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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 46 (1987)

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: 10.12.2025

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

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Histoire de la philosophie / Geschichte der Philosophie

Le logos grec. Mises en discours, Etudes de Lettres (Lausanne), juillet-septembre 1986.

Ce fascicule comprend quatre études consacrées aux différentes formes de mises en oeuvre du discours grec. Ce logos, ancien et permanent, «dans l'épaisseur de sa complexité, demande à être sans cesse redit» (p. 4), interrogé quant au contenu, mais aussi analysé en tenant compte du jeu des formes littéraires et textuelles.

L'étude de Sylvie Bonzon («Dialogue, récit, récit de dialogue: les discours du *Phédon*», p. 5–24) concerne le *Phédon,* un dialogue raconté dans lequel la mise en récit induit des effets de sens tout en posant le problème des rapports entre la narration et l'imitation. Loin d'être le compte rendu d'un entretien réel, afin d'éviter l'illusion mimétique, le *Phédon* est une fiction élaborée dont la vérité est celle du message socratique. Celui-ci est une invitation à la philosophie en tant que pratique dialogique à la recherche de la vérité, une recherche qui doit se poursuivre au-delà de la mort corporelle de Socrate. Socrate meurt mais le logos doit être immortel: «faire le récit de ce dialogue ‹devant la mort› , c'est travailler à la survie du logos» (p. 10). L'articulation entre récit, mythe, mort, immortalité de l'âme suggère à l'auteur des réflexions, inspirées de Lévinas et Blanchot, sur l'indicibilité de la mort et sur l'opposition entre la réalité présente et un ailleurs, une autre scène où l'âme s'échappe pour suivre sa destinée véritable.

L'article de Claude Calame («Hérodote sujet de son discours: littérature ou histoire», p. 25–48, texte de la leçon inaugurale à l'Université de Lausanne) essaie de répondre à la question de savoir quel est le statut de l'objet textuel que sont les *Histoires* d'Hérodote. Interprétées tour à tour comme une oeuvre de «mythologue» (diseur de fables), historien, ethnographe ou littérateur («poiètes»), le texte d'Hérodote peut être abordé du point de vue de la problématique sémiotique de l'énonciation que caractérise l'attention «focalisée sur les marques linguistiques qui représentent, dans le discours lui-même, la trace du processus de son énonciation» (p. 27). Il s'agit, en particulier, des indices relatifs au rapport entre l'énonciateur et l'énonciataire (émetteur et récepteur effectifs du texte) et à celui entre le narrateur et le narrataire (le «je» du récit et son destinataire éventuel). Si, à l'instar d'Homère, Hérodote a pour but de célébrer les hauts faits des hommes pour empêcher l'oubli dû au temps destructeur, de transposer les actes humains au rang d'exploits dignes d'être remémorés, le rôle et le statut du narrateur sont complètement transformés. Il ne s'agit plus d'un Je qui s'adresse à un Tu, les Muses inspiratrices, mais d'un narrateur pourvu d'identité et de nom propre qui peut se dire à la troisième personne (cf. prologue), qui n'a plus de narrataire précis et qui peut également intervenir directement au cours de l'exposé de l'enquête. Ces interventions du Je à la première personne et au présent concernant notamment des indications sur la nature des sources d'information (visuelle, auditive; autopsie) et des jugements sur la valeur de vérité des renseignements. Hérodote rapporte ainsi des discours impersonnels qui se disent à travers son propre logos. L'instance qui fait parler ce n'est plus la Muse, mais le raconteur qu'Hérodote semble transcrire en tant que simple intermédiaire. En réalité, l'auteur opère une assimilation des discours d'autrui et en fournit des reconstructions fictives dans lesquelles le témoignage historique est en même temps une oeuvre de «poièsis».

Le «Chant du cygne», texte de la leçon d'adieu de François Lasserre p. 49–66, aborde le problème des rapports entre dialogue socratique et connaissance philosophique chez Platon à partir du dernier discours de Socrate dans le *Phédon.* Ce récit est comparé par Platon au chant divinatoire du cygne qui va mourir et cette image du cygne est utilisée également par Speusippe dans sa biographie de Platon. Suivant ce récit, Socrate, la veille de sa première rencontre avec Platon, rêve d'un cygne qui se pose sur ses genoux et Platon lui-même, peu avant sa mort, se voit transformé en cygne. C'est pourquoi, pour ses premiers lecteurs, le *Phédon* est aussi un témoignage de Platon sur Platon. Le chant du cygne du dialogue est un mythe qui a pour but de révéler la destinée immortelle de l'âme alors que son passé peut faire l'objet d'un raisonnement. Une démonstration par l'acte se substitue ainsi à une démonstration par l'argument dans un jeu complexe des formes du langage philosophique. Le texte platonicien du dialogue socratique devient alors «une sorte d'organisme biologique complexe et mobile» dans lequel fond et forme sont indissociables, «s'incarnent et se personnalisent dans la figure de Socrate vivant et parlant» (p. 62).

L'étude d'André-Jean Voelke («Santé de l'âme et bonheur de la raison: la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme», p. 67–87) s'appuie sur l'idée épicurienne que le discours philosophique qui ne soigne aucune affection humaine est un discours vide. Dans l'optique de la théorie de la connaissance, il faut relever l'importance des prénotions ou prolepses, généralisations d'un souvenir répété, qui sont conformes au «tupos» ou schéma en tant que représentation homogène à la chose qui constitue un double intermédiaire entre le langage et la réalité et entre la prénotion et la chose. Mais «faute d'une doctrine de l'abstraction instituant une différence essentielle entre le concept et l'image, le schéma et la prénotion tendent à se confondre en une représentation tenant à la fois de la notion et de l'image». Les prénotions ont surtout pour fonction de «remplir» le langage qui sans elles serait vide et faux. Dans la mesure où les opinions, les désirs, les afflictions et les affections en général peuvent également être vides, le philosophe-médecin qui doit guérir des troubles doit en quelque sorte expulser et dissoudre les croyances vides et fausses. Or la suppression des affections est l'oeuvre de la raison bienheureuse car le bonheur s'inscrit «dans l'activité même de la raison qui tend à le procurer» (p. 82). Mais cette idée de guérison par la raison comporte une transformation du modèle médical dont elle relève et même une «inversion paradoxale: dissolution, purgation, amputation désignent métaphoriquement le passage du vide à la plénitude, du manque à la possession achevée» (p. 83).

Curzio Chiesa (Genève)

M. Vegetti, G. A. Ferrari, G. Cambiano: **Il pensiero antico: nuove prospettive.** Edizioni Sezione culturale Migros Ticino, Lugano 1986.

E' una pubblicazione che raccoglie, in un'edizione modesta, la serie dei contributi offerti in un ciclo di conferenze sul pensiero antico organizzato a Lugano dalla Sezione culturale Migros Ticino con la collaborazione della Società filosofica della Svizzera italiana. Gli autori sono legati dal comune intento di presentare i temi della filosofia e della scienza antiche nel loro rapporto con le altre forme della cultura e con la società antica stessa, considerando che questa, con il suo immaginario, le sue credenze e le sue pratiche, è come il terreno sul quale le prime sono sorte e che in esse penetra. In queste analisi, come precisa Vegetti nella sua iniziale riflessione di ordine metodologico arricchita da precisi esempi, l'antico non è più considerato come classico o come direttamente attualizzabile, bensì come «laboratorio intellettuale». I testi filosofici e scientifici ad es. vengono studiati non in quanto contributi da esaminare con criteri di ordine teorico (filosofico o scientifico), ma per cercare di scoprire perchè sono stati prodotti, a chi sono stati indirizzati, per quali obiettivi, secondo quali codici comunicativi e infine sulla base di quali immagini o metafore, a loro volta rinvianti a pratiche concrete di vita sociale. Ne risulta

una visione della filosofia e della scienza estremamente ricca e che, se non ha il fascino del classico nel senso di «museo delle forme perfette», ha però quello della realtà storica quando si presenta nella sua originalità unica e irripetibile, fatta di una concreta, multiforme complessità. Vegetti affronta con questo metodo il tema della biologia aristotelica e più precisamente del cardiocentrismo di Aristotele, per mostrare come vi convergono e si intrecciano procedure e componenti propriamente scientifiche a componenti antropologiche e ideologiche. Il cuore risulta così essere, oltre che oggettivo centro del sistema venoso, principio del calore vitale, focolare - hestia - del corpo, causa della crescita e della statura eretta, principio della vita e delle facoltà percettive, primo e unico come lo sono il Primo motore su scala cosmica e il monarca e il capofamiglia su scala sociale. In altri densi contributi Vegetti esamina poi il tema del rapporto tra anima e corpo seguendo un itinerario che va da Omero a Plotino, e il tema dell'educazione delle passioni da Platone a Galeno.

Ferrari svolge invece una serrata analisi e ricostruzione dell' atteggiamento dei greci nei confronti della tecnica distinguendo e approfondendo le successive tradizioni nelle quali tale atteggiamento si è tradotto, da quella costruttiva, a quella meccanica a quella pneumatica e infine alla loro sintesi nella trattatistica meccanica che sorge attorno alla metà del III sec. a. C. contemporanea della nascita di quella nuova figura di tecnico che è il meccanico antico. Da un lato l'autore sottolinea l'originalità della tecnica antica e del sistema di valori che presuppone, dall'altro indica però anche la sua importanza nella cultura occidentale nel senso di una continuità del paradigma tecnico greco che dura fino all'età moderna, dalla reviviscenza del meccanico antico nella figura dell'ingegnere rinascimentale, alle tracce del concetto antico di tecnica che si riconoscono sin nella Encyclopédie.

Con Cambiano si è invece introdotti ai problemi della matematica antica. Dopo una riflessione critica sulla tesi del «miracolo greco» applicata alla matematica l'autore pone il problema della geometria preeuclidea, della sua esistenza, delle sue modalità e quindi di un suo confronto e delle sue differenze con quella grande maestra dell'Occidente che è stata la geometria degli Elementi di Euclide. Tracce della prima sono riconosciute dall'autore in Ippocrate di Chio e nel noto dialogo tra Socrate e lo schiavo che Platone presenta nel Menone. Qui infatti si scopre un esempio di percorso che non procede in modo assiomatico e deduttivo, bensì per posizione di problemi, per riduzione di un problema complesso ad uno più semplice - anagoghè - e infine per errori e confutazioni prima di giungere alla soluzione. E' un'altra geometria, che ha preceduto a lungo quella euclidea anche se poi questa ne integrato i risultati in una struttura formale che da Platone in poi si è progressivamente imposta come normale e unica. Il contributo di Cambiano si completa poi in una riflessione sul rapporto critico nel quale Platone pone geometria e dialettica, sul nesso tra critica platonica alla geometria deduttiva e critica platonica della scrittura e infine sulla filosofia della matematica in Proclo.

Dalla filosofia, alla scienza, alla tecnica sono dunque sempre temi centrali del pensiero antico ad essere esplorati secondo prospettive maturate in questi ultimi decenni. I diversi contributi non soltanto ricollocano la cultura antica entro la sua originalità per mostrarcela nella sua giusta distanza dalla nostra, ma pongono anche, per un effetto di ritorno, un interrogativo alla ricerca filosofica odierna. La messa a fuoco cosi chiara e efficace di componenti derivanti da pratiche sociali e da presupposti antropologici e ideologici nel discorso filosofico e scientifico antico induce quasi inevitabilmente a interrogarsi in termini analoghi e a cercare di assumere un analogo sguardo sulla ricerca odierna per tentare di vedere in che modo e in che misura simili componenti agiscono oggi dentro il discorso teorico. Sarebbe infatti per lo meno affrettato sostenere che ciò è potuto avvenire solo in uno stadio iniziale e ormai superato della scienza e della filosofia. Vedendo in modo nuovo che cosa sono state la filosofia, la scienza e la tecnica nel mondo antico vi è la possibilità di orientarsi a vedere in modo nuovo che cosa sono oggi.

Brenno Bernardi (Lodrino TI)

Karen Gloy: **Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios.** Königshausen + Neumann Verlag, Würzburg 1986.

Die vorliegende Studie unternimmt den Versuch, im Rahmen einer Auslegung der eikōslogos-Theorie die einzelnen Momente der methexis von Ideenwelt und Sinnenwelt zu explizieren. Dies geschieht anhand einer eingehenden Erörterung des von Platon selber hierfür vorgeschlagenen Lösungsmodells, nämlich des Urbild-Abbild-Verhältnisses.

Die «allgemeine Bildanalyse» (15–17) führt zu dem Resultat, dass das Urbild einerseits ontologisch als selbständiges über das Abbild dominiert und als dessen Bedingung fungiert, während es andererseits epistemologisch nur aus diesem zu erschliessen ist. Um das Verhältnis von Urbild und Abbild genauer zu bestimmen, werden sie in ihrer «partialen Identität und Differenz» (50–51) dargelegt. Dies geschieht unter Zuhilfenahme Wittgensteinscher Termini, nämlich von «Form der Abbildung» und «Form der Darstellung». «Form der Abbildung» meint dasjenige, was unter Beachtung «gradueller Differenz» in der Bestimmung der Ähnlichkeit von Urbild und Abbild gleichbleibt. «Form der Darstellung» meint die Komponente, die auf das Medium der Darstellung zurückgeht und verantwortlich ist für eine Vielzahl der Abweichungen von der Norm.

Dies hat insofern entscheidende Konsequenzen für die Vermittlungsglieder, als nun verständlich wird, wie «aus der Verfassung der Welt, . . . sofern sie in die Funktion eines Abbildes gebracht wird, ihr Vorbild und dessen Struktur» (17) erschlossen werden können.

Für das «Paradigma der Welt» (17–26) folgt daraus, dass es ein durch rationale und mathematische Gesetze bestimmtes, für sich selbst bestehendes und sich selbst begründendes Vernunftsystem ist (causa finalis), das sich ontologisch wie auch epistemologisch aus dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos abstrahieren lässt. Damit übernimmt es die Funktion eines «Konstitutionsprinzips» (21) für die Welt.

Für das Abbild folgt, dass es nur in Form des eikōs logos erkannt werden kann, d. h. das über es nur eine wahrscheinliche Rede möglich ist. Sie ist begründet in der chōra, dem materiell erfüllten dynamischen Raum (vgl. 29), der – wie Gloy nachweist – «die Matrix der Repräsentation der Ideen» (81) ist, also das, worin diese mehr oder weniger deutlich erscheinen. Er bildet als dritte Gattung neben den Ideen und dem real Seienden den «Ermöglichungsgrund» (31) des Werdens, wiewohl er weder durch die Wahrnehmung noch durch das Denken zu erfassen ist, sondern nur durch die «Traumwahrnehmung», die als «Möglichkeitsvorstellung» (30) zu verstehen ist.

Weiteres Thema der Arbeit neben dem Raum ist die von Platon gegebene Definition der Zeit, nach der diese «das in Zahlen fortschreitende äonische Abbild des im Einen verharrenden Aeon» (37d) ist. Gloy versucht in einer eingehenden, allen Aspekten dieser Definition gerecht werdenden Interpretation die Rolle der Zeit hinsichtlich des intelligiblen und des sinnlichen Bereiches zu bestimmen, und zwar so, dass die Zeit – im Unterschied zum Raum – nicht als «Form der Darstellung», sondern als «Form der Abbildung» erscheint. Aus dieser Überlegung wird nicht nur ihre grundsätzliche Differenz zum Raum sichtbar, sondern gleichzeitig ihre «Vermittlerrolle» zu dem Übersinnlichen und Sinnlichen.

Die Arbeit ist sehr sorgfältig und systematisch erstellt – dies zeigt sich besonders an der strengen Gliederung des Inhaltes, an der fast vollständigen Erarbeitung der Literatur (vgl. Literaturverzeichnis 97–105) wie auch an der Diskussion diverser Schwierigkeiten in der Erklärung relevanter Theorien Platons –, gelegentlich gewinnt man aber den Eindruck, dass Anleihen bei Theorien neuzeitlicher Philosophie, insbesondere der Kantischen, gemacht wurden, so z. B. bei der Bestimmung des Raumes.

Rigo Söder (Freiburg i. Br.)

Jorge J. E. Gracia: **Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages.** Analytica. Philosophia Verlag, München/Wien 1984.

