour les grandes œuvres dont sa pensée se nourrit.

André-Jean Voelke, Lausanne

Marie-Jeanne Borel: Discours de la logique et logique du discours (Lausanne, l'Age d'homme 1978), 262 p. Coll. «Raison dialectique».

De droit, et au vu de la répartition habituelle des domaines, ce livre ressortit à «l'épistéologie des sciences du langage», et plus précisément à la logique et à la sémantique. L'intéressant – que souligne l'auteur de ce livre – c'est que cette spécification même crée déjà problème: où commence la logique, et où finit la sémantique? Pour le savoir, il faut le *dire*, donc entrer autant dans le domaine de la logique que dans celui de la sémantique...

On voit qu'on se trouve plongé, dès les premières pages, en pleine philosophie. Deux questions éternelles de toute philosophie, pour le moins, sont présupposées au départ même de l'enquête: la première est celle des rapports entre les structures de la réflexion et les objets d'étude qu'elles réfléchissent, et elle prend cette forme bien connue dès l'antiquité: si je voulais devenir philosophe, il faudrait que je sache ce que c'est que la philosophie, et pour le savoir il faut que je philosophie... L'autre question éternelle de toute philosophie, présupposée par Mme Borel, est celle des rapports entre le savoir, les discours qui l'incarnent, et les réalités dont ce savoir est savoir. En deux mots, c'est la querelle des Universaux qui ressurgit.

Le problème traité par Mme Borel met donc en cause beaucoup de philosophie, même s'il se donne apparemment pour un problème de logique ou de sémantique. Ce problème, finalement, n'est rien d'autre que le problème du *sujet*: *Qui parle, quand quelque chose se voit dit en philosophie?* C'est là une question de fait. Mais aussitôt surgit la question de la légitimité de ce fait: «*Au nom de quoi, ô logicien, dis-tu ce que tu dis?*» Tantôt en effet le discours fonde le savoir, tantôt c'est l'inverse. Tantôt le savoir conduit à la réalité, tantôt la réalité est comme réverbérée par le savoir.

Le titre du livre s'éclaire alors: le discours de la logique, c'est l'analyse formelle du raisonnement rigoureux. C'est un discours impersonnel, que finalement personne ne tient. On ne sait pas qui y parle, mais on *sait* que quelque chose y est dit. Il n'y a pas de sujet, mais il y a un savoir, un savoir incarné dans le discours, quoique dégagé de toute réalité. La logique en effet ne dit rien de particulier sur «quelque chose» (de réel). Elle dit des quantités de choses, certes, mais sur un objet tellement général qu'il en devient «quelconque» (Gonseth): or il n'existe réellement, dans le monde, aucun objet *quelconque*. Tous les objets qui existent sont qualifiés.

Tel est le discours de la logique. Mais la logique du discours, c'est tout autre chose. Là, la réalité (dont on cherche la logique) est clairement spécifiée: c'est le discours, c'est-à-dire une activité humaine concrète et surtout *signée*: signée par un individu (un «discours électoral»), signée par une collectivité (un «programme politique de parti»), ou signée par cette immense collectivité des hommes sensés qui s'appellent entre eux «logiciens» (et alors, l'objet de la logique du discours devient précisément le discours de la logique comme science).

Imaginez maintenant ce dernier cas: que doit faire celui qui cherche à connaître la logique du «discours de la logique»? Où va-t-il trouver ce qui sera vraiment «logique»? Dans les contenus de sa recherche (portant sur un objet spécifié)? ou dans cet objet même qu'est la logique qu'il étudie? Quand *je* fais de la logique, est-ce moi qui conduis ma pensée «logiquement»?

ou bien est-ce la logique que j'étudie qui me conduit selon sa façon, à elle, d'être logique? On ne peut pas savoir ce qu'est la philosophie sans en faire, disais-je; mais alors on ne sait plus très bien où est la philosophie: dans ce que je fais («philosopher»), ou dans «la» philosophie dont j'aimerais m'occuper? Avec la logique, ce qui peut paraître paradoxal, il en va de même. On ne sait plus très bien si la logique est dans ce dont je m'occupe, ou dans ce que je fais quand je m'occupe d'autre chose.

On sait l'importance que revêt cette problématique dans les sciences humaines. Où est la «logique» des actions humaines, demandait Lazarsfeld? Dans les actions humaines, pourtant si souvent illogiques et arbitraires? Ou dans l'étude sociologique que j'en tente? De même l'économiste: Si les hommes étaient logiques, me disait un économiste, il n'y aurait plus de recherche possible dans les sciences économiques, car tous les hommes «obéiraient» aux lois économiques rationnelles. Mais si seules les lois (établies par l'économiste) étaient rationnelles et logiques, et si le comportement des hommes était toujours absolument irrationnel et illogique, alors aucune prédiction ne serait possible. Or la prédiction économique existe. De même, et finalement, un psychiatre ne sait jamais très bien s'il cherche la logique de la maladie chez le malade qui «déraisonne», ou dans les cadres de sa propre pensée qui «rationalise».

Une considération linguistique fait maintenant rebondir le problème. Le discours de la logique, en effet, est un discours *formalisé*. A ce point de vue il est de degré 2. Du même coup son rapport à l'objet visé devient problématique, car qui dit «formalisme» dit aussi «réflexivité» et coupure de la relation immédiate à l'objet. On sait qu'un discours logique ne donne aucun renseignement sur le monde: Russell le disait déjà des mathématiques, et Wittgenstein enchérit en considérant le discours logique comme tautologique, c'est-à-dire parlant d'une seule et unique chose, à savoir *rien*.

En revanche la logique du discours est de degré 1. Son objet réel existe, et il est le discours humain. Or ce dernier peut être «naturel», ou aussi «formalisé». Un discours «naturel», c'est au meilleur des cas un discours qui ressemble à la «prose» de M. Jourdain, et au pire des cas un discours de texture si compliquée qu'il en est devenu inintelligible (ce dernier cas est souvent le cas du philosophe de profession...). Quant au discours «formalisé», la question est de savoir s'il change de texture du fait même qu'il cesse d'être le «discours de la logique» pour devenir l'objet visé par une logique, c'est-à-dire par une recherche qui porte logiquement sur lui. Car ce n'est peut-être pas la même chose pour un être d'être ce qu'il est, ou de devenir l'objet d'une étude qui porte sur lui. C'est Hegel, je crois, qui faisait remarquer que, pour un zoologue, la totalité des animaux existants est comprise sous son concept de «zoologie», mais, pour un *animal*, qui existe réellement, le concept de «zoologie» n'est lui-même ni un animal, ni une classe dont il serait membre, mais seulement un «concept» dans la tête d'un «homme».

Imaginez alors le «logicien», avide de détecter la «logique du discours», qui se trouve en face de ces deux objets: un discours naturel, et un discours formalisé. Que va-t-il pouvoir faire? S'il écrit la logique du discours naturel en se servant lui-même du langage naturel, il n'aura pas encore fait œuvre scientifique: il en resterait au stade descriptif, «rhétorique» au sens ancien. Il en serait là où était Aristote quand il «classifiait» de l'extérieur, de façon «naturelle», des «êtres naturels». Mais demandez maintenant à ce logicien de «formaliser» son discours: va-t-il le faire en suivant règles et principes de son discours à lui, ou ceux du discours «naturel» pris pour objet? Peut-on formaliser le discours naturel sans le dénaturer?

La situation est encore plus complexe quand il s'agit d'écrire la logique du discours formalisé: cette logique va-t-elle trouver place dans un discours qui sera celui du logicien étudiant le discours formalisé, ou va-t-elle reproduire purement et simplement les structures du discours déjà formalisé que le logicien prend pour objet? Dans ce dernier cas, à la limite, il n'y

aurait plus deux discours, mais un seul, le discours formalisé pris pour objet se confondant avec le discours qui cherche à le formaliser de l'extérieur. Ce serait la situation qui est obtenue par exemple chez Wittgenstein. Dans le premier cas, en revanche, il se passera ceci: le discours pris pour objet étant un discours «naturel», sa formalisation du dehors, par un logicien avide d'écrire la «logique du discours» (naturel), sera ou bien insuffisante (et alors il ne risque pas trop de dénaturer le discours naturel), ou bien suffisante (scientifiquement), mais alors le discours pris pour objet cessera d'être «naturel» pour devenir le corrélat «noématique» d'une intention noétique formelle, et surtout formalisante d'essence.

C'est ici, je crois, qu'on touche un point essentiel de la pensée, et surtout de l'intention de Mme Borel. Qu'est-ce que *formaliser*? Ordinairement, la formalisation consiste en une analyse de formes déjà constituées, en vue de mettre en lumière leurs lois de constitution. La formalisation est donc ordinairement statique; elle peut même à la limite apparaître comme réductrice, je dirais traductrice: elle traduit les structures implicites d'un objet donné en une langue claire qui les explicite, et qui les explicite dans le discours tenu à propos de cet objet. Or, comme toute traduction est lisible dans les deux sens, les structures explicitées par le discours tenu sur l'objet se retrouvent dans l'objet comme une sorte de «fondement» caché originairement, puis explicité. L'objet lui-même, après avoir été formalisé par le discours qui porte sur lui, n'est donc plus tout à fait le même qu'avant d'avoir été formalisé.

Il doit donc être possible, pense Mme Borel, de formaliser autrement. Plus précisément, le tort visible des processus ordinaires de formalisation réside dans leur *statisme*. Telle est en tout cas l'une des grandes idées de Piaget, que Mme Borel fait sienne. Ce que devrait retrouver le discours qui formalise un objet, c'est donc moins les structures statiques implicites à cet objet que le mode de construction, ou de constitution, qui a été sien. Retrouver, si l'on veut, l'histoire, ou la genèse formelle de l'objet lui-même. C'est à cette condition, capitale, qu'on peut rêver d'instituer une «logique du discours naturel», telle que le discours naturel pris pour objet demeure «naturel» (sans se voir dénaturé par la formalisation), mais telle aussi que la logique qui le prend pour objet soit vraiment une «logique» (et non pas seulement un propos purement descriptif).

Le problème fondamental de la logique découle donc finalement de cette idée, fausse aux yeux de Mme Borel, que le discours logique est impersonnel. Sitôt qu'on le considère comme «signé», le problème du sujet surgit, et avec lui s'impose, contre le statisme de la formalisation, une exigence dynamique: retrouver, si l'on veut, la *vie* cachée derrière les structures logiques, ou écrire, pour le dire autrement, des logiques qui soient aussi des logiques du «vivant».

L'enjeu final de ces problèmes passionnants mais très difficiles, c'est le rôle et l'existence du sujet. Il est vrai qu'un discours de logique (purement formel) peut faire abstraction du sujet, mais sitôt qu'on refuse l'abstraction, ce sujet, évacué un peu trop vite, réapparaît. Au moins *deux* sujets doivent alors être distingués: le sujet qui parle logiquement quand il étudie quelque chose (et écrit la «logique de...»), et le sujet qui a tenu un certain discours pris lui-même pour objet par le logicien. Or cette dualité est présente dans le discours même du logicien: au sein même de sa discipline, «sujet» renvoie tantôt à son activité propre de logicien qui impose des formes à l'objet (quelconque) dont il parle, tantôt au contenu ou à la signification de cette «forme». Si on veut, le «sujet» est tantôt dans le producteur, tantôt dans le produit. Il est tantôt dans les signes manipulés formellement par le logicien, tantôt dans le «meaning» de ces signes.

Ce qui demeure impressionnant, dans ce livre qui est aussi une thèse de doctorat, c'est la permanence des problèmes philosophiques, au sein des disciplines les plus élaborées de l'ingéniosité humaine. Apparemment, la logique semblait pouvoir se moquer de la philosophie. Or, tout au bout de la logique, en ses pointes extrêmes, surgissent les problèmes philo-

sophiques les plus fondamentaux, et, chose curieuse, les plus anciens. Et je crois ne pas rendre injuste à Mme Borel en disant pour conclure qu'elle s'est achoppée aux deux plus grands problèmes philosophiques de notre temps: celui du «sujet épistémique», dans la perspective de la très ancienne antinomie du «philosophe» qui, pour apprendre ce qu'est philosophe, doit commencer par philosopher (tout comme il faut nager pour apprendre à nager), et celui du rapport qui existe entre une étude (et ses produits) et les réalités prises pour objet d'études (entre l'objet «tel que», dirait Husserl, et l'objet «en tant que tel»), c'est-à-dire finalement entre la pensée et la réalité. Or le lieu où se pose ce problème étant le langage (ou le discours), nous nous retrouvons ainsi dans la querelle des Universaux, c'est-à-dire dans l'élucidation des rapports entre la pensée, le langage et la réalité. *Tria sunt quibuscum omnis collocatio disputatioque perficitur: res, intellectus et voces* (Rémi d'Auxerre, †908).

J.-Claude Piguet, Lausanne

Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 1. Jg, Hefte 1 und 2, Hannover 1979.

Das eigen-artige Verhältnis zwischen der Philosophie und ihrer Vermittlung: Alle Tradition muss sich, wenn sie weiter Bestand haben will, vor der jungen Generation bewahren. Dies gilt auch für die Tradition des Philosophierens. Wird es auch im Zeitalter der Curriculumsforschung gelingen, den Unterricht in dieser Tradition an Gymnasien und Hochschulen zu halten, ihn evtl. auszubauen oder gar neu einzuführen? Die Bejahung dieser Frage wird wesentlich davon abhängen, ob es gelingt, eine auf der Höhe der Zeit stehende und doch dem philosophischen Anliegen adäquate Vermittlung zu verwirklichen.

Was unter einer solchen Vermittlung zu verstehen ist, das hängt auf der einen Seite vom Begriff der Philosophie ab, wird aber auf der andern Seite auch beeinflusst vom Ernstnehmen allgemeiner didaktischer Kenntnisse. Das Verhältnis der Philosophie zu ihrem Begriff ist ein anderes als dasjenige der Mathematik oder der Geschichte zu dem ihren. Die Erarbeitung des Begriffs der Philosophie nämlich ist selber schon eine philosophische Angelegenheit, während die Festlegung des Mathematik- oder des Geschichtsbegriffs keineswegs eine genuin mathematische bzw. geschichtliche Leistung ist. So wenig der Begriff der Philosophie von der Philosophie selber getrennt werden kann, genauso wenig kann man bei der Vermittlungsproblematik im Bereich von Philosophie den Vermittlungsprozess von den zu vermittelnden Inhalten trennen, es sei denn, man beraube diese Inhalte ihrer philosophischen Substanz, um sie lediglich als abgestandene Resultate ehemaliger philosophischer Anstrengung gleichsam 'museal' abzuschildern und in der Konserven weiterzureichen.

Grundton und Aufbau der Hefte 1 und 2: Der Grundton der Hefte 1 und 2 der 1979 erstmals erschienenen Zeitschrift für Didaktik der Philosophie weist auf ein dynamisch-prozessuales Philosophieverständnis hin. Praktisch alle Autoren setzen auf offenes Curriculum und plädieren für den Einbezug der Subjektivität gegen eine distanziert-ungeschichtliche Tradierung fixierter und ein für allemal ausgewählter philosophischer Wissensinhalte.

Die beiden Hefte sind folgendermassen strukturiert: dem Editorial, einer erweiterten Inhaltsangabe, folgen die Themenbeiträge, Arbeiten, die eher theoretischen Charakter aufweisen, im Gegensatz zu den sich anfügenden Praxisberichten, welche einen sehr engen Bezug zum philosophiedidaktischen Bereich aufweisen. Die Sektionen 'Berichte und Diskussionen', 'Rezensionen' und 'Informationen', welche über die Situation des Philosophieunterrichtes in verschiedenen Ländern, über Neuerscheinungen und über Symposien, Tagungen usw. berichten, bilden den Abschluss.

Bericht über das Heft 1: Das erste Heft kreist um das Thema 'Philosophie in Schule und Hochschule'. Sich auf eine langjährige Lehrpraxis stützend, weist der verstorbene Autor Hermann Noack in seiner Arbeit 'Zur Begründung, Methode und Organisation des Philoso-

phie-Unterrichts an der Schule' die Tragweite der Philosophiedidaktik nach. Hauptanliegen sämtlicher philosophiedidaktischer Bemühungen bleibt nach ihm «die Auslösung und souveräne Leitung eines fruchtbaren, alle Beteiligten engagierenden Gespräches» (Heft 1, S. 8).

