

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

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 41 (1982)

**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:** 03.02.2026

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

### Allgemeine und Grundfragen / Problèmes généraux

Michel Cornu: **Existence et séparation**. Collection «Dialectica», L'Âge d'Homme, Lausanne 1981.

Il y a quelques années Michel Cornu soutenait une thèse sur *Kierkegaard et la communication de l'existence* (Lausanne 1972)<sup>1</sup>. Depuis lors sa réflexion s'est engagée sur des voies bien éloignées en apparence de Kierkegaard: s'ouvrant aux problèmes sociaux et politiques, elle a trouvé sur son chemin les philosophes de l'Ecole de Francfort, dont l'enseignement l'a marquée. Pourtant au seuil de ce nouvel ouvrage c'est à Kierkegaard que M. Cornu retourne, afin de «réfléchir sur le statut d'une philosophie existentielle» (31) et de réaffirmer «la différence irréductible de toute existence concrète» (38). Mais cette existence est pour lui celle d'un «individu inséré dans l'histoire d'une société», et la philosophie existentielle dont il souhaite la constitution doit se faire en même temps philosophie sociale et «se laisser interroger par une pensée de type marxiste» (45). Deux courants de pensée dont la tradition souligne avant tout la séparation tendent donc à se lier dans cette tentative de développer une philosophie existentielle à une époque qui pourrait bien être, selon l'auteur, celle de la mort de l'individu. Tentative paradoxale, constituant par elle-même une illustration de l'une des thèses majeures qu'elle veut défendre: celle du rôle positif que la séparation peut revêtir.

A vrai dire cette thèse n'apparaît pas d'emblée. Le livre s'ouvre sur quelques pages d'aphorismes qui peuvent sembler, de l'aveu même de l'auteur, «cyniquement désespérés» (7). Qu'on les juge bien ou mal venus, on comprend facilement leur fonction. M. Cornu voit clairement les limites d'un discours suivi qui «nous sépare de la séparation vécue» en nous la *représentant* (101). Il s'essaie donc à un autre discours, qui puisse la *manifeste* parce qu'il la porte en lui: tel est le discours aphoristique. Cette justification méthodologique ne rend cependant pas compte du caractère de ces aphorismes. Pourquoi commencer par privilégier unilatéralement les manifestations de la séparation négative, alors que tout le livre tend à montrer que «la séparation est une notion dialectique» (7), comprenant un double aspect positif et négatif?

Récusant la phénoménologie transcendantale de Husserl, l'analyse heideggerienne du Dasein, l'existentialisme sartrien, et prenant aussi ses distances à l'égard de l'éclaircissement de l'existence pratiqué par Jaspers – dont la parenté avec Kierkegaard est cependant relevée – la philosophie existentielle de M. Cornu ne s'identifie ni à une philosophie du sujet ni à une philosophie de la conscience ni à un humanisme. Elle dénonce la présence, au coeur de toutes ces orientations, d'une volonté de totalisation qui manque l'existant dans ce qu'il a d'insurmontable, la *faille* (85). Faille qui le sépare à la fois de lui-même, d'autrui et du Tout Autre, et que le désir d'unité dont il est habité ne peut jamais combler.

<sup>1</sup> Cf. le compte rendu paru dans le vol. XXXIII des *Studia Philosophica*, p. 224 – 228.

Que cette séparation soit souvent négative, M. Cornu le reconnaît pleinement. Mais, comme je l'ai déjà souligné, il lui découvre aussi une dimension positive, et il ne serait pas abusif de voir dans son livre, en même temps que la mise en oeuvre d'une dialectique non totalisante, un plaidoyer pour la séparation. Par là sa tentative s'oppose à la ligne générale décrite par la pensée occidentale qui, dès les présocratiques, considère la séparation comme un «mal surmontable» et aperçoit, «toujours à l'horizon, l'unité, l'harmonie» (104). En revanche, bien qu'elle se situe à un niveau philosophique et non théologique, elle salue dans la pensée judaïque de la Création une conception dont elle se sent proche parce que la séparation y prend une valeur positive.

La notion de séparation révèle progressivement son «ambiguïté» (102) au cours d'une analyse qui s'efforce de la cerner en la situant par rapport à des notions voisines: finitude, désir et aliénation. Considérant ensuite la séparation en elle-même, M. Cornu s'arrête à la double expérience que fait tout existant, qui se découvre séparé à la fois de lui-même et d'autrui. Puis il analyse quelques-uns des modes sous lesquels cette double expérience peut être vécue: secret, aveu, fidélité, pardon, pudeur, ironie, humour et jeu. La séparation d'avec soi-même se présente ici comme le principe d'un «dialogue infini» (140) sans lequel il n'y a pas d'intériorité, tandis que la séparation d'avec autrui se révèle ouverture à un amour qui n'est «ni participation à une unité fondamentale, ni pouvoir de s'absorber mutuellement, ni effacement de subjectivités différentes dans une synthèse qui les dépasserait», mais expérience de la présence de l'autre «comme autre» (147). C'est dans cette partie du livre que la «valorisation de la séparation» (145) prend toute son ampleur. Cependant chacun des modes analysés peut aussi être le lieu d'un refus de la séparation qui le prive de son authenticité. Telles sont par exemple les «perversions du jeu» (182), marquées en particulier par la volonté de supprimer «l'inadéquation avec soi-même» fondant «le plaisir de jouer et de se jouer» (181).

La dialectique du positif et du négatif se retrouve dans l'expérience négative de «la séparation vécue comme nécessité contre laquelle nous ne pouvons rien: celle qui introduit le tragique dans l'existence» (192). Le tragique apparaît en particulier dans l'expérience de la mort, où surgit pour l'existant la séparation radicale d'avec soi-même et d'avec autrui. Dans une telle expérience il se trouve confronté à une «étrangeté absolue» (219) qui lui fait mesurer ses limites. Mais paradoxalement cette prise de conscience, au lieu de l'enfermer «dans la clôture d'une non-existence» (219), peut être le principe d'une espérance qui l'ouvrira au Tout Autre. Il y a aussi un tragique de l'expérience morale, qui naît lorsque l'impossibilité de coïncider avec le Bien est vécue comme une défaite. Mais, nouveau «paradoxe du négatif»: «l'homme, en acceptant sa vie comme une défaite, peut se mettre à une oeuvre humaine; car alors il peut affronter la réalité quotidienne sans illusion» (243).

D'une manière générale, «il y a tragique dans la mesure où, hanté par l'Absolu (. . .), l'existant reconnaît pourtant le caractère infranchissable de ses limites» (248). Une telle reconnaissance est liée à la conscience de la séparation: de la sorte une philosophie de la séparation est en même temps une philosophie des limites.

Une telle philosophie est aussi une philosophie de la résistance, de l'opposition. En se proposant de «tenir ferme sur la séparation reconnue première et insurmontable» (228), elle s'assigne la tâche infinie de dénoncer les innombrables formes de négation de la séparation, allant de la méconnaissance inconsciente au refus ouvert, et d'en montrer les conséquences pour l'existant. C'est ainsi par exemple qu'elle interprétera certaines attitudes contemporaines à l'égard de la mort comme le projet de «rendre la mort homogène à la vie» (208) et verra dans cette occultation de la séparation absolue la forme ultime d'un refus de l'hétérogène, propre à la société technicienne. Mais en même temps elle fera voir

que cette attitude a pour effet de dépouiller l'existant de l'espérance, qui postule toujours une altérité irréductible au domaine du connu.

Cette dimension critique se marque surtout dans les chapitres finaux, où M. Cornu prend position à l'égard du totalitarisme ouvert ou larvé de nos sociétés contemporaines, de leur recours à l'idéologie et de leur asservissement au «système technicien». Sur ces trois lignes se déploie selon lui une tendance à l'identification et à la totalisation qui vise l'élimination de la séparation, et qu'une philosophie existentielle doit soumettre à l'analyse critique, sous peine de rester abstraite et de se renier faute de prendre en compte l'insertion de l'individu dans l'histoire. C'est une tendance du même ordre qu'il découvre au coeur de l'utopie révolutionnaire. Aussi, tout en reconnaissant la fécondité pour son propre projet d'une critique inspirée de Marx, prend-il ses distances à l'égard de l'eschatologie marxiste. Récusant la totalisation que suppose la réconciliation finale de l'humanité dans une société sans classe, il souhaite au contraire le maintien des tensions propres à une société ouverte sur un au-delà d'elle-même: tensions de l'éthique et du politique, du contre-pouvoir et du pouvoir, de l'autorité et du pouvoir. Reconnaître ces tensions, c'est reconnaître à la fois «l'impossibilité pour une société de se légitimer en elle-même comme un tout homogène» et la possibilité – «justement parce qu'elle est imparfaite» – de se transformer, non pas tant au niveau des institutions que des attitudes (280): position «réformiste», qui se veut «contestation radicale de toute forme de pouvoir de l'homme sur l'homme» (263), mais rejette tout messianisme politique pour se tourner vers le messianisme prophétique et s'ouvrir avec lui à «l'attente de l'Absolu à la fois révélé et lointain» (317) ou, pour le dire en un mot, à l'espérance.

M. Cornu se méfie de la notion d'engagement, facilement récupérable par n'importe quelle idéologie. Je serais cependant tenté de dire qu'il s'engage dans son livre, non en tant que porte-parole d'un mouvement quelconque mais en tant qu'existant qui se met en jeu dans sa propre réflexion. Cette mise en jeu paraît revêtir à ses propres yeux un caractère excentrique et anachronique: «L'existant-philosophe: Don Quichotte de l'individualité perdue?» (17). Mais, si tel était vraiment le cas, son oeuvre serait celle d'un isolé. Or en le lisant on a au contraire le sentiment que beaucoup pensent comme lui et qu'il est heureux de leur donner la parole: Adorno et Horkheimer, J. Ellul, A. Gorz, J. Lacroix, E. Levinas, pour ne mentionner que quelques noms, sont abondamment cités, au point que leur voix couvre parfois celle de l'auteur et que l'on ne sait plus très bien *qui* parle. La position fondamentale est cependant suffisamment forte pour qu'il ne soit pas nécessaire de lui chercher autant de défenseurs. Mais elle gagnerait à s'appuyer sur une analyse plus poussée des concepts de base et à développer d'une manière plus explicite ses articulations essentielles. Cette élaboration théorique n'est-elle pas requise dans un discours qui se pose lui-même comme discours *sur* la séparation plutôt que *de* la séparation?

A.-J. Voelke

*Martin Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 20, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979.

Unter dem Titel «*Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*» kündigte Heidegger 1925 eine Lehrveranstaltung an, welche er im Sommersemester als vierstündige Vorlesung an der Marburger Universität hielt.

Schon die einleitenden Vorbemerkungen machen die Frontstellung der Heidegger'schen Konzeption gegenüber Wissenschaft und Philosophie seiner Zeit deutlich. Die Phänomenologie erhält die Aufgabe, die Sachgebiete, Natur und Geschichte, *vor* der einzelwissenschaftlichen Bearbeitung, d.h. Trennung und nachträglichen Zusammennah-



me beider Sachgebiete, verständlich zu machen und auf dieser Basis die Möglichkeit ihrer Bearbeitung zu sichern.

Entgegen der Tendenz des in den zwanziger Jahren herrschenden Wissenschaftsbetriebes kritisiert Heidegger das Grundverhältnis der Einzelwissenschaften zu den von ihnen befragten Gegenständen: Die Wissenschaften lösten ihren Anspruch einer ursprünglichen Auslegung ihrer Gegenstände nicht ein, weil sie nicht hinreichend um die Sicherung ihrer Grundbegriffe bemüht seien. Auf dem Hintergrund des Befundes, dass sich die Wissenschaften in einer «*Krisis*» (3) befänden, und in Auseinandersetzung mit zahlreichen Positionen (Cohen, Dilthey, Windelband, Rickert) erläutert Heidegger in einem die Analyse des Zeitphänomens vorbereitenden Teil «Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung» (13 – 182). Entsprechend der von Husserl proklamierten Maxime «zu den Sachen selbst» soll eine Freilegung des primären Sachfeldes geleistet werden.

Doch bevor Heidegger grundlegend in die phänomenologische Forschung einführt und ihre fundamentalen «Entdeckungen» (Intentionalität, kategoriale Anschauung, Apriori) vorstellt, exponiert er die Zeitthematik als «Index für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt» (8). Die *Zeit* ist nicht eine Kategorie unter anderen oder gar ein beliebiger Begriff, sondern steht im Zusammenhang mit der Grundfrage der Philosophie nach dem *Sein*.

Wenn sich der Zusammenhang zwischen Zeitthematik und Seinsfrage aufweisen lässt – und auf diesen Aufweis zielt die gesamte Vorlesung –, dann gilt für die folgende Untersuchung:

«Die *Geschichte des Zeitbegriffs* ist dann aber die *Geschichte der Entdeckung der Zeit* und die *Geschichte ihrer begrifflichen Interpretation*, d.h. diese Geschichte ist die *Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*, die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu entdecken, getragen von dem jeweiligen Verständnis der Zeit, von der jeweiligen Stufe der begrifflichen Ausarbeitung des Zeitphänomens. So ist die Geschichte des Zeitbegriffs genauer am Ende *die Geschichte des Verfalls* und *die Geschichte der Verstümmelung der Grundfrage* wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seienden: Geschichte des Unvermögens, die Seinsfrage radikal neu auszuarbeiten – ein Unvermögen, das im Sein des Daseins gründet» (8).

Heidegger situiert die phänomenologische Forschungsart «vor der traditionellen Aufteilung der philosophischen Arbeit in historisches und systematisches Erkennen» (9), doch zeigt ein Blick auf den Aufriss der geplanten Vorlesung (vgl. 10f.), dass er aus «didaktischen» Gründen an eben dieser Trennung festhält: Nach der «Analyse des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs» (Teil I) und der «Erschliessung der Geschichte des Zeitbegriffs» (Teil II) sollte «die Ausarbeitung des Horizontes für die Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen» (Teil III) geleistet werden.

Die «kurze einleitende Orientierung» (11) über die phänomenologische Forschung füllt nahezu die Hälfte des Vorlesungsmanuskripts (vgl. 13 – 182) aus: Heidegger gelangte nicht mehr zur Ausführung der zentralen Thematik der Geschichte des Zeitbegriffs (Auseinandersetzung mit Bergson, Kant und Newton, Aristoteles) und trug nur die «vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird» (11; vgl. 183 – 420) vor. Aus diesem Grunde änderte die Herausgeberin, Petra Jaeger, den ursprünglichen Titel zu Recht in «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*» (vgl. 444, Nachwort) ab. Das von der Herausgeberin transkribierte Originalmanuskript endet mit einem Hinweis auf die «Cura-Fabel» (420) im Rahmen einer ursprünglichen Explikation des Daseins qua Sorge.

Die Nachschriften von Simon Moser und Helene Weiss bezeugen, dass Heidegger die Vorlesung mit einer – freilich in stark geraffter Form (421 – 442) dargestellten – Skizze seiner phänomenologischen Todesinterpretation abschloss. Dieser, unter die prätentiose Überschrift «Die Freilegung der Zeit selbst» gestellte, kurze Schlussteil basiert auf der von Heidegger autorisierten Nachschrift Mosers (vgl. 446, Nachwort).

«Es liegt im Wesen phänomenologischer Untersuchungen, dass sie nicht gekürzt referiert werden können, sondern jeweils neu wiederholt und durchlaufen werden müssen. Jede nähere Inhaltsangabe des Werkes wäre – phänomenologisch gesprochen – ein Missverständnis. Daher versuchen wir einen Ausweg und geben eine erste Orientierung über das, was hier geleistet ist» (32f.).

Wenn im folgenden eine stichwortartige Orientierung über die beiden Hauptabschnitte der Marburger Vorlesung gegeben wird, so hofft der Rez., dem «Missverständnis» nicht zu erliegen, vor welchem Heidegger im Zusammenhang einer Wiedergabe Husserlscher Untersuchungen warnt.

Nachdem Heidegger «Entstehung» und «Durchbruch» (13) der Phänomenologie von Brentano über Husserl skizziert und die implizierte Kritik an Positivismus, Neukantianismus und Psychologismus vorgestellt hat, erläutert er die «Entdeckungen» der Phänomenologie und unternimmt den Versuch einer Klärung ihres Namens. Mit dem Ziel, die Phänomenologie als Forschung auszuweisen, werden die Intentionalität, die kategoriale Anschauung und das Apriori vorgestellt, der Zusammenhang der drei Termini und die Begründung der kategorialen Anschauung und des Apriori in der (Entdeckung der) Intentionalität gezeigt.