Das vorliegende Buch schliesst Lücken in der Philosophiegeschichtsschreibung: Für einmal ist nicht das Universalienproblem von Abaelard bis Ockham Thema, sondern das dazu komplementäre Problem des Individuums (particulare, singulare), das zu unrecht, wie auch dieses Buch zeigt, im Schatten der Universalienthematik stand. Zudem diskutiert Gracia das Individuationsproblem im Frühmittelalter und widerlegt damit die Ansicht, dass es erst bei ausgearbeiteten realistischen Standpunkten, etwa bei Thomas von Aquin oder bei Duns Scotus, auftauche, wenn sich z. B. die Frage stellt, in welchem Sinne man vom Sein des Individuellen sprechen könne, wenn doch das Sein in erster Linie dem Allgemeinen zugesprochen werden müsse. Nach weitverbreiteter Ansicht verschwindet im 14. Jahrhundert dann das Individuationsproblem wieder gemäss der Devise, die Ockham sinngemäss so formuliert: Jedes ausserhalb der Seele Seiende ist von sich selbst her Einzelnes. Man müsse daher, statt nach dem Grund der Individuation, eher fragen, wie es möglich sei und worin es gründe, dass etwas allgemein ist (Sentenzenkommentar I, d. 2, q. VI; Opera theologica II, S. 197). Dass das Problem damit nicht einfach Anathema ist, zeigt z. B. in der Philosophie der Neuzeit Leibniz' Begriff der individuellen Substanz und Kants Unterscheidung von Anschauung und Begriff. In etwas veränderter Fragestellung ist das Problem, wie auch Gracia zeigt, auch im 20. Jh. präsent. Dass es sehr heftig umstritten ist, etwa in der analytischen Philosophie, wird sofort deutlich, wenn man die sechs Aspekte anführt, die nach Gracia für das Problem konstitutiv sind: Da sind einmal Intension (Unteilbarkeit, Unterscheidbarkeit, Division, Identität, Imprädikabilität) und Extension des Individuenbegriffs zu nennen. Bezüglich der Extension reichen die Thesen von «Alles Seiende ist ein Individuum» bis hin zu «Kein Seiendes ist ein Individuum». Der dritte Aspekt hebt auf den ontologischen Status der Individualität ab, also auf die Frage, ob in allen Naturen das Individuum als solches etwas zur natura communis hinzufüge. Die weiteren drei Aspekte werden durch die Fragen nach einem Individuationsprinzip, nach der Unterscheidbarkeit von Individuen und nach den Eigennamen und deiktischen Ausdrücken festgelegt. Heute werden diese Fragen naturgemäss in der Logik und in der analytischen Philosophie idealsprachlicher und normalsprachlicher Richtung (z. B. Strawson: «Individuals») unter den Themen: Namenstheorie (singuläre Terme), Kennzeichnungstheorie, Identität und Modalität im Zusammenhang mit dem Prinzip der logischen Identität und dem principium identitatis indiscernibilium, verhandelt.

Gracia versteht sein vorliegendes Buch als historischen und systematischen Beitrag. So beginnt er denn mit einem knapp 50seitigen systematischen Abriss des Problems, in dem er auch den terminologischen Rahmen der darauf folgenden 200seitigen historischen Übersicht über das Individuationsproblem im Frühmittelalter (von Porphyr bis zur Übersetzung der Araber) absteckt, in welchem er bei jedem Autor die genannten sechs Aspekte unterscheidet und behandelt.

Die historische Abhandlung, die immer als systematischer Diskussionsbeitrag verstanden wird, beginnt mit Boethius, dessen Theorie der Individualität nicht nur über die Vetus Logica, sondern auch über die Trinitätsproblematik (De trinitate) den mittelalterlichen Schulbetrieb entscheidend geprägt hat. Gracia konstatiert denn auch eine «Standard theory of individuality» (STI), die ihren Ursprung bei Boethius und naturgemäss Porphyr hat und mit geringfügigen Variationen von Johannes Scotus Eriugena, Odo von Tours, Anselm von Aosta, Adelard von Bath, Clarembald von Arras, Wilhelm von Champeaux, Thierry von Chartres, mit stärkeren Abweichungen von Gilbertus Porretanus, dem subtilsten Individuationstheoretiker des Frühmittelalters (S. 175) und Johannes von Salisbury vertreten und schliesslich von Abaelard teilweise scharf kritisiert wird. Gracia nennt vier Charakteristiken von STI:

1. Individualität ist eine Art Differenz oder Distinktion.
2. Substanzen und nur Substanzen (keine Akzidenzen) sind individuell.

3. Das Individuationsproblem wird nicht genügend unterschieden vom Problem der individuellen Unterscheidbarkeit.
4. Annahme einer akzidentellen oder Bündel-Theorie der Individuation.

Geht STI von der theologischen Exposition in Boethius' «De Trinitate» aus, so ist die Kritik von STI durch Abaelard und teilweise durch Johannes von Salisbury auch an Boethius orientiert, eher aber an dessen Porphyr- und Aristoteles-Kommentaren. Diese stützen sich auf den logischen Begriff des Individuums als «impraedicabile de multis», kritisieren das akzidentelle Individuationsprinzip und weiten Individualität auf alles Seiende, Substanzen und Akzidenzen, aus.

Gracia formuliert abschliessend zur generellen Entwicklung zwei Resultate. Im Frühmittelalter zeigte sich ein fortschreitendes Bewusstsein der Komplexität bezüglich des Problems der Individualität. Zweitens lässt sich eine von Gracia als «nominalistisch» bezeichnete Tendenz ausmachen, in der Individualität als mindestens so wichtig für die Beschreibung der Welt angesehen wird wie Universalität (S. 275). Diese «general conclusions», die eher als trivial und überall nachlesbar anmuten, machen beileibe nicht das Niveau und den Wert dieses Buches aus: Es ist systematisch sehr anregend und betritt historisch vielfach Neuland. Man erfährt auch einiges über die Begriffsgeschichte. So wird z. B. von Gilbertus Porretanus das Universale mit einem im klassischen Latein sehr häufigen Adjektiv angesprochen: «dividuum». Hätte man diesen Ausdruck beibehalten, so wäre der Konnex von Individuationsproblem und Dividuationsproblem immer einleuchtend und zum Beispiel die Platon-Aristoteles-Kontroverse immer auch vom zugrundeliegenden Individuationsbegriff her, und nicht vorab vom Sein des Allgemeinen, aufschliessbar gewesen.

Peter Schulthess (Zürich)

Brenno Bernardi: **Studio sul significato di «esse», «forma», «essentia» nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino.** Peter Lang, Berne 1984.

La thèse de B. Bernardi est une étude rigoureuse et complète du lexique de l'être que Thomas d'Aquin utilise dans le premier livre de son commentaire des Sentences. Dans cette oeuvre, qui se situe au début de la carrière de Thomas, on constate une présence constante de termes comme «esse», «essentia», «ens», «forma» et «actus» et de certaines formules métaphysiques, comme par exemple «forma facit esse in actu» ou «vivere viventibus est esse». La difficulté du travail provient du fait que, dans les *Sentences,* le vocabulaire métaphysique se présente dans le cadre figé de l'enseignement du commentateur. Dans le *De Ente et Essentia* et dans le *De Principiis naturae,* Thomas proposera plus tard une clarification systématique des mots qu'il avait utilisés pour dire l'être.

Pour Thomas, comme pour Aristote, l'être est dit de plusieurs manières. Un certain privilège est accordé à l'être en tant que vrai, qui dépend de l'âme et de l'intellect créé. L'être est aussi l'«actus essentiae», car l'essence communique immédiatement l'être au sujet qui la possède, et la «quidditas vel natura rei», c'est-à-dire ce qu'est la chose signifiée par la définition.

Le vocabulaire métaphysique de Thomas se transformera dans les oeuvres successives, mais, comme le dit l'auteur dans sa conclusion, l'étude de l'évolution lexicale ne peut pas faire abstraction de l'examen du cadre problématique dans lequel la pensée de Thomas s'est formée.

Curzio Chiesa (Genève)

Paulus Venetus: **Logica Parva.** Translation of the 1472 Edition with Introduction and Notes by Alan R. Perreiah. The Catholic University of America Press Washington, D. C.; Analytica. Philosophia Verlag, München/Wien 1984.

Der Augustiner Paulus Venetus, alias Paolo Nicoletto da Udine (c. 1369–1429), gilt als der letzte grosse «moderne Logiker». Bochenski, der das Interesse an Paulus Venetus im 20. Jh. weckte, rühmt seine «Logica magna» als «wahrscheinlich das grösste systematische formal-

logische Werk des Mittelalters» [1]. Die sogenannte «Logica moderna» ist die Lehre von den proprietates terminorum, die bei Petrus Hispanus und Wilhelm von Shyreswood lehrbuchmässig ausgebildet wurde und zurecht als über das Aristotelische Organon hinausgehende eigentliche Errungenschaft der mittelalterlichen Logik gilt. Nach seiner Ausbildung in einem Oxforder Konvent brachte Paulus Venetus neben einem säkular-averroistischen Aristotelismus diesen in Oxford und Paris beheimateten «Terminismus» kurz vor 1400 (Rückkehr: 1393) nach Italien, genauer nach Padua, wo er mehr als 25 Jahre lang lehrte. Den langsamen Verfall der scholastischen Logik nach Paulus Venetus konnten weder seine Paduaner Schüler Paul von Pergola (gest. 1451) und Cajetan von Thiene (1387–1465) aufhalten noch kurze Blütezeiten in Frankreich (Montaigu und Paris) von etwa 1490 bis 1530 unter dem Hauptrepräsentanten Johannes Maior (1469–1530), zu dessen Schülerschaft auch Johannes Calvin zählte, und in Spanien (Alcala und Salamanca) von 1530 an unter dem führenden Thomisten Dominicus Soto (1494–1560) rückgängig machen.

Die humanistisch-rhetorische Logik der «Sprachdialektik», durch Agricola (1444–1485) und Lorenzo Valla (1407–1457) mit grosser Polemik in Szene gesetzt und von Ludovico Vives (1493–1540), Melanchthon (1497–1560) und schliesslich Petrus Ramus (1515–1572) verbreitet, verketzerte diese mittelalterlichen Errungenschaften, was im Spott über den Titel zum Ausdruck kommt, unter dem diese Traktate erschienen: *Parva logicalia.* Damit sind jeweils die «Summulae logicales» des Petrus Hispanus gemeint, welche Schrift in unzähligen Auflagen erschien und als insbesondere für Einführungskurse geeignetes Lehrbuch galt, oder dann einzelne Traktate oder Themen daraus [2]. Deutet noch der «grösste Katholik des 16. Jh.», Johannes Eck (1486–1543), das «parvus» in Absetzung von der sogenannten «Logica magna» (auch «Logica maior») des Aristoteles, worunter das Organon und die Kommentare dazu verstanden wurden [3], so kontaminiert dann 1520 Vives den Titel kurzerhand zu «prava logicalia» (schiefe Logik) [4]. Auch Thomas Morus (1478–1535) lässt 1515 in einem Brief an Dorp keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Titel und Inhalt der «Parva logicalia» übereinstimmen: Sie hiessen so, weil ihr Inhalt wenig Logik enthalte [5]. Weshalb so wenig Logik enthalten sei, präzisiert Melanchthon dann 1555 in seinen «Erotemata dialectices»: «Man hat der Aristotelischen Dialektik eine wahrhafter grammatische als dialektische Doktrin hinzugefügt, die man ‹Parva Logicalia› nennt, in der zügellos Regeln angehäuft werden und unentwirrbare und nutzlose Labyrinthe erdichtet werden.» [6]

Der vorliegende Text nun, die sogenannte «Parva Logica» des Paulus Venetus gehört zu dieser Sorte Einführungsliteratur an der Wende vom 14. zum 15. Jh. In der Einleitung sagt Paulus Venetus: «Ich stellte ein für die jungen Studenten nützliches Kompendium aus mehreren Traktaten zusammen» (compendium utile construxi iuvenibus pluribus divisum tractatibus). Die

1 I. M. Bochenski, Formale Logik, 4. Aufl., Freiburg/München 1978, S. 185.
2 Manchmal aber auch Marsilius' von Inghens (1330–1396) «Textus dialectices». Vgl. dazu: A. Seifert, Logik zwischen Scholastik und Humanismus, München 1978, S. 14, 105.
3 Zit. in Seifert, S. 105.
4 Seifert, S. 51.
5 «Caeterum liber ille parvorum Logicalium (quem ideo sic mihi appellatum puto, quod parum habeat logices)», in: Thomae Mori Opera Omnia Latina, Frankfurt und Leipzig 1689, Nachdruck Frankfurt 1963, S. 287.
6 «Addita est Aristotelis Dialecticae, doctrina verius Grammatica quam Dialectica, quam nominaverunt Parvalogicalia, in qua dum praecepta immodice cumularunt, et labyrinthos inextricabiles, sine aliqua utilitate finxerunt . . .» (Erotemata Dialectices, in: Corpus Reformatorum XIII, S. 750).

Traktate behandeln: Noticia (Terminus, Propositio, Syllogismus), Suppositio, Illatio, Probatio, Obligatio und Insolubilia. Der Titel «Parva Logica» stammt allerdings nicht vom Inkunabeldruck (Venedig 1472) [7], der keinen Titel hat. Im Werk selbst ist die Rede bloss von «Sumulae» (S. 162, 190), was dann Perreiah einfach mit «small logic book» übersetzte, ohne dafür Gründe zu nennen. Offenbar schien Perreiah dieser Name geeignet, weil Paulus Venetus daneben noch eine «Logica magna» (Venedig 1499) verfasste, die zwar dieselben Themen, allerdings weit ausführlicher und insbesondere mit Referat der zeitgenössischen Diskussionen behandelte, so dass sie von Perreiah eine «Anthologie der Logik des 14. Jh.» (S. 13) genannt werden konnte [8].

Perreiah ist in seinen einleitenden *Essays* (S. 1–117) zu den einzelnen Traktaten der «Logica Parva» mit dem Problem von Melanchthon beschäftigt: In welchem Verhältnis stehen diese acht Traktate zur Grammatik? Die mittelalterliche Logik ist für Perreiah *keine moderne formale Logik* im Sinne eines Kodifikates aller möglichen Formen eines rationalen Diskurses, also kein idealsprachliches, formalisiertes System, sondern eine *Theorie der logischen Form.* Die Theorie der logischen Form ist für die Scholastiker nach Bochenski und Perreiah die Theorie der Syncategoremata. Exemplarisch formuliert Johannes Buridan dieses mittelalterliche Verständnis der logischen Form: «Insoweit hier von Form und Stoff die Rede ist, versteht man unter dem Stoff der Aussage bzw. der Konsequenz die rein kategorematischen Termini, d. h. die Subjekte und die Prädikate, unter Ausschliessung der synkategorematischen, welche zu ihnen hinzugefügt sind, durch welche sie verbunden, verneint oder verteilt werden und ihnen eine bestimmte Form der Supposition gegeben wird. Man sagt aber hier, dass zur Form alles übrige gehört.» [9] So ist die Theorie der logischen Form keine idealsprachliche formale Logik, sondern eine Theorie der Syncategoremata der natürlichen Sprache, hier des mittelalterlichen Lateins.

Die *Suppositionslehre,* das Herzstück der «Logica moderna», ist dann in Perreiahs Interpretation der «Logica Parva» keine formallogisch-semiotische Theorie (S. 34), also keine syntaktische (Moody, Boehner, Bochenski), keine semantische (Perreiah 1971) und keine pragmatische (Kneale, De Rijk) Theorie, sondern eine Theorie der logischen Form, insofern sie die logische Form der Sätze, also z. B. des Synkategorema «est», in einer natürlichen Sprache offenbar macht (S. 35, 45). Von daher lässt es sich auch begreifen, dass Perreiah mit keinem Wort auf die

7 Nachdruck im Olms-Verlag unter dem Titel: Paulus Venetus, Logica, Hildesheim/New York 1970. Bochenski (loc. cit., Anm. 1, S. 560) betitelt die Ausgaben Mailand 1474 und Venedig 1488: «Summulae seu Logicae Institutiones».

8 Die «Logica Magna» wird sukzessive ediert: 1971 gab Perreiah den «Tractatus de Suppositionibus» heraus (mit Übersetzung, St. Bonaventure 1971) und 1976 folgten Marilyn Mc Cord Adams und F. de Punta mit der Edition des 10. (De veritate et falsitate propositionis) und 11. (De significato propositionis) Traktats: Logica Magna of Paul of Venice, Fasc. 6.2, Oxford 1976. Obwohl schon 1970 im Ms. fertiggestellt, wurde der «Tractatus de Terminis» erst 1979 von Norman Kretzmann mit einer englischen Übersetzung herausgegeben: Pauli Veneti Logica Magna. Prima Pars. Tractatus de Terminis. Edited with an English Translation and Notes by N. Kretzmann. Published for the British Academy by the Oxford University Press, 1979. Vgl. zum Vergleich von «Logica Magna» und «Logica Parva» im vorliegenden Buch den Appendix «Concordance Logica Parva - Logica Magna» (S. 327–343).