Peter Heintel stellt in seinem Aufsatz 'Fachdidaktik Philosophie' (Heft 1, S. 8-15) die These von der 'konstitutiven' Philosophiedidaktik vor: diese hat an das Wesen der Philosophie zu erinnern: das Philosophieren ist wie schon die Praxis des philosophischen Dialoges in der Vergangenheit vorbildhaft gezeigt hat 'als lebenslang begleitende Dauerreflexion' (Heft 1, S. 10) aufzufassen. Gefordert wird ferner ein «neues Verhältnis von Esoterik und Exoterik» (Heft 1, S. 12). Eine emphatische Philosophiedidaktik soll Raum schaffen für autonome und alternative Bildungsprozesse, ohne der Tradition zu verfallen. Schade, dass Heintel seine Arbeit mit der blosen Aufzählung von Phänomenen beschließt, die der Entfaltung der Anliegen seiner emphatischen Philosophiedidaktik hinderlich sind. Der Leser erwartet – vielleicht in einer späteren Mitteilung – konkrete Modelle, die das von ihm entworfene Konzept in die Praxis umsetzen lassen, weil sonst die Gefahr besteht, dass der Entwurf der konstitutiven Philosophiedidaktik blos programmatisch bleibt.

Friedrich Kambartels Beitrag 'Thesen zur didaktischen Rücksichtnahme' (Heft 1, S. 15-17) warnt vor der Ueberredung als einem Philosophie nicht gerechtwerdenden didaktischen Irrweg und plädiert für das Ueberzeugen: dieses verzichtet niemals auf eine Begründung von Behauptungen, bzw. auf eine Rechtfertigung von Handlungen. Die didaktische Rücksicht ist letztlich als eine Flucht ins Irrationale zu entlarven, denn sie ersetzt die Einsicht durch Autorität, Analogien, Witze usw. Den Ueberlegungen von Kambartel kommt grösste Bedeutung zu, weil sie den Philosophielehrer vor falschen Konzessionen an psychologische Verführungstaktiken warnen.

Reinhard Goleckis Praxisbericht 'Ethisches Argumentieren' (Heft 1, S. 18-23) rapportiert im Detail zwei Unterrichtsstunden, in denen anhand von Platons Kriton das Nicht-Selbstverständliche und die Relevanz des ethischen Argumentierens gezeigt wurden. Die Tatsache, dass Golecki mit seinen Schülern nicht beim Inhaltlichen stehen blieb, sondern auch auf formale Strukturen verwies, ist m.E. ein berechtigter und auch gelungener Verzicht auf die dem Praktiker sich als verführerischer Ausweg zeigende 'didaktische Rücksichtnahme'.

Unter dem Titel 'Ist nach Kant eine Revolution gerechtfertigt oder ein Recht auf Widerstand gegeben?' berichtet Werner Steinhardt (Heft 1 S. 23-28) über einen zweistündigen Grundkurs, der sich am Beispiel des Rechtes auf Widerstand mit der politischen Philosophie von Kant beschäftigte. Kants Schrift 'Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' sowie sein Traktat 'Ueber den ewigen Frieden' wurden dem Kurs als Leitfaden zugrundegelegt. Von den erwähnten Texten her erarbeitete Steinhardt vor allem das Theorie/Praxis-Verhältnis, wobei ihn die beiden Praxis-Bereiche Moral und Politik besonders interessierten. Wer, wie Steinhardt das tat, von der leider immer wieder aktuellen Gewaltdiskussion ausgehend, seine Schüler in das politische Philosophieren einführen will, der wird aus dem Studium dieses Berichtes, der auf detaillierte methodisch-didaktische Hinweise nicht verzichtet, wertvolle Anregungen erhalten.

Mit der Lehrpraxis an der Universität setzen sich Carl Friedrich Gehmann und Wilhelm Piöl in ihrer Arbeit 'Möglichkeiten studentischer Projekte in philosophischen Studiengängen' (Heft 1, S. 28-34) auseinander. Sie berichten von der Durchführung eines konkreten Projekt-Studiums an der Universität Essen. Die Studenten hatten den Auftrag erhalten, ein Lehrbuch für den Philosophieunterricht auf der Kollegstufe zu verfassen. Die beiden Autoren betonen den hohen Motivationsgrad der Projektgruppenmitglieder, fordern aber für neue Arbeiten z.T. eine grösitere Nähe zur Berufspraxis, eine feinere Strukturierung der Arbeit und v.a. die Bewilligung von Mitteln für einen leitenden Tutor. Der Hochschullehrer wird diesen Rapport, der auch allgemeine Ueberlegungen zum Projektstudium als solchem enthält, mit viel Gewinn für sein eigens Tun zur Kenntnis nehmen.

Hans-Joachim Wehmeier zeigt in seinem Beitrag ‘Philosophieunterricht in Haupt- und Realschule’ (Heft 1, S. 34–36), dass die Philosophie nicht nur der gymnasialen Oberstufe und der Hochschule vorbehalten bleiben soll; mit dem Abbau «unreflektierter Selbstverständlichkeit» (S. 36) zugunsten «reflektierter Verständlichkeit» kann und soll früher begonnen werden.

Unter der Rubrik ‘Berichte und Diskussionen’ berichten Jürgen Mühlstädt und Wolfgang Bürger in kontroverser Weise über die Situation des Philosophieunterrichtes im Lande Bremen; Hans Gerhard Neugebauer schreibt über den Philosophieunterricht in Nordrhein-Westfalen; Richard Heinrich und Helmut Stockhammer beschreiben die Lage der pädagogisch-fachdidaktischen Ausbildung an den ‘Allgemeinbildenden Höheren Schulen’ in Österreich. Kurt Fischer referiert über die Philosophiedidaktik in den USA, Eckhard Nordhofen über den 16. Weltkongress in Düsseldorf und Carl F. von Weizsäcker äussert sich über das Problem der Verständlichkeit.

Die erwähnten Lageberichte enthalten viel Information, aber auch einiges an Kritik. Nachdenklich muss die Tatsache stimmen, dass trotz grosszügiger Stundendotierungen – vor allem in Deutschland – das Fach Philosophie an der gymnasialen Oberstufe immer wieder – sozusagen durch die Hintertür kleiner Erlasse – gefährdet wird. Diese Bedrohung ist allerdings nicht so offensichtlich wie in Frankreich, wo durch die ‘Réforme Haby’ bis 1981 die Philosophie an den Schulen um ihren angestammten Platz gebracht werden soll. Dennoch muss auch im deutschen Sprachraum ein Forum des philosophiedidaktischen Widerstandes geschaffen werden und es darf wohl schon jetzt die Behauptung gewagt werden, dass der so gut begonnenen Zeitschrift für Didaktik der Philosophie bei diesen Auseinandersetzungen eine bedeutende Rolle zukommen wird.

Bericht über das Heft 2: In ihm geht es um das Thema ‘Philosophie und Alltag.’ Elisabeth List betitelt ihren Beitrag mit ‘Philosophie auf der Suche nach dem verlorenen Alltag’ (Heft 2, S. 59 – 64). Sie rekonstruiert zunächst die verschiedenen Versuche der Philosophie, sich dem Thema «Alltag» anzunähern, um dann aber zu zeigen, dass man nicht von der Gegenüberstellung Philosophie/Alltag ausgehen kann, da ja das Philosophieren genauso wie irgendeine andere Betätigung alltägliches Tun ist. Ferner weist sie auf die Gefahr jeder professionalisierten Philosophie hin, an den Alltagswirklichkeiten vorbeizugehen. Dabei müsste ja gerade sie ihren eigenen Alltag enttabuisieren und das Verdrängte an ihm einsichtig machen: sie soll die Strukturen unserer eigenen Lebensbedingungen analysieren, eine Aufgabe, für welche die noch nicht voll im Reproduktionszwang der gesellschaftlichen Verhältnisse drinstehende Jugend in besonderem Masse empfänglich sein dürfte. Die Arbeit zeigt v.a. das fruchtbare Veränderungspotential einer engagierten Philosophiedidaktik.

‘Die Vermittlung in der Philosophie und die philosophische Lehre’, das ist das Thema einer längeren Arbeit von Reiner Wiehl (Heft 2, S. 65–74). In ihr weist er auf die Unterscheidung Vernunftwissen/Tatsachenwissen hin und geht dem Weg der zunehmenden Instrumentalisierung der Vernunft nach, wie auch demjenigen der Relativierung und Historisierung des Wissens. Die Formen der philosophischen Vermittlung zeigten sich in der Neuzeit als Formen der Kritik, während sie sich heute als Gestalten des philosophischen Wissens präsentieren.

Wiehl reflektiert auch die Beziehung Philosophie/Bildung und stellt fest, dass sie sich nach dem Einbruch der allgemeinen Verbindlichkeit des griechischen Bildungsideales gründlich verändert hat. Allerdings müsste der Lehrer der Philosophie auch heute oft mit Platon davon ausgehen, dass die Seele des Menschen eine ursprüngliche Quelle von Selbsttätigkeit ist, die es nicht einfach mit Wissen abzuspeisen gelte, sondern die man in ihrer Eigentätigkeit aktivieren müsse. Allerdings müsste man trotzdem vor Augen halten, dass die echte Kreativität des Schülers sich niemals einfach manipulieren lasse. Die Gedanken von

Wiehl sind grundsätzlicher, historisch-vermittelnder Art; der Bezug der Gedankenführung auf die Fragestellung 'Beziehung zwischen Vermittlung und Lehre' wird nicht immer klar.

In seinem Beitrag studiert Linus Hauser (Heft 2, S. 74–80) «Die philosophische Bedeutsamkeit fundamentaler Weisheitssprüche». Auch in der hochentwickelten Gesellschaft der Neuzeit gibt es ein fundamentales Fragen und demnach ein Bedürfnis nach Weisheit, wenn es auch wegen der zunehmenden Spezialisierung kaum mehr einen allgemein anerkannten Träger der Weisheit gibt. Fundamentale Fragen werden aber auch heute artikuliert, sei es in nihilistischer (vgl. die sog. 'Klosprüche und Büroslogans) oder in gnostischer Ausprägung (vgl. die sog. neuen Jugendreligionen). Die Einnahme eines persönlichen Standpunktes ist aber bei solchen Thematisierungen nicht möglich; wir haben es also mit defizienten Modi der Kategorie 'Weltanschauung' zu tun, in denen die kategorialen Prämissen und ihre Verwirklichung im konkreten Subjekt in einem Missverhältnis stehen, die also, um mit Hegel zu sprechen, an einem Selbstwiderspruch leiden. Angesichts dieser Situation ist es nach Hauser Aufgabe des Philosophielehrers, den Schüler dazu zu befähigen «fundamentale Fragen mit Begründungsanspruch zu thematisieren, ohne sich als konkretes Subjekt darüber zu vergessen» (Heft 2, S. 79). In diesem Sinne ist er weder Weiser, da er sonst auf das fragende Subjekt zu wenig eingehen würde, noch ist er ein Gaukler, da er sonst die Argumentation ersetzen würde mit gekonnter Schilderung psychischer und sozialer Probleme. Als weitere Karikatur des Typus Philosophielehrer hätte Hauser auch noch den Ideologen erwähnen können, der eine partielle Argumentation als totale zur Darstellung bringt.

Pointiert-essayistisch ist der Aufsatz von Eckhard Nordhofen, dem er den Titel gibt 'Spiele im Alltag und der philosophische Sonntag' (Heft 2, s. 80–85). Von der Typentheorie ausgehend erachtet er den Dualismus 'Schule/Leben' – im Gegensatz etwa zur Pädagogik eines Illic – als gerechtfertigt, weil er in der Schule eine institutionalisierte Metaposition zum Leben sieht, in die hinein der Philosophieunterricht gestellt ist. Dieser hat sowohl dem Schulalltag als auch dem Alltags-Alltag gegenüber gleichsam Sonntagsposition einzunehmen. Eine spieltheoretische Variante der Typentheorie als Grundlage annehmend, – um einen regressus ad infinitum zu vermeiden – schlägt er einen «szenarischen» (Heft 2, S. 85) Philosophieunterricht vor, der irgendwelche Texte aus welchem Alltag auch immer als Partitur hinnehmen soll, um sie dann philosophisch zu aktualisieren. So anregend auch die Arbeit von Nordhofen ist, ihre Prämissen müssen – vielleicht gerade in einer vertieften Auseinandersetzung mit denjenigen von Illic – thematisiert werden; erst so könnte man beurteilen, ob dieses Modell nicht einfach eine verkappte Verteidigung des stets kritisierbaren 'Status quo' darstellt, der für die Kategorie ganzheitlichen Engagements den nötigen Raum gar nicht zu bieten vermag.

'Zum Philosophieren motivieren', lautet der Praxisbericht von Jakob Huber (Heft 2, S. 86–89). Bei seinen theoretischen und praktischen Vorschlägen zur Gestaltung des Alltags von Philosophielehrern weist der Autor darauf hin, dass im Unterricht verschiedene Interessen berücksichtigt werden müssen: die persönlichen, die gesellschaftsbezogenen und schliesslich jene, die von der Tradition der Philosophie herkommen. Nicht die Vermittlung von positivem Wissen habe im Vordergrund zu stehen, sondern vielmehr die Förderung bestimmter philosophischer Haltungen dem Leben gegenüber. Ob die so hoch gestellten Erwartungen an den Philosophieunterricht nicht den Bereich des Möglichen überschreiten?

Hans Isop problematisiert in seiner Notiz 'Aus dem Alltag eines Philosophielehrers' (Heft 2, S. 90–93) anhand einer Erfahrung – eine Klasse hatte sich geweigert, in Philosophie einen Test über Basiswissen zu schreiben – die aktuelle Frage der Notengebung. Mit Abfragen von positivem Wissen und strenger Benotung kann man zwar die Schüler disziplinieren und bei den übrigen Kollegen Prestige ernten, aber man vergisst dabei das wesentliche Anliegen der Philosophie, das immer schon das Nichtwissen als konstitutiven Faktor von Wissen erkannt

hat. Diesen eindrücklichen Praxisbericht müsste man zur Pflichtlektüre der Unterrichtstechnologen machen.

Unter dem Titel 'Philosophie und Alltag' (Heft 2, S. 94–105) legen M. A. Meyer, W. Reufels und H. G. Tangemann ein explizites Modell für einen Einführungskurs in Philosophie vor. Zunächst soll einsichtig gemacht werden, dass die Philosophie nicht als eine Flucht vor dem Alltag verstanden werden darf: vielmehr kann das Philosophieren gerade beim Alltäglichen seinen Ausgangspunkt nehmen (vgl. Popper, Sartre, Camus). Es folgt der Vorschlag, mit den Schülern zuerst eine Strukturbeschreibung der Alltagswelt und dann eine solche der Philosophie zu erarbeiten. Die Philosophie wird sich zeigen als Reflexion des alltäglich Nicht-Reflektierten. An diesem konkreten Kursmodell wird der in der Lehrpraxis tätige Leser vor allem die Tatsache schätzen, dass von einem dynamischen Philosophiebegriff nicht nur theoretisch die Rede ist, sondern, dass an einem konkreten Inhalt auch tatsächlich gezeigt wird, dass dynamisches Philosophieren in der Schule möglich ist.

Es folgen Berichte über die Philosophiedidaktik in den USA (L. Nagl) und in Hamburg (W. Deicke). Beide bringen zum Ausdruck, dass sich die Philosophie mit allen Mitteln gegen diverse Konkurrenten zu behaupten hat, was v.a. in den USA zu einer Art Hochkonjunktur der Philosophiedidaktik geführt hat, wie schon K. R. Fischer in Heft 1 (S. 47) bemerkt hatte.

Von allgemeinem Interesse ist die von Nordhofen durchgeführte und in beiden Heften (Heft 1, S. 48–52 und Heft 2, S. 112–113) abgedruckte Umfrage mit dem Titel 'Was ist und soll Philosophiedidaktik?'. Namhafte Philosophen des deutschen Sprachbereiches H. Fleischer, V. Guarda, R. Wiehl, H. Albert, H. M. Sass, H. Schnädelbach beantworten u.a. folgende Fragen: wie weit sich Philosophielehre professionalisieren lasse. Ob es in der Philosophie ein obligates Grundwissen gebe und ob es neben der Schulphilosophie noch andere Plätze für Philosophie gebe. Die Resultate der Umfrage sind deswegen aufschlussreich, weil sie über den Philosophiebegriff der Beantworter Aufschluss geben.