In dem Kapitel über die kategoriale Anschauung (66 – 99), deren Entdeckung Heidegger zu den drei grossen Errungenschaften der Phänomenologie zählt, wird deutlich, dass diese kategoriale Anschauung die Voraussetzung darstellt, Sein als *das* ursprüngliche Phänomen zu begreifen, wie er es in «Sein und Zeit» vorführt. Der Terminus «Apriori» wird nach Heideggers Auffassung in der Phänomenologie aus der kantianischen Beschränkung auf die Subjektivität gelöst. Dabei erscheint es bemerkenswert, dass er im Zusammenhang mit der Geometrie von einem «materialen Apriori» (101) – wahrscheinlich im Anschluss an Scheler – spricht. Dem Heideggerschen Phänomenologieverständnis zufolge wird das Apriori zum «Titel des Seins» (101) und damit seine *direkte Erfassbarkeit* als «Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins» (102) herausgestellt. Im zweiten Abschnitt der Vorlesung begegnet das Apriori im Umkreis der Frage, wie das Erkennen in der Seinsart des Daseins begründet ist. Auf diese Weise wird das Apriori als «Fundamentalstruktur» gesehen und mit dem In-sein des Daseins in seiner jeweiligen Welt zusammengebracht. Die für Heideggers Denkweg konstitutive Kontinuität der transzendentalen Fragestellung lässt sich aus der folgenden Frage ablesen:

«Welches sind die apriorischen Seinsbedingungen für dieses Dasein (In-sein) selbst und daher das ursprüngliche alles übersteigende transzendental-ontologische, d.h. *daseinsontologisch-existenzielle Seinsverständnis* überhaupt und die Seinsmöglichkeiten des Seins zur Welt?» (218)

Aus der Charakteristik der drei Entdeckungen entwickelt Heidegger das Prinzip der Phänomenologie und damit die Lösungsmöglichkeit der einleitend (vgl. 2f.) angesprochenen Probleme: «Das Prinzip der Forschung ist das Prinzip der *Sachfeldgewinnung*, das Prinzip der Schöpfung der Hinsicht, aus der die Sache erforscht wird, und das Prinzip der Ausbildung der *Behandlungsart*, der Methode» (103). Die «Intentionalität als *gegenseitige Zugehörigkeit* von Intention und Intentionum» (61) ist das «*Grundfeld*» (106), in welchem die Gegenstände der Phänomenologie vorfindlich sind. Die analytische Deskrip-

tion ist die dem originären Erfassen in schlichter Anmessung an die Sache selbst adäquate Methode. Die Behandlungsart der Phänomenologie ist beschreibend, «*ein heraushebendes Gliedern des an ihm selbst Angeschauten*» (107).

Aus der Besinnung auf die ursprüngliche Bedeutung von *phainomenon* und *logos* ergibt sich die Klärung des Namens «Phänomenologie» als Bedeutungseinheit beider Termini: «*das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen*» (117), wobei der Akzent auf dem «*Wie*» des Thematischseins eines Gegenstandes liegt, ohne dass (zunächst) etwas über seine Sachhaltigkeit gesagt ist. Entgegen weit verbreiteten Missverständnissen (z. B. Rickerts) hat die Phänomenologie es nicht mit blossen Erscheinungen zu tun, wobei (dann noch nachträglich) nach dem «*Dahinterliegenden*» gefragt wird. «Die Phänomenologie ist gerade als Forschung die Arbeit des *freilegenden Sehenslassens* im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen» (118).

Als Abschluss der Orientierung über die Phänomenologie weist Heidegger die beiden *Grundversäumnisse* dieser Forschung aus, die Frage nach dem Sein als solchen und nach dem Sein des Intentionalen bzw. des Seienden, welches wir selbst sind, auszuarbeiten. Die Kritik an *Husserls* Bewusstseinsbestimmungen und *Schellers* Theorie von der Person macht deutlich, in welchem Masse die phänomenologische Bewegung unter dem «*Bann*» (178) ontologischer und anthropologischer («*animal rationale*») Traditionen steht, ja sogar in der Bestimmung ihres eigensten Feldes (Intentionalität) «*unphänomenologisch*» (178) vorgeht! Daher versteht Heidegger, der ausdrücklich betont, «*Husserl gegenüber als Lernender*» (168) dazustehen, seinen eigenen Ansatz, die Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne einer vorläufigen Explikation des Daseins auf die Zeitlichkeit hin, nicht als Abkehr von der Phänomenologie, sondern gerade als radikale wie konsequente Ausbildung dieser Forschung.

Der zweite Abschnitt der Vorlesung aus dem Jahre 1925 liest sich wie eine *Frühfassung* von «*Sein und Zeit*», ohne dass die Begrifflichkeit (z. B. «*Erschlossenheit*») bereits derart festgelegt ist. Unter der Voraussetzung, dass die «*Geschichte des Zeitbegriffs*» «*die Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*» (191) ist, wird eine Wiederholung der Grundfrage gefordert, welche Platon und Aristoteles in Atem hielt. Die Analyse der Fragestruktur führt die Untersuchung zur Daseinsanalytik, da das Dasein aufgrund seines im Fragen aufleuchtenden Seinsverständnisses «*kein ausgezeichnetes Seinsverhältnis in sich beschliesst*» (200). Die Grundverfassung des Daseins als «*In-der-Welt-sein*» (203 – 345) und das «*In-sein als Sorge*» (346 – 420) enthalten die Zeitstrukturen, welche in der hier nur skizzierten Todesanalyse – der Tod als äusserste Möglichkeit, das Dasein vorlaufend in seiner Ganzheit vor sich zu bringen – konkretisiert werden.

Die radikale Aufklärung der *Existenzverfassung* des Daseins geht der Analyse des (Selbst-)Bewusstseins notwendig voraus. Das intentionale Verhalten zu innerweltlich begegnenden Seienden gründet im In-der-Welt-sein. Das besagt: 1. Die *Ablösung* des *Husserlschen Intentionalitätsbegriffs* als einer transzendental-philosophischen Letztinstanz und ihre Fundierung in einem grundlegenden Phänomen, eben dem In-der-Welt-sein. 2. Die radikale *Richtung* des Heideggerschen Denkens auf «*Weltlichkeit*». Das Seinsverständnis des Seienden hängt nach Heidegger mit dem Weltverständnis als seiner Voraussetzung zusammen. Seiendes wird daher für Heidegger in seinem Sein nicht als einzeltes oder in seiner Wesenheit zugänglich, sondern in und aus dem Ganzen der Verweisungszusammenhänge.

Auch wenn es im Rahmen dieser Besprechung «missverständlich» (vgl. 32) wäre, die Strukturanalyse der «*Weltlichkeit der Welt*» zu resümieren, erscheint es unerlässlich, die methodische Ausrichtung dieser Analysen auf die Zeitthematik (vgl. 219, 267, 292, 317, 322) herauszustellen. Wenn die «*Weltlichkeit der Welt*» als Verweisungsganzheit be-

stimmt wird, so zeigt die Bestimmung des Verweisens als Bedeuten ein Gegenwärtigen der Verweisungen. Das Besorgen hat «die Seinsart des *Gegenwärtig-werden-lassens*» und dieses «*Gegenwärtigen*» ist «*nichts anderes als die Zeit selbst*» (292). In der Besinnung auf die Welt meldet sich das Phänomen der Zeit!

Die Marburger Vorlesung aus dem Jahre 1925 vermittelt Einblicke in Heideggers frühe Anstrengungen auf seinem Denkweg. Vom Strukturzusammenhang ist die Zeitthematik, wie sie als Ausarbeitung der Seinsfrage über die Verklammerung von Dasein und Zeitlichkeit in Heideggers Hauptwerk «*Sein und Zeit*» exponiert ist, bereits hier vorgezeichnet, denn der Text dieser Vorlesung endet mit der Aussage, «*Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein*» (442). Weist das Abbrechen der Untersuchungen in den zwanziger Jahren auf eine Verlegenheit, in welche Heidegger durch die strenge Bindung der Seinsfrage an die aus der Existenzverfassung des Menschen entwickelte Zeitproblematik geraten ist? Falls sich bereits in dem Titel «*Sein und Zeit*» eine unauflösbare Aporie auftut, dann kann gefragt werden, ob nicht die Heideggersche Konstruktion der Philosophiegeschichte als «*Geschichte des Verfalls*» und «*der Verstümmelung der Grundfrage*» (8) nach dem Sein ins Wanken gerät. Auch wer Heideggers berechtigtes Insistieren auf der Differenz zwischen Sein und Seiendem und damit die Hinfälligkeit «*onto-theologischer*» Positionen anerkennt, sollte die Frage nach der Metaphysik und ihrem geschichtlichen Wesen neu stellen.

Claus Wagner

Paul Lorenzen/Kuno Lorenz: **Dialogische Logik.** Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

Nach den glorreichen Entdeckungen der verschiedenen Logikkalküle zu Beginn dieses Jahrhunderts stellte sich im Zusammenhang mit der Pluralität der Logikkalküle die Frage, welche von ihnen denn die «wahre Logik» ausmachen. In den 50er Jahren wurde denn auch die Aufmerksamkeit nicht mehr bloss den einzelnen Logikkalkülen zugewandt, sondern es wurde explizit und eindringlich die Frage nach der Begründung und Begründbarkeit der Logik aufgeworfen. Der von Dinglers Operationalismus herkommende Paul Lorenzen versuchte zu Beginn der 50er Jahre, die Logik operativ zu begründen, d.i. die allgemeingültigen logischen Regeln als zweckmässige Verfahren für das Operieren mit irgendwelchen Regeln (Handlungsanweisungen) zu verstehen, als Metaregeln also. Diese Metaregeln wurden durch Zulässigkeit in jedem Kalkül ausgezeichnet. Der Begriff der Zulässigkeit ist aber mit der Schwierigkeit behaftet, dass es kein Entscheidungsverfahren für allgemein zulässige Regeln gibt. Das bedeutet, dass sich das Problem der Vollständigkeit erneut stellte. Lorenzen wandelte Ende der 50er Jahre seinen operativen Begründungsansatz der klassischen und der effektiven (konstruktiven) Logik ab zu einem dialogischen Begründungsversuch. Dieser Versuch, der 1958–1973 dauerte und an dem sein Schüler Kuno Lorenz mitarbeitete, wird nunmehr von den Autoren als gelungen betrachtet: «Die dialogische Logik ist keine neue Logik – es handelt sich vielmehr nur darum, dass für die aus der Tradition bekannte «klassische» Logik . . . und für die «intuitionistische» Logik . . . eine dialogische Begründung – eine Begründung, die von Dialogen ausgeht – gegeben werden kann» (S. VII). Der vorliegende Band, in dem alle wichtigen Etappen für diesen Versuch abgedruckt sind, soll nun die dialogische Logik als geglückten Begründungsansatz kanonisieren. Das zeigt sich auch darin, dass der Band, der bezeichnenderweise «Dokumentation» genannt wird, mit einer «vereinfachten lehrbuchmässigen Darstellung» beschlossen wird. Das Buch ist nicht als Einführung zu lesen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn dieser Dokumentation eine Einleitung vorausgeschickt worden wäre, in der die Problematik der Begründung der Logik kurz



exponiert und der dialogische Ansatz situiert worden wäre, z. B. innerhalb der seit der Entdeckung der Logik versuchten topisch-dialektischen Begründung der Logik. Damit hätte man sich allerdings auf eine eisige Fläche begeben, worauf das Feststellen von Resultaten schwergefallen wäre.

Peter Schulthess

*C.J.F. Williams, What is Existence?* Clarendon Press, Oxford 1981.

L'auteur, Lecteur en Philosophie à l'Université de Bristol, défend deux thèses principales dans cet ouvrage: d'une part que l'élucidation du terme «existence» est du domaine de la syntaxe et non de la sémantique (elle ressortit donc à la logique, quoi qu'aient pu penser les existentialistes) et d'autre part que presque tous les philosophes qui ont traité de l'existence se sont fait ensorceler par le langage et ont considéré «exister» comme un prédicat d'objet, ce qui est faux.

Pour établir ces deux thèses, M. Williams commence par examiner les différents sens de «be» et remarque qu'il y en a deux principaux: la copule et l'existence, qui ne sont pas dans une relation de pure équivocité (contre Mill), comme on le voit par l'examen de différentes langues. Pour le montrer de manière plus précise, l'auteur pose le problème des relations entre l'existence et le prédicat: l'existence est-elle un prédicat? Pour y répondre, M. Williams fait d'abord une enquête historique et s'arrête surtout auprès de Hume et de Kant, lequel a nié que l'existence soit un prédicat d'objet parce qu'il analyse toutes les propositions selon le schéma  $(\exists x) - x \ \& \ - x$  (l'auteur utilise la notation polonaise; dans mon compte-rendu, je ferai usage de celle de Russell, plus connue), ou «—» peut être rempli par un prédicat d'objet, mais non pas par «exister». Si Kant est sur la bonne voie, son discours manque cependant de précision: il faut clarifier le sens de «prédicat».

A cette fin, M. Williams fait appel à Prior, puis à Frege dont il acceptera la solution: l'existence est un prédicat du second degré, c'est-à-dire un prédicat qui ne s'attribue pas à un objet, mais à un concept. Cela signifie notamment que les expressions telles que «Aristide existe», où l'existence est attribuée à un objet, n'ont pas de sens (sont mal formées), si ce n'est en philosophie, où l'on «tord» le langage. Cependant, dira-t-on, on peut employer ces expressions dans certains contextes où elles ont un sens: «Cela aurait pu ne pas être le cas qu'Aristide ait existé»; or comment le tout peut-il avoir un sens si une de ses parties n'en a pas? On peut sortir de ce paradoxe par une paraphrase: «Pour quelque  $\phi$ , Aristide seul est  $\phi$  et cela aurait pu ne pas être le cas que, pour un seul  $x$ ,  $\phi x$ », où «pour un seul  $x$ , —  $x$ » est un prédicat du second degré rendant compte de «exister». L'auteur résout de manière analogue d'autres difficultés, par exemple «Socrate n'existe plus», où «exister» semble aussi un prédicat d'objet (du premier degré).

Comme on l'imagine, nombre d'analyses très minutieuses sont requises dans une telle démarche. Pour encore mieux le faire voir, j'en donnerai un exemple. La thèse de Frege est que l'existence est la propriété d'un concept (prédicat du second degré), si bien qu'en disant «Il n'y a aucune lune [autour] de Vénus» («*There is no moon of Venus*»), on veut dire que «Il n'y a aucune» assigne la propriété et que les mots «lune de Vénus» représentent le concept à qui la propriété est assignée. Dans les *Grundlagen*, Frege exprime cette thèse ainsi: «Le concept «lune de Vénus» ne subsume rien sous lui», ce qui semble, à première vue, équivalent. Or ce n'est pas le cas puisque l'expression «Le concept «lune de Vénus»» fonctionne ici comme un nom propre, se réfère donc à un objet et non à un concept. L'analyse de Frege manque donc de précision, ce qui est grave sur ce point, puisqu'elle obscurcit la distinction entre les prédicats du premier degré et ceux du second degré, distinction essentielle lorsqu'il s'agit d'existence.

En conclusion de toutes ces analyses, M. Williams affirme que l'existence est rendue

par  $(\exists x) - x$ , où l'on substitue un prédicat du premier degré à  $\langle - \rangle$ . L'existence est donc bien un prédicat du second degré (thèse déjà soutenue par Frege et Quine). Pour le montrer, l'auteur a dû, au cours de ses analyses, quantifier sur les prédicats  $(\exists \phi)$ , ce qui pose des problèmes à certains philosophes, notamment à Quine qui pense que cela mène tout droit au platonisme, puisque quantifier sur des propriétés, c'est les admettre comme réellement existantes. La réponse de M. Williams est qu'il faut dissocier la quantification et la référence, car celle-là est ontologiquement neutre: on peut quantifier sur ce que l'on veut, cela ne nous «engage» pas. Le problème de l'engagement ontologique se situe au niveau des individus: que doit-on admettre comme noms individuels: seulement les noms propres ou aussi les noms de classes? C'est là seulement que le rasoir d'Occam peut fonctionner, et non au niveau de la quantification, de l'existence.

Chemin faisant, l'auteur examine la théorie quiniennne de l'existence et montre qu'elle est peu claire: Quine affirme que  $\langle \text{existe} \rangle$  est un prédicat du second degré, mais, en définissant  $\langle - \text{existe} \rangle$  par  $\langle - \text{est la valeur d'une variable} \rangle$ , il en fait un prédicat du premier degré.

M. Williams étudie ensuite plus à fond la notion de quantification et les interprétations qui en ont été faites: interprétation objectionnaliste et substitutionnaliste. Chacune se heurte à des difficultés que l'auteur pense résoudre en faisant appel à l'interprétation de Prior, ce qui demande qu'on renonce à une définition récursive de la vérité (Tarski) pour de telles propositions et donc au principe d'extensionnalité.