9 Bochenski, loc. cit., S. 181; vgl. auch: Jean Buridans Logic. The Treatise on Supposition. The Treatise on Consequences, ed. P. King, Dordrecht 1985, S. 194.

in der Literatur strittige Frage, ob Paulus Venetus ein Realist [10] oder ein Nominalist [11] sei, eingeht. Die Suppositionslehre, insbesondere die Theorie der Suppositio simplex [12] (steht der Term für eine res universalis oder für eine intentio animae?) gibt nämlich für die Frage nach dem Sein von Universalien nur Aufschluss, wenn sie als semantische Theorie verstanden wird. Von daher lässt es sich auch erklären, dass der Terminismus sowohl im Realismus als auch im Nominalismus verbreitet war.

Dieses Verständnis der «Logica Parva» als Theorie der logischen Form der natürlichen Sprache zeigt sich auch in der *Consequentia-Lehre.* Die consequentiae werden von der «nota rationis» (ergo, igitur) der lateinischen Sprache her definiert und die Regeln der Konsequenz formulieren die logische Form dieser Synkategoremata. Die Konsequenzen sind nicht einfach Deduktionen (kontextunabhängige rein formale Schlüsse), sondern umfassen auch materiale und ungültige Schlüsse. Demzufolge sind auch die Regeln für die Konsequenzen nicht bloss formallogische Umformungen (Metatheoreme in einem formalen System), als was sie seit Moody [13] oft in modernen Untersuchungen der mittelalterlichen Konsequenzenlehre dargestellt werden, sondern eben bloss nichtdeduzierbare Regeln des Übergangs von einem Antecedens zu einem Consequens (igitur, ergo).

In Perreiahs origineller Interpretation der Theorie der *Obligationes,* dieses oft vernachlässigten Traktates der Logica moderna, der auf die «Topik» des Aristoteles zurückgeht, erscheinen die Obligationes als pädagogische Übungsgespräche und -argumente zur Bestimmung der logischen Form von Sätzen (S. 83). Nach Perreiah sind Obligationen und deren Regeln in Examensgesprächen in Logik angewendet worden, wo es an den Tag kommen sollte, ob die Studenten die logische Form bestimmen können und ob sie die Verifikations- und Beweisarten (Resolutio, Expositio, Officiatio und Descriptio) und Konsequenzregeln beherrschen.

Zur *Textedition* ist schliesslich zu bemerken, dass mir die stichprobenweise überprüfte Übersetzung überzeugend erscheint. Wo Übersetzungsschwierigkeiten auftauchen, z. B. in der Theorie der Konsequenzen (bonae, validae, usw.), ist jeweils der lateinische Ausdruck in Klammern beigefügt. Übersetzungsgrundlage ist die Ausgabe Venedig 1472. Perreiah hat aber das früheste Manuskript (1401) beigezogen und, wo nötig, die Manuskript-Ergänzungen im Text angebracht. Die Berücksichtigung von weiteren 80 Manuskripten ergab, dass «the 1472 Edition faithfully represents the manuscript tradition» (S. 12). Anmerkungen zum Text sind nur relativ wenige gemacht. Verständlich ist, dass Perreiah die zeitgenössischen Quellen nicht nennt, da der Stand der Forschung dies noch kaum zulässt (S. 16). Weniger verständlich ist mir jedoch, dass Verweise auf Aristoteles in den Anmerkungen nicht genauer (etwa in der Bekker-Zählung) gegeben werden als im Text von Paulus Venetus selbst. Bedauerlich erscheint weiter, dass der lateinische Text, der zwar leicht greifbar, aber schwer lesbar ist (Inkunabeldruck), in einer so umfassenden (120 Seiten Einführung, 200 Seiten Text, Appendix, Bibliographie, Register) und zudem teuren Ausgabe nicht mitgedruckt wurde. Es wäre auch wünschenswert gewesen, wenn das Buch eine Bibliographie der logischen Werke von Paulus Venetus enthielte. So findet man nicht einmal die Edition des «Tractatus de Terminis» aus der «Logica Magna» von Kretzmann (zit. Anm. 8) verzeichnet. Zudem spricht Perreiha S. 9 von vier logischen Werken des Paulus Venetus, obwohl bereits andere im Reprint bei Olms (Hildesheim) erschienen sind und Kretzmann in seiner Edition deren neun aufzählt (S. XV/XVI).

Peter Schulthess (Zürich)

10 A. Seifert, loc. cit., S. 35.

11 G. Nuchelmans, Late-Scholastic and Humanist Theories of Proposition, Amsterdam/Oxford/New York 1980, S. 7.

12 In der «Logica parva» ist, im Gegensatz zur «Logica magna», die Suppositio simplex nicht erwähnt.

13 E. A. Moody, Truth and Consequence in Medieval Logic, Amsterdam 1953.

Studia Spinozana, vol. I (1985): **Spinoza's Philosophy of Society.** Walther & Walther Verlag, Alling 1985.

Spinoza suscite un intérêt toujours plus grand chez les philosophes et les historiens de la philosophie de toute la planète. Mais, il y a peu de temps encore, les études spinozistes se faisaient dans plusieurs domaines assez cloisonnés: il y avait des traditions française, anglo-saxonne, italienne, néerlandaise ou allemande d'interprétation de Spinoza, qui n'avaient que des contacts limités entre elles. Les colloques organisés à l'occasion du 300ème anniversaire de la mort de Spinoza, en 1977, puis du 350ème anniversaire de sa naissance, en 1982, ainsi que les publications collectives qui s'en sont suivies, ont manifesté la richesse de ces diverses traditions et les ont mises en contact. C'est pourquoi, à côté d'une revue telle que les *Cahiers Spinoza,* s'est imposée la création d'une revue vraiment internationale consacrée au philosophe.

Les langues utilisées dans les *Studia Spinoziana* sont le français, l'anglais, l'allemand et l'italien. Chacun des articles principaux est résumé dans l'une des autres langues que celle dans laquelle il est écrit. Le volume s'organise selon la division générale suivante: thème central, articles sur d'autres questions, documents de ou sur Spinoza, informations sur les activités spinozistes dans le monde, et recensions d'ouvrages d'études spinozistes. La présentation générale est claire, bien que, malheureusement, la typographie de ce premier numéro ne soit pas encore parfaitement au point: on trouve de très nombreuses coquilles, qui sont probablement des défauts de jeunesse et qu'on peut espérer voir disparaître dans les numéros suivants.

Le thème de ce premier volume, la philosophie de la société chez Spinoza, est traité par une douzaine d'articles de spécialistes de Spinoza, qui abordent les différents aspects du sujet: les questions de l'économie, du droit, des fondements de la société, des formes de gouvernement, du rapport entre politique et religion, ou entre politique et éthique, ainsi que des formes du discours philosophico-politique. L'intérêt n'est pas exclusivement historique, mais souvent lié aux questions actuelles – l'article de D. J. Den Uyl, par exemple, confronte la doctrine de Spinoza à celles de F. A. Hayek, de J. Buchanan, et de R. Axelrod. Si les langues et les références des auteurs sont différentes, il est frappant de remarquer combien certains traits leur sont très largement communs: non seulement on retrouve généralement la comparaison avec Machiavel, et partout avec Hobbes (ce qui est assez naturel à propos de la philosophie politique de Spinoza), mais il y a également un accord entier pour accentuer l'opposition de Spinoza à Hobbes, ainsi que pour accuser les faiblesses de l'Anglais et mettre en relief l'avance de la pensée spinozienne par rapport à celle de ses prédécesseurs. On cherche souvent à montrer que Spinoza en est venu à abandonner la théorie du contrat social pour substituer aux analyses normatives de Hobbes une étude plus positive de la formation des sociétés et des rapports qui s'y instaurent. Il faut se réjouir du degré d'approfondissement de la pensée spinoziste qu'on trouve généralement dans ces études, et qui révèle une théorie politique bien plus subtile et complexe que celle que voyait chez Spinoza l'histoire philosophico-politique traditionnelle. Mais je crains qu'en restaurant le portrait de Spinoza, on ne renforce simultanément les traits de la caricature de Hobbes – un phénomène qui n'est peut-être pas destiné à se perpétuer longtemps toutefois, si, par bonheur, le prochain 400ème anniversaire de la naissance de Hobbes a pour l'étude de son oeuvre le même effet bénéfique que de semblables événements ont eu pour les recherches spinozistes.

Les parties dédiées aux informations et aux recensions prouvent abondamment l'utilité d'une telle revue spinoziste internationale à ceux qui pourraient douter de l'importance actuelle du philosophe: les colloques, conférences, représentations théâtrales et livres qui lui sont consacrés sont nombreux, en Europe comme sur les autres continents. Relevons à ce propos le soin apporté aux recensions, qui sont toutes l'oeuvre de chercheurs spinozistes, de telle façon qu'elles peuvent constituer en élément sérieux du débat dans le domaine.

Gilbert Boss (Zürich)

Walter Kaufmann: **Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist.** Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

Wieder ein neues Buch über Nietzsche in der gegenwärtigen Flut von Nietzsche-Büchern, wird man meinen und das hier zu besprechende Buch jenem Bücherhaufen zuordnen, der nicht nur durch die neue kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches (hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 1967 ff.), sondern auch durch den aktuellen irrationalistischen Aufwind kräftig gewachsen ist. Aber vorweg gesagt: Kaufmanns Buch gehört nicht zu jenen unzählbaren Büchern der gegenwärtigen Nietzsche-Renaissance. Es sticht hervor als eines der wenigen Standardwerke der Nietzsche-Forschung; ein Werk, das sich neben den anerkannten Nietzsche-Interpretationen von Jaspers, Löwith, Heidegger und Müller-Lauter sehen lassen kann. Diese herausgehobene Stellung bestätigt sich durch die seit 1950 immer wieder verbesserte Neuauflage von Kaufmanns Buch, das nun, auf der Grundlage der 4. Auflage von 1974, in einer ausgezeichneten Übersetzung von Jörg Salaquarda endlich auch in deutscher Sprache erhältlich ist.

Kaufmanns Buch ist eines der wenigen, die durch Übersetzung gewinnen. Dies ist nicht nur bedingt durch die vielen Zitate und Schlüsselbegriffe, die nun in Originalsprache aufgeführt werden können, sondern auch durch die Zitierweise, die sich in der vorliegenden Übersetzung auf die heute massgebende «Kritische Gesamtausgabe» von Nietzsches Werken abstützen kann. (Kaufmann selbst hatte noch mit der «Musarion-Ausgabe» gearbeitet.) Dieser Zitierweise kommt Kaufmanns Bestreben entgegen, bei den Zitaten jeweils den textlichen und zeitlichen Zusammenhang anzugeben. Viele Werke der Nietzsche-Literatur können sich eine solche Zitierweise nicht leisten, weil dadurch das eklektizistische Springen zwischen verschiedenen zeitlichen und textlichen Zusammenhängen allzu deutlich zum Ausdruck käme. Es ist ein angenehmes Charakteristikum von Kaufmanns Darstellung, dass er Nietzsches Gedanken in ihrer *Entwicklung* zu erfassen versucht: «Scheinbar tieferreichende Widersprüche lassen sich auflösen, wenn man einen grösseren Kontext berücksichtigt, nämlich Nietzsches Philosophie, seine Entwicklung und seine wesentlichen Absichten» (S. 15). In der Betonung des Entwicklungszusammenhangs von Nietzsches Gedanken gelingt es Kaufmann in überzeugender Weise, unverstellte Zugänge zu komplexen Problembereichen wie z. B. Nietzsches «Machtphilosophie» (S. 207 ff.) oder seine «Verwerfung des Christentums» (S. 393 ff.) zu erschliessen. Der gedankliche Weg Nietzsches zu den schwerverständlichen, oft schrillen und überspitzten Formulierungen wird von Kaufmann sorgfältig rekonstruiert und dem Leser in ihrer Genese zugänglich und nachvollziehbar gemacht.

Dieser Betonung des Entwicklungszusammenhangs entsprechend ist auch Kaufmanns Buch aufgebaut. In induktiver Weise führt Kaufmann den Leser von der «Nietzsche-Legende» (Prolog) über den «Hintergrund» der Philosophie Nietzsches (Erster Teil) zur «Entwicklung von Nietzsches Denken» (Zweiter Teil); «Nietzsches Philosophie der Macht» (Dritter Teil) ist Kulminationspunkt dieses Weges, der mit einer «Synopse» über «Nietzsches Zurückweisung Christi» und seine «Einstellung gegenüber Sokrates» (Vierter Teil) abgeschlossen wird. Der an Nietzsche-Forschung interessierte Leser schätzt auch die angefügte *Bibliographie,* die aktualisierte und kommentierte Hinweise auf die im Buch zum Teil sehr ausführlich rezensierte Nietzsche-Literatur gibt. (In diesem Sinne ist das Buch tatsächlich – wie Kaufmann im Vorwort notiert – «ein Leitfaden durch grosse Teile der Nietzsche-Literatur».) Auch das ausgezeichnete *Register* bietet dem Leser unschätzbare Hilfe.

Bei einer so souveränen und überzeugenden Darstellung von Nietzsches Philosophie muss man sich unweigerlich fragen, weshalb es so lange gedauert hat, bis das schon 1950 in den Vereinigten Staaten erschienene Buch ins Deutsche übersetzt worden ist. Nicht nur die späte Übersetzung, auch die oft mangelhafte Rezeption von Kaufmanns Werk in der deutschen Nietzsche-Forschung deutet auf eine im Vergleich zu anderen Standardwerken zu geringe Be-

achtung von Kaufmanns Interpretation im deutschen Sprachraum. Repräsentativ dafür ist der Forschungsbericht «90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption» (hrsg. von A. Guzzoni), in dem Kaufmann fehlt. Ich meine, dass diese unangemessene Rezeption mit charakteristischen inhaltlichen Aspekten von Kaufmanns Werk zusammenhängt. Für die Charakterisierung von Kaufmanns Interpretation ist es deshalb lohnend, diesen Aspekten hier kurz nachzugehen. Es sind im wesentlichen *drei* Grundzüge von Kaufmanns Werk, die in diesem Zusammenhang zu erwähnen sind:

Zum *einen* möchte Kaufmanns Buch eine umfassende Darstellung von Nietzsches Denken geben, die «sich ebenso an das allgemeine Publikum wie auch an die Fachwelt» richtet. Diese allgemeine Ausrichtung könnte für viele Nietzsche-Forscher ein Grund sein, um diese Darstellung nicht ganz ernst zu nehmen, wird doch häufig eine Ausrichtung auf das «allgemeine Publikum» gleichgesetzt mit einer vereinfachenden Popularisierung, bei der die differenzierten wissenschaftlichen Erkenntnisse auf eingängige und grobschlächtige Meinungen reduziert werden. Bei Kaufmanns Buch trifft dies aber sicher nicht zu. Im Gegenteil: In der allgemeinen Ausrichtung geht Kaufmann auf die gängigen Klischee-Vorstellungen über Nietzsche ein, die von der etablierten Nietzsche-Forschung vielfach ignoriert werden, um durch deren Abbau dem geneigten Leser einen genuinen Zugang zu subtilen Gedankengängen Nietzsches zu ermöglichen.