Ausblick: Wenn nun zum Schluss noch eine kritische Stellungnahme folgen soll, dann können wir uns an den Gedanken von W. Schmied-Kowarzik halten, die dieser in Heft 1 (S. 4) unter dem Titel 'Hoffnungen und Befürchtungen' niedergelegt hat. Wir brauchen dabei die Inhalte der Hoffnung bloss als positive und diejenigen der Befürchtung als negative Kriterien aufzustellen: die Hoffnung, dass sich die Zeitschrift mit bedrängenden weltgeschichtlichen und alltäglichen Problemen zu befassen wage, wurde bis jetzt nicht enttäuscht und wird es wohl auch in nächster Zukunft nicht, vor allem wenn man die Themen der nächsten Hefte vor Augen hat: Heft 3, 1979 beschäftigt sich mit der Thematik des Ethikunterrichtes, Heft 4, 1979 mit dem Thema 'Philosophie und politische Bildung', Heft 1, 1980 wird die Interdisziplinarität thematisieren und Heft 2, 1980 wird sich mit dem Problem der Motivation beschäftigen.

Auch wurde die Erwartung, dass philosophisch über Vermittlung nachgedacht werden sollte, erfüllt. Ebenso erhalten jene Anregungen, die sich 'gegen den Wahnsinn der Stoffhuberei und der objektivierten Tests an unseren Schulen wenden' (Heft 1, S. 4). Man kann ferner sagen, dass trotz der Intension beim Adressaten anzukommen an den Kernanliegen der abendländischen Philosophie, 'der sokratische Dialog und die Strenge des Gedankens' (Heft 1, S. 4) festgehalten wurde. Allerdings könnte ein grösserer Anteil an analytisch orientierten Arbeiten – auch nach der zu Ende gegangenen Hochkonjunktur der Wissenschaftstheorie bei einer so grossen Zahl hermeneutisch-dialektisch orientierter Aufsätze nur von Nutzen sein.

Was man als Befürchtung formulieren konnte, ist bis jetzt nicht eingetroffen: die verschiedenen Beiträge können kaum als Anweisungen für eine Philosophieunterrichtstechnologie missverstanden werden, wenn auch die Aufmachung gewisser Praxisberichte einem solchen Missverständnis durchaus Vorschub leisten könnte. Es ist zu hoffen, dass es den Herausgebern auch in Zukunft gelingen wird, Philosophie-adäquat und doch unterrichtspraxisbezogen zu bleiben.

Erfreulich wäre, wenn vermehrt auch Schweizer Autoren aktiv würden und wenn von den Tätigkeiten des schweizerischen Verbandes der Philosophielehrer an den Mittelschulen ebenfalls berichtet würde. Wünschenswert wäre ein besser ausgebauter Rezensionsteil. Der neuen Zeitschrift, welche, so hoffen wir, noch rechtzeitig mit Erfolg in eine fast unverständliche Lücke gesprungen ist, kann man möglichst viele Leser und Mitarbeiter wünschen: nicht nur unter den Philosophielehrern, sondern auch unter den Bildungspolitikern.

Hans Widmer, Luzern

W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier: Diskurs: Politik, Paderborn 1977

(Bd. 1 der Reihe Philosophische Arbeitsbücher, herausgegeben von W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier, UTB, 723).

Die Herausgeber der philosophischen Arbeitsbücher legen ihrem Programm, das auf neun Bände geplant ist, folgendes Philosophiekonzept zugrunde: Philosophie als Versuch, sich wissenschaftlich kontrolliert über die Hintergründe und Voraussetzungen unserer z.T. problematisch gewordenen Lebensbedingungen zu orientieren. Ihr kommt eine doppelte Aufgabe zu: zum einen die Rekonstruktion all jener Voraussetzungen unserer Lebensbedingungen, die im Verlaufe der europäischen Philosophiegeschichte entstanden sind, zum anderen die Überprüfung der Tragfähigkeit der tradierten Voraussetzungen.

Der erste Band, mit dem wir uns hier allein beschäftigen, behandelt den Diskurs 'Politik'. Er enthält eine mehr theoretische Einleitung I, von W. Oelmüller (S. 9–53) sowie eine sich mit mehr praktischen Hinweisen beschäftigende Einleitung II von R. Dölle (S. 54–66).

Die Anthologie (S. 67–297) reproduziert repräsentative Texte bedeutender Autoren aus verschiedenen Epochen der abendländischen Geschichte: aus der alteuropäischen Gesellschaft kommen Platon, Aristoteles, Epikur Cicero, Seneca, Augustinus und Thomas von Aquin zu Wort, aus der europäischen Neuzeit Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx-Engels, Tocqueville, Mill und aus dem Zeitabschnitt, den Oelmüller als das Ende der Neuzeit bezeichnet, werden Auszüge von Weber, Luhmann, Stojanovic, Adorno, Habermas und Lübbe angeführt.

Der bibliographisch-biographische Anhang (S. 297–315) stammt von R. Piepmeier. Ihm folgt ein Sachregister (S. 316–321) und schliesslich ein Quellenverzeichnis der in die Anthologie aufgenommenen Textstellen. Diese – so wird im Verlagsprospekt und in der Einleitung von Dölle betont – seien in Schulen und Hochschulen erprobt worden. Aufgrund dieser Erfahrungen und ausgehend von Gesprächen mit Schülern, Studenten und Lehrenden seien dann Art und Umfang der Einleitung und Kommentierung zustande gekommen.

Die Herausgeber nehmen in den Band I ihrer philosophischen Arbeitsbücher Dokumente philosophierender Politiker auf, die angesichts von Krisen über die politischen Ordnungen und deren letzte Begründungen nachdachten, um durch das Auffinden neuer Rechtfertigungsgründe einen Beitrag zur Überwindung der jeweiligen Krisen zu leisten. Die Texte beziehen sich nicht nur auf wissenschafts- und philosophieimmanente Gedanken, sie beschränken sich auch nicht ausschliesslich auf sogenannte Ideengeschichte und vom Gesamt losgelöste Produkte einzelner Genies, vielmehr bringen sie gesamtgeschichtliche Prozesse zum Ausdruck.

Kritische Bemerkungen – Sprachliche und formale Mängel: Es könnte als Pedanterie ausgelegt werden, aber bei einer Publikation, die Lehrmittel-Charakter hat, rechtfertigt sich eine solche aus pädagogischen Gründen, auf sprachliche Mängel und auf solche der Gliederung hinzuweisen: zu kritisieren sind da die verschiedenen unnötigen Wiederholungen, wie auch unsinnig pleonastische Wendungen: vgl. etwa die Ausdrücke «*Einzelindividuum*» (S. 16), «*historisches Material der Geschichte*» (S. 21), «*die politische Tätigkeit . . . (gehört, Verf.) . . . zu den politischen Aufgaben des Philosophen . . .*». Wenn es S. 53 heisst, nur die

«gereifte Urteilskraft» der Handelnden, Planenden und Entscheidenden könne bestimmen, was man tun solle, dann entspricht eine solche Aufzählung nicht dem tatsächlichen Verlauf der Ereignisse, da zuerst Entscheidung und Planung und erst danach das Handeln folgt.

Es ist auch zu bemerken, dass die äußerlich durch Striche insinuierten Abschnitte nicht immer einer inneren Gliederung entsprechen (vgl. S. 16). Beim Vergleich verschiedener Politikkonzepte (S. 24/25) werden nicht dieselben Größen miteinander verglichen: so ist einmal vom Politikbegriff und das andere Mal vom Staats- und Herrschaftsbegriff die Rede, ein logisch nicht einwandfreies Vorgehen.

Wie Oelmüller mit Recht hervorhebt, kann der Ausdruck «zirkuläre Argumentation» (S.27) im Zusammenhang mit Problemen der Geschichte durchaus legitim verwendet werden, aber die Zirkularität, in die er selber bei der Erklärung des Plausibilitätsbegriffes hineingerät, scheint mir eine vitiöse zu sein: nach seinen Ausführungen auf S. 26 wird die Plausibilität einerseits durch den Terminus «gute Gründe» umschrieben und andererseits wird als «guter Grund» jener angesehen, der «intersubjektiv plausibel» ist.

Bei so eindeutigen Hinweisen auf das Gedankengut fremder Autoren, wie z.B. bei der «Achsenzeit»(S. 30) und beim Rückgriff auf die Wissenschaftsgeschichte (vgl. S. 50/51) sollte auf die Quellen verwiesen werden.

Das von R. Piepmeier zusammengestellte Sachregister gibt praktisch alle Seitenzahlen an, auf denen ein Begriff erwähnt wird. Meines Erachtens wäre dem Leser jedoch besser gedient, wenn nur auf jene Stellen verwiesen würde, an denen ein Begriff auch erörtert wird. Allerdings sollte dann aus einem Sachregister einer Textsammlung auch deutlich werden, von welchem Autor die entsprechende Begriffserklärung stammt, was beim kritisierten Sachregister keineswegs der Fall ist.

Hinweise auf fehlende Differenzierungen: Des öfteren könnten Differenzierungen manche Unklarheit aus dem Weg räumen: wenn z.B. S. 25 vom handelnden und leidenden Menschen als dem Träger politischer Tätigkeit die Rede ist, dann wird zu wenig klar, ob der Mensch in erster Linie als Individuum oder als Mitglied eines Kollektivs gemeint ist.

Ein anderes Beispiel findet sich auf S. 27, wo von den philosophischen Diskursen gesagt wird, sie seien zwar keine ewige Angelegenheit des Menschen, sie können aber doch zur Orientierungshilfe werden: in diesem Zusammenhang vermisst man den Unterschied zwischen dem Akt des Führens eines Diskurses und seinem Inhalt. Nur wenn man sich diesen Unterschied klar macht, weiss man auch, worin die erwähnte Orientierungshilfe eigentlich besteht: in konkreten Inhalten, nach denen man sich ausrichtet, weil man sie im Moment der Krise als tragenden Grund erfährt oder in der befreienden Wirkung des Vollzuges von Reflexion selber.

Die Unterscheidung zwischen intersubjektiv plausibel und verallgemeinerungsfähig im Sinne der exakten Wissenschaft (vgl. S. 26) ist sehr fruchtbar, müsste aber ebenfalls vertieft werden, weil dann Präzisierungen bezüglich des Umfangs von Intersubjektivität im Vergleich zum Umfang des logisch-mengentheoretischen Allheitsbegriffes eingebracht werden könnten.

Zu viele Begriffe mit zentraler Bedeutung werden einfach erwähnt, aber nicht umschrieben und explizit eingeführt: das gilt etwa für die Terme «Ideologie», «Wissenschaft», «Alltagssprache», «Mythos», «Rechtfertigung». Es braucht dann auch nicht zu erstaunen, wenn bei diesem Mangel an Begriffsreflexion auch die Beziehungen zwischen den mit diesen Begriffen gemeinten Größen unerhellt bleiben: dies fällt geradezu störend bei so wichtigen Beziehungen auf wie derjenigen zwischen Alltagssprache, Mythos, Wissenschaft – insbesondere Politologie –, Ideologie und Philosophie.

Inhaltliche Aspekte – Problematische Begriffe: Neben diesen mehr formalen Bemerkungen muss auch auf inhaltliche Probleme hingewiesen werden: immer wieder, z.B. auf S. 15,

fällt der Ausdruck «westlich-europäische Gesellschaft». Sie, so wird gesagt, bedürfe differenzierter politischer Organisationsformen: müsste man in diesem Zusammenhang nicht auch die japanische Gesellschaft erwähnen? Die Beschränkung auf Europa und die westliche Welt, insbesondere für das Ende der Neuzeit, aber auch schon für den Abschnitt Neuzeit ist deswegen nicht annehmbar, weil auf diese Weise die Völker Afrikas und Asiens an den Rand gedrängt werden. Eine solche Einschränkung ist vielleicht nicht mehr nur europazentriert, wohl aber ist sie eindeutig auf die westliche Hemisphäre fixiert, was einer arbiträren Ausschaltung ganzer Geschichtsströme gleichkommt.

W. Oelmüller spricht von inhaltlichen Orientierungssystemen, die für bestimmte Menschen «die letzten Motive ihres Lebens und Handelns sind» (S. 23). Bei einer solchen Feststellung stellt sich die Frage, ob denn nicht das Leben seine Motive in sich selber habe und ob es nicht die Orientierungssysteme einfach in seinen Dienst nehme: man lebt ja nicht, weil man inhaltliche Orientierungssysteme hat, sondern man orientiert sich inhaltlich, weil man lebt. Auch R. Dölle (S. 56) spricht von «letzten Rechtfertigungs- und Begründungsmöglichkeiten des Politischen». Die Art der hier angedeuteten «Letztheit» müsste thematisiert werden; vielleicht würden so verkappt-metaphysische Ansprüche und Kategorien zutage gefördert.

Wenn (S. 10/11) die Überschaubarkeit früherer Organisationsformen der Komplexität unserer Gesellschaften gegenübergestellt wird, dann kann man sich fragen, ob es nicht zur Erfahrung von Gegenwart überhaupt gehört, diese als unübersichtliche zu erleben. Man könnte sogar die Behauptung wagen, dass die Unübersichtlichkeit sich in den alten und in den neuesten Gesellschaften je anders zeigt: für das vortechnische Zeitalter waren selbst die für uns Heutige überschaubaren Prozesse alltäglicher Lebensbewältigung geheimnisvoll und damit unüberschaubar, während für den Menschen der Industriegesellschaft und der postindustriellen Zeit all das, was er in seinen analytischen Zugriff bringen kann, übersichtlich wird; dagegen hatte der vorindustrielle Mensch durch seine mythologischen, bzw. metaphysischen Entwürfe, die Ganzheit überschaubar gemacht, eine Leistung, die der Neuzeit und der Gegenwart in ihrer positivistischen Beschränkung kaum mehr gelingt.

Was die Verwendung des Begriffes 'Gesellschaft' für den Bereich der Antike betrifft, so ist sie nur dann gerechtfertigt, wenn die grundsätzlich andere Bedeutung, die diesem an sich für die Neuzeit geschaffenen Begriff in anderen Zeiträumen zukommt, explizit vermittelt wird, wobei sich auch dann noch die Frage aufdrängt, ob es sinnvoll sei, bei einer so grossen Differenz der semantischen Felder noch dieselbe Terminologie zu verwenden. Etwas ähnliches gilt auch für den Terminus «Staat» (vgl. S. 36).

Dem Begriff der Rekonstruktion kommt innerhalb der Einleitung von Oelmüller (vgl. S. 23) eine zentrale Stellung zu: es müsste wohl in diesem Zusammenhang die erkenntnistheoretische Frage beantwortet werden, wieweit das «Re» der «Re-Konstruktion» nicht selber wiederum eine Konstruktion ist, bzw. ob es genaue Abbilder von irgendetwas überhaupt geben kann.

Zu Kritik veranlasst auch der nicht weiter erläuterte Rückgriff auf die Evidenz: wenn Oelmüller schon die Behauptung aufstellt, es sei evident, dass «wir uns über... die identitätsbegründeten letzten Orientierungssysteme nur durch die Rekonstruktion ihrer Entstehungsbedingungen... orientieren können» (vgl. S. 28/29), dann dürfte man bei dieser an sich schon problematischen Anspielung auf Evidenz zumindesten eine nähere Umschreibung ihres Inhalts erwarten. Ansonsten ergeben sich nur allzu leicht Missverständnisse oder es kann der Dogmatismusvorwurf erhoben werden.

Wenn auf S. 25 ausgesagt wird, dass die Orientierungssysteme sich an den Phänomenen der Basis und des Überbaus sichtbar machen lassen, wenn sie sowohl die Basis als auch den Überbau bestimmen, ohne aber darin aufzugehen, wenn sie nicht nur unser Bewusst-

sein, sondern auch unser unbewusstes Verhalten determinieren, dann wird ihnen eine Art antropologischer Totalität zugemutet, die erst noch einer detaillierten empirischen und philosophischen Vermittlung bedürfte.

Im Zusammenhang mit dem Thema der Bedeutung philosophischer Diskurse bleibt die Frage offen, ob diese bloss im Nachhinein legitimiert oder ob ihnen auch eine antizipative, gleichsam entwerfende Wirkung zugeschrieben werden kann.

Es wäre vorteilhaft, wenn bei der Rekonstruktion gegenwartsrelevanter Orientierungssysteme (S. 28–49) deren Gegenwartsrelevanz – etwa in Parteiprogrammen, Regierungserklärungen etc. – einsichtig gemacht würde, was dem pädagogischen Anliegen Aktualisierung entgegenkäme.