Puis M. Williams analyse la notion d'existence intentionnelle (Brentano) et conclut qu'on peut s'en passer vu que les expressions où des objets intentionnels interviennent (ex.: «Simon pense que la dactylo que Matthieu a employée l'année passée est extrêmement habile») sont en fait ambiguës et peuvent se réduire à d'autres qui ne font aucune référence à de tels objets. A ce problème est lié celui de la quantification en contexte référentiellement transparent et opaque (Quine). Sur ce point, l'auteur reprend la thèse de Prior affirmant que la distinction de ces deux types de contexte n'est pas pertinente et qu'il faut la remplacer par celle de première et de seconde occurrence d'une expression.

Il est ensuite question des êtres de fiction, car l'on peut dire «Lady Catherine de Brough / personnage d'un roman de Jane Austen / n'a jamais existé», où  $\langle - \text{n'a jamais existé} \rangle$  apparaît comme un prédicat du premier degré. La solution est qu'ici «Lady Catherine de Brough» n'est pas un nom propre, car cette expression n'est pas utilisée, mais seulement mentionnée. Quant à l'existence dans les mondes possibles, elle se ramène à  $(\exists p)$ , c'est-à-dire à la quantification sur les variables propositionnelles, ce qui ne pose, comme on l'a vu, aucun problèmes d'engagement ontologique.

Bref, il faut rendre compte de l'existence en termes de quantification existentielle ou, ce qui revient au même, en termes d'«instantiation»: une proposition est existentielle seulement si elle peut être considérée comme la généralisation existentielle d'une autre proposition. Par exemple,  $(\exists x)\phi x$  est la généralisation existentielle de  $\phi a$ .

Peut-on aller plus loin? L'auteur pense que c'est possible en remarquant que  $\langle \exists \rangle$  est lié à  $\langle \forall \rangle$ , que toute formule valide peut être précédée de  $\langle \forall \rangle$  et suivie de variables, d'où il conclut que l'existence n'est rien d'autre qu'un aspect du concept dont les autres aspects sont l'usage des variables et la notion d'inférence valide. Par exemple, au lieu de dire «Il existe des aristocrates australiens», je peux dire «Du fait que quelqu'un est Australien, il ne s'ensuit pas qu'il soit roturier». Il reste certains contre-exemples apparents, tel  $\langle (\forall x)x \rangle$  ne s'ensuit pas qu'il soit roturier. Il reste certains contre-exemples apparents, tel  $\langle (\forall x)x \rangle$  ne s'ensuit pas qu'il soit roturier. Il reste certains contre-exemples apparents, tel  $\langle (\forall x)x \rangle$  ne s'ensuit pas qu'il soit roturier.

L'auteur revient enfin à la question qu'il s'était posée au début: si  $\langle \text{être} \rangle$  signifie analogiquement la copule et l'existence, en quoi l'analogie consiste-t-elle? Pour le savoir M. Williams fait appel à Quine et à sa théorie de l'apprentissage des noms: tout nom est



d'abord, pour l'enfant, un nom de masse (*mass-noun*) et c'est seulement après qu'il devient le nom de quelque chose que l'on peut compter (*count-noun*). Or au nom de masse correspond la copule et au *count-noun* l'existence. Le noeud de l'analogie est donc la divisibilité de la référence.

Tout cela corrobore la thèse que l'existence peut être analysée en termes purement syntactiques et donc qu'elle ressortit à la logique, qui devient par là la métaphysique. Bref, *Esse* n'est pas *percipi* ni *percipere*; il ne faut pas l'identifier avec l'activité ou avec l'occupation de l'espace ou du temps, puisqu'on peut en rendre compte par des notions telles celles de proposition, de prédicat et de variable.

Je ne m'avancerai pas beaucoup en affirmant qu'une telle thèse va pour le moins étonner tout philosophe qui n'est pas rompu à la pratique de la philosophie analytique. En quoi, dira-t-on, ce que M. Williams expose a-t-il le moindre rapport avec ce que nous entendons lorsque nous parlons par exemple du sens de l'existence, ce que justement les existentialistes ont thématiqué? La réponse est claire: en rien, et M. Williams le concédera bien volontiers, puisqu'il prétend que les existentialistes sont tombés dans des confusions linguistiques, qu'ils ont cru parler de l'existence alors qu'ils parlaient d'autre chose, ce qui les a conduits, bien souvent, dans des impasses. Cela pose un problème, celui de l'influence du langage sur nos conceptions, celui du rapport du langage à la réalité, qu'on doit reconnaître comme tel, qu'on soit philosophe analytique ou non. D'où l'intérêt et l'importance du livre de M. Williams pour tout philosophe. Bernard Baertschi

*Bede Rundle, Grammar in Philosophy.* Clarendon Press, Oxford 1979.

M. Rundle termine son livre en disant que quelques nuages philosophiques ont été condensés en des gouttes de grammaire, mais que cela ne saurait être le cas de tous les autres nuages philosophiques. Cela montre bien le propos de M. Rundle: analyser certains problèmes philosophiques dans leur grammaire, c'est-à-dire en scruter la formulation, afin d'en clarifier l'énoncé et, peut-être, d'en donner une solution. C'est dire qu'il ne s'agit, en définitive, ni de grammaire, ni de linguistique, mais bien de philosophie.

Le langage est donc au point de départ. Mais quel langage? Et quelle méthode utiliser pour scruter ce langage? Plusieurs choix sont possibles: on peut partir du langage ordinaire tel que l'usage quotidien nous le présente, on peut aussi en partir pour essayer de le reconstruire, de le restructurer afin d'en éliminer les incohérences ou d'en montrer la rigueur interne, implicite; on peut enfin lui substituer un langage formalisé. M. Rundle opte résolument pour la première solution, vu que c'est dans le langage ordinaire que les problèmes philosophiques ont été posés; c'est donc dans ce langage qu'ils devront être clarifiés. Ainsi, il s'agit de se pencher sur notre usage du langage; il est donc inutile de faire appel à des «deep structures» pour rendre compte des significations (contre Chomsky), et surtout il faut se garder d'aborder le langage par le biais de la logique.

L'opposition à l'analyse logique du langage est un thème constant du livre de M. Rundle, car, pour lui, cette analyse obscurcit plus qu'elle n'éclaire: le langage courant est, de lui-même, en général clair; il ne devient obscur que lorsque la logique et les intérêts du logicien l'investissent. Par exemple, la question: «Y a-t-il des événements?» est parfaitement claire; elle signifie «est-ce qu'il arrive que quelque chose survienne?», et la réponse à y donner est tout aussi claire: «Oui!» Arrive alors le logicien qui demande: «Mais alors, quelle sorte d'entité sont les événements? Peut-on quantifier sur les événements?» Et on est plongé dans l'obscurité. Pour en sortir, il ne sert à rien de suivre le logicien et de construire un système formalisé, mais plutôt de se rapporter à l'usage des mots, ce qui montrera que le sens du mot «entité» n'est pas clair parce que son usage n'est pas bien déterminé. D'où l'obscurité.

Cela n'est qu'un exemple, choisi pour sa simplicité, mais il est exemplaire en ce qu'il définit bien la méthode de M. Rundle. Cette méthode est appliquée à de nombreux autres problèmes. Notons, un peu au hasard, la définition du nombre, où M. Rundle s'oppose à Frege, la théorie des descriptions définies, des descriptions indéfinies, la structure sujet-prédicat, les références opaques, les théories de l'identité, de la vérité, où M. Rundle s'oppose à la conception de la vérité comme correspondance, le problème de l'existence des entités théoriques (p. ex., électrons), etc.

Si la critique joue chaque fois un rôle important, cela ne signifie pas que l'auteur en reste là. Au contraire même, puisque, chaque fois, des éléments de solution, voire des solutions «définitives», sont donnés. Par exemple, le problème des descriptions indéfinies (article indéfini) est abordé par le biais de la critique de la position de Quine: celui-ci affirme que l'article indéfini est ambigu, en ce que «un lion» peut signifier «quelque lion» ou «tout lion». M. Rundle prétend au contraire que l'article indéfini n'a qu'un sens, mais que ce sens est précisé par le reste de la phrase, et il le montre par l'étude de notre usage de cet article. Cela montre bien que la critique n'est qu'un moment dans l'élaboration d'une théorie positive.

Il faut donc se rapporter à l'usage. Cependant, il serait faux d'affirmer que M. Rundle le considère comme un absolu. On le voit bien lorsqu'il examine la théorie frégréenne du nombre. Dans le langage courant, on attribue des nombres aux objets; je peux dire: «Il y a 1000 feuilles». Cela, Frege le sait, mais pense que cet usage doit être rejeté parce qu'il entraîne des confusions. Frege a-t-il raison ou tort de le faire? M. Rundle pense qu'il a tort, non pas toutefois parce que tout usage devrait être inconditionnellement accepté, mais parce que la théorie frégréenne n'est pas assez bien étayée pour justifier un départ de l'usage ordinaire. Bref, on peut s'éloigner de l'usage, mais seulement si cela est requis par une théorie bien étayée.

Ce dernier point montre aussi que l'auteur est loin de penser que l'usage des expressions courantes est d'une précision et d'une exactitude absolues: il y a parfois, et même souvent, du flou, mais cela n'est pas une raison suffisante pour rejeter l'usage au profit, mettons, d'un système formalisé. Par exemple, il est certain que la distinction des propositions analytiques et des propositions synthétiques est floue, mais cela n'empêche pas que cette distinction soit très utile et très fructueuse. Dans le même esprit, M. Rundle propose de remplacer la notion d'identité stricte par celle de «sameness», ce qui permet de voir plus clair dans les problèmes concernant la signification et la synonymie notamment.

Certains pourraient croire, au vu des exemples que j'ai donnés, que les problèmes auxquels M. Rundle a accordé son attention sont futiles. Cela serait une erreur. Outre le fait qu'il apparaît que ces problèmes, une fois replacés dans leur contexte et rapportés à leurs enjeux, ne sont pas futiles, d'autres problèmes, de plus grande envergure, sont traités, comme d'ailleurs je l'ai déjà relevé plus haut, en énumérant certaines questions auxquelles la méthode de l'auteur s'appliquait. A l'appui de ce que je viens de dire, je citerai encore le problème des universaux qui est longuement débattu. C'est de ce problème, ou plutôt d'un aspect de ce problème, que je vais parler maintenant, afin de donner une dernière illustration de la méthode de M. Rundle.

Soit la phrase: «Le violet est une couleur populaire». L'idéaliste dira: «Le violet» nomme un universel, qui peut être à plusieurs endroits différents. Le nominalisme rétorquera que cet universel n'a pas d'identité, car on ne saurait trouver deux taches de couleur semblable: toute couleur est individuelle. Comment trancher entre les deux positions? Cela n'est pas nécessaire. En effet, une analyse du langage permet de les renvoyer toutes deux, puisqu'elles reposent sur la même erreur: elles considèrent la couleur

comme une espèce d'être physique, donc comme quelque chose de localisable. Or les termes de couleur n'ont pas, dans la langue, la même fonction, les mêmes propriétés que les termes qui désignent des êtres physiques.

Le lecteur aura sans doute compris depuis longtemps que la méthode philosophique de M. Rundle est celle de la philosophie analytique telle qu'elle est pratiquée à Oxford. Mais je pense qu'il aura aussi compris que, quel que soit le jugement global qu'il porte sur cette école philosophique, les problèmes qu'elle pose sont ceux de la philosophie de toujours, et que sa méthode est susceptible d'apporter de nombreux éclaircissements et par là de faire avancer la problématique d'une manière qu'aucun philosophe ne devrait ignorer.

Bernard Baertschi

*Saul A. Kripke. Name und Notwendigkeit.* Übersetzt von Ursula Wolf, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.

Der Hauptteil des Buches wird durch die fast wörtliche Wiedergabe dreier ohne irgendwelche schriftlichen Vorlagen im Januar 1970 gehaltenen Vorträge gebildet. Die darauf zurückzuführenden formalen Mängel werden in der ersten Ausgabe 1972 durch ganze 13 Seiten Fussnoten (mit z.T. wesentlichen inhaltlichen Ergänzungen und von beträchtlichem Umfang) und ein Nachwort von 6½ Seiten ausgeglichen. Die Neuauflage von 1980, auf der die Übersetzung beruht, besteht jedoch nicht in einer überarbeiteten Version des Gesagten, sondern fügt dem Stückwerk einfach noch ein 24 Seiten starkes Vorwort hinzu, ohne «jeden ernsthaften Versuch ... dieses ... zur Erweiterung meiner früheren Argumente, zur Ausfüllung von Lücken oder zur Behandlung schwerwiegender Kritikpunkte oder Schwierigkeiten zu verwenden», wie Kripke selbst sagt. Dieses Vorgehen wäre entschuldbar, wenn eine in sich abgeschlossene Theorie vorliegen würde, die ganz einfach nicht bedeutsam ergänzt werden könnte. Was geliefert wird, ist aber bloss ein «Bild» davon, wie sich Sprache auf Aussersprachliches bezieht, wobei Kripke einiges Geschick darin zeigt, durch vage Formulierungen möglicher Kritik auszuweichen und alles irgendwie offen zu lassen.

Obwohl also nicht behauptet werden kann, dass das Buch ein philosophisches Werk im besten Sinne darstellt, ist nach der Meinung des Rezensenten eine Auseinandersetzung mit seinem Inhalt für jeden Sprachphilosophen unumgänglich. Warum? So oberflächlich die Darstellung wirkt, so tief führt sie in die Problematik der Sprache überhaupt. Die Fragen, die behandelt werden, sind so grundlegender Natur, dass niemand, der sich mit Sprache auf philosophische Weise beschäftigt, ihnen ausweichen kann, und die Antworten, die Kripke gibt, eröffnen zweifellos Neuland.

Es sind hauptsächlich drei Annahmen, die seinen Gedankengängen zugrunde liegen. (1) *A priori* ist als Begriff der Erkenntnistheorie streng zu unterscheiden von *notwendig*, welcher der Metaphysik zuzurechnen ist. Eine Aussage kann so notwendig wahr sein, obwohl es empirischer Forschung bedarf, um dies festzustellen. Die Identität des Abendsterns mit dem Morgenstern bildet ein Beispiel dafür. (2) Obwohl die Referenz sprachlicher Ausdrücke mittels Beschreibungen fixiert werden kann, ist sie nicht von diesen abhängig. Der Ausdruck «1 Meter» kann z.B. mit Hilfe der Beschreibung «Länge des Urmeters zur Zeit *t*» fixiert werden, trotzdem macht es Sinn zu sagen, der Urmeter hätte zur Zeit *t* länger als 1 Meter sein können (wenn er z.B. wärmer gewesen wäre). In der Terminologie von Kripke wird das fragliche Längenmass durch den Ausdruck «1 Meter» starr, durch «Länge des Urmeters» nicht-starr bezeichnet. Die Wortwahl soll andeuten, dass starre Ausdrücke in allen möglichen Welten dasselbe bezeichnen, während nicht-starre dies nicht tun. Für Kripke sind Eigennamen und gewisse generelle Namen starre

Bezeichnungsausdrücke, während Kennzeichnungen nicht-starr sind. Aus dieser Annahme ergibt sich ein Argument gegen die Ersetzung von Namen durch Kennzeichnungen. Die Referenz ist jedoch nicht nur vom Beschreibungsapparat der Sprache unabhängig, die Referenz von «Wärme» z.B. ist sogar unabhängig von unserer Wärmeempfindung. Diese besondere Art von *Realismus* macht nach Ansicht des Rezensenten die eigentliche Position Kripkes aus, und die Vorträge verdanken ihre Berühmtheit wohl hauptsächlich dem Umstand, dass sie so unbekümmert das Fundament des *Operationalismus* in Frage stellen. Eng mit (2) zusammen hängt Annahme (3): Das Vorkommen eines Individuums in einer möglichen Welt kann unabhängig von den Eigenschaften dieses Individuums festgesetzt werden (nämlich mit Hilfe starrer Bezeichnungsausdrücke). Das Identitätsproblem zwischen möglichen Welten fällt von diesem Ansatz daher weg.

Von den provozierenden Folgerungen, die sich aus diesen Annahmen ergeben, sei stellvertretend eine erwähnt: Wenn Gold tatsächlich das Atomgewicht 79 hat, dann besitzt es dieses Atomgewicht notwendigerweise. «Gold» hat «Atomgewicht 79» werden hierbei als starre Bezeichnungsausdrücke aufgefasst. Ist daher das, was sie bezeichnen, identisch, so ist es in allen möglichen Welten, also notwendigerweise identisch. Die Aufgabe der Wissenschaft wird von Kripke, dieser Überlegung gemäss, allgemein dahingehend bestimmt, das Wesen (im philosophischen Sinn) z. B. von Gold zu finden. Solche Gedankengänge machen das Buch trotz der angeführten Mängel lesenswert, und eine Auseinandersetzung mit den in ihnen enthaltenen Argumenten wird zwangsläufig zu einer intellektuellen Bereicherung, unabhängig davon, ob man ihnen zustimmt oder nicht.