Ein *anderer* charakteristischer Aspekt von Kaufmanns Nietzsche-Interpretation könnte ebenso als Erklärung für die mangelnde Rezeption im deutschen Sprachraum aufgeführt werden: Kaufmanns Argumentationsweise hat auf weite Strecken einen *apologetischen Grundzug.* Man merkt es auch noch in der neuesten Auflage von 1974, dass Kaufmann sein Nietzsche-Buch für eine nichtdeutsche, vor allem für eine amerikanische Leserschaft, und zwar für eine spezifische Nachkriegs-Leserschaft geschrieben hat, die Nietzsche als Präfaschisten sieht. Kaufmann versucht Nietzsche immer wieder gegen das «Vorurteil» zu verteidigen, dass er der Staatsphilosoph der Nationalsozialisten war, dessen «Übermensch»-Ideologie den deutschen Wehrmachtsoldaten in seinem Kampfwillen bestimmt habe («Zarathustra im Tornister»). Für diese apologetische Auseinandersetzung mit den im nationalsozialistischen Deutschtum missbrauchten Vorstellungen wie z. B. «Übermensch» (S. 359 ff.), «blonde Bestie» (S. 262 ff.) oder «Herrenrasse» (S. 331 ff.) braucht Kaufmann viel Raum. Es verwundert nicht, dass die deutsche Nietzsche-Forschung in ihrer aufgeschobenen (oder verdrängten?) Vergangenheitsbewältigung diese «Vorurteile» nicht ernst nehmen wollte. Die neue Übersetzung von Kaufmann böte hier Gelegenheit, die notwendige Erforschung der Entstehung dieser «Vorurteile» und deren Verbindungen zum Werk Nietzsches grössere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Dies erscheint um so dringlicher, als Nietzsche heute wieder vermehrt als Verkünder einer «neuen Mythologie» angepriesen wird. Auch in dieser Hinsicht könnte Kaufmann aufschlussreich sein, der nicht müde wird, gegen das irrationalistische «Romantiker»-Bild von Nietzsche anzugehen (vgl. S. 144 ff. und S. 444 ff.) und statt dessen Nietzsches Affinität zur Aufklärungstradition (zu Lessing S. 159 ff. und Heine S. 438 ff.) aufzuzeigen.

Schliesslich sei noch ein charakteristischer *dritter* Aspekt von Kaufmanns Interpretation herausgehoben, welche die deutsche Rezeption bis anhin möglicherweise behinderte. Wie schon der Titel ankündigt, versteht Kaufmann Nietzsche auch als Psychologen. Dieser *psychologische Ansatz* kommt vor allem in Kaufmanns Deutung von Nietzsches Philosophie der Macht zum Ausdruck (S. 245 ff.). Kaufmann interpretiert Nietzsches «Wille zur Macht» individualistisch als Wille zur «Überwindung», vor allem als «Selbstüberwindung»: «Nietzsche versteht den Willen zur Macht als Willen zur Selbstüberwindung» (S. 233). In diesem Zusammenhang kann Kaufmann mit seinem Schlüsselbegriff «Sublimierung» wichtige Aspekte von Nietzsches Machtphilosophie erschliessen. Der «Wille zur Macht» wird in dieser Perspektive als Wille zur «Überwindung» und «Vergeistigung» der (eigenen) Triebe begriffen; Ziel dieser

«Sublimierung» sei die «Selbstvervollkommnung» (S. 480) des einzelnen Menschen. In einem interessanten Vergleich mit Hegels «aufheben» (S. 274 ff.) bewahrt sich Kaufmann eine philosophische Dimension bei seiner «Sublimierungs»-Deutung, die Betonung aber, dass es bei Nietzsche – im Unterschied zu Hegel – «mehr um das Individuum und um dessen Selbstverwirklichung» (S. 282) gehe, zeigt seine vorwiegend psychologisch-individualistische Ausrichtung, die einer philosophischen Rezeption gewisse Schwierigkeiten bieten könnte. Hier setzt in der Tat eine ernst zu nehmende Kritik an Kaufmann ein, die ihm vorwirft, die politisch-soziale Dimension von Nietzsches «Wille zur Macht» in unzulässiger Weise auszuklammern (vgl. dazu etwa Walter H. Sokel: «Political uses and abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's image of Nietzsche», in: Nietzsche-Studien Bd. 12, S. 436 ff.).

In der historischen Distanz von rund 30 Jahren seit der ersten Auflage lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass Kaufmanns Nietzsche-Interpretation auch für eine grössere deutsche Leserschaft als Standardwerk der Nietzsche-Literatur angesehen werden kann. Auch wenn Kaufmann in seiner apologetischen Tendenz vielleicht manchmal zu weit geht und zu Verharmlosungen neigt, so wenn er z. B. Nietzsches Wort «Krieg» bloss als «Wettstreit» oder «Macht» als «Selbstvervollkommnung» verstanden wissen will (vgl. S. 480), so muss man doch dem Versuch Kaufmanns, den rationalen und humanistischen Nietzsche in den Vordergrund zu stellen, eine starke Rezeption wünschen. Gerade im gegenwärtigen «Diskurs der Postmoderne», in dem Nietzsche als «Drehscheibe» auftritt zwischen Rationalität und Irrationalität, könnte Kaufmann ein gewichtiges Wort mitreden. Walter Joos (Zürich)

Philosophie des 20. Jahrhunderts / Philosophie au 20e siècle

Theodor Lessing: **Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte.** Essays und Feuilletons, hrsg. und eingeleitet von Rainer Marwedel, Sammlung Luchterhand, Neuwied 1986.

«Ein politisches Trauma.» Mit dieser Feststellung begründete der Literaturwissenschafter Hans Mayer bereits 1971 das grosse Schweigen um den Namen *Theodor Lessing.* In der Zwischenzeit hat es nun aber immer wieder und vermehrt Bemühungen um eine Wiederentdeckung gegeben. Erwähnt seien die Nachdrucke von «Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist» (1921), «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen» (1919), «Der Jüdische Selbsthass» (1930) und «Nietzsche» (1925) durch den Kleinverlag Matthes & Seitz in den Jahren 1981, 1983, 1984 und 1985. Am heftigsten nun kritisiert Rainer Marwedel, der Herausgeber der vorliegenden erstmals nachgedruckten 78 (nicht 65) Texte aus der Zeit von 1923–1933, d. h. den letzten zehn Lebensjahren Lessings, diese Taktik des Totschweigens: «Dass über fünfzig Jahre nach Theodor Lessings Ermordung durch NS-Verbrecher in seiner Heimatstadt niemand sich für die Wiedergutmachung begangener Schuld zuständig fühlt, obwohl man aufgrund erdrückender Dokumente inzwischen zugegeben hat, dass Lessings Tod erst durch die 1925/26 in Hannover gegen ihn angefachte Hetzkampagne möglich gemacht wurde, ist ein Skandal, der durch diese Notedition einiger wichtiger Texte nicht beigelegt sein kann.» In eben dieser Vorbemerkung teilt Marwedel mit, dass ihm für diese 455 Seiten umfassende Edition keinerlei öffentliche finanzielle Unterstützung zuteil geworden, diese vielmehr durch Gelder seiner Eltern zustande gekommen ist. Gemäss Verlagsprogramm 1986 studierte Rainer Marwedel Politik und Literaturwissenschaften in Hannover; er arbeitet an einer Biographie über Lessing, die im Frühjahr 1987 als Dissertation im selben Verlag er-

scheinen soll. Zu bewundern ist denn auch die Tatsache, dass überhaupt angesichts der desolaten Forschungslage einerseits und der dieser korrelierenden philosophiepolitischen Unterdrückungspolitik andererseits 374 Seiten kleine Schriften von Th. Lessing wieder greifbar sind. Dieses fraglos vorrangige Dass-überhaupt wird allerdings im Hinblick auf eine adäquate philosophische Rezeption durch das Wie der Interpretation der Philosophie Lessings, wie sie in der mit 166 Anmerkungen versehenen Einleitung (S. 9–51) gegeben wird, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus relativiert.

Doch zuvor: Wer war Theodor Lessing? Nach seinem Selbstverständnis: Jude, Deutscher, Sozialist. Nach eigenen Erfahrungen in philosophischen Kreisen ist diese Frage leider immer noch nötig. Generell entspricht dem Fehlen einer wissenschaftlichen Aufarbeitung von Leben und Werk Lessings eine bis ans Groteske grenzende Verkennung: eine listige Wiederholung des schon zu seinen Lebzeiten sich abspielenden Prozesses. Lessing ist am 8. Februar 1872 in Hannover geboren worden und stammt aus dem deutschjüdischen assimilierten Grossbürgertum. Unerwünscht, ungeliebt, jüdisch wächst er in einer verantwortungslos-verlotterten Arztfamilie auf. Aus dieser nach Hans Mayer zeittypischen und von Lessing als «Wüste» bezeichneten Kindheit brechen früh die leidenschaftlichen Blumen der Dichtung und Philosophie auf. 1894 erscheint u. a. der zweibändige Roman «Komödie». Nach eigenen Angaben gehen die ersten philosophischen Entwürfe zu einem vierbändigen systematischen Hauptwerk mit dem Titel «Philosophie der Not» auf das Jahr 1895 zurück. Beide Produktionen entstehen während seiner ersten Studienjahre als Mediziner (WS 1893 in Bonn bzw. WS 1894 in München), in denen er zugleich Logik und Mathematik studiert: Die fünf Definitionen der mathematischen Funktion von David Hilbert sind ihm ebenso vertraut wie die Entdeckungen der grossen Naturwissenschafter seiner Zeit, denen er 1903 vorwirft, «typisch unmathematische Köpfe» zu sein. Sein Vorbild ist in dieser Hinsicht Leibniz. Erwähnt seien noch die psychologischen Studien bei Theodor Lipps, die er aber zugunsten der Philosophie nicht abschloss. Er besteht am 19. Juli 1899 in Erlangen das Doktorexamen in Philosophie mit einer Dissertation über «African Spir's Erkenntnislehre». Entgegen allen bisherigen Behauptungen hat Lessing den frühen Systementwurf realisiert, wenn auch nicht in Form einer traditionellen Trias. Dazu fehlte ihm erstens die ökonomische Basis: Er blieb von Ende 1907 bis zu seiner Entlassung aus dem Amte im Juni 1926 Privatdozent für Philosophie an der Technischen Hochschule in Hannover. Der Titel eines a. o. Professors ist ihm wohl später zuerkannt worden, doch blieb seine Lehrtätigkeit unbezahlt. Dieser elementar wichtige Umstand erklärt denn auch seine rastlose weitgefächerte publizistische Tätigkeit ... «hundert und aber(sic!)hundert Buchkritiken und Theaterkritiken ... hundert und aberhundert Geschichten, Plaudereien, Feuilletons». Zweitens gewährten ihm Privat- und Zeitgeschehen keine Ruhe. Genannt seien nur der Bruch mit seiner Frau und Ludwig Klages von 1904, der Erste Weltkrieg, in welchem er in seiner Profession als Arzt tätig war und die Jahre der Weimarer Republik (1918–1933), während derer er mit der ihm eigenen prognostischen Präzision unerschrocken gegen den nahenden nationalen Wahnsinn ankämpft. Wo immer er lebte, focht er mit seinen scharfen Waffen des Geistes gegen jede Form von Ungerechtigkeit, Dummheit und Verlogenheit. Seine sozialen Aktivitäten und sein Eintreten, etwa für die Gleichstellung der Frauen, können gar nicht erwähnt werden. Er provoziert einen Skandal nach dem andern und avanciert zum «bestgehassten Intellektuellen» der Weimarer Republik. Oskar Panizza 1895, Samuel Lublinski und im Anschluss daran Thomas Mann 1910, Fritz Haarmann 1924 sind nur ein paar Stichworte. Am 25. April 1925 veröffentlicht er einen Artikel im «Prager Tagblatt», in dem er hellsichtig vor der Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten warnt. Dieser hat das Mass voll gemacht. «Man kann sagen: ‹Besser ein Zero als ein Nero› . Leider zeigt die Geschichte, dass hinter einem Zero immer ein künftiger Nero verborgen steht.» Im Juni 1926 wird «der Schmachfleck auf dem Ehrenschild der Technischen Hochschule», «der Schmutzfleck im Lehrkörper» nach einer skandalösen Hetze seines Amtes

enthoben. Die venia legendi, die ihm dieselbe Hochschule aufgrund seiner Probevorlesung «Wissenschaft als Kraftökonomie» vom Oktober 1907 verliehen hat, darf er knapp behalten. Im üblen Pamphlet von Julius Streicher «Juden sehen Dich an» (NS-Druck und Verlag, Berlin o. J.) wird auch direkt zum Mord an Lessing aufgerufen. Begründung: «. . . hetzte gegen das Deutschtum. Schrieb u. a. eine lügenhafte Schändung Schopenhauers, Wagners und Nietzsches. Wurde auf Druck der deutschen Jugend entfernt, worauf ihm das sozialdemokratische Kultusministerium einen ‹Studienauftrag› gab. Lügner und Hetzer im Hintergrund.» Gemeint ist das 482 Seiten umfassende philosophische Werk «Schopenhauer Wagner Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie» von 1906. Im April 1933 flieht er ins Exil, ins tschechische Marienbad, wo er am 30. August kurz vor Mitternacht «legal» durch Schüsse durch das Fenster in seinem Studierzimmer ermordet wird. Er stirbt an den auf ihn abgefeuerten Kopfschüssen vor ein Uhr des 31. August. Auf sein Leben bzw. seinen Tod hatte Hermann Göring eine Prämie von 80 000 Reichsmark ausgesetzt. Die Täterschaft ist bis heute nicht aufgeklärt worden. Der physischen Liquidierung war die geistige vorausgegangen. Seine Bücher wurden verbrannt. Nach eigenen Angaben schrieb er deren 30, das Deutsche Literaturarchiv in Marbach verzeichnet 24.

An dieser wahrhaft das «politische Trauma» bestätigenden Nichtexistenz einer philosophischen Rezeption zeigen sich denn auch die Grenzen der in der Einleitung versuchten Interpretation. Die Auswahl der Texte, meist aus dem wichtigsten Publikationsorgan Lessings, dem «Prager Tagblatt», kennzeichnet Marwedel eindeutig als «philosophische Publizistik» (S. 430) politischen, satirischen, sozialphysiognomischen und autobiographischen Inhalts. Diese wird dem Titel des ganzen Buches «Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte», einer von Lessing häufig und variiert verwendeten Metapher, subsumiert: eine verwirrende Verstrickung! Diese Metapher gilt «als ein Notsymbol philosophischer Kommunikation» (S. 10). Selbstverständlich illustriert sie Lessings Aussenseitertum und insbesondere seine akademische Unzeitgemässheit. Sie ist ihm aber zugleich Ausdruck der Hoffnung auf eine spätere Rezeption «. . ., hoffend auf glücklichen Zufall, der eines Lebens Erntesaat an gesegnete Küste rettet» (1914). Es stellt sich eine doppelte methodisch-hermeneutische Aufgabe: Erstens muss die Metapher den gemeinten Sinn durchsichtig machen, und zweitens müssen die vorliegenden philosophischen Schriften in ihrer Spezifität als solche zur Darstellung gebracht werden. Die erste Aufgabe wird dadurch gelöst, dass der Zentralbegriff der Not als tertium comparationis eingesetzt wird. Dadurch wird die Metapher überanstrengt, indem sie zum Erklärungsmodell der ganzen schwierigen Philosophie Lessings umfunktionalisiert wird. Was die Modalität der Notwendigkeit im philosophischen oder gar im systemimmanenten Sinne Lessings bedeuten könnte, wird gar nicht erst reflektiert. So heisst es u. a. etwa: «Eine erfahrungsorientierte Philosophie der Not muss zur ‹Sozialwissenschaft und Ethik› (Anm. 52) fortgebildet werden. Das Bewusstsein von der gesellschaftlich bedingten Not zwingt zur Notwendigkeit einer Wende, zur Not-Wende, und das gelingt nur in der reflektierten und organisierten Praxis politischer Machtkämpfe (Anm. 53)» (S. 21). «Wende der Not» kann man auch schon bei Nietzsche nachlesen (1883), « ‹Not-wendigkeit› . Das heisst: bestimmt, eine Not zu wenden!», bei Lessing erstmals 1912.