Angesichts der Distanz von Oelmüller der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie gegenüber – bei gleichzeitigem Rückgriff auf begriffs- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen – drängt sich die Frage auf, ob nicht auch hinter den begriffs- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen eine Geschichtsphilosophie steht und welche das ist.

Ergänzende Hinweise auf Parallelen des Ansatzes von Oelmüller: Beim Hinweis auf die totalitären Herrschaftssysteme unserer Gesellschaft (vgl. S. 12) sollte man die Bedeutung der Massenmedien berücksichtigen. – Es scheint mir ferner dürfzig, bloss festzustellen (S. 29), dass die identitätsbildenden Geschichten weder mono- noch multikausal erklärt werden können, ohne mögliche Alternativen des Verstehens zu erwähnen. – Im Zusammenhang mit dem Begriff *«Orientierungssystem»* und insbesondere im Hinblick auf die bewegte Geschichte der verschiedenen Inhalte, die legitimierende Funktionen erhalten, bzw. verlieren können, finden sich interessante Parallelen bei Ortega y Gasset, insbesondere in seiner Lehre von den *«Glaubensgewissheiten»*. Auch zum Thema *«Einteilung der Geschichte»* (S. 29) finden sich bei Ortega fruchtbare Ansätze. – Im Rückgriff auf Kant – Oelmüller spricht von *«gereifter Urteilskraft»* (vgl. S. 53) – könnten für die weitere Diskussion wertvolle Differenzierungen eingebracht werden: so sollte man sich etwa fragen, an welchen Stellen die politische Urteilskraft bestimmend und an welchen sie reflektierend sein soll. Ferner wäre die Frage möglich, welches die feststehenden und zugleich erkennbaren Kategorien für die bestimmende und welches die offenen Richtlinien für die reflektierende politische Urteilskraft sind.

Im Gedankengang von Oelmüller ist die Vorstellung von der Philosophie als Orientierungshilfe geradezu leitmotivisch präsent; aber auch sie bleibt zu sehr nur Affirmation: um sie begründend vertiefen zu können, müsste man dem Verhältnis von Erkenntnis und Zustimmung, wie es in der Philosophie des Glaubens thematisiert wird, nachgehen.

Kritische Bemerkungen im Bezug auf didaktische Aspekte: Bei der Einführung gewisser Begriffe werden die einfachsten didaktischen Grundsätze verletzt. Wenn etwa der Begriff *«Spätkapitalismus»* eingeführt wird als etwas, das eigentlich *«aus der Sicht von Neomarxisten nach der ursprünglichen marxistischen Geschichtsphilosophie»* (S. 12) schon zerfallen sein müsste, dann kann man Oelmüller den Vorwurf, undidaktisch vorzugehen, nicht ersparen, begnügt er sich doch mit dem blossen Negativ des Begriffes, das er zudem als bekannt voraussetzt, wenn er ohne Erklärung einfach von der *«Sicht der Neomarxisten»* spricht.

Der Rückgriff auf grosse Namen des abendländischen Denkens, wenn es darum geht, den nicht streng exakten Rationalitätsbegriff einzuführen, ist zwar statthaft (vgl. S. 26), gibt aber nicht viel her, denn Namen sind noch keine Argumente: fruchtbare für den Leser, der zu einer Einleitung greift, wäre ein kurzes Referat der Argumentationen, welche die erwähnten Philosophen dazu gebracht haben, die strenge Exaktheit der theoretischen Vernunft von der anders gearteten Präzision der praktischen Vernunft zu unterscheiden.

Ein geradezu alternatives Modell für einen Diskurs: Politik liesse sich gestalten, wenn man ausginge von der spieltheoretischen Variante des sog. szenarischen Philosophieunterrichtes

wie Eckhard Nordhofen sie vorgeschlagen hat. In diesem Falle müsste man Anweisungen dazu erarbeiten, wie Texte – nicht nur solche grosser politisierender Philosophen, sondern auch solche von Radio- und Televisionssendungen oder gar solche von Schülern – auf philosophischem Niveau aktualisiert werden können. Natürlich würde ein solches Vorgehen gewisse Gefahren mit sich bringen, es könnte, wie Dölle richtig bemerkt, zu einem «Räsonieren über bloss unmittelbare Tagesprobleme» (S. 55) werden. Damit solches nicht geschieht, bedarf es szenarischer philosophidaktischer Anweisungen ebensosehr wie traditioneller Textsammlungen, die nämlich ihrerseits auch ihre Tücken haben, etwa die des oberflächlichen Relativierens und damit jene, die Erwartung nach dem vollständigen Überblick zu wecken, die ihrerseits gerne zur Stoffbeigerei ausartet.

Über die Auswahl von Texten lässt sich immer streiten, da es unmöglich ist, eine solche von einer «wertneutralen», gleichsam «objektiven» Warte aus vorzunehmen: wie steht es z. B. mit der Repräsentativität von Lübbe und Habermas (S. 18)? Wird in diesem Falle nicht vielleicht die deutschsprachige Szene überbewertet? Warum fehlen so bedeutsame Autoren wie N. Machiavelli, E. Bloch, H. Marcuse, K. R. Popper, L. Kolakowsky? Mit dem Hinweis auf andere philosophierende Politiker will ich nicht eine unmögliche Vollständigkeit anvisieren; es soll damit lediglich zum Ausdruck gebracht werden, dass jede Anthologie etwas Arbiträres an sich hat, das auch nicht durch Eroberungen und Umfragen (S. 5/S. 57) aus der Welt geschafft werden kann. Dies deswegen nicht, weil eine Erprobung und Besprechung der Texte sich auf vorselektionierte Möglichkeiten beziehen, wobei diese Vorwahl ihrerseits vom weltanschaulich-ideologisch-philosophischen Apriori des Herausgebers bestimmt wird. Ferner besteht die Gefahr, dass man davon ausgeht, die Interessenlage, die Vorbildung oder die psychologische Situation bestimmter Schüler- und Studentengruppen weise in einem ganzen Sprachgebiet fast gleiche Strukturen auf, eine Annahme, die bis jetzt zum Glück kaum stimmt, die aber nur dann in Zukunft nicht eintreten wird, wenn der einzelne Lehrer kritisch mit solchen Textsammlungen umzugehen weiß: es gibt auch die mögliche Standardisierung im Gewande pluralistisch-undogmatischer Offenheit.

Eine weitere Frage stellt sich bezüglich des Unterschiedes zwischen Mittel- und Hochschule. Natürlich ist der Übergang z.T. fliessend, aber die institutionalisierte pädagogische Infrastruktur beider Schultypen ist doch eine wesentlich andere und diesem Umstand muss auch bei der Gestaltung der Lehrmittel vermehrt Rechnung getragen werden. Es ist selbstverständlich verkaufsstrategisch interessant, ein Werk für Schulen, Hochschulen, Akademien und für das Selbststudium anzubieten, aber eine zu weite Streuung lässt immerhin daran zweifeln, ob man den Verschiedenheiten der Adressatenkreise auch wirklich gerecht wird.

Bemerkungen zu Oelmüllers philosophischem Standpunkt: Wer nach dem von Oelmüller vertretenen philosophischen Standpunkt fragt, stösst zuerst auf einen gewissen Realismus: verschiedentlich betont nämlich der Autor die unabänderliche Vorgegebenheit bestimmter Bedingungen, von denen man, sie akzeptierend, auszugehen habe. In einer solchen Haltung zeigt sich ein konservatives Moment. – Oelmüller hebt sich bewusst vom Behaviorismus, Strukturalismus, Idealismus und Materialismus (S. 25) ab. Wegen seines Ernstnehmens der Geschichte und wegen der Betonung einer relativen persönlichen Freiheit kann man ihn der hermeneutisch-personalistischen Tradition zuordnen. Obwohl er sich, wie erwähnt, direkt vom Materialismus und vom Strukturalismus distanziert, zeigt die von ihm immer wieder vorgetragene starke Akzentuierung der Lebens- und Herrschaftsbedingungen eine grosse Nähe zu einem ideologiekritischen und damit indirekt doch im marxistischen Bereich inspirierten Denken. Die unschwer festzustellende Tendenz bei der Betrachtung der verschiedenen Vertreter des abendländischen Denkens eher die Gemeinsamkeiten als die Differenzen zu betonen, lässt einen ebenfalls nur indirekten strukturalistischen Einschlag vermuten.

Positive Schlussbemerkungen: Oelmüllers Einführung in die Eigenart philosophischer Diskurse des Politischen kann trotz der vielen kritischen Bemerkungen als wertvoller Beitrag zu einer modernen Kritik der politischen Vernunft gewertet werden. Es ist ganz besonders zu schätzen, dass das Spannungsfeld, in dem eine solche erst noch im Detail auszuarbeitende Kritik der politischen Vernunft sich wird bewegen müssen, von ihm in seinen offenen Schlussfragen indirekt umschrieben wird. Es ist der Bereich zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen einem historisierenden Relativismus und dem Anspruch auf Wahrheit zwischen der Theorie und der Praxis.

Es ist zu hoffen, dass unsere Bildungsinstitutionen sich vermehrt philosophischen Diskursen des Politischen erschliessen werden: sie allein eröffnen nämlich die Möglichkeit, Orientierungshilfe nicht nur in der eigenen Individualität (Individualpsychologie) oder in der Partikularität (Partnerschaftspsychologie/Gruppendynamik), sondern im spezifisch Menschlichen zu suchen (philosophische Diskurse des Politischen). Nur in einem Rückgriff auf dieses Allgemeine werden die Grosskrisen der Gegenwart und der unmittelbar bevorstehenden Zukunft bewältigt werden können.

Hans Widmer, Luzern

François Laruelle: Au-delà du principe de pouvoir, Paris, Payot, collection «Traces», 1978, 303 p.

«Au-delà du principe de pouvoir» est le cinquième livre de F. Laruelle, qui reprend et prolonge en particulier «Nietzsche contre Heidegger» (même éditeur, 1977). Deux grands thèmes y sont constamment croisés: celui du sens du pouvoir, celui du pouvoir du sens en herméneutique. C'est un livre à la fois politique et herméneutique: Laruelle fonde réciproquement une discipline du pouvoir (le «Matérialisme politique») et une discipline du sens («herméneutique mineure» ou «minoritaire»).

La moitié du livre est consacrée à une «introduction au matérialisme politique» qui, dans l'esprit de l'auteur, devrait reposer autrement les problèmes et apporter d'autres solutions que le «matérialisme historique» de Marx, qu'il ne refuse pas globalement, mais «déplace» (une «discipline post-marxiste, mais non anti-marxiste»). Dans ce but, il redéfinit sur des bases matérialistes, mais non dialectiques et non-prolétariennes, les concepts de pouvoir, d'anti-pouvoir, de rapports de pouvoir, et les concepts de la pratique politique (Résistance, lutte des classes, parti, masses...). Leur redéfinition fait corps avec l'établissement d'une nouvelle philosophie matérialiste, d'inspiration nietzschéenne. Le *principe de pouvoir* est le système ou la cohérence, l'auto-législation auxquels aboutissent des pouvoirs dits «dominants» qui fonctionnent selon un primat des processus de condensation sur ceux de déplacement, ou encore de continuité idéale sur ceux de coupure. L'*Au-delà* de ce principe est constitué d'éléments génétiques par rapport à ce pouvoir dominant, dont ils rendent compte, mais qui eux-mêmes sont justement des fonctions d'im?pouvoir, de coupures ou de déplacements «positifs». Leur syntaxe interne est celle de la «dispersion», de la «contiguïté» ou encore des «objets fractionnels» (dont toute la réalité réside dans la coupure qu'ils sont). Il ne s'agit pas d'une philosophie politique, mais d'une philosophie transcendante comme telle (non-kan-tienne et non-husserlienne), et qui se veut critique et révolutionnaire puisque, si elle fait se développer les rapports de pouvoirs dominants selon une ligne de «fascisation», elle redéfinit la «révolution» comme primat des formes fractionnelles de pouvoir. C'est tout l'édifice marxiste que l'auteur sollicite, en remettant en cause les découpages *spécifiques* (notions d'infra- et de superstructure, de niveau ou d'instance, de classes et de lutte des classes, dont de nouvelles définitions génétiques sont données sur la base d'un primat des Rapports de pouvoir à la place des Rapports de production économiques...).

L'autre moitié du livre est consacrée à l'élaboration d'un concept minoritaire («fraction-

nel») de l'interprétation ou herméneutique. Ses concepts et ses techniques (compréhension, explicitation, appropriation, sens et signification, interprétation et production, etc.) sont systématiquement définis sur la base de l'interprétation comme techniques du pouvoir du sens et du pouvoir de produire le sens. Contre l'herméneutique à buts théologiques, moyens textuels et linguistiques, celle de la tradition (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer), F. Laruelle élabore les grandes lignes d'une herméneutique matérialiste, a-textuelle et a-signifiante (il reprend les problèmes d'un livre antérieur: «Le Déclin de l'écriture», Paris, Aubier-Flammarion, coll. «La philosophie en effet», 1977) et propose de lui substituer la notion de «phonèse» à celle de «phonème» pour indiquer le primat de l'aspect différenciateur et productif – fractionnel, pré-phonématisque, anti-structuraliste – dans l'activité langagière.

Mais plus encore peut-être que les thèmes ou les objets philosophiques nouveaux que ce livre avance, et qui peuvent faire l'objet d'une recension, compte sa *manière* de penser, de procéder à des redécoupages des vieilles notions qui font le sens commun philosophique, à de nouvelles distributions des *pouvoirs* de la théorie. Il définit sa méthode transcendantale comme celle d'une eidétique matérialiste, combinant la continuité topologique des notions et leur discontinuité, leur jeu ou leur dispersion.

Dire qu'il n'y a plus d'œuvre philosophique, voire de philosophie, est l'un des lieux communs actuels du journalisme, qui s'accorde bien d'ailleurs avec la «nouvelle philosophie» – lieu commun que «Au-delà du principe de pouvoir» dément: la «critique» en effet s'y allie constamment – pour des raisons philosophiques précises – à une production positive, systématique et synthétique – quoique en perpétuel déplacement – d'une philosophie transcendantale, très élaborée techniquement, organisée non tant par des oppositions que pas des hiérarchies. Ce livre est l'un des moments d'une œuvre qui existe, encore trop peu connue des philosophes eux-mêmes. Ce compte rendu sera, je l'espère, une incitation à lire l'œuvre de François Laruelle.

Anne-Françoise Schmid, Lausanne

Dorothée Welp: Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation. 248 S., Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1979 (Studia Friburgensia 58).

Die vorliegende Untersuchung – eine unter der Leitung von Professor L.-B. Geiger entstandene Freiburger Dissertation – wird im Vorwort als ein Beitrag zur Geschichte des Mittelalters vorgestellt, der jedoch letztlich auf die philosophische Freiheitsproblematik als solche abzielen soll. Was sich so als das Wunschdenken eines jeden Dissertanten anhören mag, der mit philosophischer Zielsetzung an ein philosophiegeschichtliches Thema herangeht, erweist sich in diesem (ungewöhnlichen) Fall als ein Prinzip von erstaunlicher Fruchtbarkeit. In der Rückorientierung an der lebendigen Freiheitserfahrung verschafft sich die Autorin einen neuen Zugang zur Freiheitsproblematik, dank dessen sie die Voraussetzungen aller bisherigen Thomasinterpretationen in Frage stellen kann – und gerade so durch die Ablagerungen der Jahrhunderte hindurch auf die genuinen Schichten thomanischen Freiheitsdenkens stößt. Sie bewahrheitet damit die jüngst von mehreren Autoren geäusserte Vermutung, dass sich die thomanische Willensfreiheit nicht auf die Wahlfreiheit reduzieren und damit auch nicht von den Wahlbedingungen her erklären lasse.

Ein erster Teil (S. 15–99) führt auf zwei Wegen zur Erfassung des Fragestands, nämlich über eine Reflexion auf die üblichen Kennzeichnungen der Freiheit und eine Sichtung der Sekundärliteratur. Als üblich erweist sich das Vorgehen, die Freiheit zwar positiv als Selbstbestimmung (Autodetermination, Spontaneität usw.) zu fassen, ihre Möglichkeit jedoch negativ durch den Nachweis von Nicht-Notwendigkeitsverhältnissen (Indetermination, Indifferenz, Kontingenz) zu begründen. Daraus resultiert die gängige Thomasdeutung, nach

welcher der Wille zwar notwendig auf das absolute Gute (Gott, Glückseligkeit) gehen, bezüglich kontingenter Güter – und nur ihrer – jedoch frei sein soll. Freiheit wird so zur Wahl unter mehreren Möglichkeiten, zur Entscheidungsmächtigkeit im Bereich des Kontingenzen.