Die Übersetzung von U. Wolf ist sehr präzise; die technischen Ausdrücke sind fast durchwegs auf dieselbe Weise übersetzt, wobei in unklaren Fällen jeweils angegeben wird, welches die englische Entsprechung ist. Fehler hat der Rezensent keine gefunden, mit einer Ausnahme: S. 63 der Übersetzung kann man entnehmen, dass Kripke denkt, Nixon hätte einige wesentliche Eigenschaften auch nicht haben können, wohingegen im Original (wenn auch unklar) das Gegenteil steht. Aber dieses Missgeschick darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Übersetzung einen vollwertigen Ersatz für das Original bietet. In Anmerkung 23 auf S. 73 wäre der Leser für den Hinweis dankbar, dass im Reclam-Verlag die deutsche Übersetzung von P.F. Strawson «Individuals» («Einzelding und logisches Subjekt») erschienen ist.

Gérard Bornet

*Paul Scheurer, Révolutions de la science et permanence du réel. PUF, Paris 1979.*

«Le droit de rêver» – Ce sont les premiers mots d'une méditation originale sur l'aventure de la science et l'avenir de ses discours, mais nourrie des savoirs les plus solides sur la variabilité historique de ses langages et de ses procédures. L'auteur, littéraire venu à la physique et à la philosophie des sciences, se propose de tirer parti de ce que révèlent les sciences aujourd'hui pour dégager les transformations qu'elles apportent à notre perception du monde et pour imaginer quel pourrait être un langage adapté à la saisie de *formes*; celles-ci, contrairement aux structures qui sont l'objet des langages formalisés, se caractérisent par leur dynamique – fluidité, flou, pluri-dimensionalité. Ce problème est particulièrement important pour les sciences humaines bien qu'il soit abordé ici à partir des sciences de la matière.

Dans une première partie, on montre qu'aujourd'hui il n'existe pas de science de la connaissance, mais divers programmes nécessairement interdisciplinaires. Il est cependant possible de dégager une condition transcendentale (liée aux contraintes du langage humain) de la formation et de l'existence des objets du savoir: *la stabilité des formes dans*



le réel qui est à notre échelle. Grâce à cette permanence s'organise un «cosmos» et un «logos». Le langage des structures n'est alors qu'un premier degré dans la saisie de ces formes. Une réflexion sur l'équivalence déjà, lieu du «même» et de l'«autre», met en jeu une dialectique qui «desserre l'étreinte étouffante d'un langage des structures» (115).

Dans une deuxième partie, on voit comment la science, qui ne fournit aucune vision cohérente et intégrée du monde, est relayée par l'idéologie: dans l'«épistémologie spontanée des savants» et ses mythes (progrès cumulatif, coupure, expérience cruciale), dans l'épistémologie philosophique et ses abus (logicisme, historicisme, fonctionnalisme). L'auteur développe des idées originales sur l'évolution des sciences: «macro-révolution» telle la découverte d'Uranus en 1781, qui ouvre à la vision de l'univers de nouveaux possibles que la science moderne n'a pas cessé d'explorer (univers en devenir, immensité du temps); «dérévolution», lorsqu'un seul langage concilie deux visions théoriques devenues développements d'une même structure. Le langage récent des «variétés différentiables» rend ainsi commensurables Newton et Einstein par une détermination géométrique du temps; de même en mécanique quantique, la topologie algébrique permet de concevoir le discret émergeant du continu.

L'ouvrage s'achève par des propositions heuristiques à partir du concept de «champ des possibles». Ainsi le langage, comme champ des possibles du discours, est un exemple de «champ simultané de toutes les relations possibles qu'un élément peut entretenir avec lui-même et avec les autres éléments de la structure» (28). Et le recours à des langages mathématiques plus puissants permet des discours d'une plus grande intégration interne. La création exige des changements de langage, car le savoir ne peut être réduit à la «cristallisation de formes standard», à ce qui est «connu, indéfiniment répétable, donc transmissible à moindre frais» (34). Cependant entre la verbosité et l'enfermement formaliste, le rêve doit partir des possibles ouverts par les langages actuels et leurs signes (discrets, finis, itérables, concaténables) pour imaginer des langages plus analogiques, plus qualitatifs, c'est-à-dire de véritables langages des formes adaptés au caractère *inépuisable* de la permanence du réel.

Marie-Jeanne Borel

**August Brunner: Die Grundfragen der Philosophie.** Ein systematischer Aufbau. Siebte Auflage. Johannes Berchmans Verlag, München 1978.

Das Buch, eine philosophische Dogmatik, wie sie heute Seltenheitswert hat, orientiert den katholischen Christen und Theologen eben in «Grundfragen». Der alte Anspruch wird erhoben («Philosophie ist die methodische Erforschung der gesamten Wirklichkeit in ihrem reinen Ansichsein», S. 6) und in einer sechsteiligen Systematik (Erkenntnis und Wahrheit; allgemeine Seinslehre; empirische Seinsstufen; Philosophie der Wissenschaft und der Kunst; natürliche Gotteslehre; Ethik) eingelöst, ohne dass sich je eine skeptische oder relativistische Anfechtung bemerkbar machte. Die Sicherheit in der Sache wirkt sich in der Darstellung aus: Das Buch ist unpolemisch und überaus klar geschrieben, der Autor verzichtet auf alle Fussnoten. Ein memento traditionis scholasticae für den philosophischen Skeptiker!

Helmut Holzhey

## Wissenschaftstheorie / Théorie de la science

*Clemens Burrichter* (Hg.): **Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung**. Verlag Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1979.

Die zehn Beiträge verschiedener Autoren, die dieser Band vereinigt, sind aus Vorträgen und Diskussionen des VI. Erlanger Werkstattgesprächs hervorgegangen. Der Band beansprucht, «in Ansätzen wenigstens» eine «theoretische Begründung» der neuen Disziplin der historischen Wissenschaftsforschung zu leisten. Dass es bei der Darstellung der – meist bekannten – Ansätze bleibt, die Zusammenschau und eigentliche Grundlegung aber fehlt, ist zu bedauern und liegt wohl an der parzellierenden Gestaltung des Buches. Clemens Burrichter will das Dilemma der gegenwärtigen historischen Wissenschaftsforschung, die Dichotomie von internen und externen Wissenschaftsentwicklungsfaktoren, die Armin Hermanns Beitrag am Beispiel der Physik des 19. Jahrhunderts thematisiert, dadurch auflösen, dass er als grundlegenden Begriff den Begriff des Problems, als defizitäre soziale Handlungssituation, einführt, womit dann die traditionelle Trennung von wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Normen und Zwecken aufgehoben werden kann. Wolfgang Krohn dagegen versucht, durch Ausdifferenzierung in ein Vierfelder-Tableau das Dilemma zu unterlaufen. Als Repräsentant der internalistischen Deutung skizziert Wolf Lepenies die Grundzüge der historischen Wissenschaftsforschung aus der Perspektive der Epistemologie und historischen Anthropologie. Hubert Laitkos externalistische Deutung orientiert sich an den methodologischen Kategorien der Funktionalität und Historizität. Jürgen Mittelstrass und Johann Götschl zeigen, dass Wissenschaftswissenschaft (bzw. Wissenschaftsforschung) die Wissenschaftstheorie nicht ersetzt, und fordern Kooperation der beiden Disziplinen. Gernot Böhme geht der Frage nach, ob eine Theorie der Wissenschaftsforschung überhaupt möglich ist, und zeigt gewisse Charakteristika auf, die Anlass zu einer Theoretisierung geben. Die methodologische Funktion wissenschaftshistorischer Fallstudien in der Wissenschaftsforschung und Wissenschaftstheorie ist Gegenstand von Walther Ch. Zimmerlis Beitrag. Eine äusserst umfangreiche Bibliographie mit 1200 Titeln, zusammengestellt von Rüdiger Welter, schliesst den Band ab.

Peter Schulthess

## Praktische und Rechtsphilosophie / Philosophie pratique et philosophie du droit

*Hans Lenk* (Hg.): **Handlungstheorien-interdisziplinär I–IV**. Wilhelm Fink Verlag, München 1978 – 1981.

Mit dem ubiquitären, alltagsvertrauten Phänomen menschlichen Handelns befasst sich ein breites Spektrum unterschiedlichster Disziplinen. Menschliches Handeln ist folglich nicht nur zu einem Schnittpunktthema, sondern darüber hinaus zu einem zentralen Diskussionsgegenstand der Grundlagenforschung, insbesondere natürlich der Humanwissenschaften im engeren Sinne, aber auch etwa der psychosomatischen Medizin, der Arbeitsphysiologie etc. geworden. Philosophisch scheint sich auf diesem Feld so etwas wie ein Kernbereich – nach «Leben», nach «Sprache» – abzuzeichnen, der genügend tief liegt und umfassend ist, um die Hoffnung zu wecken, von ihm ausgehend liessen



sich die Phänomene der menschlichen Welt unter einen einheitlichen Interpretationsgesichtspunkt bringen. Die Rede vom Menschen als handelndem Wesen suggeriert eine derartige Annahme. Vielleicht ist dieser Ausgangspunkt der noch einzig verbliebene, von dem aus eine Einheit aufscheint? Gewiss ist, dass sich die vielfältigen Probleme des Handelns nur in einem interdisziplinären Zugriff einigermaßen vor Augen stellen lassen. Die einzelwissenschaftliche Methodologie blendet jeweils zwangsläufig handlungsrelevante Bedingungen aus, die immer auch noch in den Blick kommen könnten. Eine einheitliche Handlungstheorie schält sich jedoch auf dem Boden der beschworenen Interdisziplinarität nicht so leicht heraus; sie ist heute ebensowenig in Sicht wie 1951, als T. Parsons und Mitarbeiter in *«Toward a General Theory of Action»* einen disziplinenübergreifenden konzeptuellen Rahmen zu entwerfen suchten. Angesichts der vielfältigen Gesichtspunkte, unter denen das Thema «Handeln» abgehandelt werden kann, erscheinen denn auch die Schwierigkeiten, die sich einer solchen Integration in den Weg stellen, wenn nicht unüberwindbar, so doch zumindest entmutigend. Nicht so für H. Lenk, dessen Spezialgebiet unter anderem das Leistungshandeln ist. Mit der Herausgabe der vier Bände *«Handlungstheorien-interdisziplinär»* will er dazu beitragen, die Bedingungen zur Entwicklung einer allgemeinen Handlungstheorie zu verbessern, und damit das Parsons'sche Unternehmen wiederaufnehmen und fortführen. Lenk sieht die zukünftige allgemeine Theorie als eine Sammeldisziplin, deren Integration er pragmatisch steuert. Im Sinne der Programmatik *pragmatischer* Philosophie, die Lenk an anderen Stellen ausgeführt hat, will er durch fächerübergreifende Perspektiven und Problemschwerpunkte auf eine allgemeine Theorie hinorientieren, wozu die Bände reichlich Material heranschaffen. Zum Vergleichen wird herausgefordert. Ob aufgrund des thematischen und methodischen Facettenreichtums eine in sich geschlossene Theorie gelingen kann, bezweifelt allerdings selbst Lenk (Bd. II.1, S. 10).

Band I: Die logischen Ausführungen dienen dazu, zunächst auf einem hohen Abstraktionsniveau Kerne der Gemeinsamkeit ausfindig zu machen, auf denen dann weiter gebaut werden kann.

Die Handlungslogik (von Wright, Kutschera) arbeitet spezifische Schlüsse gegenüber den üblichen logischen Verfahren aus (z.B. ist nicht jede Nichtausführung einer Handlung eine bewusste Unterlassung). – Die Entscheidungslogik (z.B. Gäfgen) analysiert Strategien des Handelns unter vollständiger Situationskenntnis, unter Risiko oder unter Unsicherheit, wenn nicht einmal Wahrscheinlichkeitsverteilungen bekannt sind. Nutzentheorie, mathematische Spieltheorie und Theorie der subjektiven Wahrscheinlichkeit gehen hierbei zur Rekonstruktion des Entscheidungshandelns eine fruchtbare Symbiose ein; Rekonstruktion heisst, dass die formalen Modelle nur beanspruchen, zur Durchsichtigkeit eines kriteriengeleiteten, zumal nutzenorientierten Handelns beizutragen. In diesen Zusammenhang gehört auch die polnische Schule der Praxeologie als Lehre vom effizienten Handeln (Pszczolowski). – Schliesslich sind die Analysen von Sprechhandlungen für eine allgemeine Handlungstheorie wichtig; umgekehrt besinnen sich die Sprachwissenschaften auf ihre handlungstheoretischen Fundamente (Wunderlich).

Mit den mehr abstrakten Modellen des I. Bandes sind allerdings noch keine inhaltlichen Integrationskerne für empirische Handlungswissenschaften gewonnen.

Band II: Dass der Akteur sein Handeln auch als von ihm gewolltes erlebt, entgeht einem objektivierenden Zugriff, der nur an objektiv beschreibbaren Bewegungen ansetzt. Auf diesem Hintergrund entstehen spezifische Erklärungsprobleme des Handelns, auf die der 2. Halbband in Ergänzung zu bereits vorliegenden Sammlungen (A. Beckermann (Hg.), *Analytische Handlungsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt 1977; B. Giesen/M. Schmid

(Hg.), Theorie, Handeln und Geschichte, Hamburg 1975) eingeht. Die Erklärung des Handelns durch nur intern zugängliche Absichten und normengeleitete Entschlüsse führt zu dem methodologischen Problem, wie das Handeln im Lichte seiner Gründe und Ursachen theoretisch erfasst werden kann. Von Wright legt zu diesem Problemkreis einen wichtigen neuen Beitrag vor, in dem er die Determinanten des Handelns jenseits der Dichotomie von logischen Gründen und nomischen Ursachen als Determinanten dritter Art zu begreifen sucht, womit eine durch Wittgensteins Gedanken über Gewissheit inspirierte Lösung in Sicht kommt. Neben die intentionalistische Erklärung stellt von Wright ein imperativisches und normativisches Handlungserklärungsmodell. Damit wird erstmals die für die Sozialwissenschaften zentrale Erklärungsproblematik durch externe Handlungsdeterminanten bzw. Determinanten der Intention aus der Untersuchungsperspektive analytischer Philosophie erörtert. Über die wissenschaftstheoretische Problematik einer Methodologie der Handlungserklärung hinaus erarbeiten im 1. Halbband Beiträge aus anthropologischem (Tenbruck), sprachphilosophischem (Böhler) und phänomenologischem Blickwinkel (Brand) philosophisch-deutende Rekonstruktionen von Handlungen.

Band III widmet sich sodann konkreter den biologischen und neurologischen Grundlagen des Handelns sowie psychologischen Themen wie Motivation, Aggression, Bedürfnis u. a.

In den Themenkreis des sozialen Handelns gehören schliesslich die Beiträge des IV. Bandes, wobei deutlich wird, dass gegenwärtig von einem handlungstheoretischen Ansatz in der Soziologie nicht gesprochen werden kann: Zu heterogen sind die Ansätze der Verhaltenstheorie (Opp), der phänomenologischen Handlungstheorie (Grathoff) und des Symbolischen Interaktionismus (Steinert). Zudem stehen die handlungstheoretischen Ansätze in einer Paradigmakonkurrenz zur Systemtheorie (z. B. Stachowiak, Deutsch), die sich von den Beschränkungen des neuzeitlichen, subjektzentrierten Handlungsverständnisses lösen will. Eine Klippe liegt dabei in der Formulierung von Zielzuständen als Systembedürfnissen, wie der Beitrag von Schütte zeigen kann. Neben der Gruppe von Aufsätzen aus systemtheoretischer Perspektive umfasst der überaus informative Band noch zusätzlich Studien zu speziellen Handlungsstrukturen, wie sie sich in der Technik (Rapp, Rumpf), im Sport (Lüschen) und im Spiel (Sutton-Smith) verkörpern.

Diese ungewöhnlich umfangreiche Sammlung, die hier nur in ihren thematischen Schwerpunkten und nicht in allen Einzelbeiträgen angezeigt werden konnte, erreicht die Ziele, die ihrer Pragmatik zugrunde liegen. Sie leistet einen für die Wissenschaft wichtigen synoptischen Beitrag pragmatischen Philosophierens; sie führt aber ebenso die Überforderung der Philosophie angesichts ausdifferenzierter Wissenschaften drastisch vor Augen, so dass man schliesslich informiert und ratlos zugleich ist. Als Auswege bieten sich entweder stoffhuberische Theorienintegration oder specialistische Beschränkung auf den Ausbau eines Ansatzes an.

Heinz Kleger

*François Gilliard: L'expérience juridique. Esquisse d'une dialectique.* Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques No 119, Librairie Droz, Genève 1979.

Dans cet ouvrage concis et dense, M. François Gilliard, professeur de droit des obligations et de philosophie du Droit à l'Université de Lausanne, s'efforce de montrer que le Droit se fonde sur une expérience propre à l'*homo juridicus* et de dégager le caractère dialectique de cette expérience.