Damit komme ich zum zweiten Punkt meiner Kritik: dem Aufweisen der spezifisch philosophischen Leistung. Kann die defiziente Darstellung im allgemeinen der desolaten Forschungslage angelastet werden, so im besonderen aber vielleicht nicht mehr die Methode, mit welcher ein Philosophiekonzept re-konstruiert wird. Gemeint ist die Art und Weise des Zitierens. Nach einer genauen Prüfung der die Einleitung konstituierenden 166 Anmerkungen vermag mich das Verfahren nicht zu überzeugen. Das Zitieren erfolgt ohne Rücksicht auf Produktions- und Rezeptionsbedingungen. Chronologische Abfolge wie das häufige vertiefte Überarbeiten früherer Konzeptionen, worauf Lessing in Fussnoten auch immer wieder verweist, werden nicht

berücksichtigt. So stammt obige Anmerkung 52 aus dem Jahre 1906, Anmerkung 53 datiert von 1930. Gattungsunterschiede (Dichtung, Satiren, Novellen, Rezensionen, Berichterstattung, Autobiographie) werden ebenso egalisiert wie Unterschiede der Wissenschaftsdisziplinen (Medizin, Mathematik, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft). Genannt werden müssten auch die in mehrfachen und zum Teil unterschiedlichen Auflagen und/oder mit verschiedenen Untertiteln versehenen Werke. Vom Erstdruck von «Europa und Asien» von 1918 (131 S.) bis zur fünften «völlig neu gearbeitete(n) Auflage» von 1930 (358 S.) mit dem Untertitel «Untergang der Erde am Geist» ist es ein langer Erkenntnisprozess. Marwedel zitiert durchgängig nur aus der 5. Auflage von 1930, ohne Angabe des Untertitels (vgl. Anm. 62, 102, 113, 141). Anmerkung 88 bringt ein Zitat aus dem Vorwort zur 4. Auflage von 1924, welche die 5. Auflage von 1930 im Anhang enthält! Der volle Titel der 2. Auflage von 1923 (439 S.) z. B. lautet: «Europa und Asien oder Der Mensch und das Wandellose». Dagegen wird abwechslungsweise aus dem Erstdruck von «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen» von 1919 (299 S.) bzw. aus der vierten «völlig umgearbeitete(n)» Auflage mit dem Titel «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos» von 1927 (342 S.) (vgl. Anm. 45, 46) zitiert. Anmerkung 102, 103, 141 sind beispielsweise nicht verifizierbar. – So schafft Marwedel sich eine Lessing-Collage nach seinem Bild.

R. Marwedel ist für die Herausgabe dieser Texte zu danken. Dringend erforderlich aber bleibt eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende vollständige Edition der philosophischen Werke von Theodor Lessing, der völlig unabhängig von der damaligen Philosophie bereits 1914 eine mathematisch-physikalisch fundierte *Existentialphilosophie* entwickelt hat.

Da aus diesen späten Texten die systematische Gewordenheit der Philosophie Lessings spricht, bleibt dem Leser letztlich deren Eigentlichkeit verborgen. Er wird vieles nicht nachdenken, sondern bloss darüber staunen können. Maja I. Siegrist (Basel)

Karl Jaspers: **Philosophie.** Orientation dans le monde, éclairement de l'existence, métaphysique. Traduction de Jeanne Hersch, avec collab. de Irène Kruse et Jeanne Etoré. Springer-Verlag, Paris, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo 1986.

La traduction de la *Philosophie* (3 vol: *Weltorientierung, Existenzerhellung, Metaphysik*), l'oeuvre fondamentale de Karl Jaspers parue en 1932, restera certainement précieuse pour le lecteur français, aussi bien qu'elle constitue un monument de fidelité à son auteur. Il faut avant tout remercier Jeanne Hersch d'avoir su affronter une tâche aussi redoutable.

Certes, depuis un bon demi-siècle, que la pensée de Jaspers a franchi le Rhin, la traductrice d'abord – dans son *Illusion philosophique* (1936) –, puis Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, Jean Wahl, Xavier Tilliette, pour n'en nommer que quelques-uns, ont rendu cette philosophie familière en pays de langue française. Mais les traductions étaient consacrées – outre celle de la *Psychopathologie générale* – surtout à des écrits traitant de philosophes et d'artistes, à des problèmes tels que l'histoire, à des débats d'actualité et de politique. L'ampleur des deux grandes oeuvres, la *Philosophie* et *Von der Wahrheit* (celle-ci d'ailleurs inachevée) intimidait. Seules les traductions de trois ouvrages assez brefs, la *Foi philosophique,* l'*Introduction à la méthode philosophique* et surtout l'*Introduction à la philosophie* présentaient la pensée proprement philosophique du maître de Heidelberg et de Bâle.

En traduisant elle-même ce dernier ouvrage (entre plusieurs autres), ainsi que, dans les *Grands philosophes,* l'importante étude réservée à Kant, puis, dans son *Karl Jaspers,* un choix particulièrement pertinent de soixante extraits des oeuvres, Jeanne Hersch avait déjà largement contribué à la connaissance directe de l'oeuvre de Jaspers. Mais maintenant c'est la *Philosophie* elle-même qui est rendue accessible en français.

On pourra donc désormais recueillir cette pensée en ce qu'elle a de plus authentique et la discuter sur la base d'un ouvrage qui en présente l'ensemble achevé. Il suffit de rappeler quelques-uns des points qui ont été le plus souvent évoqués: d'abord, l'«éclairement de l'existence» comme «existence possible» dans son authenticité, son individualité, son historicité et dans son rapport à la «transcendance»; mais aussi ces «situations-limites» où l'existence rencontre dans «l'échec» les signes du sens de sa condition et de sa liberté; ou encore les problèmes de la communauté, de la rencontre d'autrui et de la «communication». On comprendra aussi de plus près, en lisant la «Métaphysique», la notion de «chiffre», ce langage de la transcendance qui ne s'adresse qu'à la seule «existence possible». Peut-être pensera-t-on – par exemple – en lisant ces pages combien l'on pourrait encore développer, dans la poétique et la musique et, en général, dans toute la problématique de l'«interprétation» *(Deutung),* les possibilités ouvertes par la différence entre «chiffre» et symbole.

Mais ce n'est pas ici le lieu de refaire l'exposé, l'éloge ou la discussion de cette pensée. D'autant que, on le sait, ce n'est pas une doctrine que Jaspers a voulu établir et enseigner, mais bien une manière de philosopher dans l'existence authentique, dont il a voulu montrer moins l'exemple ou le modèle que l'approche, le sens et la portée. Pour apprendre à suivre – peut-être à accompagner – le mouvement de ce «philosopher», le lecteur trouvera, au début du volume, une note fort utile sur la traduction d'une trentaine d'expressions particulièrement difficiles à rendre en français et sur le sens dans lequel Jaspers en use. Un ample index alphabétique-systématique des termes français (établi par Marc Hänggi) sera aussi, à divers stades de la lecture, un auxiliaire précieux.

La traductrice, attachée à rendre intacte une grande oeuvre qui se suffit, s'est abstenue, dans sa note liminaire, de toute «présentation», mais l'on pourra aussi bien recourir à son *Karl Jaspers* (L'Age d'Homme, Lausanne 1978) qui sera, par sa simplicité et sa pénétration, la meilleure des introductions. Enfin, la lecture de cette *Philosophie* fera comprendre encore que la traduction elle-même peut être un acte du «philosopher» qui mieux que tout commentaire engage dans une réflexion vivante.

Daniel Christoff (Lausanne)

Elisabeth Young-Bruehl: **Hannah Arendt. Leben und Werk.** S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1986.

Der Fischer-Verlag hat gut daran getan, die umfassende und detaillierte Hannah-Arendt-Biographie aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzen zu lassen. Man hat den Eindruck, dass alles, was über das Leben dieser ausserordentlichen Frau mitteilenswert ist, in dem vorliegenden Buch steht. Das ist natürlich nur ein Eindruck, schliesslich ist die Wirklichkeit immer reicher als deren Darstellung. Und es gibt auch noch viele unveröffentlichte Briefe – insbesondere die Korrespondenz mit Heidegger –, die sicher neues Licht auf die Person Hannah Arendt werfen werden.

Die Verfasserin ist zu Recht immer wieder auf Hannah Arendts Freundschaften und Bekanntschaften eingegangen, denn im Leben und Schaffen dieser Frau spielen die menschlichen Begegnungen (mit zumeist bedeutenden Persönlichkeiten) eine grosse Rolle. Man ist gleichzeitig erstaunt, wie es Hannah Arendt – vor allem in der amerikanischen Zeit – gelungen ist, immer wieder freie Stunden für andere zu finden. Hierbei denke ich nicht nur an die geselligen Treffen, intellektuellen Gespräche und öffentlichen Auftritte, sondern auch an die vielen Unterstützungen für andere. Wir wissen, wie sehr sie sich um die Übersetzung der Werke von Jaspers ins Amerikanische bemüht hat, worüber die Verfasserin übrigens wenig berichtet, wie sie mit Brochs Werk und mit seinem Nachlass beschäftigt war, dass sie im allgemeinen alles las, was ihre neuen Freunde geschrieben hatten. Sie brauchte wahrscheinlich diese vielen menschlichen Kontakte, um ihrem Leben einen *unmittelbaren* Sinn zu verleihen.

Wir erfahren auch vieles über Hannah Arendts Lieben, wobei endlich einmal ihr Verhältnis mit Heidegger klar aufgedeckt wird. Bis zu dem Erscheinen dieses Buches (1982 in der Originalfassung) war man immer auf Vermutungen angewiesen, die oft an Klatsch grenzten. Man wusste auch bis dahin nicht, wieviel Hannah Arendt für Heidegger bedeutet hatte, und ob Jaspers von dieser Liebe Kenntnis hatte. Ich finde es sehr erfreulich, dass die Verfasserin keinerlei Prüderie an den Tag legt. Das betrifft nicht nur Hannah Arendt, sondern auch andere Persönlichkeiten, wie etwa Paul Tillich. Sogar die Ehekrise bei den Blüchers wird erwähnt. Allerdings will die Verfasserin Blüchers Worte, mit denen er seine spätere Beziehung zu Hannah Arendt charakterisierte, nicht biographisch kommentieren, was man ihr nicht verdenken kann. Blücher umschrieb vor seinen Studenten die Liebe als ein «Anerkennen des ganzen Menschen von innen her» und die Freundschaft als ein «Anerkennen der ganzen Persönlichkeit von innen her». Für seine Beziehung zu Hannah Arendt fand er, wie die Verfasserin berichtet, die Formel: «Freundschaft bedeutet Liebe ohne *eros*. Der *eros* ist überwunden. Er war am Anfang da, aber er ist überwunden worden und spielt keine Rolle mehr. Was jetzt zählt, ist die wechselseitige Einsicht zweier Persönlichkeiten, die einander als solche anerkennen, die letzten Endes zueinander sagen können, ‹Ich garantiere dir die Entwicklung deiner Persönlichkeit, und du garantierst mir die Entwicklung der meinen› » (S. 591). Man ist geneigt, diese Vorstellung als eine Utopie abzutun, aber vielleicht fanden sich hier zwei Menschen zusammen, die sie zu realisieren vermochten. Damit hätten sie ein wahres Menschsein manifestiert.

Die Verfasserin hatte das vorliegende Buch an amerikanische Leser gerichtet, was man daran merkt, dass sie die Lebensläufe von bedeutenden Deutschen, die auf Hannah Arendts Entwicklung einen Einfluss hatten, sehr genau beschreibt, während sie bei den Amerikanern, die Hannah Arendt kennenlernte, voraussetzt, dass wir wissen, wer sie waren. Da ich kein Liebhaber von allzu vielen Informationen, die man auch in Nachschlagewerken finden kann, bin, bedauere ich nur, dass der Verleger bzw. Übersetzer Hans Günter Holl keine Kürzungen in den Abschnitten, die Hannah Arendts Leben in Deutschland betreffen, vorgenommen hat. Gleichzeitig kann ich mir deutsche Leser vorstellen, die sich für Hannah Arendts amerikanische Zeit Ergänzungen gewünscht hätten.

Wenn man will, kann man alle Schriften Hannah Arendts autobiographisch erklären. Die Verfasserin scheint sich dieser Möglichkeit bewusst zu sein, aber sie hat davon nicht übermässig Gebrauch gemacht. Ihre diesbezügliche Zurückhaltung muss man billigen, denn man begreift Hannah Arendts Bücher und Aufsätze keineswegs besser, wenn man den biographischen Anlass dazu in Betracht zieht. Das Gleiche betrifft auch die aktuellen historischen Anlässe. Das Wissen um sie erschwert manchmal die Erkenntnis bestimmter Ideen, die Arendt zu entwickeln suchte. Man kann dies bei der Rezeption des Eichmannbuches beobachten, das ja aus einem aktuellen Ereignis heraus geschrieben ist. Die ersten Leser waren keineswegs die besten, wie man aus den damaligen Debatten ersieht, die die Verfasserin kurz referiert. Sie versucht sogar Partei zu ergreifen, Hannah Arendt in Schutz zu nehmen. Und so wie Arendts Opponenten geht auch sie kaum auf die Frage ein, wie man in einem totalitären System Widerstand leisten kann. Dies ist eine grundlegende Frage, die im Eichmannbuch immer wieder durchschimmert, und nur von hier aus ist zu verstehen, warum Arendt so prinzipiell, mitleidslos die Haltung und Handlungen der Judenräte angriff. Es ging ihr darum, zu zeigen, dass man gegen bürokratische Massnahmen in einem totalitären Staatsgebilde – und nicht nur dort – ankommen kann, wenn man gleich zu Beginn der neuen menschenrechtsverletzenden Verwaltungsanordnungen massenhafte Verweigerungsaktionen in die Wege leitet, denn da habe sich noch keiner an das Unrecht gewöhnt. Die Machthaber werden ziemlich schnell Unsicherheit an den Tag legen, und bei anhaltendem Protest werde es ihnen an Härte und Entschlossenheit fehlen, die geplanten Massnahmen durchzuführen. Hannah Arendt führt als Musterbeispiel die Haltung der dänischen Bevölkerung an. «Diese Geschichte», schreibt sie in ihrem Eichmannbuch, «möchte

man als Pflichtlektüre allen Studenten der politischen Wissenschaft empfehlen, die etwas darüber erfahren wollen, welche ungeheure Macht in gewaltloser Aktion und Widerstand gegen einen an Gewaltmitteln vielfach überlegenen Gegner liegt.» Nur Aufruf zum Widerstand hätte gewisse Erfolge zeitigen können und nicht behutsames Vorgehen ohne Teilnahme der Öffentlichkeit. Das scheint eine allgemeine Wahrheit für unsere heutige Zeit der «verwalteten Welt» zu sein, um einen Ausdruck von Adorno zu gebrauchen, den Hannah Arendt so gar nicht mochte. Er war ihr zu behutsam und kompromisslerisch.

Die Verfasserin behandelt relativ breit die Werke Hannah Arendts. Der Kenner ihrer Schriften wird dies vielleicht als überflüssig empfinden; inwieweit es für den Nicht-Kenner eine Hilfe darstellt, ist schwer zu sagen, wahrscheinlich wird er grössere Ausführlichkeit verlangen. Sehr wertvoll sind Young-Bruehls Angaben zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften. Hannah Arendt schrieb bekanntlich am liebsten Essays. Bücher schreiben bedeutete für sie, sich «freiwillig ins Gefängnis zu begeben». Sie baute daher «alle ihre Bücher aus essayhaften Teilen auf», wie die Verfasserin schreibt, «wobei sie manchmal vergass, die Übergänge zwischen den Teilen zu glätten» (S. 389). Sie hatte den Mut zum Unvollendeten und Mangelhaften, könnte man hinzufügen. Sie lähmte ihre Schaffenskraft nicht durch einen Hang zum Perfektionismus, wie es bei so vielen intelligenten Menschen der Fall ist.

Aufschlussreich sind die häufigen Verweise auf den geplanten dritten Teil der Vorlesungsreihe «Vom Leben des Geistes», der vom Urteilen handeln sollte. Hierbei führt die Verfasserin auch einiges aus dem Nachlass an. Einen guten Einblick in Hannah Arendts Ideen zum Phänomen des Urteilens vermittelt u. a. die folgende Stelle in einem Transkript, das sich in der Library of Congress befindet: «Also meine ich, dass dieses ‹Denken› , über das ich geschrieben habe und auch jetzt noch schreibe – Denken im sokratischen Sinne – eine mäeutische Funktion, eine Geburtshilfe ist. Das heisst, man holt alle seine Meinungen, Vorurteile und dergleichen heraus . . . In gewisser Weise ist man nach dem Denken leer . . . Und wenn man erst einmal diese Leere erreicht hat, ist man auf schwer zu beschreibende Weise fähig zu urteilen. Das heisst, man muss dann, ohne einen Regelkodex zu haben, unter den man einen Einzelfall subsumieren kann, sagen: ‹das ist gut› , ‹das ist schlecht› , ‹das ist richtig› , ‹das ist falsch› , ‹das ist schön› und ‹das ist hässlich› . . . Das heisst, wir sind jetzt in der Lage, den Phänomenen sozusagen frontal zu begegnen, ohne dabei ein vorgefasstes System anzuwenden» (S. 615). Im Urteilen verbinden sich Denken und Politik, denn es sei die «wahrhaft politische Tätigkeit des Geistes» (S. 616).