Einer solchen Freiheitsbegründung lassen sich schwerwiegende spekulative Unstimmigkeiten vorwerfen. So impliziert sie die wenig einleuchtende Konsequenz, dass der Wille vor seinem eigentlichen Objekt – dem Guten als solchen – seine positive Auszeichnung der Freiheit verlieren soll; dass ferner Gott sich selbst und ebenso die Seligen ihm gegenüber als unfrei anzusehen sind. Vor allem aber ergibt sich das Paradox, dass die Freiheit (ein Wert) in Entsprechung zur Wertabnahme des Willensobjektes wachsen soll, ja mit dem Verlust der Unbedingtheit des Wertgegenstandes erkauf wird. So stellt die Verfasserin mit Recht die Frage, ob Thomas von Aquin dergleichen wirklich gelehrt habe oder seine Ausführungen missverstanden worden seien, zumal was den angeblich strikten Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit betrifft.

Nach der angedeuteten Kritik erstaunt es nicht mehr, dass sie mit Entschiedenheit die zweite These vertritt. Diese wird negativ durch genaue textanalytische Untersuchungen der wichtigsten Belegstellen der kritisierten Interpretationen begründet, die zeigen, dass die in der Sekundärliteratur immer wieder anzutreffenden Gleichsetzungen der Freiheit mit der Willensindifferenz oder einer Determinationskraft angesichts kontingenter Güter schwach oder gar nicht belegt sind und ihnen jedenfalls Thomasstellen entgegenstehen, die ein anderes Freiheitsverständnis nahelegen. Damit ist die positive Darlegung einer Interpretation gefordert, die im Prinzip schon anders ansetzt, nämlich bei der Eigenart der geistigen Affektivität als solcher, d. h. des Werterkennens und Wertstrebens.

Die Basis für eine solche Neuinterpretation wird in einem zweiten Teil (S. 99–121) mit der Analyse eines fundamentalen Textes (De Veritate, q. 23, a.1) gelegt, in dem Thomas den Willen als den Strebemodus einer geistigen Substanz expliziert. Die thomanische Fassung des Willens als grundsätzlich freie «Neigung», als *inclinatio libera* macht deutlich, dass sich Freiheit bei Thomas nicht auf den Wahlakt des Willens (*electio*) und damit auf diesen als Wahlvermögen (*liberum arbitrium*) beschränkt, sondern die ganze geistige Affektivität umfasst, von der das Wahlvermögen nur ein besonderes Teilmoment ist. Die Selbstursächlichkeit des Wollens oder die personale Selbstverfügung stellt sich so als die entscheidende Differenz zu den Strebeformen der nichtgeistigen Wesen heraus, die allerdings auch in den letzteren noch einer unterschiedlichen Strebeordnung folgen, die etwa das Tier wenn nicht frei, so doch «freier» als die pflanzliche und schliesslich die unbelebte Natur sein lässt.

Ein dritter Teil (S. 123–297) analysiert sodann «die für Thomas entscheidenden metaphysischen Ermöglichungsgründe der Willensfreiheit» unter den drei Aspekten des Willens als Natur (S.123–140), seiner Verwurzelung in der geistigen (Wert-)Erkenntnis (S.141–165) und der reflexiven Durchdringung von Erkennen und Wollen (S. 165–197). Die *voluntas ut natura* bezeichnet bei Thomas die geistige Strebetendenz auf den Wert als Wert, die unser menschliches Wesen in der ihm eigenen Ausrichtung auf sein Ziel ausmacht. Ihr eignet in jenem Sinn Notwendigkeit, als ihr naturhaftes Objekt (das bei Thomas je nach Umstand das Gute, das letzte Ziel, die Glückseligkeit heisst) nicht *nicht* erstrebt werden kann, was jedoch – gerade weil der so verstandene Wille «Natur» ist – keineswegs einem Zwang im Sinne einer von aussen auferlegten Disposition gleichkommt. Aber diese *voluntas ut natura* realisiert sich als Freiheit nur aufgrund personaler Urteilsfindung, d.h. dank dem geistigen Erkennen des «wahrhaft Guten» und der damit eröffneten Möglichkeit, affektiv ein personales Engagement zu ihm zu verfügen.

Damit ist die historische Streitfrage heraufbeschworen, ob Thomas als «Intellektualist» oder als «Voluntarist» einzustufen sei. Aber eine solche strikte Alternative lässt sich über-

haupt nicht aufrechterhalten, weil Intellekt und Wille nicht substantialisierte Vermögen, sondern die wesenhaften Eigenheiten (quasi proprietates essentiales) der einen Person ausmachen. Unter dieser Einschränkung kann jedoch gelten, dass Thomas «Voluntarist» ist «in jenem präzisen Sinne, dass er nur dem Willen, und diesem in allen seinen Akten Freiheit zuerkennt» (S. 241). «Insofern für ihn jedem Wollen ein entsprechendes Erkennen vorausgehen muss» (ebd.) könnte er jedoch mit Recht (immer noch) als «Intellektualist» angesehen werden...

Ein letzter Teil (S. 199–234) ist dem Wesen und den verschiedenen Arten ontologischer Notwendigkeit gewidmet. Hier wird vollends deutlich, dass nur jene Notwendigkeit der Freiheit entgegensteht, die den effizienten Zwang (violentum) charakterisiert. «Zwang» aber meint bereits eine Gegenrichtung zum Streben des Bezwungenen und erweist sich so als ein der Freiheit ontologisch-logisch nachgeordneter Begriff. Die naturhafte, dem eigenen Wesensgrund entspringende Notwendigkeit hingegen lässt sich durchaus mit Freiheit vereinbaren. Nur darum kann Thomas sagen, dass «der Wille die Glückseligkeit in freier Weise erstrebt, wenngleich er sie notwendigerweise erstrebt», und dass auch «Gott sich in seinem Wollen frei liebt, obschon er sich mit Notwendigkeit liebt» (De Potentia, q. 10, a. 2, ad 5; vgl. S. 225). Dieser einzige Text dürfte in seiner Eindeutigkeit genügen, um die Fragwürdigkeit der bisherigen Thomasdarstellungen zu erweisen und den hier vorgelegten Versuch einer Neuinterpretation in sein Recht zu setzen.

Reto Luzius Fetz, Freiburg

Anne-Françoise Schmid: Une philosophie de savant. Henri Poincaré et la logique mathématique. Paris, Maspero, 1978, 175 pages.

Les rapports de Poincaré avec la logique mathématique naissante touchent à l'histoire des sciences. Mais le refus que le savant ne cessera d'opposer à cette nouvelle façon de penser les mathématiques est un fait intellectuel. La thèse de doctorat d'A.-F. Schmid en aborde les raisons de façon originale et nouvelle – soulignons par ailleurs la clarté et la précision de son argumentation – grâce au point de vue *rhétorique* adopté. Elle prend en effet les textes dans les rapports de leur sens à leur forme: le texte philosophique est un ensemble d'opérations qui intègrent des objets construits dans d'autres discours. La première partie du livre est une analyse philosophique du contenu des textes de Poincaré. Elle montre comment le savant-philosophe conçoit les rapports entre science et philosophie, même s'il ne discute pas expressément de la nature de chaque discipline. En une «topologie» qui est philosophique comme la notion de science elle-même, chaque science est distribuée selon son lien à l'esprit et à l'expérience, deux «pôles» séparés du savoir qui lui fournissent origine et critère. Et l'esprit est dit constituer le domaine de la philosophie. Or cette conception, dit A.-F. Schmid, n'est pas complète même si elle ne recèle pas de contradictions. La notion d'expérience fonctionne philosophiquement dans le discours de Poincaré, mais sans être jamais désignée comme philosophique: son contenu tombe hors de la philosophie explicite du savant. Elle fait ainsi partie d'un discours implicite dont la trace n'est déchiffrable que dans la *forme* des textes. «Le sens philosophique du donné est déterminé maintenant par la forme qui l'intègre au discours philosophique» (p. 119). D'un point de vue rhétorique, l'auteur se demandera donc comment le discours de Poincaré intègre les faits qui lui sont pertinents. La séparation qu'il établit entre pensée et réalité, la transparence qu'il attribue au langage empêchaient Poincaré de tirer toutes les implications de thèmes comme la «traduction», la «convention» ou la «métaphore». Or en regardant attentivement comment le texte de Poincaré énonce ses thèses et comment il *intègre* des éléments construits dans le discours scientifique – notamment sous la forme de l'exemple et de l'analogie – l'auteur peut montrer que «l'opération fondamentale de la philosophie de Poincaré est de présenter comme objectif, indépendant,

ce qui est construction philosophique» (p. 161). Ainsi en va-t-il en particulier de ce prétendu fait que sont les «vraies mathématiques», qui servira au savant d'évidence pour rejeter la logique. C'est en réalité une opération rhétorique que de désigner la récurrence comme une donnée inanalysable – à éliminer donc de la définition formelle des nombres naturels. Ce qui est explicité comme donné fonctionne implicitement comme philosophique, et c'est d'une manière seulement apparente que l'enjeu de la critique de Poincaré est interne aux mathématiques.

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel

Analytic Philosophy and Phenomenology, edited by Harold A. Durfee, Nijhoff, The Hague, 1976.

Ce livre est un recueil d'articles que M. Durfee a réunis parce qu'ils mettent en relation la position de la phénoménologie et celle de la philosophie analytique sur des problèmes qui sont centraux dans ces deux courants philosophiques.

M. Durfee remarque dans son introduction que la phénoménologie et la philosophie analytique représentent deux courants essentiels de la pensée contemporaine qui, jusqu'ici, se sont fort peu rencontrés, se sont même souvent ignorés, sans doute parce qu'ils représentent deux modes particuliers de philosopher, qui s'expriment d'une part dans la tradition cartésienne, d'autre part dans la tradition huméenne. Or M. Durfee pense qu'il est temps de faire dialoguer ces deux courants, d'abord à cause de leur intérêt intrinsèque, mais aussi parce qu'ils se sont heurtés à des problèmes analogues. M. Durfee en énumère cinq: la méthode philosophique; la signification; la *Lebenswelt* et le langage ordinaire, c'est-à-dire «the deep background» de la philosophie; le moi et le comportement humain; l'ontologie et la critique des métaphysiques classiques.

Les articles réunis traitent de ces cinq points et sont présentés comme un commencement de dialogue qui, comme tout dialogue fructueux, est aussi confrontation. – Le premier article est de G. Ryle; il est assez ancien (1932) et il montre surtout qu'à cette époque les anglo-saxons connaissaient assez mal la phénoménologie, puisque M. Ryle n'y voit qu'une philosophie de la psychologie: le sens de la réduction lui a échappé. Il reste cependant qu'il pose un certain nombre de questions aux phénoménologues qui méritent une réponse. – R. C. Solomon fait ensuite une analyse de la signification chez Frege et Husserl. – Suivent plusieurs articles qui étudient les rapports entre la pensée de Wittgenstein et la phénoménologie. J. M. Hems montre que l'œuvre de Wittgenstein postérieure au *Tractatus* est une analyse du monde du langage naturel et que ce langage est l'analogue de la *Lebenswelt* husserlienne. Ce monde est posé, tout comme chez Husserl, à partir de l'analyse des significations et implique quelque chose comme une réduction. P. Ricoeur examine ensuite les conceptions du langage de Husserl et de Wittgenstein, en tenant compte de l'évolution de ces deux philosophes. Puis I. Horgby met en évidence des correspondances fondamentales entre Heidegger et Wittgenstein: l'opposition heideggerienne de l'être et de l'étant – de l'ontologique et de l'ontique – se retrouve chez Wittgenstein; cependant ces deux penseurs se séparent en ce que Heidegger fait une philosophie de l'être alors que Wittgenstein la pense impossible: on peut montrer l'être – c'est-à-dire «le Mystique» – on ne peut le dire; c'est pourquoi, s'il y a une conscience métaphysique, la métaphysique comme théorie est impossible. Puis J. Morrison met en rapport la conception de la vérité chez Heidegger et Wittgenstein. Enfin S. A. Erickson étudie le problème de la signification et du langage chez les mêmes philosophes et conclut que les deux positions se heurtent à de graves difficultés. – H. A. Durfee envisage ensuite la pensée d'Austin par rapport à la phénoménologie en ce qui concerne la méthode philosophique et la philosophie de l'action. – Puis D. Ihde indique certaines convergences entre la philosophie analytique et la phénoménologie à propos du problème du langage et de l'expérience à l'oc-

casion de l'étude de la pensée de Ricœur et de Quine. – L'article de J. Wild a pour but de montrer l'importance de la *Lebenswelt*, dans laquelle vit et se développe le langage ordinaire, que la philosophie analytique a souvent négligé. Cependant, dans la mesure où elle s'occupe du langage, elle devrait pouvoir, elle aussi, rendre compte de cette *Lebenswelt*. – J. Compton entreprend ensuite une analyse d'un problème central à ces deux courants philosophiques, qui est celui de la fonction de la philosophie et de son avenir, afin de montrer quelles sont les convergences et les divergences de ces deux courants. – Suivent deux articles, l'un de C. Taylor, l'autre de Sir A. J. Ayer, qui analysent deux concepts fondamentaux de la phénoménologie, l'intentionnalité et l'intuition des essences, afin d'en tester la fécondité et les limites, entre autres dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Sir Ayer soutient en outre que les arguments de Merleau-Ponty contre l'empirisme ne sont pas décisifs et que la phénoménologie n'est pas une philosophie sans présupposés. – Enfin E.T. Gendlin énonce une série de propositions que la phénoménologie et la philosophie analytique pourraient faire leurs, ce qui permet de montrer que les phénoménologues ont tort de dire que la philosophie analytique est triviale, et que les analyticiens se fourvoient lorsqu'ils affirment que la phénoménologie est floue. Suit une analyse de Sartre et de l'implicite.

Pour terminer, j'aimerais aborder dans le sens de M. Durfee: le dialogue entre la phénoménologie et la philosophie analytique est urgent pour les raisons qu'il a mentionnées, et le recueil qu'il a publié atteint bien, comme on peut le voir, le but qu'il s'est proposé. Il inaugure donc un véritable progrès philosophique en obligeant chacun à préciser ses positions.

Bernard Baertschi, Genève

Jean-Louis Galay: Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien. Préface de Jean-Luc Nancy. Paris, Editions Klincksieck, 1977, 344 pages.

«Inventer un philosophème c'est, du même coup, inventer un texte» (p. 336). L'auteur de cette thèse est un jeune philosophe d'une rigueur et d'une profondeur de vue exceptionnelles, tragiquement décédé au début de 1979. Avec cette affirmation, c'est un regard neuf qui est tourné vers l'*œuvre* de philosophie. L'activité philosophique est inséparable de son écriture; elle ne s'exprime pas dans des œuvres, elle *est* œuvre: l'œuvre est sa condition d'existence. Aussi toute élucidation de la nature du discours philosophique suppose-t-elle un point de vue rhétorique sur son texte – son «invention», sa «disposition». «Une théorie philosophique de la production de la philosophie est liée à une science de l'œuvre-se-faisant» (p. 323). Et dans cette science, rhétorique et poétique cumulent dès que des structures de langage – le langage est œuvre et milieu de l'esprit – sont envisagées dans leur *production*. Vue par ses textes, la philosophie est «fabrication». Deux expériences entrent en jeu dans son élaboration: l'expérience de l'écriture, qui est celle d'un «faire» (poièsis), et l'expérience de la conduite systématique d'une pensée, celle d'un «savoir», ou la construction d'un «monde». Mais la philosophie est aussi «aventure», car en même temps que l'œuvre accède à sa vie propre («faisant quelqu'œuvre, l'auteur ne sait pas où il s'en trouvera jeté» (p. 326), le penseur ne saisit qu'un aspect des choses qu'il connaît – tantôt auteur, tantôt lecteur. Dans un processus singulier de construction, l'auto-connaissance de l'activité passe par la connaissance du texte: «que fais-je, faisant ce que je fais?» Dans ce «cogito», nulle évidence ultime, mais une activité conduite à thématiser ses opérations textuelles. Le livre de J. L. Galay comporte trois parties. Dans la première, les notions de la rhétorique traditionnelle sont refondues et généralisées dans le sens d'une théorie de l'imagination textuelle qui saisit les formes dans leur genèse. La deuxième est une illustration de cette théorie appliquée aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. On y décrit comment se construit la connaissance philosophique, la nature des opérations engagées se repérant aux «figures» du texte. Dans la troi-

sième partie, on montre que cette rhétorique fournit à la philosophie un moyen de «se connaître dans ce qu'elle *est* – et non dans ce qu'elle veut-dire» (p. 323).