L'expérience juridique consiste en une «interrogation sur le fondement et le contenu d'un *Sollen*» (11) et conduit à «poser ou reconnaître des normes» (12). Elle n'est pas

collective, mais individuelle. Toutefois l'*homo juridicus* tend à promouvoir des normes objectivement valables «en contestant toujours – au moins dans une certaine mesure – sa propre créativité» (70). Par ce dépassement de la subjectivité, son expérience présente une certaine analogie avec l'expérience scientifique; néanmoins elle s'en distingue fondamentalement par le fait que la constitution d'une norme est d'un autre ordre que la connaissance d'une vérité.

Selon la manière dont elle conçoit la relation entre le normatif et la «représentation» – c'est-à-dire le donné, la «choséité» – l'expérience juridique peut prendre deux formes entre lesquelles elle ne cesse d'osciller, la forme close et la forme ouverte. Pour F. Gilliard ce sont les deux moments fondamentaux d'une relation dialectique ne comportant aucune possibilité de synthèse, et sa méthode consistera à examiner les concepts et problèmes du Droit en se plaçant tour à tour dans chacun de ces moments.

Sans reprendre ici les analyses importantes consacrées au fondement de l'autorité, à la nature juridique de l'Etat, au caractère du devoir juridique, à la définition du sujet de droit, je voudrais mettre en évidence les traits respectifs de ces deux moments.

L'expérience close privilégie l'unité du Droit, la sécurité et l'efficacité. Elle soutient que «le contenu des normes dépend uniquement de l'ordre juridique positif, non de la nature des choses» (16). Elle nie donc l'existence d'une relation nécessaire entre le normatif et le donné de la représentation. Considérant le texte juridique comme un signifiant doté d'un sens univoque qui serait objet de connaissance, elle tend à faire de l'ordre juridique un «objet normatif», c'est-à-dire «un objet à deux dimensions, dont l'une appartiendrait à l'ordre du *Sein* et l'autre à l'ordre du *Sollen*» (12, n.3). L'expérience close s'aliène dans cet objet mythique et méconnaît radicalement le caractère *constitutif* de sa créativité pour devenir *déclarative* et tenir un discours purement descriptif. Au cours de cette démarche, elle met en oeuvre des «schèmes d'aliénation», c'est-à-dire des principes permettant au sujet de «s'effacer devant une solution-objet» (71). Tel est par exemple le principe de la force obligatoire du précédent.

Cette expérience conduit à discerner immédiatement les normes valables, à les imposer par la force et à exclure tout ordre concurrent. Elle tend ainsi à assurer la paix publique. Mais elle se heurte à des limites infranchissables: la validité de l'ordre juridique positif ne peut être prouvée, car celui-ci est privé de «fondement endo-systématique» (81); son unité est assurée par des mythes, à commencer par «le mythe de l'existence de l'ordre juridique» (79); cet ordre comporte des lacunes qui ne peuvent être comblées que par le recours à des principes procédant d'une autre expérience.

C'est ainsi que la dialectique propre à l'expérience close nous conduit à l'expérience ouverte. Pour celle-ci il existe une «relation nécessaire entre le donné (...) et le normatif». «Cela ne veut pas dire qu'à tel ou tel donné ne puisse s'appliquer légitimement qu'un seul et unique contenu normatif (...) mais simplement (...) que n'importe quelle norme ne saurait être valable dans n'importe quelle situation de fait» (15). Cette expérience devra donc opérer un choix entre plusieurs normes possibles; ce sera une «libre recherche du juste» (76), une «quête (...) du Droit idéal ou, plus modestement, d'un Droit meilleur» (85).

Pour éviter que cette expérience libératrice ne tourne au pur arbitraire, elle doit disposer d'un critère d'objectivité. Ce critère, elle a souvent cru le trouver dans la Nature, dont elle a fait un «objet normatif».

Mais F. Gilliard rejette l'assimilation du Droit idéal à un Droit naturel. Il constate que le fondement d'un tel Droit, la Nature, s'est dans les temps modernes disloqué en une «juxtaposition de finalités» diverses (85). D'autre part le concept de Nature est selon lui ambigu: il s'agit tantôt d'un ordre harmonieux dans lequel l'homme doit s'intégrer (Aris-

tote, saint Thomas), tantôt d'une authenticité originelle à laquelle il doit retourner (Rousseau). Dans le premier cas la Nature constitue le modèle du Droit; dans le second elle incite à se libérer du Droit, assimilé à un instrument d'oppression.

En réalité, selon F. Gilliard, la Nature est affectée d'une «irréremédiable contingence» (95) et le Droit est l'oeuvre d'une «Raison pratique correctice» qui s'efforce d'ajouter ou de substituer à cette contingence des «finalités rectificatrices» (92).

Mais l'auteur n'adhère pas au formalisme qui prétend fonder le Droit idéal sur des principes purement rationnels transcendant l'expérience juridique. Aux théoriciens qui s'engagent dans cette voie, tel Rawls, il objecte que ces principes ne peuvent éviter de s'incorporer des éléments tirés du donné naturel.

F. Gilliard rejette donc aussi bien le jusnaturalisme traditionnel que le formalisme, mais il souscrit à l'exigence d'un Droit idéal, commune à ces deux conceptions. Selon lui le fondement de ce Droit réside dans le rapport dialectique entre deux moments à la fois complémentaires et antinomiques, la Nature et la Raison. Le Droit idéal est le discours que tient sur elle-même une expérience «existentielle» (93) mue par «l'exigence d'une quête d'objectivité dans les relations du Moi avec Autrui» (126). Ce discours tend à promouvoir des normes parfaitement objectives valables pour n'importe quel être raisonnable (moment rationnel), mais c'est là une limite qu'il ne peut atteindre, car il s'agit du discours d'un être contingent s'adressant à des créatures frappées de contingence (moment naturel); «Plus l'*homo juridicus* s'efforce d'exprimer ( . . . ) le moment dialectique du refus de la contingence, du dépassement de l'Histoire, plus l'expérience ouverte se rapproche de sa limite, qui est l'idée d'un Droit idéal immuable ( . . . ) Plus elle incorpore au contraire d'éléments contingents, en faisant «la part des choses», plus elle s'humanise, actualise ses résultats, s'adapte aux nécessités immédiates de la vie sociale ( . . . )» (102 – 103). Aucune synthèse ne permet de dépasser cette relation dialectique, et le Droit idéal ne peut jamais prendre la forme d'un discours vrai.

Mais, si le Droit idéal ne peut être une science, il ne s'ensuit pas qu'il soit inexistant, comme le soutiennent les tenants du seul Droit positif. L'expérience ouverte peut en effet s'exprimer dans des «discours justificatifs» mettant en oeuvre divers «schèmes d'objectivité» (94), c'est-à-dire des principes auxquels elle reconnaît une «valeur intrinsèque» (71). Tels sont le principe de l'égalité, celui de la liberté ou celui du respect des engagements. Mais ces discours justificatifs n'ont qu'un caractère «sectoriel» (93). Ils ne fondent jamais le Droit dans sa totalité et doivent s'insérer «dans le jeu du mouvement dialectique que développe l'expérience juridique» (116). Manifestant chacun à sa manière la tension fondamentale entre la Raison et la Nature, ils laissent entrevoir le fondement du Droit «comme un au-delà non discursif du discours juridique» (94).

Dans cette perspective dialectique il est clair que les contenus variables que le Droit reçoit au cours de son histoire ne peuvent constituer, comme le voulait Saleilles, le Droit idéal propre à telle ou telle époque. La civilisation ne saurait en effet devenir «la caution de la juridicité» (105). Une telle conception nous ramène au «mythe de l'objet normatif», que F. Gilliard ne cesse de dénoncer (125).

Cet ouvrage ne prétend pas avoir un caractère historique, et l'auteur se contente de brèves allusions aux grandes doctrines. Ces mentions permettent pourtant de mieux saisir sa propre position.

Dans la mesure où il soutient que la forme close et la forme ouverte de l'expérience juridique sont deux moments indissolublement liés, il n'adhère ni au positivisme ni au jusnaturalisme. Selon lui chacune des deux écoles ne correspond en effet qu'à l'un de ces moments, arbitrairement isolé. Mais, dans la mesure où il privilégie manifestement la forme ouverte, il se rapproche du jusnaturalisme – auquel il reconnaît le mérite d'avoir



cherché à fonder le Droit sur une véritable objectivité normative – et rejette les thèses positivistes de Kelsen.

Cependant l'idée d'un ordre naturel finalisé auquel l'homme s'intégrerait sans difficulté n'est pour lui qu'un mythe et il lui substitue celle d'une pure contingence du donné. Du même coup l'exigence d'un Droit naturel fait place à celle d'un Droit idéal pour lequel la Nature ne s'identifie pas à la Raison, comme le voulaient les stoïciens, mais s'y oppose dialectiquement.

Par son caractère dialectique, la pensée de F. Gilliard semble au premier abord s'inscrire dans la tradition hégélienne. Mais ici le mouvement dialectique n'aboutit jamais à une synthèse: l'expérience close et l'expérience ouverte, la Nature et la Raison – pour ne prendre que deux antithèses – ne cessent jamais de s'opposer et de tendre vers un «au-delà».

L'opposition entre le clos et l'ouvert évoque bien sûr Bergson, et l'auteur déclare que «ce patronage bergsonien est voulu». Mais il n'admet qu'une analogie «assez lointaine» (15). Néanmoins le développement des *Deux sources* sur la «justice close» et la «justice ouverte» caractérise cette dernière en termes très proches de ceux que l'on rencontre souvent dans *L'expérience juridique*: «Elle procède par des créations successives (. . .) C'est un bond en avant, qui ne s'exécute que si la société s'est décidée à tenter une *expérience*»<sup>1</sup>. Et si la seconde phrase peut faire penser à une expérience collective, comme l'était l'expérience juridique pour Gurvitch – qui semble être le premier à avoir utilisé cette expression (11, n. 1) – l'ensemble du passage marque fortement le rôle de l'initiative individuelle dans le progrès de l'idée de justice. Par là il confère à cette expérience un statut que F. Gilliard serait sans doute prêt à admettre.

L'un des traits les plus remarquables de sa conception est en effet le rôle déterminant qu'elle prête à l'individu dans la genèse du Droit. Certes il reconnaît que tous n'ont pas une égale compétence et qu'il incombe plus spécialement aux autorités de «conduire constamment une expérience juridique» (30). Mais auparavant il avait affirmé que «tout homme est un *homo juridicus* (. . .), nécessairement amené à se prononcer, puisque, à défaut de poser des normes et de les appliquer aux autres, il lui appartient au moins d'en contester la légitimité» (12 – 13).

Dans cette optique, la seule autorité légitime est «l'autorité axiologique», reposant sur «un jugement de valeur avoué, reconnu comme tel» (23). Mais la libération que nous promet cette perspective ouverte est dialectiquement liée à l'aliénation devant un pouvoir de fait, prétendument normatif. C'est la mise en lumière de cette dialectique de la libération et de l'aliénation qui constitue, me semble-t-il, le plus grand mérite du beau livre de F. Gilliard.

A.-J. Voelke

<sup>1</sup> Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, éd. de 1941, p. 74. C'est nous qui soulignons.

## Ästhetik / Esthétique

*Wolfhart Henckmann* (Hg.): **Ästhetik.** (Wege der Forschung Bd. XXXI.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

Das Arbeitsfeld «Ästhetik» ist unübersehbar. Das weiss gerade der Herausgeber dieses Bandes. Die beigegebene umfangreiche Auswahlbibliographie 1945 – 1975 bezeugt es (systematisch geordnet, es fehlt ein Verfasser-Register). W. Henckmann bespricht in der Einleitung die geographische und wissenschaftstheoretische Dezentralisierung der ästhetischen Forschung, das Auseinanderlaufen der philosophischen Ästhetik «von oben» und der empirischen, nunmehr durch soziologische und psychologische Fragestellungen zusätzlich verzweigten empirischen Ästhetik «von unten» (nach G. Th. Fechners Formulierung). Schwerwiegender noch: Die philosophische Ästhetik scheint, im Blick auf die moderne Kunst, «von ihrem eigenen Objekt verraten und blossgestellt» (S. 6). Auf *philosophische* Ästhetik beschränkt sich aber die Auswahl der im Band abgedruckten Arbeiten. Dokumentiert werden sollen «Forschungsansätze und Forschungsrichtungen der Ästhetik, die in den dreissig Jahren nach dem zweiten Weltkrieg hervorgetreten sind» (S. 1). Zum Teil betreibt der Band dieses positive Geschäft auch; die Gliederung ist die folgende: Metaphysische Ansätze, Phänomenologische Ästhetik, Analytische Ästhetik, Formalistische Ansätze, Marxistische Ansätze. Der Titel «metaphysische Ansätze» ist – gewollt? – widersprüchlich. Von der eingangs angesprochenen Problematik philosophischer Ästhetik, mit ihrem «Ende» konfrontiert zu sein, erfährt man in den hierunter subsumierten Aufsätzen nichts, der metaphysische Blick ist da auf ein Kunstphantom gerichtet. Es rächt sich, wenn aus Platz- oder anderen äusseren Gründen «viele wichtige Autoren, wie Adorno, Beardsley, Gadamer, Heidegger, Ingarden, Merleau-Ponty, Osborne, Sartre» und andere, «unberücksichtigt bleiben» mussten (S. 9). Einen gewissen Ersatz bietet der Aufsatz «Phänomenologie und Ontologie der Kunst» von M. Dufrenne (S. 123 – 147). Im marxistischen Teil ist auf W. F. Haugs Arbeit «Zur Kritik der Warenästhetik» hinzuweisen (S. 419 – 442); in dem unter den zweifelhaften Titel «formalistische Ansätze» gestellten Teil auf Abraham A. Moles' «Kybernetik und Kunstwerk» (S. 310 – 331).

Helmut Holzhey

## Geschichte der Philosophie / Histoire de la philosophie

*Hans Kloft* (Hg.): **Ideologie und Herrschaft in der Antike.** (Wege der Forschung Bd. 528.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

Die in diesen, nach bewährtem Muster gestalteten Band aufgenommenen Arbeiten behandeln Formen und Probleme antiker Herrschaftsideologie im zeitlichen Bereich von Hellenismus, römischer Republik und römischer Kaiserzeit. Gerade die grundlegende politische Philosophie der Griechen von der Sophistik bis Zenon wird nicht direkt thematisch, wiewohl dank ihrer Dissemination in die verschiedenen Prinzipatsideologien (mit den Aufsätzen von Goodenough und Schubart über das hellenistische Königsideal oder den Arbeiten von Kaerst und Capelle zum römisch-republikanischen Prinzipat) notwendig angesprochen. Primär im Arbeitsfeld der Alten Geschichte und Klassischen Altertumswissenschaft konzipiert, ist dieser Sammelband philosophisch gerade dort interessant, wo Bedeutung und Recht des Begriffs einer antiken Herrschafts-



ideologie erörtert oder angeschnitten werden. H. Kloft diskutiert in seiner Einleitung diese Problematik. Indem Herrschaft immer begründete Herrschaft sein will, lässt sich generell in der antiken Welt instrumentalisiertes politisches Gedankengut nachweisen, das – im Sinne funktionalen Ideologieverständnisses – sowohl der Stabilisierung einer sozialen Gruppe wie der Steuerung von der Herrschaft Unterworfenen dient. Problematischer ist es hingegen nach Meinung Klofts, wenn – im Sinne marxistischen Ideologieverständnisses – die Rückbindung herrschender Ideen an bestimmte Klassen, vor allem aber die Falschheit des ideologischen Bewusstseins im «Auseinandertreten von sozio-ökonomischer Grundlage und geistiger Überformung» nachgewiesen werden soll. Abgesehen von ihrem positiven Gehalt lassen sich die abgedruckten Beiträge, die weder auf eine Terminologie noch ein Frageraster fixiert sind, die vor allem konkrete Untersuchungen unterhalb des Allgemeinheitsgrades philosophisch-begrifflicher Diskurse bieten, auch für die materielle Anreicherung der philosophischen Ideologieproblematik und die Förderung eines metakritischen Bewusstseins gegenüber dem generellen ideologiekritischen Ansatz auswerten.

Helmut Holzhey

*Josef De Vries: Grundbegriffe der Scholastik.* Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.