Nach der Lektüre dieser so ausführlichen und materialreichen Biographie fragt man sich, woher Hannah Arendt die Kraft nahm, so vieles zu leisten. Sie schrieb ja nicht nur grundlegende Bücher und Essays, sondern beantwortete auch die vielen Briefe, nahm dauernd an irgendwelchen Symposien und öffentlichen Diskussionen teil, verfolgte aufmerksam das Weltgeschehen, das sie immer wieder kommentierte, hielt Vorlesungen, reiste viel, übersetzte die eigenen Werke aus dem Englischen ins Deutsche, schaute Übersetzungen ihrer Freunde durch und kümmerte sich auch noch um Heinrich Blücher, der ihr zwar geistig eine wichtige Hilfe war, aber auch ein Dickkopf gewesen sein muss (ganz zu schweigen von den Spannungen in der Zeit, als die Mutter noch lebte). Und man fragt sich auch, wie Hannah Arendt ihren schriftstellerischen Ehrgeiz an der Seite eines Mannes aufrechterhalten konnte, der stolz war, nicht zu schreiben. Eine Voraussetzung war sicher ihre Mitleidslosigkeit mit sich selber, ihre relativ offene Art anderen gegenüber (das Wort *relativ* ist hier angebracht, wenn man z. B. an ihr Verhältnis zu Heidegger denkt; sie hat sich u. a. seinetwegen mit ihren fundamentalen philosophischen Überlegungen zurückgehalten, da diese in grossem Masse gegen ihn gerichtet waren) und nicht zuletzt der Zuspruch von Jaspers. Alles in allem bleibt uns Bewunderung für diese grosse, irgendwo auch einmalige Denkerin des 20. Jahrhunderts. Karol Sauerland (Warschau)

Gegenwartsanalysen

Michel Henry: **La Barbarie.** Grasset, Paris 1987.

Wie ist es zu verstehen, dass Leben sich selbst zerstört, obwohl es das Leben ist und bleibt?

Michel Henry – 1922 in Haiphong geboren, Professor für Philosophie an der Universität Montpellier und preisgekrönter Romanschriftsteller – geht zur Beantwortung dieser Frage von einem Lebensverständnis aus, das «absolute Subjektivität» als unmittelbar «kulturelle Praxis» einschliesst. Sein letztes Buch «La Barbarie» löst gegenwärtig in Frankreich eine ebenso heftige intellektuelle wie politische Diskussion aus.

Der Autor zeigt darin, wie sich das Leben gegen sich selbst kehren *muss,* sobald die Wirklichkeit des Subjektiven aus dem Erkenntnisanspruch nach «Ob-jektivität» ausgeschieden wird. Deshalb umfasst Henrys zeitbezogene Kulturanalyse gleichzeitig eine Wissenschaftskritik und Philosophie-Neuorientierung. Denn die methodisch bedingte Subjekteinklammerung in den Wissenschaften seit Galilei und die phänomenologische Grundausrichtung des Menschen auf eine «Welt» werden als analoge Lebensverkennungen diagnostiziert.

Michel Henry fragt also nicht in erster Linie nach neuen Begründungen von ethischen Werten oder nach idealeren Kommunikationsbedingungen angesichts einer Existenz, die zunehmend durch Medien geprägt wird («existence médiatique»). Diesen letzten Aspekt rückten Fernsehen, Radio und Presse von sich aus notwendigerweise in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Als Selbstrechtfertigung müssen die Medien in der Tat einen «Aktualitäts»-Begriff verwenden, der den Anschein des «Überall» und «Unmittelbaren» als «Dabei-sein» (life) erzeugt. Was sie jedoch zurückbehalten, ist keineswegs «das Leben» (la Vie), sondern ein «Nichts» (néant). Die mediale Verbildlichung als Ersatz für einen lebendigen Gefühlsaustausch ist darauf angelegt, vom Bild (image) oder der nächsten künstlich erzeugten Vorstellung (représentation) als der je «aktuelleren» dem Vergessen anheim gegeben zu werden (S. 187 ff.).

Solches «Geschehnis» (événement) lenkt von dem eigentlichen Lebens-«Ereignis» (a-vènement) in jedem Subjekt ab. Dieses «innere» Leben wird verborgen und verstümmelt, und zwar in einer sich selbst ständig enttäuschenden Weise, wie es dem rational-technischen Zugriff «wissenschaftlicher Kultur» auf jede subjektiv geprägte «Lebenswelt» *per se* zukommt.

Was grundsätzlich jedoch nicht ohne selbstzerstörerische Folgen des Lebens *als* Leben methodisch negiert werden kann bzw. sich ver-weltlichen lässt, ist das Leben in seinem strikten Sinne als «Wesen der Erscheinung» (essence de la manifestation) im Menschen. Kultur wird folglich 1. dann zur Barbarei, wenn die Subjektivität sich nicht mehr als eine solche Lebenserscheinung oder Lebensaffektion (affection de la vie) er-fährt, er-probt und er-trägt. Dieses «s'éprouver de soi-même» ist als Erkenntnis jedem Eindruck, Affekt oder Gefühl sowie der reflexiven Bewusstseinsgewissheit vorgelagert. Aber es handelt sich dabei nicht um ein bloss vital-anonymes Fühlen, sondern solche Lebensaffektion bildet die Möglichkeit der Seinszugänglichkeit überhaupt.

Von der Grunderfahrung her, die das Ich als ein *lebendiges* Selbst-sein (ipséité) in sich trägt, weiss sich das Subjekt als ein unmittelbar «könnendes Ich-Vermögen» (Je Peux). So entsprechen sich Ich und Welt durch die «Kraft» (force), die in mir zunächst «Affektion» ist und als Welt in Erscheinung tritt durch die unendlichen «Färbungen» (tonalités) von Schmerz und Freude. Diese haften jedem «Ding» und jedem «Ereignis» untrennbar an. Wird versucht, diesen «Austausch» zu unterbinden, um wissenschaftliche Objektivität ohne Tönung, Rhythmus, Musikalität usw. zu gewinnen, so besitzt auch das Subjekt schliesslich keinen «Ort» mehr, um sich selbst – in jedem Augenblick – als ungeteilt affektives Leben zur Darstellung (représentation) zu bringen.

Dass bisherige Menschheitskultur durch Kunst, Religion, Ethik und Wissen stets eine bleibende Bereicherung der «inneren» Lebenserfahrung versucht hat, erscheint von diesem Ansatz her verständlich. Ebenso klar ist aber auch die heutige Verdrängung dieser klassischen Kulturbereiche («humanités») in Randgebiete innerhalb der aus immanenter Not sich weitertreibenden technisch-industriellen Gesellschaften. Allerdings folgt Michel Henry keineswegs einer nostalgischen Restaurationsabsicht bei diesen Beobachtungen, sondern seine 2. Kulturthese zur Erklärung der «Barbarei», die sich vor unseren Augen vollzieht, lautet:

Die Grunderfahrung des Lebens schliesst das «Er-tragen» seiner «Unerträglichkeit» ein, denn die Person möchte dem entfliehen, was sich als reine Subjektivität – «ohne Ausflucht vor dem Leben» – mit dem Lebendig-sein selbst anbietet. Denn genau diese Flucht ist im Grunde die «galileische Methode» mit ihren Anwendungen; sie ist Zerstörung, Einklammerung, Verzicht auf alle «subjektiven» Momente, um dadurch sich selbst als unentrinnbarer Subjektivität zu entgehen. Die «Selbst-Zerstörung» (auto-négation) des Lebens verdankt sich also niemals einer von aussen ihm auferlegten Entwicklung, sondern diese Eigenverneinung bedeutet den Ausdruck des innersten «Pathos» des Lebens, wenn keine affektoffenen Kulturformen mehr zur Verfügung stehen (S. 172 ff.).

Dies lenkt auf die Ausgangsthese als 3. Gesichtspunkt zurück, die «Innerlichkeit» der affektiven Subjektivität sei in sich selbst bereits die grundlegende «kulturelle Praxis». Sofern wir nicht selbst Urheber des Lebens sind, können wir es nur im Akt einer unumgehbaren «Passivität» entgegennehmen. Von daher entzieht sich auch das Leben letztlich immer jeder Konstruktion und Definition, hinein in die «abyssale Nacht» der Absolutheit des Lebensursprungs. Allerdings bedeutet diese passive «Affektion» durch das Leben zugleich die bis ins Äusserste gehende «Anstrengung» (effort), *diesem* Leben als *mein* bestimmtes Ich zu entsprechen. Michel Henry spricht wiederholt von der umschlingenden «Umarmung» (étreinte), worin sich das Leben selbst einholt in der Unausweichlichkeit seiner schlechthin subjektiven Vergegenwärtigung im Menschen (vgl. z. B. S. 123). Subjektive «Praxis» der Lebensaffiziertheit heisst mithin das Aus-tragen des «Pathischen» als Vereinigung von Schmerz und Freude, sofern eine von Glück (bonheur) geprägte Übereinstimmung meiner Existenz mit dem darin sich vergeschichtlichenden Leben möglich ist. «Kultur» ihrerseits ist diese alltägliche oder ästhetisch bewusst «erarbeitete» Lebens-«Praxis» als affektive Sinn(en)-Bereicherung.

Das Kapitel über die historische Sondereinrichtung Universität, wo sich gegenwärtig Gesellschaft und Kultur im definierten Sinne politisch «bis auf den Tod bekämpfen» (S. 201–239), kann daraufhin nicht als ein bloss interessant-stimulierender Beitrag zur Diskussion um die «Hochschulreform» eingereiht werden. Analog zur Wissenschaftskritik in diesem Buch setzt M. Henry die Frage diesbezüglich «ausserhalb» des «Systems» selbst an. Kultur *als* Leben lässt sich nicht von einem irgendwie schon vor-gegebenem «Objekt» der Ausbildung und Forschung her verstehen, sei dieses soziologisch, epistemologisch, gesellschaftskritisch oder geschichtskontinuierlich. In geduldigster Anstrengung muss die Kultur zunächst selbst zur «Lebenserprobtheit» (épreuve de la vie) werden, um ihre Einheit in allem als «universitas» mitvollziehen zu können. Dies schliesst das Erlernen von «Techniken» nicht aus, die als affektiv geprägtes Entdecken von methodischen «Gewissheiten» selbst die Lebenssubjektivität bis in die höchste Abstraktion hinein in sich tragen. Aber philosophisch heisst dies vor allem, dass der Reflexion kein geringeres und kein anderes Bemühen auferlegt ist, als die ihr eigene «Theorie» als «Praxis» des «Lebendigen» zu erkennen und zu ver-antworten.

Ethik, die aus solcher Lebensübereinstimmung zu begründen bleibt, vermag sich deshalb kaum in den bereits vorgezeichneten Bahnen einer meta-kritischen Normendiskussion daraufhin zu vollziehen. Diese setzt eine aposteriorische, verspätete Zustimmung zu dem voraus, was schon verworfen oder angenommen ist: das «gelungene Leben» des Subjekt-seins (vgl. S. 161). Michel Henry hat bisher nicht aufgezeigt, welche ethischen Konsequenzen sich ausdrücklich

aus seiner Gleichsetzung von absoluter Subjektivität und ursprunghaftem Lebensgefühl ergeben, so dass von hier aus die kritische Frage entsteht, ob sein Entwurf nicht in der Unbestimmtheit des letztlich ästhetisch empfundenen «Einen» verharrt.

Und es wird eine weitere bohrende Frage bleiben, ob die «Erschütterung» (boulversement) oder das «Da-zwischen-rufen» (interpellation) durch die mir zutiefst unzugängliche absolute Subjektivität des Anderen ausreicht, um dieselbe Ursprunghaftigkeit bei ihm mitzubegründen und gegen die Gewalt verfremdender Ansprüche zu verteidigen. Zumindest jedoch weist der neue Begriff des leiblich begründeten «Gemeinbesitzes» (Corpspropriation) als «ursprunghafter Mitbesitz» (copropriation originelle) von Erde und Leiblichkeit auf eine auch affektiv grundlegende Intersubjektivität hin, die unaufkündbar ist mit ihren elementaren Modi des Wohnens, Kleidens, Essens usw. (vgl. S. 82 ff.).

Hinter dieser spezifisch abendländischen Problematik Desselben und des Anderen, hinter der trans-biologischen Zirkularität des affektiven Lebens samt seiner Öffnung zum Absoluten als Lebens(ab)grund hin, stellt sich zweifelsohne auch die Frage nach dem Wesen der Sprache schliesslich. Gewiss, jeder Wort-Sinn wurzelt in einer Intentionalität der Sinngebung mittels einer Vorstellung, welche dem Leben als solchem nicht zukommt. Aber gelangt andererseits nicht erst mit dem konkreten «Namen» die Subjektivität, zu der Michel Henry mit radikaler phänomenologischer De-Intentionalisierung hinführt, zu sich selbst, und zwar als diese singulär «pathische» Existenz hier und jetzt? Und gewinnen nicht erst im «Benennen» Lebensmacht, Lebensstrom, Lebensenergie oder Lebenswille ihre eigentliche Vollendung, auf die jede Affektion angewiesen bleibt, sofern sie von sich aus immer auch unabkömmlicher Aus-Druck sein will, mitsamt des sie begründenden Aktgeschehens, welches sich in der Tat nicht phänomenalisieren lässt?

Die Reflexion über die Leiblichkeit als Selbst-Affektion, welche bei Michel Henry am weitesten vorangetrieben ist – vom «corps organique» bis zum «Archi-Corps» über den «corps subjectif absolu» –, wird das «Wort» (parole) als unverzichtbares Lebenssigel der Unverwechselbarkeit und Unveräusserlichkeit zu integrieren haben. Darauf gründet u. a. die nicht ganz geleugnete «Kultur»-Hoffnung im letzten Buchkapitel «Underground», welcher den Lebensaustausch vorübergehend und ersatzweise noch trägt: «L'échange auquel (la culture) prétend ne se produit plus dans la lumière de la Cité, par le biais de ses monuments, de sa peinture, de sa musique, de son enseignement – de ses médias. Il est entré lui aussi en clandistinité: ce sont de brefs *propos,* des *indications* hâtives, quelques *références* que des individus esseulés se *communiquent* l'un à l'autre lorsque, au hasard des rencontres, ils se reconnaissent marqués du même *signe*» (S. 247; Hvh. Verf.).

Rolf Kühn (Singen)

J. David Bolter: **Turing's Man.** Penguin Books, 1986.

La publication de cet ouvrage en collection de poche (1ère édition: 1984) atteste du succès qu'il a connu dans les pays anglo-saxons et de son accessibilité à un large public: nul besoin d'être diplômé en informatique ou en cybernétique pour suivre le propos de l'auteur. Bolter n'a d'ailleurs pas voulu écrire un livre technique, ni même d'ailleurs un livre sur la technique exclusivement: son dessein est d'étudier l'impact que les ordinateurs ont et auront sur notre culture, ce qui implique, bien sûr, une étude du fonctionnement des machines électroniques – d'où des chapitres dévolus à Turing, à von Neumann et aux caractéristiques des ordinateurs –, mais aussi un examen de notre culture et de la manière dont elle a évolué depuis l'Antiquité. Ce mariage entre la technologie et l'histoire, qui débouche sur une évaluation de notre civilisation électronique et sur les perspectives qu'elle ouvre, est particulièrement bien réussi par l'auteur, comme l'atteste ce jugement de Sir A. J. Ayer, qu'on lit dans la préface qu'il a écrite pour cet ouvrage: «Ce livre est le plus éclairant que j'aie lu sur le sujet de l'intelligence artificielle.»

La thèse fondamentale de Bolter est que la technologie est un trait essentiel de la civilisation occidentale et que chaque époque en connaît une forme dominante qui influence profondément la manière de penser de ceux dont elle accompagne l'existence. Par exemple, le scientifique et le philosophe qui travaillent avec un ordinateur pensent différemment que ceux qui ont écrit avec une plume sur du papier ou avec un style sur une tablette: ils choisissent des problèmes différents et se satisfont de solutions autres (7–8). A première vue, on pourrait penser que l'auteur soutient là la conception marxiste de la détermination de l'idéologie par l'infrastructure économico-technique, mais il n'en est rien: il a plutôt une vue holiste des civilisations où chaque facteur influence et est influencé par les autres. Ainsi, la technologie n'est pas la cause de la manière dont les hommes pensent, il y a interaction entre les deux (100); il reste que ce que l'auteur étudie surtout, c'est l'influence de la première sur la seconde, ce qui lui permet de caractériser trois hommes: l'homme antique, l'homme moderne et l'homme de Turing, chacun étant déterminé par la technologie dominante de son temps: l'art de la poterie, l'horloge puis la machine à vapeur, l'ordinateur.