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel

Rudolf Ružička: Selbstentfremdung und Ideologie. Zum Ideologieproblem bei Hegel und den Junghegelianern (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1977) 120 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 125).

Das Bauzeug philosophischen Denkens besteht – fraglos – in Begriffen. Hinter Begriffen verstecken sich Probleme; was Begriffe mit ihrer Bedeutungs-Tiefendimension versieht, ist ihre Geschichte. Und hieraus ergibt sich eine zweifache Möglichkeit, sich des philosophischen Bauzeugs zu versichern: problemorientiert oder begriffsgeschichtlich. Eine rein problemorientierte Vorgehensweise führt, zumal bei politisch oder praktisch gegenwärtig relevanten Begriffen, rasch einmal ins Behauptende und Standpunktthafte; ein rein begriffsgeschichtliches Verfahren lässt dagegen oft weiterführende Zusammenhänge erkennen. So bietet es sich geradezu an, die Mängel des begriffsgeschichtlichen Purismus durch einen Schuss Problemorientiertheit zu kompensieren, der sich allerdings nicht allzuweit vom begriffsgeschichtlich Nachweisbaren entfernen sollte, um nicht wieder dem Vorwurf ausgesetzt zu sein, es handle sich dabei um ein blosses Versichern.

Es ist eine in gesellschafts- und politiktheoretischer Hinsicht wohl nach wie vor dringliche Frage, was unter «Ideologie» zu verstehen und wie sie wirkungsvoll und legitimierbar zu kritisieren sei. Dies gilt auch jetzt noch, obwohl diese Frage ihrer brennenden Aktualität zur Zeit ein wenig verlustig gegangen ist. Aber das Buch von Ružička geht auf eine Basler Dissertation von 1973 zurück, auf eine Zeit also, in der die Ideologiekritik insbesondere hinsichtlich dessen, was R. zutreffend «Panideologismus» nennt, noch durchaus akut zur Klärung anstand: Jeder stellte jeden unter Ideologieverdacht. – Daher ist es sicher ein sinnvolles Unterfangen gewesen (und zum Teil wäre es das auch jetzt noch), der Genese des Ideologie- und Ideologiekritik-*Problems* jenseits seiner begriffsgeschichtlichen Herkunft von Destutt de Tracy nachzugehen. Genauer: R.s Absicht, Strukturen des bei Marx aufzufindenden Ideologie- und Ideologiekritik-Konzeptes via Junghegelianer auf Hegel zurückzuführen, ist verdienstvoll und lobenswert. Leider trifft das auf die Durchführung nicht überall zu.

a) Dafür ist nicht zuletzt eine gewisse methodische Unsicherheit verantwortlich zu machen, unter der R. offenbar stand. Entweder nämlich setzt man bei dem Ideologiebegriff an, wie er sich bei Marx findet, und versucht, seine Problemgeschichte zu rekonstruieren. Oder aber man geht von Hegels Konzeption einer Bewusstseinsgestalten-Phänomenologie und seinem Entfremdungsbegriff aus und verfolgt deren weitere Entwicklung. R. aber versucht die Quadratur des Zirkels: Er formuliert zunächst einen «noch unbestimmten Begriff der Ideologie..., der offen genug ist, dass in ihm nicht allein die Verschiedenheiten modernen Ideologieverständnisses Platz finden, sondern auch Elemente, die in diesem nicht oder nicht mehr ausgebildet sind» (S. 2). – Sodann unternimmt er es, das, was bei Hegel noch nicht «Ideologie» bzw. «Ideologiekritik» heißt, in «Vorrede» und «Einleitung» der «Phänomenologie des Geistes» aufzufinden und zu analysieren. Ergebnis dieses Schrittes ist, dass der Hegelsche Gedanke von Selbstentfremdung und der von Reflexion transzendentale Möglichkeitsbedingungen für Ideologie und Ideologiekritik seien: «Nur ein in sich reflektiertes Bewusstsein vermag sich selbst zu kritisieren, so dass ihm fremde Kritik ebenso zur eigenen werden kann. Kritik, die dies nicht berücksichtigt, ist per definitionem dogmatisch, weil sie, statt erst die Selbstentfremdung des Bewusstseins aufzuheben, ihrerseits auf dieser aufbaut, ist sie doch für das kritisierte Bewusstsein ebenso fremd wie irgendeine Ideologie» (S. 34). – In drei kürzeren Kapiteln folgt eine Untersuchung der Tradierung des Entfrem-

dungskonzeptes durch Bruno Bauer S. 39–62), Ludwig Feuerbach (S. 63–88) und Max Stirner (S. 89–111). Diese Analysen ergeben folgendes interessante Muster: Alle drei geben die dialektische Konzeption immanent verstandener und daher auch immanent aufzulösender Selbstentfremdung und Reflexion auf und führen etwas Neues als Kritikmaßstab ein: Bauer eine Verabsolutierung des reinen und leeren Fürsichseins, «das leere Subjekt als reine Denkbewegung» (S. 61); Feuerbach ein Wesen des Menschen, eine «unbewusste Basis des Denkens» (S. 87); Stirner schliesslich eine individuelle Selbstwahrnehmung des Individuums, «das *vor allem Denken* wahrgenommene Ich des Einzigen» (S. 111). – R. bewertet diesen Prozess als Zurückfallen hinter Hegel und die von ihm entwickelte Möglichkeit rein bewusstseinsimmanenter Kritik der Selbstentfremdung des Bewusstseins. Und auch Marx (der erstaunlicherweise in der Schlusszusammenfassung erscheint, obwohl er vorher höchstens en passant erwähnt, aber nicht eigens thematisiert wurde) falle in diesem Sinne hinter Hegel zurück, da er – so behauptet jedenfalls R. – nur die bewusstseinstranszendenten Basis ändere, die sich im übrigen aber an Feuerbach anschliesse: «So geht der Marxsche Ideologiebegriff bruchlos (sic!) aus Feuerbachs Entfremdungsbegriff hervor» (S. 113).

Hier, bei der Bewertung der sich bildenden Marxschen Konzeption von Ideologie und Ideologiekritik, zeigt sich die erwähnte methodologische Unsicherheit im Ansatz des Autors besonders deutlich: Dass etwa der Kritikbegriff und das Theorem der Entfremdung von Hegel bis zu Marx eine Entwicklung erfahren, die nicht unbedingt zu einer Steigerung ihres begrifflichen Gehalts führen, liesse sich vermutlich zeigen; und ebenso könnte wohl auch dargelegt werden, dass gewisse Elemente des Marxschen Ideologiebegriffes schon in Hegels Begriff des entfremdeten Bewusstseins angelegt sind. Mit Hilfe einer jeweils nicht so ganz genau durchzuhaltenden Verbindung von beidem aber die normativ getränkte These beweisen zu wollen, die Hegelsche «Phänomenologie» stelle einen *besseren* Ideologiekritik- und mithin a fortiori auch einen *besseren* Ideologiebegriff bereit als Marx (obwohl diese Begriffe sich erst seit Marx, allenfalls noch seit Napoleons Ideologen-Schelte in der hier intendierten Bedeutung finden), ist ein Ding der Unmöglichkeit. *Hier wäre weniger mehr gewesen.*

b) Ausserdem lässt die Arbeit aber auch in inhaltlich-interpretatorischer Hinsicht einige Fragen offen, besonders was den Hegel-Teil angeht. Wie bereits angedeutet, beschränkt sich R. auf eine Auslegung der Metareflexionen Hegels, wie sie sich in der «Vorrede» und der «Einleitung» zur «Phänomenologie des Geistes» finden. Dabei hält er sich zur Hauptsache an Werner Marx (sogar so intensiv, dass er S. 3, Anm. 8 den Titel eines Aufsatzes von Fulda in den Titel des Buches von Marx einmünden lässt!). Nun ist es zwar sinnvoll, die «Idee der Phänomenologie des Geistes» aus den Metareflexionen in «Vorrede» und «Einleitung» zu rekonstruieren, wie Marx das tut. Wenn man dagegen die Behauptung verteidigen will, Hegel habe hier einen rein immanenten Kritikbegriff vorgelegt, dann wäre man gut beraten, wenn man über die Bewusstseinstypen-«Phänomenologie» hinaus (Kap. I–V) auch noch die Teile zur Interpretation beziehen würde, die, wohl aus gleichzeitig von Hegel bearbeiteten Entwürfen zur systematischen Geistesphilosophie übernommen, explizit bewusstseins-transzendenten Bestimmungsfaktoren des Bewusstseins (zu Bewusstsein) bringen (ab Kap. VI), jene Kapitel der «Phänomenologie» also, die in den letzten Jahren die Diskussion zur Hauptsache beschäftigt haben. Dort zeigen sich nämlich durchaus Formen der Kritik, die sich nicht mehr als *immanent* bezeichnen lassen, denn der besagte Übergang zum vielberufenen «Geist»-Kapitel besteht gerade darin, dass das thematisierte Bewusstsein auf der Stufe der «gesetzprüfenden Vernunft» einsieht, dass es nicht allein durch sich selbst bestimmt ist, sondern geschichtlich-gesellschaftlich, in Hegels Worten: durch Gestalten, die sich von den vorhergehenden Bewusstseinstypen dadurch unterscheiden, «dass sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt» (Hoffmeister 315). Und erst von dieser Stelle an kann man wohl über-

haupt sinnvoll von einem Analogon zur gedanklichen Figur einer legitimierbaren Ideologiekritik sprechen: Diese gibt es erst dann, wenn es gelingt, ein Bewusstsein durch forschreitendes Lernen per Defizienzerfahrungen dazu zu bringen, dass es sich als durch Bewusstsein-Transzendentales (solches, was *«hinter seinem Rücken»* mit ihm geschieht) konstituiert *erfährt*. Diese Figur finden wir (und hier hat R. unrecht) *nur* bei Hegel und – ansatzweise – bei Marx, aber überhaupt nicht (und hier hat R. recht) bei den Junghegelianern. (Darin, dass diese Anknüpfung der Ideologiekritik an Bewusstseinserfahrungen bei Marx nur teilweise durchgeführt wird, ist wohl auch der Grund dafür zu suchen, dass und wie Habermas seit 1975 an einer «Rekonstruktion des Historischen Materialismus» arbeitet.) – Außerdem rächt sich hier doch ein wenig, dass R. nicht näher auf die Intentionen der *«idéologistes»* eingegangen ist. Wäre das nämlich der Fall gewesen, dann hätte er von vornherein nach einer Rückführung von Bewusstseinsphänomenen auf zuvor *«Transphänomenales»* Ausschau gehalten (um einen Ausdruck Sartres zu verwenden). – Schliesslich hätte auch ein Blick auf die Entwicklung des Hegelschen Kritik-Konzeptes in der Jenaer Zeit (vor allem in den sog. «Kritischen Schriften» und hier wieder vordringlich im mit Schelling gemeinsam verfassten Aufsatz «Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt...»), neuerdings auch nachweisbar in den «Fragmenten zu Vorlesungsmanuskripten» von 1801/02 auf diese entscheidende Wendung in der «Phänomenologie» aufmerksam machen und dadurch die vorliegende Fehlinterpretation vermeiden helfen können.

Und das hat nun natürlich auch Auswirkungen auf die ansonsten stärksten Kapitel über Bruno Bauer, Feuerbach und Stirner. Diesen ist nun nämlich die Bewusstseinstranszendenz nicht mehr als *Fehler* oder als *«Rückfall»* anzukreiden (Bauer schon sowieso nicht, da bei ihm eben diese gerade fehlt, wie R. zutreffend bemerkt). Dadurch würden aber auch die eher etwas gezwungenen diesbezüglichen Argumentationen R.s hinfällig. Hingegen hätte dann grösseres Gewicht auf die Analyse der jeweils anzuführenden Gründe für das Fehlen einer Rückbindung an die Bewusstseinserfahrung gelegt werden können, was im optimalen Falle sogar noch zu einer Bearbeitung dieses Problemkomplexes bei Marx selbst führen dürfen, um so auch diese von der ganzen Konzeption her unverzeihliche Lücke zu schliessen. In inhaltlich-interpretatorischer Hinsicht gilt also von der Auseinandersetzung mit Hegels «Phänomenologie» bis zur (fehlenden) Beschäftigung mit Marx: *Mehr wäre anderes und mehr gewesen!* – Schade um diese im übrigen gut lesbare und argumentativ klare Arbeit...

Walther Ch. Zimmerli, Braunschweig

Richard Schaeffler: Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, XIII + 160 S.

1. Der Untertitel dieses Buches lässt zwei mögliche Deutungen zu: der mögliche Einfluss der katholischen Theologie auf das Denken Heideggers und der Einfluss von Heideggers Denken auf die katholische Theologie. Beide Themenkreise werden vom Vf. behandelt. Wenn von *katholischer* Theologie die Rede ist, so geht es, wie der Vf. ausdrücklich beteuert (X), nicht um die Wiederbelebung eines überholten Konfessionalismus, sondern um eine Würdigung der *spezifischen* Relation von katholischer Theologie und Heideggers Denken. Der Vf. behauptet, dass sowohl die Bedeutung Heideggers für das katholische Denken wie auch dessen Einfluss auf den Freiburger Philosophen bisher nicht zufriedenstellend erforscht worden seien. Trotz dieser genauen Eingrenzung des Themas werden in diesem Buch auch Fragen aufgeworfen, welche «die Eigenart der Philosophie Heideggers im Ganzen betreffen» (X).

2. 1 Es ist bekannt, dass Heidegger von 1909–1911 katholische Theologie studiert hat. Diese Tatsache wäre nun nicht von besonderem Gewicht, wenn der Philosoph nicht selbst

mehrere Male an diese theologischen Anfänge erinnert hätte. So sagt er etwa: «Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt» (Zit. 1). Einem Hinweis Heideggers folgend untersucht Schaeffler die möglichen Beziehungen zwischen den frühen Ansätzen des Philosophen und dem Denken des Freiburger Professors für systematische Theologie *Carl Braig* (1853–1923). Wie dieser Theologe den *Psychologismus* als Erklärungsgrund der Gottesvorstellung ablehnt, ebenso verwirft der junge Heidegger in seiner Dissertation von 1914 eine psychologistische Urteilslehre: «Zu der Ablehnung des Psychologismus ist Heidegger seinem Lehrer Braig gefolgt» (5). Obschon Braig, wie das für die Philosophie katholischer Prägung im 19. Jhdt. sehr typisch ist, den sog. Subjektivismus Kants schroff ablehnt, glaubt der Vf. Heidegger habe von Braig entscheidende Anstösse für seine ihm eigene, d. h. ontologische, Auslegung der *transzendentalen* Frage erhalten. Diese gewichtige Hypothese wird vor allem durch ein Zitat Bonaventuras, das Braig seinem «*Abriss der Ontologie*» (Freiburg i. B. 1896, V–VI) voranstellte, belegt, ein Zitat, in dem, ausgehend von Licht und erleuchtetem Gegenstand, die Verschiedenheit von *Sein* als Möglichkeitsgrund von Gegenständen und Seiendem als möglichem Gegenstand nahegelegt wird (vgl. 7). Noch mehr: Auch für den Vorrang des Daseins bei der Beantwortung der ontologischen Frage glaubt der Vf. bei Braig Quellen zu finden (8–9). Im Lichte der Beziehungen zu Theologie ist auch die *Hab.-Schrift* Heideggers zu lesen (10–28). In der spekulativen Grammatik des Mittelalters begegnet Heidegger der Verknüpfung der Seinsfrage mit dem Problem der Sprache; er stösst bei dem von ihm untersuchten Autor der «*Grammatica speculativa*» nicht nur auf existenzunabhängige Gesetze des Bedeutens, sondern die transzendentale Frage zeigt sich hier in einer neuen Abschattung: das sprachliche Zeichen als Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandsbezogenheit (vgl. 16–22). Betrachtet man die transzental-philosophische Interpretation der scholastischen Transzentalienlehre aus der Perspektive der späteren Schriften, so ist besonders die Zuordnung von Sein und Wahrheit auffallend (vgl. 21, 23 f., 27). Hier zeichnet sich bereits eine bleibende Auffassung von Wahrheit ab: Wahrheit als Offenbarwerden. Daraus ergibt sich folgendes Fazit: «Zentrale Themen seines späteren Philosophierens sind ihm (Heidegger) hier (d. h. in der Begegnung mit der katholischen Theologie) zum ersten Male begegnet» (29–30).