Die vorliegende Arbeit über scholastische Grundbegriffe, die der Verfasser als «Zusammenfassung der Ergebnisse fünfzigjährigen Nachdenkens» bezeichnet, besteht im Wesentlichen aus 19 Hauptartikeln, die sog. «Grundbegriffe» historisch (ausgehend von Platon/Aristoteles, Zentrum bei Thomas) und manchmal systematisch behandeln. Das Originelle dieses Bandes ist einerseits der Ansatzpunkt des Verfassers bei erkenntniskritischen Fragen, Fragen also, denen im Zusammenhang mit der *Opinio communis* über die scholastische Theologie bis vor kurzem zu wenig Bedeutung beigemessen wurde, und andererseits und im Zusammenhang damit der ständige Bezug auf die Neuzeit, für die ja die Entdeckung der erkenntniskritischen Frage als *Signum* gilt. Dass dadurch verschiedene Grundbegriffe zu kurz kommen (z.B. keine Ausführungen zum Begriff «Ordo», kein eigener Artikel über «Deus», ein allzu knapper über «Transzendentalien»), ist mit der Anlage der Arbeit gegeben. Nicht erklärlich allerdings ist m.E. das Fehlen von Artikeln zu solch zentralen Begriffen wie *Subjectum* und *Objectum* (etwa *Esse objective* bei Duns Scotus), *Ens rationis* und *Ens reale*, *Certitudo*, *Signum* und (Sprach)logik.

Was dem Band seinen Wert gibt, sind seine spezielle Perspektive in der Diskussion der scholastischen Grundbegriffe und die teilweise originellen Beiträge (etwa zu «Sein»). Die äussere lexikonartige Anlage des Ganzen jedoch scheint mir störend, sie gibt etwas vor, was nicht eingelöst wird, und zerschneidet vielfach den Gedankengang. Als Lexikon ist das Buch nämlich kaum brauchbar, da einerseits zu wenige Begriffe aufgenommen wurden, andererseits auf Begriffsgeschichte wenig Wert gelegt wurde. In diesem Sinne wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor eine Bibliographie von peripatetisch-scholastischen Lexica (worin das leider immer noch in seiner Art unersetzte *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* von N. Signoriello, Neapoli 1893, figuriert hätte) beigegeben hätte.

Peter Schulthess

**Thomas von Aquin, Zweiter Band: Philosophische Fragen,** hg. v. Klaus Bernath. Wege der Forschung Bd. 538, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

Das durch Martin Heidegger neu geweckte Verständnis für die Seinsfrage hat auch die Philosophie oder Theologie von Thomas von Aquin wieder breiteren Kreisen – und

nicht nur kirchlichen – zugänglich gemacht. Dazu haben auch die brillanten textkritischen Ausgaben der Editio Leonina der vergangenen 20 Jahre wesentlich beigetragen.

Vor diesem Hintergrund entsprechen die drei Bände über Thomas, die in der Reihe «Wege der Forschung» der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt von Klaus Bernath herausgegeben werden, einem grossen Bedürfnis. Der erste Band, der Chronologie und Werkanalyse zum Thema hatte, ist bereits 1978 erschienen. Der dritte, in Vorbereitung befindliche wird die praktische Philosophie des Thomas betreffen: Philosophie und Praxis. Recht – Staat – Gesellschaft – Erziehung.

B. gibt in seiner Einleitung zum zweiten Band einen Überblick über die Thomas-Literatur zu philosophischen Fragen, nicht ohne zuerst die alte Streitfrage, ob Thomas überhaupt «Philosoph» und nicht vielmehr ausschliesslich «Theologe» genannt werden kann, prägnant erläutert zu haben. Er unterscheidet vier Literaturgattungen: Lehrbücher der aristotelisch-thomistischen Philosophie; Systemkonstruktionen; Vergleiche mit anderen Autoren; Einzeluntersuchungen. B. kritisiert vor allem die Systemkonstruktionen, die einem mittelalterlichen Denken inadäquat seien, und bezeichnet demgegenüber die Einzeluntersuchungen, die allein in den Band aufgenommen wurden, als gangbarsten Weg der gegenwärtigen Thomasforschung.

Die Aufsätze, die von 1941 – 1979 datieren, sind zentriert auf Fragen der Metaphysik. Die Seinsfrage wird von R. Gumpenberg, T. Veres, J. Owens, C. Giacon behandelt. Selbstverständlich kommt auch die heideggerianisierende Thomasauslegung (J. B. Lotz, M. Müller, K. Rahner und G. Siewerth) zur Sprache durch J. Langlois, J. B. Lotz und Max Müller. Weiter wird dem erst neuerdings von C. Fabro und L. B. Geiger als für die Seinslehre bedeutsam herausgestellten Partizipationsgedanken (C. Fabro, H. Berger, P. C. Courtès und W. Weier) viel Platz eingeräumt. Natürlich fehlen auch nicht Aufsätze zum Zusammenhang von Seins- und Gotteserkenntnis (F. Leist zur Analogia entis und L. Elders zu den Quinque viae) und zum Individuationsprinzip (R. A. O'Donnell) bzw. zur epistemologischen Frage der Erkenntnis der Einzeldinge (G. P. Klubertanz). Der Anthropologie und dem Humanismus sind die Beiträge von K. Bernath und J. Maritain gewidmet. Eine ausgewählte Bibliographie zur Thematik der theoretischen Philosophie bei Thomas beschliesst diese gelungene und gleicherweise für Anfänger wie für Fachleute wertvolle Zusammenstellung wichtiger Etappen der gegenwärtigen Thomasforschung.

Peter Schulthess

**Hans-Günter Heimbrock: Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch Spinoza.** Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main und Bern 1981.

Dass gerade in einer Reihe mit dem Titel «Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie» die vorliegenden Spinoza-Studien als «ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie», wie der Untertitel des Buches lautet, erscheinen, mag vielleicht zunächst erstaunen. Die Fruchtbarkeit des Ansatzes dieser Habilitation aus dem Fachbereich «Praktische Theologie» erweist sich aber gerade so. Nach «300 Jahren Ausgestaltung eines Feindbildes ersten Ranges» auch durch die theologische Spinozarezeption oder eher Spinozaverdrängung ist es nicht nur langsam an der Zeit, das Spinozabild zu revidieren, sondern, wie Heimbrock zeigt, auch für die Theologie selbst von besonderem Interesse.

Denn die Befragung der Schriften Spinozas auf ihren religionstheoretischen Gehalt – Spinozas Religionstheorie transformiert theologische Loci in subjektiv-anthropologische Funktionen – vermag hier Antworten zum Thema «Religion und Selbst» zu vermitteln, welchen unter gegenwärtigen gesellschaftlichen und theologischen Bedingungen

unerwartete Relevanz zukommt. Der Angelpunkt von Spinozas «Dogmatik» liegt nicht, wie deutlich gemacht wird, in ihrer Minimierung, sondern in ihrer psychologischen Funktionalisierung auf das glaubende Subjekt hin. Die erkenntnistheoretische Grenze der Vernunft begründet den Eigenwert der Religion. Der Grundwiderspruch von Spinozas Religionstheorie, die diesen Widerspruch von Vernunft und Offenbarung selbst thematisiert, bleibt dabei die Koordination beider. «Der hermeneutische Kunstgriff Spinozas besteht nun darin, dass er dieses problematische Identitätstheorem als nicht von aussen an die Texte herangetragen vorgibt, sondern es in die biblische Lehre hineinprojiziert.»

In seiner – von Heimbrock als christlichem Theologen allerdings überbetonten – Christologie stellt Spinoza Christus als Identitätsgaranten dar: «Die Idee Christi im Denken Spinozas bedeutet für ihn die Vereinigung innerlicher Frömmigkeit und äusserer Erkenntnis Gottes auf einer höheren Ebene und damit die letztendliche Aufhebung des Widerspruchs zwischen Offenbarung und Vernunft.» Jesus steht bei Spinoza freilich, wie dagegen einzuwenden ist, nicht als einziges Beispiel möglicher Überbrückung dieses Widerspruchs. Dass er im *Theologisch-Politischen Traktat* an so prominenter Stelle steht, hat vor allem äussere Gründe. Mit Recht notiert so Heimbrock selbst: «Als letzte innere Begründung für den aufgewiesenen Widerspruch erweist sich freilich nicht die Einzigartigkeit Christi, sondern die Subjektivität eines anderen: Als «blinder Fleck» wird durch die gesamte Religionstheorie die Subjektivität ihres Konstrukteurs mitgeschleppt . . . Das Ausgangsinteresse seiner gesamten Religionstheorie, die harmonische Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Vernunft als des Autors subjektives Interesse, strukturiert unter der Hand die «objektive» Erhebung der biblischen «Daten», dass es schliesslich als Ergebnis der Re-Konstruktion erscheinen kann.»

Die Schwierigkeiten von Spinozas Denken erweisen sich aber auch als die des unseren. «In Frage steht von Spinoza her und angesichts nicht gelingender Identität als typischem psychosozialen Krisensyndrom der Zeit, ob und wie das Selbst des Menschen im Horizont Gottes zu denken ist.»

Spinozas Denken für die gegenwärtige Diskussion scharf herausgearbeitet und in sie einbezogen zu haben, ist das Verdienst dieser äusserst aufschlussreichen Studie im Grenzbereich von Philosophie, Theologie, Psychologie und Soziologie. Dass nach Jahrhunderten heftigster Verdrängung die bahnbrechende Religionskritik Spinozas gerade um der Religion willen ihre längst fällige Aufnahme findet, bleibt mit dem Verfasser auch unser Wunsch.

Willi Goetschel

**Wilhelm Halbfass: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.** Schwabe und Co., Basel und Stuttgart 1981.

## I.

In Tagen, da die Grenzen zwischen Kontinenten und Kulturen zumindest nicht mehr als immer gültige betrachtet werden und Faszination wie Verwirrung über fremde Denkarten bemerkbar sind, zeichnet sich ein Buch wie das hier vorzustellende durch seine erstaunliche Vielfalt wie seine hohe Sachkompetenz aus. H. beschreibt, von Europa ausgehend, in zwei fast gleichstarken Hauptteilen die in der Geschichte der europäischen Philosophie wirksame Suche nach Indien wie die in Indien unternommenen Versuche einer Aneignung europäischer Philosopheme. «Perspektiven ihrer geistigen Begegnung» ist der Untertitel, der die Einschränkungen angibt, die H. setzt: Nicht eine Darstellung all dessen, was Begegnungen erbrachten (wie immer sie stattgefunden haben), sondern

entscheidend nur ein Ausleuchten der Verstehenshorizonte, innerhalb derer eine künftige, auf sachadäquaterem Reflexionsniveau als bis anhin zu leistende Arbeit geschehen mag.

## II.

Die Spannweite der Quellenbefragungen, die H. vorgenommen hat, zeigt ein Mosaik in historischer Abfolge – und zwar für Europa mit den Höhepunkten in Hegel und Schopenhauer, Nietzsche und vor allem Paul Deussen, für Indien in den verschiedenen Tendenzen des sog. Neohinduismus (von Rammohan bis zu Radhakrishnan u. a.). Das philosophische Indienbild der europäischen Antike beginnt mit Diogenes Laertios, der sich freilich schon im dritten Jahrhundert n. Chr. an jahrhundertelange Diskussionen anschliessen kann, in denen stets ein Tenor herrscht: Die Philosophie habe ihren Ursprung bei den Griechen. Oft dient, auch in der Folgezeit, der Hinweis auf den Orient vornehmlich als Folie der Bestimmung des Eigentlichen der griechischen Philosophie, des Schrittes nämlich vom Mythos zum Logos. Auch in späterem Interpretieren gelten die Griechen als die Begründer der wahren Philosophie, womit die orientalische Welt aus dem genetischen Zusammenhang der europäischen Philosophiegeschichte ausgeschlossen ist. Mag sich modernes Philosophieren (H. nennt als eindruckliches Beispiel Husserl) auf den Geist der griechischen Theorie wie auf die Vorurteilslosigkeit des Cartesianismus berufen und damit Abgrenzungen gegen den Orient schaffen, so kann sich dennoch ein philosophiegeschichtliches Interesse an Indien entzünden – ganz unabhängig von der Frage, ob es in Indien überhaupt ein Äquivalent dessen gebe, was wir als Philosophie zu besitzen meinen.

H. stellt am Ende seines Ganges durch europäische Verstehensbemühungen im Blick auf Indien fest: «Im allgemeinen zeigt sich eine zunehmende Bereitschaft zur Einbeziehung der asiatischen Traditionen und zumal auch der indischen Tradition des Denkens in den Umkreis der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Reflexion und Forschung. Die Einbeziehung Indiens in neuere allgemeine und zusammenfassende Werke zur Philosophie und ihrer Geschichte wird entschiedener und selbstverständlicher» (S. 183). Neben vielen eher hilflosen Versuchen, dem indischen Geist gerecht zu werden, stehen die hohen Leistungen der Fachindologen, die keine Ambitionen wertender Aneignung kennen, sondern einzig historische wie philologische Erschliessung der Texte betreiben. Für den Philosophierenden aber stellt sich mit Prägnanz das hermeneutische Problem, nun ausgeweitet in Bereiche, deren sprachliche Erschliessung schon für sich eine langdauernde, intensive Einstiegsarbeit heischt. H. hat die hierfür erforderlichen Andeutungen im Werke H. G. Gadammers («Wahrheit und Methode») gefunden: es geht um das Anerkennen des Fremden als eines solchen. Der uneinlösbare Objektivitätsanspruch, den Indern selbst Indern zu werden, wird mit dem Hinweis auf die Gadammerschen Begriffe des hermeneutischen Gesprächs wie der Horizontverschmelzung korrigiert. Was H. über Gadamer hinaus postuliert, ist die prinzipielle Öffnung über den von der griechischen Tradition bestimmten bisherigen Rahmen. Das in unseren Diskussionszusammenhängen kultivierte Interesse an den Griechen zeigt sich sehr oft und rasch als ein auf uns bezogenes hermeneutisches Selbstinteresse. Die Seite der Griechen aber, die ihre Eigenständigkeit erst im Sichöffnen auf das Fremde hin artikuliert, müsste im hermeneutischen Erwägen der Situation, in die wir uns mit den Indern eingebunden sehen, eingebracht werden.

Das Nichtgriechische (das Barbarische) hat für den Griechen den Zerfall der Polis wie den Aufstieg des Individuums mitbefördert, damit auch eine grössere Bewusstwerdung. Von daher ist in unserer Tradition die Möglichkeit angelegt, im Angesprochensein durch



eine fremde Tradition zugleich eine bewusstere Beziehung zur eigenen Tradition zu bedenken. Das grundsätzliche Geöffnetsein auf ein Fremdes hin und ein aus diesem sich gestaltendes vertieftes Selbstverständnis ist in dieser Weise in den indischen Denkbereichen nicht antreffbar! Der traditionelle Hinduismus hat keine Alternativen für das Fremde gesucht, keine exotische Neugier gestillt oder gar Belehrung gesucht: Indien musste den Westen «entdecken», weil der Westen Indien entdeckte und sich zu eigen machte. Die akkultorative Spannung, der auch ein so reiches, in Frühzeiten zurückweisendes Denken, wie das der Inder, ausgesetzt ist, ist nicht Ergebnis eines mählichen geschichtlichen Entwicklungsganges, sondern eines abrupten, von aussen gesteuerten Bruches.

Was der Neohinduismus präsentiert, ist ein immer deutlicher werdendes Sichselbstdarstellen für die Europäer und eine damit zu leistende Selbstbehauptung gegen sie. Die Lage muss nüchtern beurteilt werden: Europäisches Denken ist im modernen Indien viel tiefergehend und vielschichtiger präsent als umgekehrt Indien im europäischen Denken (von allen an der Oberfläche segelnden Sensationen abgesehen). H. hat mit seinem kenntnisreichen Buch bezeugt, dass in der heutigen Gesprächslage sowohl die historischen Voraussetzungen wie auch die hermeneutischen Bedingungen auf beiden Seiten derart verschieden sind, «dass es unangemessen wäre, Parallelität und Symmetrie ... anzustreben» (S. 192). Und weiter: «Der indische Blick nach Europa verlangt eine andersartige Darstellungsweise als die europäische Suche nach Indien» (S. 193).

### III.

Wir finden im Werke von H. eine bemerkenswerte Skizze der hauptsächlichen Zusammenhänge und Entwicklungen am Leitfaden der Entwicklung und nicht zuletzt Neudeutung der Begriffe *darsāna* und *dharma* sowie ihres Bezuges zu den westlichen Leitbegriffen Philosophie und Religion. Was im Westen als ein sichselbstgenügsames Erkennen, als wertfreie Wissenschaft hochgehalten wird bzw. der Ur- und Hintergrund im griechischen *thaumazein* sowie *bios theoretikós* ist, hat in Indien kein Äquivalent. Das für die philosophischen Systeme Indiens massgebliche Motiv ist auf den ersten Blick schon ein anderes: Streben nach Erlösung (*mokṣa*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. H.' Verdienst besteht in subtilen Erörterungen darüber, dass aber auch in der indischen Tradition Formen der Betrachtung und Konzepte der Erkenntnis entfaltet sind, die sich durch eine radikale Ausschaltung des Interesses und der Zweck-Mittel-Kategorie charakterisieren lassen. Wo die Erlösung von der Welt als Ziel aller Ziele gilt, erscheint sie gerade als Befreiung von jeglicher Gebundenheit an Zwecke und Mittel sowie aller Teilnahmezwänge im Rahmen der Welt.