La prédominance de la poterie s'accompagne d'une vision du monde fondée sur le cercle et le façonnage d'une matière lourde et inerte; d'où une conception cyclique du temps, le mythe de la création du monde par un dieu-artisan *(Timée)* et l'hylémorphisme aristotélicien. L'avènement de l'horloge va de pair avec une façon mécaniste de penser, d'où l'animal-machine, puis l'homme-machine (La Mettrie) et les horloges harmoniquement préréglées de Leibniz. Avec la machine à vapeur apparaissent des conceptions énergétistes et linéaires de l'homme et des choses que l'on retrouve partout à l'époque de la révolution industrielle et qui durent jusqu'au moment où l'ordinateur entre à son tour dans le jeu. Si l'on ne peut pas encore dire exactement ce qui sortira de l'électronisation de notre mode d'appréhender l'homme et la réalité – la machine intelligente n'a pas encore pénétré toutes les facettes de notre comportement –, on peut cependant déjà observer une tendance à concevoir l'homme comme un être qui traite de l'information et la nature comme de l'information à traiter. Cela suffit pour qu'on puisse évaluer le chemin parcouru depuis les Grecs, et l'auteur s'attache à le faire de manière plus précise sur certains aspects fondamentaux de la culture occidentale. Dans l'ordre, il examine l'évolution de nos conceptions dans les mathématiques, la logique, sur l'espace, le temps, le progrès, le langage, la mémoire et la création. Il ne saurait être question de développer tous ces points dans le cadre de ce compte-rendu; nous donnerons cependant quelques indications sur l'un d'entre eux, le langage (ch. 8), afin d'illustrer la démarche de l'auteur.

Le langage a d'abord été oral et l'attitude des Grecs face à lui peut être caractérisée comme poétique et magique: les mots ont un pouvoir sur les choses, ils ne se bornent pas à les nommer. Les sophistes sont les premiers à briser ce modèle: le langage devient manipulable presque à volonté, parce qu'il est envisagé comme un moyen logique d'argumenter à la disposition du rhéteur; l'usage de l'écrit favorise d'ailleurs ce mouvement: il est plus facile de se distancer d'un texte que l'on a devant soi que d'un discours enflammé et pathétique. Si Platon préfère encore l'oral à l'écrit, Aristote regarde le langage d'un oeil plus froid, ce qui lui permet d'en dégager partiellement la forme dans sa syllogistique (on y observe pour la première fois l'usage de variables). La culture orale (à tendance magique) ne sera définitivement supplantée par la culture écrite (à tendance logique) qu'avec l'invention de l'imprimerie; jusque là, la rareté des manuscrits obligeait la plupart du temps à entendre lire, et même si on en possédait, la manière dont ils étaient écrits forçait à les lire à haute voix. Or, posséder un livre, le lire à voix basse et le méditer favorisent la conception des mots comme symboles dénués de vie propre, chargés seulement de communiquer un message. Il y a là progrès dans l'abstraction, et ce n'est pas par hasard qu'éclosent alors l'idée de la mathématisation de la nature avec Galilée (le livre de la nature est écrit dans le langage des mathématiques) et celle d'une caractéristique universelle chez Leibniz: le langage n'est qu'un calcul logique qui permet de résoudre mécaniquement tous les problè-

mes: «Calculons!» Ce programme sera, on le sait, repris par les positivistes du XXe s. (Carnap). Avec l'arrivée des ordinateurs, le triomphe de la logique sur la magie et la poésie s'affirme encore: la structure (syntaxe) réussit même à éliminer le contenu (sémantique), dans le sens où la signification des énoncés est réduite à leur structure. Cela se traduit, par exemple, dans l'oeuvre de Chomsky, qui considère le langage humain comme un spécialiste des ordinateurs regarde le code de la machine.

Une telle conception, on le voit, ne va pas sans certaines simplifications – qui sont encore accentuées par mon résumé –, dont l'auteur est d'ailleurs conscient; certains points de ses développements pourraient, bien sûr, être contestés; il n'en reste pas moins que le mouvement dégagé est extrêmement suggestif et convainc de la justesse de la thèse défendue: certaines innovations techniques – l'usage du papyrus et du parchemin, l'invention de l'imprimerie et l'écriture électronique – ont contribué à modifier l'image que l'homme se fait du langage: d'incantation magique qu'il était au début, il a fini par devenir une pure syntaxe. Cela pose d'ailleurs immédiatement un autre problème, que Bolter traite aussi, celui de l'intelligence artificielle: le langage syntaxique des ordinateurs peut-il être considéré comme un duplicata du langage humain (ch. 11)? Certains auteurs, comme Searle (cf. *Du cerveau au savoir,* Paris, Hermann. 1985, ch. 2) ont nié que ce puisse être le cas: le langage humain comprend toujours, outre sa syntaxe, une sémantique, et celle-ci ne peut être réduite à celle-là. Que pense Bolter d'un tel argument? Il relève d'abord que le projet de l'intelligence artificielle est à replacer à l'intérieur de la tentative pérenne de fabriquer un homme (Pygmalion, homuncule), puis il remarque que les langages électroniques élaborés sont soit très efficaces et fort éloignés du langage ordinaire, soit proches de celui-ci, mais seulement dans des domaines inintéressants et très restreints (ex. programme SHRDLU); si bien que, contrairement à ce que Turing prophétisait, il est toujours très facile de distinguer un langage humain d'un langage de machine. Est-ce à dire que Bolter est d'accord avec Searle: les deux langages ne seront jamais équivalents? Non, car il pense en définitive que le problème de leur équivalence est un faux problème: ce qui est intéressant, ce n'est pas de créer de nouveaux hommes – il n'en manque pas sur terre! –, mais d'imiter certaines de ses facultés (p. ex. celle de calculer, de résoudre tel type de problèmes) qui, pense-t-on, pourront être améliorées par la machine. Et alors se posera la question intéressante, celle non pas de savoir si les ordinateurs peuvent parler et penser comme l'homme, mais si les hommes peuvent ou veulent acquérir les qualités nouvelles développées par les machines.

Cela nous ramène à l'homme de Turing: est-il l'avenir de l'homme ou un monstre contre lequel nous devons lutter? Cet homme est-il autre chose qu'un être dénaturé, car dépourvu de sentiment, de subjectivité, d'intentionnalité et de sens moral? Bolter remarque pour commencer que l'homme naturel est lui-même un produit de la culture: «Les sentiments érotiques font partie de la biologie de la race humaine, mais non l'attachement sentimental et romantique à la nature, aux animaux et aux enfants» (215); il n'y a donc pas d'étalon naturel qui soit utilisable pour évaluer l'homme de Turing, lequel n'est donc pas plus dénaturé que l'homme romantique! L'auteur note ensuite que l'ordinateur est là – jamais machine ne s'est infiltrée aussi profondément dans tous les recoins de la vie humaine – et qu'il nous modifiera quoi qu'on en ait; il s'agit donc d'en tirer le maximum de profit et Bolter, dans sa conclusion, esquisse les traits d'une nouvelle culture qui retiendrait toutes les richesses du passé et intégrerait l'ordinateur, mis au service de l'homme non en tant que machine (autonome), mais qu'outil (dépendant).

Je terminerai en étendant quelque peu le propos de l'auteur, en le mettant, si l'on veut, en perspective. A la lecture de ce livre, il apparaît que seule une conception ouverte et historique de l'homme peut accueillir les nouvelles technologies et l'homme de Turing. Certes, Bolter ne nie pas qu'il existe une nature humaine biologique, mais celle-ci sous-détermine toujours l'homme culturel, qui est l'homme réel: la biologie ne nous dit pas *a priori* ce qui est bon et mauvais pour l'homme, ni même quelle est sa nature. Nous n'avons pas de définition biologique englobante

de l'homme, ce qui revient à dire, comme nous ne croyons plus au transcendantalisme, que nous n'en avons pas de définition objective, universelle. L'homme est, disait Sartre, ce qu'il se sera fait, et il se fait différemment à chaque époque de l'histoire, notamment en fonction des nouvelles technologies. Celles-ci ont toujours remis en question l'image que l'homme se faisait de lui-même, et si actuellement l'ordinateur en est un exemple, les manipulations génétiques en sont un autre, si bien que les conceptions traditionnelles – et souvent rigides – de la nature humaine ne sont plus à même de résoudre les problèmes posés: modifications du génome, banques d'embryons . . . La technologie oblige donc, si l'on ne veut pas se cantonner dans une opposition aussi raide que stérile à toute innovation marquante, à adopter une conception ouverte et historique de la nature humaine. Est-ce dire que nous sommes condamnés à l'historicisme? Non, car ce qui est ouvert n'est pas nécessairement sans direction, sans but. Comme le remarque justement Bolter, «l'esprit ressemble plus à un ordinateur qu'à une horloge» (207): les métaphores changent, et même si elles sont parfois incommensurables – «Est-ce que l'esprit ressemble plus à un ordinateur qu'à une Cité grecque?» (207) –, elles indiquent tout de même une direction – au nom de laquelle on peut refuser de considérer *ipso facto* toute nouveauté comme un progrès –, même si aucun terme ne sera jamais atteint, car l'homme se découvre et se fait en même temps. C'est là aussi, me semble-t-il, une leçon importante que nous apporte cet ouvrage.

Bernard Baertschi (Genève)

Psychoanalyse/Psychanalyse

Odo Urbanitsch: **Wissenschaftstheoretische und philosophisch-anthropologische Aspekte der Freudschen Psychoanalyse.** (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 8.) Birkhäuser-Verlag, Basel/Boston/Stuttgart 1983.

Freuds Psychoanalyse auf die in ihr enthaltenen Beiträge zur Erweiterung des Menschenbildes zu befragen, heisst gleichzeitig, die methodische Infragestellung heraufzubeschwören, welche von der wissenschaftstheoretischen Kritik wohl gerade der Psychoanalyse gegenüber am schärfsten formuliert wurde. Es ist unmöglich, Freuds Ergebnisse zu anthropologischen Fakten zu verallgemeinern, ohne den wissenschaftstheoretisch problematischen Weg zu erörtern, auf dem diese Ergebnisse gewonnen wurden. Odo Urbanitsch hat sich dieser Probleme im Rahmen einer von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel im Jahre 1979 angenommenen Dissertation zu nähern versucht, deren Druckfassung hier zu besprechen ist.

Der Titel der Arbeit weckt grosse Erwartungen. Denn Freuds Psychoanalyse dürfte die eindringlichste psychologische Erkenntnisbemühung um den Menschen im zwanzigsten Jahrhundert darstellen – vielleicht neben Heideggers Daseinsanalytik, die sich jedoch selbst nicht als psychologischen Beitrag verstand, in Binswangers Daseinsanalyse aber dennoch psychologisch fruchtbar gemacht wurde, wenn auch auf der Grundlage eines von Binswanger selbst eingestandenen «Missverstehens» der Intention Heideggers.

Urbanitsch kritisiert die unzulänglichen Grundlagen zur Disqualifizierung der Psychoanalyse als «strenger» Wissenschaft durch die Wissenschaftstheoretiker – wobei letzteren freilich das selbstmissverstandene Bemühen Freuds um eine «natur»wissenschaftliche Fundierung seiner Ergebnisse sehr entgegenkam. Freuds Hang zum theoretischen Konstruieren, seine mechanistischen Grundvorstellungen und seine anthropologischen Vorurteile wurden schon früh (z. B. von v. Gebsattel) moniert, und Urbanitsch stellt zu Recht fest, dass eine Hebung des sachlichen Gehalts der Psychoanalyse aus solchen Verdeutungen ebensowenig im Rekurs auf Freuds eigenes Verständnis seiner wissenschaftlichen Position wie durch wissenschaftstheo-

retisch-formale Überlegungen erreicht werden kann (62). Weder der Vorwurf mangelnder «Exaktheit» im quantifizierenden Sinne, noch die empiristische Verengung des Geltungsbereiches naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf Beobachtung und Experiment, noch gar die physiologisch ausgerichteten Kritiken treffen den Kern psychoanalytischen Erkennens. Dies illustriert zumal das von Urbanitsch angeführte eindrückliche Urteil Rohrachers, wonach Freuds Annahme unbewusster seelischer Prozesse «überflüssig» sei. Die Gehirnprozesse bzw. «die ‹submentalen› ... organischen Prozesse könnten, wenn man sie zur Grundlage einer Theorie macht, die von der Psychoanalyse ‹erklärten› Neurosen wahrscheinlich ebensogut erklären. Man müsste dann sagen: unangenehme Erlebnisse erzeugen in bestimmten Ganglienzellen molekulare Strukturveränderungen, die sich in Platzangst oder Ansteckungsfurcht auswirken können» (39 f., 106)! Im übrigen gibt es wohl im strengen Sinne keine positive Wissenschaft, welche die Forderung nach Verzicht auf theoretische Konstruktionen, gedankliche Ergänzungen bzw. Abstraktionen im wissenschaftlichen Erkennen ganz erfüllt. «Offensichtlich», schreibt Urbanitsch, «sind Vertreter der modernen Wissenschaftstheorie der festen Überzeugung, Wissenschaftlichkeit müsse sich als ‹exakte Naturwissenschaftlichkeit› – auch im psychoanalytischen Erkennen also letztlich in Experiment und Statistik – bekunden. Die einem solchen Wissenschaftsverständnis entstammende – moderne – Kritik an der Psychoanalyse dürfte gewissermassen von der Verkennung des Gegenstandes und der Eigenart psychoanalytischen Erkennens ‹leben›. Dabei wird den betreffenden Kritikern die ‹wissenschaftliche Strenge› freilich nicht abzusprechen sein; doch scheint es sich um Irrwege zu handeln, die mit ‹wissenschaftlicher Strenge› beschritten werden, wenn etwa versucht wird, die psychoanalytische Theorie analog ‹der Molekulartheorie der Gase› zu überprüfen» (28).

Sowohl die Auseinandersetzung mit den wissenschaftstheoretischen Einwänden und Vorbehalten gegenüber der Psychoanalyse wie deren inhaltliche und methodologische Verteidigung durch Urbanitsch geht auf das Werk des 1982 verstorbenen Basler Anthropologen Hans Kunz zurück, als dessen Schüler sich Urbanitsch versteht (5). Die Anlehnung an Kunz geht soweit, dass sich praktisch alle bei Urbanitsch angeführten relevanten Autoren samt Zitatstellen auch bei Kunz finden (samt dessen Interpretation der ontisch-ontologischen Doppeldeutigkeit von Heideggers Daseinsanalytik). Der Kenner des Werkes von Kunz freut sich, dass dieses Werk rezipiert wird, gehört es doch zu den adäquatesten und subtilsten Würdigungen der psychoanalytischen Primärliteratur. Ärgerlich ist dagegen, dass der Name von Kunz weder im Titel noch in einem Untertitel erscheint: wissenschaftliche Redlichkeit hätte hier wohl mehr verlangt als einen knappen Dank an Kunz (5). Das vorliegende Buch jedenfalls verdankt seine Substanz ausschliesslich Hans Kunz.