2.2 Dazu zwei kritische Anfragen:

2.2.1 Der Hinweis auf Braig ist lehrreich und interessant. Trotzdem frage ich mich, ob der Einfluss dieses Theologen nicht überbewertet wird, oder besser: wenn Heidegger tatsächlich von Braig so wesentliche Anstösse erhalten hat, wie der Vf. behauptet, dann wäre der Beweis dieser Abhängigkeit sorgfältiger durchzuführen. S. 3 sagt der Vf.: «Schon als Gymnasiast hatte er eine Schrift von Carl Braig gelesen, deren Titel Heideggers eigene Fragestellung vorweg zu bestimmen schien.» In der Selbstdarstellung Heideggers, der dieses Faktum entnommen ist, liest man aber auch folgendes: «Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, dass Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation «Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles» (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen.» (Mein Weg in die Phänomenologie, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, p. 81) – S. 5 sagt der Vf., die Ablehnung des Psychologismus sei aus der Nachfolge Braigs zu verstehen. Im bereits genannten Text (p. 83 f.) wird m. E. klar genug gesagt, dass in erster Linie *Husserl* bei dieser Ablehnung Pate stand.

2.2.2 Der Vf. scheint das, was er «*Scholastik*» nennt, mit katholischer Theologie zu identifizieren. Dies ist besonders folgenschwer, wenn er von einer *theologischen* Motivation der spekulativen Grammatik spricht (32–33, vgl. auch 110). Das soll heißen, dass das menschliche Sprechen, das diese Grammatiker untersuchen, immer schon als «Antwort auf Gottes Schöpfungs- und Gnadenwort» (33) begriffen worden ist. Nach Schaeffler sollen in

der Spätphilosophie diese sprachtheologischen Implikationen, die der junge Heidegger nicht beachtet hatte, plötzlich durchbrechen (vgl. 33). Diese Hypothese ist nur haltbar, wenn die spekulative Grammatik Sprache tatsächlich als «Entsprechung zum Gruss des Heiligen» (33) verstanden hat. Ein derartiges Sprachverständnis kann ich beim besten Willen in der *Grammatica speculativa* des Thomas von Erfurt *nicht* entdecken. (Vgl. dazu die vorzüglich kommentierte englisch-lateinische Ausgabe dieses Textes von G. L. Bursill-Hall: *Thomas of Erfurt, Grammatica speculativa*, London 1972).

3. Während der zweite Teil (35–65) von «Sein und Zeit» und dessen Rezeption bei katholischen Theologen berichtet, kommt im 3. und 4. Teil die Spätphilosophie und ihre Aufnahme bei den katholischen Autoren zur Sprache. Liegt es in der Mehrdeutigkeit der Seinsfrage, wie sie in SuZ gestellt wird, dass sie zu einander widersprüchlichen Auslegungen Anlass gegeben hat? Diese Spannung spiegelt sich jedenfalls in der Rezeption des Werkes bei *katholischen* und *evangelischen* Theologen besonders deutlich. Eine Reihe evangelischer Autoren, insbesondere Gerhard Krüger in seiner Rezension von 1929, legen Heideggers Werk als eine «Art theologischer, und zwar lutherischer Anthropologie» (Zit. 45, 48, 54, 58) aus, die wesentlich von einer «christlichen Vergangenheit bestimmt ist» (Zit. 46), während bereits in der ersten Besprechung von katholischer Seite (E. Przywara) und dann vor allem im Buch «Tragische Existenz» (1935) von Alfred Delp eine andere Dimension betont wird: Heideggers Fundamentalontologie wird als die Vollendung des neuzeitlichen Subjektivismus gedeutet (48–54). Da nach Delp diese Emanzipation des Menschen bei Luther ihren Anfang nimmt, so kritisiert er gerade die «reformatorische Auffassung vom Menschen» (55). Andere evangelische Interpreten (vor allem G. Kuhlmann und E. Brunner) dagegen bemängeln das «Katholische» an Heideggers Denken, nämlich die Möglichkeit einer radikalen, vor-gläubigen Infragestellung des Menschen (cf. 60–61). Der Verfasser beruft sich auf W. Schulz (62, 63, 65), um das gemeinsame Missverständnis, das diesen Deutungen zugrunde liegt, zu hinterfragen, denn weder ist das Dasein in SuZ mit dem «autonomen Subjekt der Aufklärungsphilosophie» (63) gleichzusetzen, noch ist es legitim, die Nichtigkeit des Daseins als Offenheit für das tröstend-erlösende Wort des Glaubens zu deuten.

4. In einem kurzen, aber hervorragenden dritten Teil des Buches (66–82) erläutert der Vf. den Sinn der sog. *Kehre*. Die Hinwendung zu Kant nach SuZ ist eine Vertiefung des ursprünglichen Ansatzes. Im Zentrum steht vor und nach der Kehre die Entdeckung der *Bedingungen der Möglichkeit des Entgegenstehens von Seiendem*. Nach SuZ versucht Heidegger allerdings die transzendentale Reflexion mit der *historischen* zu verknüpfen (76). Diese Verbindung ist nach dem Vf. «ein entscheidendes Moment von Heideggers Spätphilosophie» (81). Als letzte und äusserste Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Seiendes entgegensteht, zeigt sich der Anspruch des Seins. Die Kehre – als «Wendung von der Zeitlichkeit zur Geschichte» (86) eine Vertiefung der transzentalen Reflexion – steht auch im vierten Teil noch einmal im Brennpunkt der Untersuchung, denn vom «Verständnis dieser Kehre hängt es ab, ob und wie eine Begegnung zwischen Heideggers Philosophie und der katholischen Theologie» (87) möglich ist. Die ersten Schriften, in denen die Kehre sich ankündigt, sind in der Tat von katholischer Seite sehr unterschiedlich beurteilt worden. Von besonderer Bedeutung für diese Beurteilung war Max Müllers Darstellung, in der sowohl die anthropologische Missdeutung von SuZ als auch die Gleichsetzung von *Sein* und *Gott* kritisiert wurden (dazu 92–97). Müllers Verständnis versagt aber nach Schaeffler darin, dass «Gott als der Transzendenten» das «transzendentale Sein» noch überragen soll (cf. 93). Müller verlässt damit den transzentalen Ansatz, der aber für jede Heidegger-Deutung grundlegend ist. Und hier stellt sich ein sachliches Problem, das von neuem eine Deutung der Kehre voraussetzt: Kann das Sein, verstanden als Möglichkeitsgrund der Subjektivität, überhaupt in Richtung auf eine Ontologie des Transzendenten hin überboten werden? Heideggers Fragen

selbst scheint in seinem Vortrag *«Zeit und Sein»* (1963) in diese Richtung zu weisen, wenn er sagt: «*Es gibt Sein.*» Er will aber damit, wie der Vf. darlegt (102–103), auf das *Ereignis* hinweisen. «Dieses Ereignis liegt dem *«ist»*, das wir von allem Seienden sagen können, aber auch dem *«es gibt»*, das wir vom Sein und der Zeit aussagen, voraus» (103). Aus diesen Anweisungen lässt sich eine abschliessende Deutung der Kehre entnehmen. Sie ist als Wendung vom Sein zum Ereignis zu verstehen (106). An dieser Deutung sind die Auslegungen der katholischen Theologie zu messen. Jeder Versuch einer onto-theologischen Umdeutung von Heideggers Denken muss scheitern. Die Möglichkeit einer theologischen Antwort auf Heideggers Rede vom Ereignis und dem Sein, entscheidet sich an der Frage, ob das Ereignis als freie und befreende Gabe gedacht werden kann (109).

5. Im fünften Teil (110–146) wird ein bis anhin noch nicht ausführlich erörterter Aspekt der Spätphilosophie Heideggers betrachtet: die *Sprache*. In ihr kommt das Ereignishafte besonders klar zum Vorschein: «Sprache ist Gabe, die all dem, was der Sprechende tut, vorausliegt, weil sie sein Reden erst möglich macht. Aber Sprache *«gibt»* es nur, indem gesprochen wird» (111). Heideggers Auffassung der Sprache kann als religiös bezeichnet werden (116–117), wandelt sich doch seine späte Philosophie zu einer Philosophie des Heiligen. Dies legt die Frage nahe, ob dieses Denken nicht letztlich eine verkappte Theologie sei. Heidegger betont die Unverfügbarkeit des Ereignisses und davor muss jedes Reden von einem in-sich-seienden Gott verstummen. Der Vf. glaubt aber doch einen theologischen Zug zu entdecken, den er in der Nachfolge von E. Przywara als *Skotismus* bezeichnet: Alles Reden von Gott ist auf das freie Sich-Zeigen Gottes angewiesen. Heideggers Spätphilosophie fordert, ähnlich dem christlichen Denken, «Offenheit für eine nicht antizipierbare Zukunft» (133). Also nicht in einem Hinterfragen des Seins in Richtung auf einen subsistierenden Gott, sondern im Weiterdenken der Rede vom Ereignis liesse sich nach Schaeffler eine Theologie entwickeln (144). Blickt man von diesen Ergebnissen zurück auf das Gespräch zwischen katholischer Theologie und Heidegger, so muss man feststellen, dass dieses Gespräch noch *nicht* stattgefunden hat (vgl. 145, 152), oder besser, dass, wenn Versuche dazu unternommen worden sind, das Denken Heideggers in diesen Versuchen in eine Richtung weitergetrieben worden ist, die mit der Absicht Heideggers unvereinbar ist. «Nicht die *«Subsistenz»* eines Gottes, die dem Akt des Gebens voranginge, wohl aber das Ereignis als unverfügbare Gabe, ist der *«Ort»* der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers» (150). E. Fuchs und G. Ebeling stehen mit ihrer Theologie des Sprach-Ereignisses dem Ansatz Heideggers näher. Der Vf. ist allerdings zuversichtlich, was die wirkungsgeschichtliche Zukunft dieser Philosophie betrifft (152).

6. Man kann in diesem Buch verschiedene Fragestellungen unterscheiden, die ständig in einander übergreifen. Ich möchte fünf nennen: a) der Einfluss der katholischen Theologie auf Heidegger; b) Beschreibung der Rezeption des heideggerschen Denkens bei katholischen Autoren; c) sachbezogene Beurteilung von b); d) Probleme der Heidegger-Forschung; e) Heideggers Denken und die Gottesfrage. – Für den philosophischen Leser sind diese verschiedenen Aspekte nicht im gleichen Masse interessant. Andererseits ist ihr Ineinander nicht ganz unbegründet, denn einerseits ist eine Philosophiehistorie, welche auf die sachlichen Probleme nicht eingeht, kein anzustrebendes Ideal und andererseits ist es verständlich, dass, wer sich mit jener Beziehung, die in diesem Buch im Zentrum steht, beschäftigen will, nicht umhin kann, die sachlichen Fragen zu beantworten, die der Thematik zugrunde liegen. Die aufgegriffenen Streitpunkte der Heidegger-Deutung, insbesondere der Sinn der sog. *Kehre* bewahren ihre Geltung ganz unabhängig vom Kontext, in dem sie vorgelegt werden. Besonders interessant scheint mir die Hervorhebung der *Kontinuität der transzendentalen Fragestellung*, die der Vf. mehrmals betont. Während die Punkte a) und b) eine Beschränkung auf eine bestimmte Kategorie von Autoren fordern, ist das Problem der Gottesfrage

von jeder konfessionellen Zugehörigkeit unabhängig. Der Vf. glaubt, dass die Spätphilosophie Heideggers theologische Implikate aufweist und eine theologische Explikation ermöglicht. Der Titel Theologie erweist sich aber hier als *mehrdeutig* und *erklärungsbedürftig*. Es ist nicht dasselbe, wenn man behauptet, Heideggers Denken sei für eine mögliche Begegnung mit der christlichen Überlieferung offen oder wenn man sagen will, es enthalte Anweisungen für eine *philosophische*, aber nicht metaphysische Erörterung der Gottesfrage. Diese prinzipiellen Fragen verbieten eine Beschränkung auf einen *konfessionellen* Rahmen, der sich zwar für die *historische* Untersuchung als hilfreich, für die sachliche Erörterung hingegen als hindernd erweist. Zudem: Ist es ein glaubwürdiger Schluss, wenn man aus den frühen Beziehungen zu katholischer Theologie auf eine besonders fruchtbare Zukunft dieses Dialogs schliessen will? (dazu 152). Und schliesslich: Der Satz auf den sich der Titel beruft – Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens – sagt zwar etwas über das Wesen des Denkens aus, nicht aber über die Beziehung zwischen Philosophie und Religion, vielmehr soll er m. E. anzeigen, worin sich das Denken von jeder religiösen Haltung unterscheidet: das *Fragen*, welches wie das *Staunen* die Philosophie trägt und durchherrscht.

Ruedi Imbach, Fribourg

Viallaneix, Nelly: Ecoute Kierkegaard. Essai sur la Communication de la Parole. Préface de Jacques ELLUL. Ed. du Cerf, Paris, 1979. 2vol. 335 et 373 p. Coll. Cogitatio Fidei. Théologie et Sciences religieuses, vol. 94–95.

Dans sa préface au livre de Nelly Viallaneix, J. Ellul, parlant de la postérité de Kierkegaard, écrit fort justement: «Personne, si proche qu'il soit de lui, ne se déclare kierkegaardien. Si, précisément, on a compris la proclamation qu'il a lancée, on ne peut que respecter sa solitude.» (p. X) Pourquoi, dès lors, écrire sur Kierkegaard? Toute étude *sur* un tel penseur ne peut être que trahison de son intention dans la mesure où elle répète ou interprète théoriquement ce qui doit être appréhendé et rédupliqué existentiellement. L'intérêt d'une étude kierkegaardienne réside alors dans une compréhension existentielle que seul un long cheminement avec le penseur danois peut procurer. Toute interprétation ne peut être que partielle; c'est dans ce caractère partiel que réside l'originalité possible d'un travail sur Kierkegaard. C'est donc dans la constellation de nombreuses études sur Kierkegaard que progressivement pourra apparaître la complexité des intentions et de la pensée du Danois et, simultanément, la conviction de l'impossible interprétation totalisante d'une telle œuvre.

Dans cette constellation, l'ouvrage de Mme Viallaneix occupe une place importante: non pas tant à cause de l'épaisseur du livre, de la somme impressionnante de connaissances aussi bien des textes de Kierkegaard que des ouvrages critiques, qu'à cause de la perspective, de l'angle d'attaque qui sont choisis.

Dans une préface en forme d'*Eloge*, Mme Viallaneix prend bien soin de préciser les principes méthodologiques qu'elle a choisis et qui sont fonction de l'œuvre même de Kierkegaard. La première règle est que pour trouver la pensée de Kierkegaard et se retrouver dans le labyrinthe de son œuvre, il faut s'appuyer sur les textes effectivement signés par lui et non sur les ouvrages pseudonymes. Ainsi seront privilégiés, dans cette étude, les *Papirer* que Mme Viallaneix, grâce à sa maîtrise de la langue danoise, peut lire *in extenso*, et les *Discours religieux*. Si Kierkegaard est bien, comme il le dit, poète du religieux, son œuvre se structurera autour du problème du devenir chrétien. Il s'agit de mettre en relation l'Unique avec Dieu et avec les autres hommes, de dégager la possibilité, dans le contexte où vit Kierkegaard, d'une communication de personnalité à personnalité. C'est dire qu'une interprétation de la pensée kierkegaardienne exige de se référer à la théorie de la communication que le penseur danois a notamment présentée, sous forme d'esquisse de cours, dans les *Papirer*. Troisième

règle de méthode enfin: l'œuvre de Kierkegaard, où intervient sans cesse la Parole, a une structure sonore; c'est l'œuvre d'un poète qui doit être entendu autant que celle d'un philosophe qui doit être lu. Il s'agira donc, et une fois encore Nelly Viallaneix se conforme à une demande présentée par Kierkegaard en tête de ses *Discours religieux*, de lire les textes à haute voix; ce qui implique, pour Mme Viallaneix, qu'il faut les lire en danois. C'est cette lecture et une interprétation de la compréhension donnée par Kierkegaard de la Parole que nous présente cette longue étude.