Der Weise Indiens übt sich im reinen, interessellosen Hinschauen auf die Welt, in einer Entrückung, die die Objekte in ihrer Objektivität irrelevant und in ihrer Irrelevanz, in ihrer Nichtigkeit transparent macht. Also ist Erkennen dann ganz und gar kein zweckhafter Vollzug des Subjekts, sondern Hineingelangen in die ruhige Einheit des *brahman*. Was aber nun eben den Unterschied anzeigt, ist die in Indien nie ausdrücklich vorgenommene Trennung von Philosophie und Religion, wo doch in unserem Bereich die Autonomie der Vernunft das grosse Thema geworden und geblieben ist. Indien hat kein Europa entsprechendes kritisches, wissenschaftliches Denken entwickelt, das als besonderes Charakteristikum die Ablösung von allen religiös-mythischen wie traditionsgebundenen Mächten proklamiert. Freilich – und das macht uns H. deutlich – ist in einem weitgespannten Erlösungsstreben ein waches theoretisches und begriffliches Interesse zu bemerken, wie dies für die Inder vom Range Shankaras (um nur ein Beispiel zu geben) fraglos gilt.

Ist darsana als zu diskutierendes Wort im Blick auf unser Verständnis von Philosophie erwähnt worden, so liegt im noch bekannteren dharma-Begriff der Bereich, der für uns mit dem Wort Religion angezielt ist. Dharma deutet auf eine umfassende Lebensform, die zunächst dem Arier zukam und dem Nichtarier unerreichbar blieb, in der sich später besonders die inklusivistische Tendenz Indiens manifestiert. Der Neohinduismus hat denn auch die Vereinnahmung anderer Religionen und ihrer Stifter in seinen umgreifenden, von einem Neuverständnis des alten Dharmabegriffes geprägten Kontext zu vollziehen versucht. Immer wieder, wofür die reiche doxographische Literatur Indiens genug Belege schafft, geht es um umfassende und überwindende Bemühungen, das Fremde zu sehen, zu verstehen und dem eigenen Traditionsrahmen als ursprünglich zugehörig zu bedenken. Doch gerade in solchem Tun ist wiederum ein gewichtiger Unterschied zum Westen unverkennbar: Geschichtliche Bestandesaufnahmen nur für sich und von da erfolgende Untersuchungen im gedanklichen Verlauf, der zu neuen, dem Alten radikal abgeneigten Thesen kommen kann, kennt Indien nicht. Der indische Inklusivismus ist alt, er ist als Waffe, so könnte man sagen, im Neohinduismus für eine weltweite Sicht neu geschmiedet worden. Die geschichtliche Situation, in der der Inder seine zeit- und geschichtslosen Schemata der Konkordanz und des Inklusivismus ansetzt, ist vom Europäer erzwungen worden, so dass H. schliessen kann: «Im Lichte westlicher Begriffe und Erfahrungen deuten die modernen indischen Denker sich selbst, an ihrem Massstab wollen sie eigene Tradition bewähren» (S.429). Und weiter: «Auch in der Selbstbehauptung gegen den Westen stehen sie im Banne des Westens» (ebd.).

#### IV.

Doch gerade eine solche Aussage kann nicht für sich stehenbleiben. Das reiche Feld begrifflicher Erörterungen, das Indien in seinen eindrücklichen Systemen offenbart, muss dahin interpretiert werden, dass man die in Europa kaum voll geahnten Potentiale in eine erst zu leistende echte Begegnung einbringt. Hinzuzufügen ist: Die gedanklichen Leistungen begrifflich sicherer und differenzierter Erörterungen, die Indien im Überfluss kennt, müssen *auf ihren Erfahrungshintergrund hin* gelesen und gedeutet werden. Denn die Kontexte aller Aussagen liegen über den Rand des Denkens hinaus in dem Feld, das allenfalls in unserer Sprache mit «Religion» belegt, aber nicht abgedeckt werden kann: dem des Menschen als des atman und brahman zugleich und seiner aus dieser Konstellation notwendig sich ergebenden Frage nach Erlösung.

Hans Jürg Braun

## Philosophie des 20. Jahrhunderts / Philosophie au 20e siècle

**Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus**, hg. und mit einer Einleitung versehen von Werner Flach und Helmut Holzhey. Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1980.

W. Flach und H. Holzhey haben in diesem umfangreichen Band «... eine Auswahl von Texten zur Erkenntnistheorie und Logik des Neukantianismus zusammengestellt, mit dem Ziel, das Studium der Gedanken dieser noch vor 70 Jahren in Deutschland repräsentativen Richtung systematischer Philosophie anzuregen und zu erleichtern.» (S.8)

Diese Zielsetzung gründet in der Annahme, dass das buchstäbliche Versanden der Anstrengungen der Neukantianer, deren Ausläufer bis in die Mitte unseres Jahrhunderts reichen, ein Verlust sei. Davon ausgehend stellen die Herausgeber die These auf, dass



eine Rückwendung und erneute Auseinandersetzung vor allem mit dem systematischen Anspruch der neukantianischen Philosophie eine angemessene Reaktion auf die Klage über die Krise der zeitgenössischen Philosophie sei (vgl. S.9/10). Tatsache ist, dass die Philosophie der Neukantianer, obwohl sie die letzten beiden Jahrzehnte des letzten und die ersten beiden unseres Jahrhunderts eine der meistdiskutierten an den deutschen Universitäten war, heute kaum rezipiert und in ihren Problemen kaum ernstgenommen wird. Es stellt sich jedoch die Frage, ob das von den Herausgebern vertretene Motiv ausreicht, eine Neubesinnung auf diese Tradition anzuregen. Ich würde weitergehen und die Frage, ob die Klage über die Krise der Philosophie berechtigt ist, nicht offenlassen, sondern verneinen. Denn die – mit «... dem Anspruchsniveau der älteren systematischen Philosophie...» verglichen – sich in einer «Mangellage» befindende Philosophie gibt uns die Chance, uns von jenen traditionellen Ansprüchen zu lösen und eben sie aus dem Hintergrund unserer Gegenwart und ihrer Konstellation zu hinterfragen und neu zu prüfen. (S.9)

Die historische Situation, in der die Begründer des Neukantianismus auf die kritische Methode Kants zurückgriffen, lässt sich, analog zu unserer, als «Krisenzeit» für die Philosophie begreifen. Sie bestimmte einerseits die Loslösung und Verselbständigung der Einzelwissenschaften, andererseits die Konkurrenz durch die Psychologie, die sich der Analyse des Bewusstseins und des Erkenntnissubjekts annahm. Das hatte nach Flach «... den Verzicht der Philosophie auf Wirklichkeitserkenntnis» (S.35) zur Folge, denn die Erkenntnis der Wirklichkeit leisteten die exakten Wissenschaften.

In dieser Krisensituation der Philosophie, der nach und nach alle Bereiche entschlüpft waren, griffen die Neukantianer auf die kritische Methode Kants zurück, um an sie anzuknüpfen und sie weiterzuentwickeln. Sie bestimmten die Aufgabe der Philosophie als Nachweis der Geltung theoretischer Behauptungen (vgl. S.10) durch die Rückführung des wissenschaftlichen Vorgehens in den systematischen Zusammenhang der Genese der Erkenntnis überhaupt. Das Thema der Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis und ihre Begründung bildet die Grundfrage der Neukantianer. Gleichzeitig korrigierten sie den Ansatz Kants beim Subjekt als dem Ursprung der Erkenntnis, da dieser konsequent zur Erkenntnispsychologie geführt hatte. Auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gibt es innerhalb der verschiedenen Schulen voneinander abweichende, spannende Lösungsvorschläge.

Interessant ist bei diesem Unternehmen m.E. nicht so sehr die Frage nach dem Gelingen der gestellten Aufgabe, sondern vielmehr das Verfolgen der Entwicklung der Problemstellung in ihrer Klärung, die Auseinandersetzung mit den Fragen, zu denen die Neukantianer im Weiterdenken ihres Ansatzes gekommen sind.

Denn weder die Marburger noch die Südwestdeutschen sind in den Problemen der Konstruktion eines in sich weiterführenden Systems steckengeblieben. (Die Sammlung beschränkt sich auf die Vertreter dieser beiden wichtigsten Schulen.) Das geht deutlich hervor aus den Einleitungen, die H.Holzhey zur Marburger Schule und W.Flach zur Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus geschrieben haben.

Bei H.Cohen ist der Ansatzpunkt zu einer solchen Auseinandersetzung gegeben in seinem Begriff des «Prinzips des Ursprungs», bei Natorp lässt sich anknüpfen bei seinem späten Leitfaden zu einer «Allgemeinen Logik» (der in diesem Band zum ersten Mal veröffentlicht ist). Bei den Südwestdeutschen zeigt sich eine solche Entwicklung wohl am deutlichsten in der noch sehr wenig beachteten Philosophie von Jonas Cohn, die in der «... Hineinnahme der Dialektik in die Vorstellung von kritischem Idealismus» gipfelt (Flach, S.60).

Aus dieser Perspektive können zum einen die gegenüber dieser «trockenen Schul-

philosophie» üblichen Vorurteile abgebaut werden. Zum anderen scheinen in diesen End- bzw. Anfangspunkten des neukantianischen Denkens die Probleme auf, in die der Ansatz einer systematischen Philosophie führt. Eine kritische Auseinandersetzung mit eben diesen Problemen könnte eine Möglichkeit zur Aufarbeitung der neukantianischen Tradition bieten – einer Aufarbeitung, die zugleich zeitgenössisches, systemkritisches Philosophieren repräsentiert.

Astrid Deuber

*Lothar Samson: Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen.* Systematisch-historische Untersuchungen, Symposium Bd. 54, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1976.

L. Samson unternimmt in seiner Dissertation den Versuch, das Werk des einflussreichen Philosophen, Anthropologen, Soziologen, Kulturkritikers und Essayisten Arnold Gehlen (1904–1975) auf dem Wege einer philologisch getreuen Analyse seiner Frühphilosophie als *«heimliche Teleologie»* neu zu erschliessen. Die in der Regel selten gelesenen, für das Verständnis der philosophischen Entwicklung und der politischen Stellungnahmen Gehlens höchst aufschlussreichen genuin philosophischen Schriften sind inzwischen von S. im Rahmen der auf 10 Bände geplanten Gehlen-Gesamtausgabe als Bände 1 und 2 mustergültig neu ediert worden (V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1978/1980).

S. widmet zunächst ein ausführliches Kapitel der Vitalismuslehre Hans Drieschs und zeigt, dass der junge Gehlen seine anfänglich noch vitalistisch eingefärbte «Teleologie des Organischen» unter direktem Einfluss seines wichtigsten Lehrers Driesch auszuarbeiten begann. In einer sorgfältigen Analyse von «Wirklicher und unwirklicher Geist» (1931) und der «Theorie der Willensfreiheit» (1933) – den Hauptwerken der Frühphase – zeichnet S. nach, wie Gehlen in produktiver, eklektischer Aneignung von Spinoza, Nietzsche, Schopenhauer und in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, besonders mit Fichte, den *Begriff des Menschen als eines «teleologisch auf Handlung angelegten Naturwesens»* gewinnt. Obwohl Gehlen durch seine Terminologie und seine methodologischen Beteuerungen Missverständnissen selber Vorschub leiste, hält S. den Biologismus- und Funktionalismuseinwand für nicht gerechtfertigt. Gehlens Philosophie sei von Anfang an eine eminent *«praktische Philosophie»*, eine durchaus stoisch zu verstehende «Anweisung zum natürlichen Leben», in der der Subjektivität und moralhypertrophen Reflexion die Natur und die Institutionen als Grenze und Massstab gesetzt werden. Als «Ethikoteleologie» gelesen, sei Gehlens Naturphilosophie und Handlungslehre *zwischen* Aristoteles und Kant zu verorten. – Mit seiner Rekonstruktion der gewichtigen Philosophie des immer noch umstrittenen Gehlen, dessen Institutionentheorie und Fortschrittskritik dem neu erwachten Konservatismus wesentliche Impulse verliehen hat, möchte S. gleichzeitig zu einer allgemeinen Rehabilitierung des teleologischen Denkens beitragen, die sein Lehrer Robert Spaemann schon seit Jahren vorantreibt (vgl. R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich 1981). Der Dominanz dieses Anliegens sind vielleicht gewisse apologetische Züge dieser Arbeit, die sicher nicht das letzte Wort über Gehlens Philosophie sein wird, zuzuschreiben.

Alois Müller-Herold

*Jeanne-Marie Gagnebin: Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins.* Erlanger Studien Bd. 19, Erlangen 1978.

Dass diese Dissertation J.-M. Gagnebins veröffentlicht und damit einem grösseren

Leserkreis zugänglich gemacht wurde, ist aus verschiedenen Gründen wichtig und erfreulich.

Die Position der Arbeit zeigt eine Wende in der Diskussion um das Verständnis der schwierigen Texte Benjamins an. Nicht mehr die Pole Theologie – Marxismus, zwischen oder auf denen Benjamins Denken situiert werden soll, bilden den Hintergrund und machen das Interesse der Auseinandersetzung aus. G. setzt an einem Punkt an, an dem sie die Voraussetzungen des marxistischen und theologischen Ansatzes hinterfragt, und es sich erweist, dass «... Theologie und Marxismus im Denken Benjamins komplementär aufgefasst ...» werden müssen (S. 1). Damit ist eine neue Offenheit gewonnen, die es zugleich ermöglicht, den Stillstand, in den der Streit seiner Interpreten um sein Erbe geführt hat, zu überwinden. Gagnebin hat den Versuch gewagt, sich die neuen Theorien, die aus dem französischen Strukturalismus entstanden sind, zunutze zu machen und von da aus die scheinbar widersprüchlichen Texte Benjamins nochmals neu zu lesen.

Sie steht damit nicht allein da. Einen analogen Weg beschreitet z. B. W. Menninghaus in seinem 1980 erschienenen Buch «Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie» und Ansätze dazu finden sich bei B. Lindner in seiner Einleitung zum Band «Links hatte noch alles sich zu enträtseln ...» (Frankfurt a. M. 1978).

G. bezeichnet ihr Vorgehen als «Kommentar» (S. 1) zu den Texten Benjamins. Damit stellt sie dem Verfahren, Benjamins Werk als Zitatenschatz zu benutzen und in seinen Sprachformeln die Magie und Unverständlichkeit zu feiern, die Anstrengung des Denkens, des genauen und kritischen Lesens gegenüber. Gleichzeitig nimmt sie einen Begriff auf, den Benjamin selbst in seiner Theorie der Kritik ausgearbeitet hat (vgl. S. 37).

Die Auseinandersetzung führt sie zu der These, dass «... die Texte Benjamins eine bestimmte Kohärenz aufweisen», und «... durch die Einheitlichkeit einer Fragestellung bestimmt» sind (S. 1). Gefragt ist «... nach der Möglichkeit einer Geschichte, die zu keinem notwendigen Ende führt, sondern die durch unser Weitermachen an und in ihr ganz anders werden könnte» (S. 1).

Daran knüpft sie die zweite These: «*Die Offenheit der Geschichte* wird in einer Sprachphilosophie verankert, welche *die Offenheit von Geschichten* nicht nur zulässt, sondern auch reklamiert» (S. 2). Und in diesem zugrundeliegenden Sprachverständnis findet sie den Punkt, in dem sich Benjamins Denken mit demjenigen J. Derridas über eine Theorie des Textes schneidet. Das ihnen Gemeinsame ist die Kritik an einer Sprachtheorie, in der sich die Bedeutung der Sprache auf ein Zeichensystem reduzieren lässt und der Appell für das Beibehalten der Mehrdeutigkeit und Offenheit, die sich am Metaphorischen als Wesensmerkmale der Sprache nachweisen lassen (vgl. Kp. 3).

In den frühesten und spätesten Texten Benjamins eine solche Einheitlichkeit aufzuzeigen, gelingt G. nur, weil sie Benjamins Kritik an einem systematischen Philosophieren ernstnimmt und die Anstrengung und Genauigkeit des Denkens nicht an solchem systematischen Fundament festmacht. In den verschiedenen Schriften sucht sie immer wiederkehrende Motive und Bewegungen des Gedankenganges, bis sie die ihnen zugrundeliegenden Denkfiguren nachzeichnen kann.

Im 1. Kapitel stellt sie in dieser Weise im Zusammenhang der Erkenntnistheorie, die Benjamin in der «Erkenntniskritischen Vorrede» zum «Ursprung des deutschen Trauerspiels» formulierte, die Motive des «Ursprungs» und der «Rettung» dar. Im 2. Kapitel zieht sie die Linie weiter zur Theorie der Geschichtsschreibung Benjamins und zeigt auf, wie in den 1940 geschriebenen geschichtsphilosophischen Thesen die Denkfigur des Ursprungs und der Rettung, transformiert im Begriff der Erfahrung mit der Vergangenheit, wieder auftaucht (vgl. S. 71).

Eine solche Einheitlichkeit vorausgesetzt und aufgezeigt, kann G. zur Explikation

dunkler Stellen in den «Thesen» andere Texte, wie z. B. «den Erzähler», hinzuziehen. So gelingt eine Interpretation der «Thesen», die die Geschichtsphilosophie Benjamins in sich einsichtig darstellt und nicht an den dunklen Stellen, statt einer Erklärung, auf theologische Begriffe verweist.

An die Bedeutung, die die Unabgeschlossenheit der Geschichte für die Erfahrung mit der Vergangenheit hat, anknüpfend, entwickelt das 3. Kapitel über das Verständnis der Sprache, in der Benjamins Denken letztlich gründet, einen «benjaminschen Ansatz einer Theorie des Textes». Die vermittelnde Rolle spielt in diesem Versuch die Allegorienlehre, die Benjamin im «Ursprung des deutschen Trauerspiels» ausgearbeitet hat. Als zentrale Erkenntnis bezeichnet G. die Erfahrung von der Unmöglichkeit von Eindeutigkeit, der Herstellung *eines* Sinnes. Was bleibt, ist das Wissen um die Mehrdeutigkeit. In dieser Erfahrung gründet die Melancholie, die Trauer des Allegorikers. Ihn schwindelt, weil sich jeder Halt, jede Objektivität auflöst. Dieser Schwindel ist wiederzuerkennen in der «Angst vor der Autonomie des Metaphorischen» (S. 131), die die Möglichkeit gewährt, über etwas zu sprechen, dessen Namen man nicht kennt. Denn «das Primat der Bedeutung schwankt zugunsten einer sprachlichen Selbstbewegung» (S. 131). So «versucht die heutige Kritik, die Welt als einen *Gesamttext* zu beschreiben, der weder einen Ursprung, noch ein Endziel hat, sondern an dem immer weiter gearbeitet wird, dessen «Sinn» also nie abgeschlossen ist» (S. 138). Das gleiche Programm erkennt Gagnebin in der Geschichtsphilosophie Benjamins, die in der Unabgeschlossenheit der Geschichte und der Unmöglichkeit, die Geschichte auf *einen* Sinn festzulegen, gipfelt. Insofern bezeichnet sie Benjamins Geschichtsphilosophie als eine «Philosophie des Textes» (S. 146).

Mir scheint diese Deutung in einem Punkt in einem Spannungsverhältnis zu stehen zur Interpretation im 2. Kapitel. Das eindeutige Bekenntnis zur Tradition der Unterdrückten, im 2. Kapitel ein «konstitutives Moment der Geschichtsschreibung» (S. 101), löst sich im 3. Kapitel in der Forderung auf, sich auf keinen Sinn festzulegen, so dass «die Tradierbarkeit alleine zur Tradition wird» (S. 147). Öfters wirft die Autorin Benjamin denn auch eine «objektivistische Tendenz» (S. 105, S. 43) vor, denn die Philosophie des Textes verlange eine radikale Abrechnung mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff. Zwar lehnt Benjamin schon in der «Erkenntniskritischen Vorrede» einen Wahrheitsbegriff ab, der Erkenntnis mit Wahrheit identifiziert, Wahrheit somit mit Besitz und Dogmatismus in Verbindung bringt, setzt dem aber gleichzeitig einen anders verstandenen entgegen. M.E. müsste die Frage nach dem Zusammenhang von Wahrheit und Bekenntnis zur Tradition der Unterdrückten in den «Thesen» genauer geklärt werden, bevor ein Schluss wie in dieser Arbeit gezogen werden kann.

Astrid Deuber

**Josef Seifert: Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion.** Eine kritische Analyse. (Erträge der Forschung Bd. 117.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

Seiferts Referat der wichtigsten Positionen und Theorien zum Leib-Seele-Problem in der philosophischen Diskussion unseres Jahrhunderts ist systematisch geordnet. Von den Auffassungen zum Verhältnis von physischen und psychischen Gegebenheiten ausgehend führt die Schrift über die Diskussion der Substantialität von Leib und Seele zum Problemkern, der Einheit in der Zweiheit des Menschen. Mit der abschliessenden Darstellung der Anima-forma-corporis-Lehre wie der ausführlich-zustimmenden Anführung von Beweisen für die geistige Substantialität der Seele gibt S. seinem eigenen Standpunkt durchschlagendes Gewicht. Die metaphysik-kritische Diskussion konzentriert sich nicht grundlos auf den Unterschied oder die Identität physischer und psychischer



Gegebenheiten; das diesbezügliche Kapitel (S. 5 – 70) informiert denn auch am besten. Allerdings hat sogar hier das Referat seine Schranke an der standpunktlich vorgegebenen metaphysischen Substanzenlehre, in deren Rahmen der Skopus einer Philosophie des Leibes (Plessner, Merleau-Ponty u. a.) verfehlt werden muss. Helmut Holzhey

## Festschrift / Hommage

**Métaphysique, Histoire de la philosophie.** Recueil d'études offert à Fernand Brunner à l'occasion de son 60e anniversaire, La Baconnière, Neuchâtel 1981.

Comme son titre l'indique, cet ouvrage comprend une série d'articles – il y en a 26 – touchant les domaines de l'histoire de la philosophie et de la métaphysique qui sont, comme le notent les éditeurs, les domaines privilégiés de la recherche de Fernand Brunner. C'est donc bien, comme il se doit, la personne et la pensée de F. Brunner qui font l'unité de ce volume.

Cela signifie, en ce qui concerne les études présentées sur l'histoire de la philosophie, que si aucune période n'est délaissée, de l'origine (A. J. Voelke, *Aux origines de la philosophie grecque: la cosmologie d'Alcman*) à la période contemporaine (notamment G. Küng, *Connaissance et réalité en phénoménologie et en philosophie analytique*), il n'en reste pas moins que de nombreux articles concernent le Moyen-Age, plus particulièrement Saint Augustin (Ch. Gagnebin et R. Schaerer) et surtout Maître Eckhart (E. Zum Brunn, M. de Gandillac et G. Huber), à qui, on le sait, F. Brunner a accordé une attention particulière.

En ce qui concerne les études sur la métaphysique, on retrouve aussi une diversité, celle des points de vue et des problèmes (notamment la phénoménologie avec D. Christoff, la philosophie analytique avec H. Lauener, l'aristotélisme avec A. de Muralt), et une unité, dans le commun dialogue avec F. Brunner (par exemple, D. Zaslavsky, dans son article, dit continuer un dialogue commencé à la Société Romande de Philosophie en 1969).

Chemin faisant, j'ai mentionné le nom de certains auteurs de contributions; j'aurais tout aussi bien pu en évoquer d'autres, car une des caractéristiques de ce recueil, c'est justement la constance dans la qualité des articles, l'intérêt qu'ils suscitent tous.

J'aimerais toutefois signaler plus particulièrement une étude, celle de Victor Goldschmidt, *Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie*. En effet, ce grand historien de la philosophie vient de mourir, et le texte qu'il a offert à F. Brunner est l'un des derniers qu'il aura écrit. Il y dégage un certain nombre de traits de la méthode structurale qui, selon lui, justifient son emploi dans l'exégèse des textes écrits: elle n'est pas sujette aux limitations des méthodes purement historiques, elle nous met en garde – nous prémunit – contre la tentation, souvent présente, de prêter notre propre vérité à l'oeuvre étudiée et permet de dégager la cohérence de textes qui, à première vue, en sont dépourvus. V. Goldschmidt défend ensuite le structuralisme contre certaines objections qui lui ont été adressées, entre autres celle qui consiste à affirmer qu'il ne permet pas d'établir une vérité, puisqu'il ne s'intéresse qu'à la forme et non au fond. V. Goldschmidt y répond en montrant que les structures «ne sont nullement un simple «moyen», parce que la vérité, en matière de philosophie, ne se sépare pas de la recherche de la vérité» (p. 234).

Une dernière chose encore: cet ouvrage contient aussi une liste des publications de F. Brunner, liste fort longue qui témoigne d'un travail dont la partie publiée s'étend de 1940 à nos jours, travail qui, par son ampleur, va même au-delà de ce que le titre du recueil suggère, puisqu'il s'ouvre aussi sur la philosophie orientale. Bernard Baertschi

## Philosophiedidaktik / Didactique de la philosophie

*Peter Vogel und Ingrid Stiegler: Bibliographisches Handbuch zum Philosophieunterricht.* Einführung in die philosophiedidaktische Diskussion und systematischer Literaturnachweis 1800 bis 1979. (Beiheft 14 zum BIB-report.) Mit einem Geleitwort von Th. Ballauff. Verlag für pädagogische Dokumentation. Duisburg 1980.

Auch in der Schweiz ist in den letzten Jahren vermehrt über die Stellung des Fachs Philosophie im gymnasialen Unterricht diskutiert worden; den letzten Anlass bot die Diskussion um die geplante eidgenössische Maturitätsreform. Diesbezügliche Erwägungen implizieren immer philosophiedidaktische Überlegungen – zur Ausbildung der Philosophielehrer wie zur Gestaltung des philosophischen Unterrichts. Insofern ist eine umfassende bibliographische Orientierung, wie sie die vorliegende Publikation als Resultat der Arbeit einer «Forschungsgruppe Didaktik der Philosophie» an der Universität Duisburg gibt, sehr zu begrüßen. Sie enthält vier, je durch instruktive Einleitungen aufgeschlossene Teilbibliographien: eine zum Philosophieunterricht im 19. Jahrhundert (bis 1890), eine zweite zum Zeitraum 1891 – 1924, in dem die Wiedereinführung des Philosophie-Unterrichts rege diskutiert wurde, eine dritte zum Zeitraum nach der Richertsen Gymnasialreform (1925 – 1938) und eine vierte, die die philosophiedidaktische Literatur von 1945 bis 1979 verzeichnet. Die Schweiz ist nur in der letzten berücksichtigt, der geographische Schwerpunkt der bibliographischen Arbeit liegt bei den pädagogisch-didaktischen Gegebenheiten Preussens und im Vergleich dazu den Verhältnissen in Österreich und Bayern. Dank der Aufschlüsselung der philosophiedidaktischen Literatur nach Bezügen zu den Unterrichtsfächern (Deutsch, Mathematik, Alte und Neue Sprachen usw.), nach philosophischen Teilgebieten und philosophiegeschichtlichen Epochen kommt aber gerade die Bibliographie der jüngsten Zeit auch hiesigen, jedenfalls deutschschweizerischen Informationsbedürfnissen entgegen. Für Begründung und Ausbau der Philosophiedidaktik in der deutschen Schweiz kann also die Benutzung dieses Handbuchs nur empfohlen werden.

Th. Ballauff formuliert statt eines Vorworts «Diskutable Leitsätze für den Philosophie-Unterricht», die in der Tat eine – hier nicht zu führende – Diskussion verdienen.

Helmuth Holzhey

## Psychologie

Ferdinand Maier: **Intelligenz als Handlung.** Der genetische Ansatz in der Erkenntnistheorie Jean Piagets. Schwabe & Co., Basel/Stuttgart 1978.

Das umfangreiche Werk (hervorgegangen aus einer Dissertation in Freiburg i.Br.

1974) setzt sich zur Aufgabe, Piagets Theorie der Intelligenz vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie darzustellen. Piagets Ansatz kann als Paradigma einer Erkenntnistheorie gelten, da er Intelligenz und damit auch Erkenntnis als reflexive Aktivität begreift – und nicht nur als behavioristischen Mechanismus oder bewusstseinsphilosophisches Spiel. In diesem Sinne versucht die Arbeit, eine immanente begriffliche Durchdringung der «genetischen Epistemologie» zu geben (Vorwort S. VIII). In der Einleitung wird kurz skizziert, was der erste Teil ausführlich darstellt: «Die Aporien traditioneller Erkenntnistheorie und ihre praxeologische Wende» (S. 17 – 81). Ausgehend von den gegensätzlichen Positionen des Empirismus und der Transzendentalphilosophie wird deren Überwindung durch Husserls Phänomenologie ausführlich dargestellt; schliesslich kommt auch die Subjektivitäts- und Erkenntnisproblematik in der dialektisch-materialistischen Theoriebildung als wichtiger Ansatz zu Wort. Vor diesem Hintergrund behandelt der zweite Teil den eigentlichen Gegenstand der Arbeit: «Die genetische Erkenntnistheorie und die Ursprünge der Subjektivität» (S. 83 – 481). Ein erstes Kapitel thematisiert Piagets Erkenntnistheorie als Theorie der Operationen, wobei besonders der Dominanz des Logischen sowie dem Verhältnis zur Biologie Beachtung geschenkt wird; beide Male handelt es sich nicht um eine einseitige Beschränkung, sondern bloss um eine primäre Abstützung, die einer umfassenden operationalen Theorie dienen soll. Das zweite Kapitel widmet sich dann ganz dem Verhältnis der Theorie der sensomotorischen Intelligenz zu den Ursprüngen sozialer Erfahrung (einem Thema, das Piaget selbst mehr oder weniger immer ausspart, vgl. S. 8). Nach der Klärung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Psychologie (das wir in anderer Form schon als das von Transzendentalphilosophie und Empirismus kennengelernt haben), ist der Hauptabschnitt dieses Kapitels der Darstellung der sensomotorischen Entwicklung selbst gewidmet (S. 206 – 289). Wir finden hier eine ausführliche und abgewogene Darstellung, die Piagets zum Teil weitverstreute Ausführungen zu diesem zentralen Thema übersichtlich zusammenstellend referiert.

Die nun folgenden Teile wollen diesen Ansatz Piagets im sozialpsychologischen Sinne erweitern bzw. in der Theorie des Interaktionismus der sozialen Erfahrung zu verankern versuchen. Diese interessanten Ausführungen gelangen von der praktisch-reflexiven Selbstorganisation von «Bedeutung» und «Vorstellung» und der Begründung von Interaktion als frühester Erfahrungsform überhaupt (wobei der Sozialisierung und dem Identitätsbegriff entscheidende Bedeutung zugesprochen werden) zur abschliessenden Bestimmung der Sprache als Objektivierung sozialer Erfahrung und zugleich als begrifflicher Selbstorganisation des Erkenntnissubjektes. Damit erweist sich nicht nur Intelligenz und Erkenntnis als operative Aktivität, sondern zugleich deren Gegenstand als praktische Funktion der erkennenden und immer auch schon sozialen Subjektivität.

Die genetische Epistemologie, im bloss erkenntnistheoretischen Rahmen genommen, kann nicht genügen, sondern muss durch den verhaltenstheoretischen Gesichtspunkt ergänzt werden – ohne aber nun einfach in dieses Extrem verfallen zu dürfen!

Im Résumé finden sich anregende Überlegungen zur Bedeutung von Objektivität überhaupt sowie zum Bild in der Vorstellung (wie bereits schon im Abschnitt über die Sprache). Die Arbeit wird vervollständigt durch eine Bibliographie. Heinz Kleger

**Heinz Stefan Herzka: Kinderpsychopathologie, ein Lehrgang mit tabellarischen Übersichten.** Unter Mitarbeit von Wolf Reukauf, Verlag Schwabe & Co., Basel 1981.

Philosophische Bedeutung kommt diesem als Arbeits- und Studienbuch konzipierten Werk, das sich mit der letzten Seite als nicht abgeschlossen, sondern vielmehr an seinem

Anfang versteht, nicht allein deshalb zu, weil hier mit Sachlichkeit und Redlichkeit auf die wesentlichen Entwicklungsfaktoren des Menschen reflektiert wird, sondern besonders durch die Einführung und Anwendung des *Dialogischen Denkens*, wie es von Martin Buber her Hermann Levin Goldschmidt zur Dialogik systematisch ausgebaut hat.

Anhand einer Tabelle fällt die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes besonders ins Auge: Anlage-Umwelt, Soma-Psyche, Gesundheit-Krankheit und andere Gegenüber widersprechen und bedingen sich gleichzeitig gegenseitig. Isoliert genommen führen sie zu Einseitigkeit.

Von der Zeugung und Schwangerschaft folgt das Buch der Entwicklung des Kindes bis zur Pubertät in ihren verschiedenen Stadien, die ihren Abschluss durch die «Dialogische Selbstfindung» erreicht: der Integration von Extremhaltungen, wie sie in der Pubertät zum Ausdruck kommen, in dem einen zum Erwachsenen heranreifenden Menschen. Das Schlusswort an den Therapeuten, Mahnung, sich vor der «Tyrannei des Heilungsgedankens» zu hüten im Wissen darum, dass nicht der Therapeut, «sondern Gott oder die Natur oder das Schicksal oder die Summe der einwirkenden Faktoren das Vermögen zu heilen besitzt», bringt noch einmal die bewusste Bescheidung dieses Buches zum Ausdruck, die es wie wenige andere zu einem philosophischen macht. Willi Goetschel