Celle-ci se divise en deux parties. Dans la première, sont considérées les paroles captives: bruits de la nature, vacarme et tapage politiques; parole figée de l'idéalité – occasion pour Mme Viallaneix de nous montrer la critique que Kierkegaard opère de la philosophie idéaliste, de Hegel et surtout de l'hégéelianisme des théologiens luthériens danois; parole chantée de la poésie: l'auteur souligne l'importance que revêt pour Kierkegaard la poésie, mais montre aussi la critique du chantre romantique et la nécessité de passer du poète au témoin.

La deuxième partie s'intitule *Parole de Vie*. Elle se divise en trois chapitres où apparaît la réflexion trinitaire de Kierkegaard: «parole créatrice: à l'écoute du Père»; «parole salvatrice: à l'écoute du Fils»; «parole réconciliatrice: à l'écoute de l'Esprit». Peu à peu se dégagent et l'attitude fondamentale de Kierkegaard face à la Parole de Dieu et sa théologie. En s'appuyant essentiellement sur les *Journaux* et les *Discours édifiants*, N. Viallaneix présente un autre visage de Kierkegaard et nous fait entendre une autre voix: celle d'un chrétien à la théologie équilibrée, qui ne privilie pas le dolorisme chrétien, qui ne s'enferme pas dans la subjectivité mais qui établit un rapport authentique de joie et d'espérance avec son Dieu et de charité avec les autres hommes. Les thèmes habituellement privilégiés de l'angoisse et du désespoir s'estompent dans les ouvrages signés du nom de Kierkegaard. Ce dernier nous apparaît, sinon serein, du moins réconcilié par la Parole de Vie. Un Kierkegaard qui, parce qu'il a pris cette Parole au sérieux, c'est-à-dire parce qu'il s'est constamment efforcé de la comprendre et de la rédupliquer existentiellement, nous montre, contre les voies tracées par une certaine chrétienté officielle, le chemin du devenir chrétien, le chemin de la paix et de l'amour.

On admirera la connaissance sûre et vaste que Mme Viallaneix possède de l'œuvre kierkegaardienne. On se réjouira de voir revaloriser des textes essentiels de Kierkegaard – nous pensons surtout aux *Discours religieux* – trop souvent méconnus ou oubliés des critiques. L'originalité d'*Ecoute Kierkegaard* incitera tout «kierkegaardien» à reconsiderer sa propre conception de l'œuvre du penseur danois. On consultera enfin avec profit la bibliographie commentée à la fin du volume.

Après avoir souligné les nombreux mérites de l'ouvrage de Mme Viallaneix, nous nous permettrons, pour conclure, d'émettre une critique. Cette étude se veut globale, sans être totalisante. Mme Viallaneix se méfie des études thématiques qui risquent «de fausser l'œuvre kierkegaardienne en lui supposant une unité trop systématique ou en adoptant des partis pris qui lui restent, en partie, étrangers.» (T.II., p. 339.) Mais en s'appuyant essentiellement sur les seuls textes signés de Kierkegaard, en conférant une grande importance aux *Papirer*, N. Viallaneix ne déséquilibre-t-elle pas, à son tour, l'ensemble de l'œuvre en lui conférant une trop grande unité de ton? Certes, *Le Concept de l'Angoisse* et le *Post-Scriptum*, pour prendre deux exemples, ne sont pas signés du nom de Kierkegaard. Si l'on suit la pensée de Mme Viallaneix, ce n'est donc pas dans de tels ouvrages qu'on trouvera la vraie pensée de Kierkegaard. Mais, à ne pas valoriser également les ouvrages pseudonymes ne dévalorise-t-on pas du même coup les ouvrages signés de Kierkegaard? Qu'est-ce qui donne un véritable intérêt aux *Journaux*, sinon les ouvrages pseudonymes? Quant aux *Discours religieux*, leur véritable relief peut-il apparaître sans la présence contemporaine et dialectique des ouvrages pseudonymes? Ces derniers sont, tout en ne l'étant pas, Kierkegaard: disons

qu'ils sont un aspect de Kierkegaard. De la confrontation permanente des ouvrages pseudonymes et des *Discours religieux* apparaît dans toute sa force, et comme structure même de l'œuvre en son entier, la dialectique propre à Kierkegaard. Cette dialectique, qui en fait un philosophe autant au moins qu'un poète, est sans doute un des apports importants, pour la pensée contemporaine, du penseur danois. Michel Cornu, Lussy-sur-Morges

Rivka Horwitz: Buber's Way to «I and Thou». An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures «Religion als Gegenwart» (Lambert Schneider, Heidelberg, 1978).

Bubers – oft als sein Hauptwerk «verschrienes» – «Ich und Du» steht dem Leser als literarisches Monument konzentrierten Denkens gegenüber. Dass auch es seine Entwicklungs geschichte hat, sucht Rivka Horwitz an Hand der von ihr hier erstmals veröffentlichten acht teiligen Vorlesung, welche Buber im Winter 1922 am Jüdischen Lehrhaus Frankfurt auf Einladung Franz Rosenzweigs zur Vorbereitung seines Buches hielt, und einer Analyse, deutlich zu machen.

Geplant als Prolegomenaband einer auf im ganzen fünf Bände angelegten Religionsphilosophie, erweist sich Bubers Ausgangspunkt zu «Ich und Du» als derselbe wie der von Ebner und Rosenzweig: Religion – als Gegenwart.

Der früheste nachweisbare Entwurf ist auf den 5. Februar 1918 datiert: «Das Gegenüber und das Dazwischen.» Jenes als «Kern und Substanz» Gott, dieses als «Hypostasierung der Beziehung» den Dämonen zugeschrieben. In den folgenden Jahren arbeitet Buber – zeitweise unterbrochen – an seinen «Prolegomena».

Ferdinand Ebners Werk «Das Wort und die geistigen Realitäten» erschien 1921 als Buch. 1920 wurden in der österreichischen Zeitschrift «Der Brenner», auf welche Buber abonniert war, einzelne Fragmente Ebners publiziert, aufgrund ihrer Lektüre bestellte Buber das Buch.

In der Ich-Du-Terminologie, die bei Buber erst in «Ich und Du» eingeführt wird, wie im Gedanken, dass Gott das wahre Du des wahren Ich im Menschen sei, folgt Buber Ebners im «Brenner» veröffentlichten Fragmenten. Die Bedeutung der Sprache ist bei Ebner weit zentraler und entwickelter als in Bubers «Ich und Du». «The most rewarding aspect of the present research has been to discover that the dialogical theory voiced in *(I and Thou)* was itself formulated, not in the solitude of a monologue but, at least in its last stages of development, in a living dialogue between Buber and Franz Rosenzweig.»

Im Dezember 1921 las Buber, beim Vorbereiten seiner Vorlesung, Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung». Doch Rosenzweigs bedeutsamer Einfluss fand statt, nachdem Buber die Vorlesung «Religion als Gegenwart» gehalten hatte, und vor dem Druck von «Ich und Du». Ein wesentliches Element des dialogischen Denkens, die Sprache, kam erst in dieser Zeit der engen Beziehung und beginnenden Freundschaft mit Rosenzweig dazu.

Ein Anhang enthält neben einer Seitenkonkordanz von «Religion als Gegenwart» und «Ich und Du», einer Zeittabelle, in der gerafft noch einmal die wichtigsten Beziehungen Bubers mit Ebner und Rosenzweig dargestellt sind, einem Auszug aus dem Buber-Rosenzweig-Briefwechsel auch noch unveröffentlichte Manuskriptstellen aus «Ich und Du», bei denen Horwitz feststellt, dass sie mehr von Bubers früherem Denken enthalten als die gedruckte Version.

Dass Buber nicht so ganz isoliert sein «Ich und Du» geschrieben habe, wie er es selber glauben machen wollte, wusste man allerdings schon vorher. Und Hermann Cohens Einfluss, auf den Hermann Levin Goldschmidt wiederholt hingewiesen hat, den Buber bestritten, aber nicht widerlegt hat, bleibt immer noch erst zu untersuchen.

Das Buch bietet ein Stück sorgfältiger Buber-Philologie und wenig mehr. So immerhin ein Ausgangspunkt zu weiteren Forschungen, auch der innerjüdischen Geistesgeschichte.
Willi Goetschel, Zürich

Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk; Gesammelte Schriften. Briefe und Tagebücher, I/II (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1979).

Im Rahmen der Herausgabe der Gesammelten Schriften von Franz Rosenzweig ist 1976 *«Der Stern der Erlösung»* in seiner vierten Auflage erschienen. Die *«Briefe und Tagebücher»*, datiert von der Jahrhundertwende bis zu Rosenzweigs Tod 1929, stellen die zweite Phase im Erscheinen von Rosenzweigs Werk dar. Nach dem theoretischen Hauptwerk geben nun die Briefe und Tagebücher die Seite der *«Praxis»*, des gelebten Lebens, wieder.

Auf den doppelten Umfang gegenüber der ersten Ausgabe des Briefbandes aus den dreissiger Jahren angewachsen, bieten die zwei von Edith Rosenzweig-Scheinmann und Rachel Rosenzweig herausgegebenen Bände nebst Zeittafel, Glossar, ausführlichen Registern, Stammbäumen und Photographien erstmals, in Auszügen, Tagebucheintragungen.

Die unnötig vielen Druckfehler – teilweise haarsträubender Art – ändern nichts daran, dass mit der in Angriff genommenen Rosenzweig-Ausgabe Bedeutendes und vor allem auch Nötiges geleistet wird. Wenn auch die Besorgnis nicht ganz sich auflöst, dass hier ein Mensch mehr mit seinem Werk zwischen – freilich vornehm blauleinenen – Buchdeckeln eingesargt wird; zur Versenkung in Bibliotheken, wie der Preis vermuten lässt...

Schon der Neunzehnjährige notiert sich: «Wer im Studium der Philosophie objektive Belehrung sucht, muss entweder ein sehr naiver Mensch oder ein Mathematiker sein. Deshalb, damit kein *«Profaner»* den spiritistischen Kreis stört, verweist schon Plato den ἀγεωμέτρητος hinaus. – Ich bin ja Skeptiker und ἀγεωμέτρητος, daher ist für mich Philosophie nur – *«nur»* – Ausdruck einer Persönlichkeit» und stellt die Forderung auf: «Also statt Ansichten Angesehenes.»

Auf den nächsten zwölfhundert Seiten können wir so die daraus folgende Entwicklung Rosenzweigs vom Abiturienten zum Studenten der Medizin, dann der Geschichte und schliesslich der Philosophie verfolgen; von einem jungen Menschen aus gutem und assimiliertem Haus zum bewussten – wissenden und gewissenhaften – Juden, dessen zuletzt gewonnener Standpunkt ein heute noch vertretbarer ist.

Hermann Cohen, dem Rosenzweig in dessen Berliner Zeit als Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums begegnete, hat auf ihn bedeutenden Einfluss ausgeübt. Die herzliche Art des freundschaftlichen Umgangs hielt die Verehrung des *«Meisters»* aufrecht, auch wo Rosenzweig sich von ihm distanzierte. Im Gegensatz zu Martin Buber, bei dem Rosenzweig *«eine richtige Antipathie»* gegenüber Cohen feststellte. Buber hat eine Verbindung zu Cohen immer heftig abgestritten. Die Briefe Rosenzweigs zeigen aber gerade deutlichst die Bedeutung Cohens, selbst für das Dialogische Denken, dessen konsequenter Anwendung Rosenzweig zu verdanken ist. In seiner im *«Stern»* gegebenen Analyse von Christentum und Judentum, die – sich widersprechend – erst zusammen das Ganze der Wahrheit ausmachen.

Für Rosenzweig war Cohen *«ein Mensch ohne gleichen und der grösste Jude, dem ich je begegnet bin»*, wie er an Buber schreibt. Er sieht in Cohens Entwicklung bereits die *«Entdeckung des Du neben der Idee»* und meint: *«behält die Schule recht, wird er als Schulhaupt berühmt; behalte ich recht, wird er als Revolutionär des Denkens berühmt»*.

Zu Beginn des Jahres 1918 liest Rosenzweig, im Balkan im Felde, die Korrekturbogen von Cohens *«Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums»*: *«es ist die Religio philosophiae eines frommen Menschen»*. – *«Ich habe das sichere, durch Anzeichen gestützte*

Gefühl, dass Cohens Religionsphilosophie keine glatte Konsequenz seines übrigen Systems ist, sondern etwas wie eine neue Phase.»

Im selben Jahr beginnt Rosenzweig mit der Niederschrift des *«Sterns der Erlösung»*: «mein System, muss ich wohl sagen. Es ist vor vierzehn Tagen plötzlich dagewesen und seitdem sitze ich unter einer Dusche von Gedanken», schreibt er an Rudolf Ehrenberg. «Dich geht es besonders an, denn es ist weiter nichts als der ausgewachsene Brief an dich vom vorigen November... Es steckt eigentlich alles darin, was in *mir* steckt.»

Und Ende August desselben Jahres beschrieb er seinem Lehrer Friedrich Meinecke die Gründe, weshalb für ihn eine Habilitation und damit das Wirken an der Universität nicht mehr in Frage kommt: «ich war aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen geworden... Das Erkennen ist mir nicht mehr Selbtszweck. Es ist mir zum Dienst geworden. Zum Dienst an *Menschen*, beileibe nicht (Sie dürfen mich nicht missverstehen) zum Dienst an *Tendenzen*... Das Erkennen bleibt in sich frei; es lässt sich seine *Antworten* von niemandem vorschreiben. Nicht seine Antworten, aber... seine *Fragen*. Es ist mir nicht jede Frage wert, gefragt zu werden... Ich frage nur noch, wo ich *gefragt* werde.»

Die Anfang 1922 ausbrechende Krankheit, die durch Muskelschwund Rosenzweig in seiner Bewegungsfreiheit bald ganz hemmte, schränkte seine öffentliche Arbeit stark ein. Doch Rosenzweig, dem nach Abschluss des *«Sterns»* das weiter Leben «ja nun wirklich nur noch ein grosses Geschenk» ist, verliert seinen Willen zum Leben nicht. Im Angesicht des Todes und der daraus gefassten Ruhe wirft er sich weder dagegen auf noch wird er zum Fatalisten, sondern macht mit jüdischer Leidenschaft aus dem Vor- und Aufgegebenen das Beste.

Im selben Jahr beginnt er noch mit der Übersetzung von Gedichten Jehuda Helevis und im Mai 1925 gemeinsam mit Martin Buber die Bibelübersetzung. Nach anfänglichen Bedenken gegenüber diesem Unternehmen, wird Rosenzweig zum unermüdlichen und strengen Mitarbeiter: «ich bin glücklich, dass mir Buber diese Arbeit ermöglicht, dieses beständige Leben in den beiden geliebten Sprachen».

Damit beginnt die letzte und besonders ausführlich dokumentierte Epoche von Rosenzweigs Leben. Buber hat gewissenhaft jede schriftliche Äusserung Rosenzweigs aufbewahrt, so dass auch die persönliche Bedeutung für beide deutlich wird.

Wenn Rosenzweig auch die letzten Jahre seines Lebens nur noch schriftlichen Verkehr zur Aussenwelt haben konnte und Gespräche nur über seine Frau und enge Freunde zustande kommen konnten, so hat er doch immer an der Bedeutung des Dialogs festgehalten. Schon im Oktober 1917 schrieb er an Eugen Rosenstock, dem gegenüber er dies erstmals erfahren hatte: «mein Ich entsteht im Du». Und im Februar desselben Jahres: «... weil ich immer in heimlichem Dialog denke.» Eine Erkenntnis, die zehn Jahre später in zwei weiteren Briefen zum Ausdruck kommt: «Sondern alles Denken geschieht – in wirklichen oder zwangsmässig erträumten Dialogen; man sucht zu verstehen was der andere meint, und das tut man, indem man es mit eigenem Ja und eingenem Aber wiederholt.» So dass «die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muss... Es gibt da keine andre Möglichkeit, objektiv zu sein, als dass man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht. Die Objektivitätspflicht verlangt nur, dass man wirklich den ganzen Horizont besieht, nicht aber, dass man von einem andern Standpunkt aus sieht als auf dem man steht, oder gar von *«gar keinem Standpunkt»*. Die eigenen Augen sind gewiss nur die eigenen Augen; es wäre aber schulbürgerhaft, zu glauben, dass man sie sich rausreissen muss, um richtig zu sehen.»

Willi Goetschel, Zürich