Urbanitsch verweist auf die von Kunz beigebrachte Bestimmung des psychologischen Gegenstandes als der *möglichen* Erlebens- und Gebahrensweisen des Menschen, womit gewissermassen ein «Phantom» an Stelle des konkret im einzelnen Menschen sich ereignenden Erlebens und Benehmens gesetzt ist (151). Dieses «Phantom» gewinnt wissenschaftliche «Realität» für die Psychologie zumindest dann, wenn deren Aussagen auf *alle* Menschen zutreffen sollen. Virtuelles Erleben und Gebaren des Menschen lassen sich aber nicht direkt durch Beobachtung und Experiment allein feststellen. Es braucht hierfür den Rekurs auf die *vor* aller wissenschaftlichen Vergegenständlichung liegenden Möglichkeiten des Menschen – für den «objektiv-wissenschaftlich» verfahrenden Experimentator nicht weniger als für den Psychoanalytiker. An dieser Tatsache muss eine auf Statistik ausgerichtete quantifizierende Psychologie scheitern, wenn sie z. B. die von Freud behauptete Ubiquität des «Ödipuskomplexes» überprüfen will. Es handelt sich bei letzterem, wie Kunz sagt, um eine «*generelle Potenzialität*» (10), zu deren *Erschliessung* es keiner Statistik bedarf. Letztere kann nur die Verbreitung der Verwirklichung des Ödipuskomplexes registrieren; statistisch-quantifizierende Methoden erreichen jedoch nicht jenes vorgegenständliche potentielle Menschsein, das aus den konkreten Fakten er-

schlossen ist und für dessen Aufweis *im Prinzip* ein einziger Fall genügt – ebenso wie es grundsätzlich möglich wäre, dass die gesamte Psychologie durch *einen* Psychologen (bei genügendem Differenzierungsvermögen desselben) aus ihm selbst geschöpft würde. In enger Anlehnung an Kunz bestehen die zentralen Passagen bei Urbanitsch in einer Anwendung der von Kunz vorgelegten Analyse der Seinsmöglichkeiten auf die Psychoanalyse. Kunz unterscheidet im Bereich der prinzipiell *realisierbaren* Möglichkeiten des Menschen solche, die der vitalen, der mitmenschlich-mitweltlichen und der denkend-entwerfenden Sphäre angehören. Urbanitsch kann so die mitmenschlich-mitweltlichen Möglichkeiten als den engeren Gegenstandsbereich der Psychoanalyse umgrenzen. In diesen Bereich fallen somit auch die menschlichen «Rollen» und «Masken» wie generell die pathologischen und normgemässen Verhaltensweisen dem anderen Menschen gegenüber. Die Psychoanalyse hat es mit den *Realisierungsbedingungen existenzieller Virtualitäten im mitmenschlichen Bereich* zu tun. Die grossen Themen der Psychoanalyse: lebensgeschichtliche Prägungen, traumatische Erlebnisse, Komplexe, Verdrängungen, Fixierungen, Triebkonflikte – sie haben ihre zentrale Bedeutung für den Aufweis «latenter Seinsmöglichkeiten» bzw. deren Verwirklichungshemmung in der vom einzelnen Menschen konkret durchlebten Psychoanalyse. Unter diesem Aspekt tritt die Relevanz von Freuds vielkritisierter vergegenständlichender energetischer Triebspekulation weitgehend zurück hinter Freuds Aufweis der ungegenständlichen Möglichkeiten der Trieberfüllung respektive dessen Aberrationen und den hiermit verbundenen lebensgeschichtlich fundierten potentiellen seelischen Konflikten. Auch die Tatsache der relativ leichten Störbarkeit und Anfälligkeit mitmenschlicher Bezüge und Rollen (ihre z. B. in der Perversionstheorie zu verstehenden Deformationen) erfährt ihre Erhellung durch Kunz insofern, als nach ihm alle Seinsmöglichkeiten gleichsam an der letzten Möglichkeit (der «unüberholbaren», wie Heidegger sagt) des Todes partizipieren. Im Wissen um das Sterbenmüssen des Menschen ist das Wissen um das *potentielle* Ende der menschlichen Art zu sein beschlossen. In der Möglichkeit des spezifischen Seinsverlustes, formuliert Urbanitsch im Anschluss an Kunz, «scheint die ‹Fragilität› menschlichen Seinkönnens (der menschlichen Seinsmöglichkeiten) zu gründen» (207). Den Blick auf die übiquitäre Störbarkeit mitmenschlicher Bezüge hat die wirklichkeitserschliessende Kraft von Freuds Denken geschärft.

Im Aufweis des *Möglichkeitscharakters des Gegenstandes der Psychologie* erweist sich exemplarisch der apriorische Richtungszug einer auf das Menschsein drängenden Wissenschaft. Aus letzterer Perspektive mag man zwar mit Holzkamp der experimentellen Psychologie «Trivialitätenproduktion» unterstellen (42), doch ist es für eine sachliche Kritik wichtiger zu registrieren, dass das Experiment selbst enorme wissenschaftstheoretische Probleme birgt. Auch hier folgt Urbanitsch Kunz, der die Unmöglichkeit einer tatsächlichen Erfüllung des experimentellen Desiderats nach wissenschaftlicher «Objektivität» gezeigt hat: weder lässt sich je im menschlichen Bereich eine eindeutige und als solche klar gegenüber der individuellen Lebensgeschichte isolierte Ausgangssituation für das Experiment gewinnen, noch ist es möglich, anderes als Reaktionen im Experiment zu untersuchen. Hinzu kommt, dass die zähl- und messbaren Eigenschaften des Erlebens und Gebahrens in der Regel bloss peripher und überdies im Bereiche der Introspektion an sprachlich-auslegende Stellungnahmen gebunden sind, und schliesslich sind Antriebe und Absichten in allen humanen Verhaltens- und Erlebensweisen grundsätzlich mehrdeutig (41 f.). «Im psychologischen Erkennen jedenfalls», so wird Kunz von Urbanitsch zusammenfassend zitiert, «dürfte als Kriterium der Wissenschaftlichkeit ‹nicht die Exaktheit im Sinne der Zähl-, Mess- und Berechenbarkeit› gelten, ‹sondern die Treue zur Wirklichkeit menschlichen Erlebens und Verhaltens und die Strenge in der Adäquatheit ihrer begrifflichen Erfassung› » (61). Letzterer entspricht das von Kunz so genannte *«vernehmende Erkennen»*. Damit ist ein Erkenntnisbegriff intendiert, der ebenso die dichotome Erkenntniskritik Kants wie auch einen positivistisch verengten Empirismus relativiert. Die ein-

drücklichsten Passagen in Urbanitschs Buch finden sich denn auch in der Anwendung dieser erkenntnistheoretischen Grundeinstellung von Kunz auf das vernehmende Denken Freuds. Letzteres macht auch vor dem Schmerzlichen, dem Kränkenden nicht Halt (324) – dies gilt es zumal jenen Kritikern gegenüber festzuhalten, die nur das konstruiert Vergegenständlichte in Freuds Werk sehen.

Weil der Möglichkeitscharakter des Menschseins den verwirklichten Gestalten menschlichen Daseins immer vorausliegt, kann er auch nicht im Sinne der positiven Wissenschaften objektiviert werden. Binswangers Sorge um das Verfehlen des Menschseins durch die vergegenständlichende Psychologie (das «Krebsübel aller Psychologie», 103) hat somit ihren guten Grund (auch wenn es zu sehen gilt, dass jedes Denken notgedrungen vergegenständlicht). Kunz hat einen möglichen adäquaten Zugang zu den menschlichen Phänomenen in Abhebung zur «verdinglichenden», «dingontologischen» Auslegung des Menschseins aufgewiesen. Wissenschaftliche Psychologie in seinem Sinne erfordert eine philosophische Reflexion auf die Grundlagen und impliziten Voraussetzungen ihrer Erkenntnisweise. Und so ist auch Urbanitsch zuzustimmen, dass sich die philosophisch-kritische Reflexion auf die Psychoanalyse nicht mit dem formalen wissenschaftstheoretisch-methodologischen Aspekt begnügen darf, sondern umgekehrt die Methodik dem Inhalt nachfolgen lassen muss. Solange nämlich die wissenschaftstheoretische Begrifflichkeit der Methode der Psychoanalyse prinzipiell unangemessen ist, solange besteht kein Grund, die inhaltlichen Errungenschaften der Psychologie Freuds deswegen zu verwerfen, weil ihre Methodik einem von aussen an sie herangetragenen und seinerseits historisch bedingten Wissenschaftsverständnis nicht entspricht.

Max Herzog (Zürich)

Michel Henry: **Généalogie de la psychanalyse.** PUF, Paris 1985.

Dans le titre de l'ouvrage de M. Henry le mot *psychanalyse* pourrait être remplacé par le terme d'*inconscient.* Mais que signifie «généalogie de l'inconscient»? En fait, c'est là que réside la clef de l'ouvrage: comprendre ce que ces termes signifient, c'est entrer dans la démarche de l'auteur, c'est saisir le sens de son projet philosophique dans ce livre. L'idée de l'inconscient, dont on sait la fortune au XXe siècle, a une longue histoire. Cependant sa «généalogie» ne relève pas chez M. Henry de l'histoire des idées, pas même sous la forme sophistiquée d'une «archéologie» qui déterminerait sa place dans les structures épistémiques qui dirigent la pensée moderne. Car ce qu'il faut d'abord savoir, c'est pourquoi elle y prend place et une place si importante. L'apparition et le développement de l'idée de l'inconscient chez les philosophes qui, en Occident, ont fait la pensée moderne, tout en défaisant la tradition sur laquelle elle repose, chez un Schopenhauer, chez un Nietzsche et jusqu'à Freud, le développement de cette idée n'obéit pas au mouvement arbitraire d'une histoire intellectuelle, c'est-à-dire finalement au hasard, car les idées ne naissent pas du hasard, ni du génie spontané de tel ou tel penseur. Elles naissent de ce à quoi elle se réfèrent, de la réalité dont elles sont toujours par principe la traduction, même si traduire c'est parfois trahir. Et si telle idée est une idée fondamentale et renvoie à quelque chose d'essentiel dans la réalité, orientant son propre concept vers le mystère de l'être même – et c'est précisément le cas du concept d'inconscient – alors l'histoire de cette idée recouvre ce qu'il faut appeler un *historial,* qui signifie, chez M. Henry, beaucoup plus radicalement que chez Heidegger, que l'être s'annonce dans les idées qu'on en forme, parce qu'elles sont en son pouvoir, parce qu'il les domine et les détermine à être son reflet. C'est l'être «qui se dit à la pensée comme l'inconscient» (p. 14). Aussi, «comprendre la psychanalyse dans sa provenance historiale à partir de l'être» (p. 15), c'est bien là ce qu'il faut comprendre sous le terme de généalogie de la psychanalyse et qui rend compte en premier lieu du projet philosophique de M. Henry. Pourtant l'intérêt philosophique de son travail doit être cherché encore plus loin, dans ce que veut dire cet historial lui-même. Car si l'idée de l'inconscient provient de l'être qui

se dit en lui, l'important dans ce procès de genèse, c'est ce qu'il dit ou ce qui se dit en lui. Le travail de M. Henry consiste, à travers la répétition philosophique des textes de la pensée moderne (répétition qu'on a vue à l'oeuvre dans les ouvrages précédents, pour Hegel, Heidegger, Maine de Biran, Maître Eckhart, Marx, etc . . .), à traduire sur un mode explicite les intuitions fondamentales des fondateurs et représentants de cette pensée moderne - Descartes, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, dont la série prépare le freudisme. Il consiste, plus précisément, à élaborer de façon systématique ce qu'ils ont pressenti sans le penser jusqu'au bout: le concept de l'être en tant qu'irréductible à la lumière de la conscience et qui s'annonce, à travers l'idée d'inconscient, en son mode de révélation propre, dans sa «lumière» invisible, intérieure. Ainsi l'oeuvre commencée dans *Philosophie et Phénoménologie du Corps,* dans l'*Essence de la Manifestation* et dans *Marx,* se poursuit ici. La *Généalogie de la Psychanalyse* ajoute une pièce à l'édifice, achève la construction de cette ontologie phénoménologique de l'absolu comme vie et affectivité, qui est en même temps une destruction du préjugé moniste (la réduction de l'être à l'être conscient) qui détermine toute notre tradition philosophique - tradition dont le freudisme représente à la fois un dépassement et le dernier avatar.

Cependant si, dans la perspective de M. Henry, la première grande rupture avec cette tradition s'accomplit chez Schopenhauer et son disciple Nietzsche, les intuitions géniales de ces deux penseurs surgissent, brillent sur fond de nuit, sur le fond de cette période qu'on a appelée sans ironie l'«Aufklärung», l'époque de Kant, succédant comme un déclin à la première révolution de l'histoire de la pensée occidentale, accomplie par Descartes. Descartes, l'initiateur, en effet, de la pensée moderne, mais en un sens, ici, plus radical qu'on ne l'a jamais dit. Dans les deux premiers chapitres consacrés à Descartes - qui proposent l'analyse la plus brillante et la plus profonde, à notre connaissance, du *cogito* - M. Henry découvre, relisant les *Méditations,* l'affirmation quasi explicite de ce qu'il appelle la nature phénoménologique de l'être, à savoir son essence en tant qu'elle s'épuise dans un acte d'autorévélation absolument intérieur. Tel est le sens du *cogito sum* cartésien, dont le *sum* se réalise, par l'*épochè* du monde, dans un *cogito* originel, indépendant de tout *cogitatum* et qui, dans cette sphère d'immanence absolue, implique une expérience qui n'appartient qu'à l'*ego* et que Malebranche saura définir lorsqu'il parlera du «sentiment de soi de l'âme». Que l'intuition géniale de Descartes, celle de l'être du moi saisi dans son essence originelle absolue comme révélation immanente, étrangère au mode de manifestation extérieure propre au savoir, et pressentie comme affectivité, que cette intuition de l'originaire et de l'absolu au coeur de la subjectivité se trouve cependant perdue dès la seconde *Méditation,* dans laquelle Descartes glisse du *cogito* substantiel (en soi) et transparent (à soi) qu'il vient de poser, au *cogito* comme *pensée de . . .,* comme condition de toute objectivité, faisant ainsi de l'ego sum un *je suis* formel et vide, voilà qui à l'aube des temps modernes, place Descartes à la croisée des chemins. «Ainsi s'est produite la déviance historiale par l'effet de laquelle la voie frayée vers le Commencement fut abandonnée tandis que la «philosophie de la conscience» s'engageait dans une direction opposée qui conduisait au monde et à son savoir, à une théorie transcendantale de la connaissance et de la science, rendant possible à leur tour la maîtrise des choses et l'univers de la technique» (p. 7). «La pensée la plus initiale, dit encore M. Henry, entrevue par Descartes à l'aube de la culture moderne, n'avait justement rien à voir avec celle qui allait guider cette culture par le biais des théories de la connaissance et de la science vers un univers tel que le nôtre» (p. 52). Cette culture est désormais prête - dès lors que la condition de manifestation de l'être obéit au modèle de l'idée claire et distincte, c'est-à-dire à la pensée, à la «conscience d'objet» - elle est prête à voir naître le concept d'inconscient, qui signifiera d'abord le rejet de l'être et de son mode de révélation dans l'obscurité de la non-conscience.

La réduction du *cogito* et du *sum* qui lui appartient, à la structure qui est celle de toute connaissance objective contient en germe l'échec philosophique qui sera celui de Kant. Le kan-

tisme accomplit une régression en deça du *sum* et de l'*ego* devenus inconnaissables, parce qu'ils échappent aux lois de la représentation. Mais pourquoi l'être du moi échappe-t-il à notre représentation? C'est ce que montre de façon magistrale le chapitre IV consacré à Kant et où se trouve mis au jour le présupposé ultime qui explique dans le système kantien son échec métaphysique. La raison de cet échec réside dans une vérité qui est déjà présente chez Descartes, qui le sera encore chez Schopenhauer et que Nietzsche saura exprimer presque explicitement. Elle ne réside pas dans une quelconque limite de l'esprit humain, incapable de saisir l'être en soi, mais en cet être lui-même et dans son essence, qui est telle qu'elle rejette absolument la représentation et son mode de manifestation extérieure – non point parce qu'elle veut l'obscurité, mais parce que son mode de manifestation est intérieur.

L'idée d'un inconscient, c'est-à-dire d'une sphère de non-phénoménalité, aux limites de la phénoménalité objective qui appartient à la pensée, au savoir, à la conscience – l'affirmation schopenhauérienne, par exemple, selon laquelle le «sujet connaît tout . . . sans être lui-même connu», qui pourrait résumer le kantisme – qui pourrait servir de titre à toute notre tradition philosophique – l'idée de l'inconscient donc, ainsi compris dans sa généalogie, apparaît équivoque et sa portée est double. Car ce «sujet connaissant» dont Schopenhauer nous dit encore que «comme tel», «il ne saurait être connu», cette origine de la phénoménalité qui se trouve exilée au-delà des frontières du monde, s'annonce dans cet exil (chez Descartes, mais aussi, paradoxalement, chez Kant) comme irréductible à ce monde et à ses structures, comme absolument hétérogène aux lois de l'objectivité qui gouvernent la science du monde.

Ce qui s'annonce ainsi, Schopenhauer est le premier à le recueillir, à la fois au coeur de la tradition philosophique dont il est issu et contre elle, comme une vérité encore secrète qu'il saura, pour la première fois, porter au jour. «Si Schopenhauer peut se découvrir aujourd'hui à nous, en dépit de ses incertitudes . . . comme l'un des philosophes les plus importants de notre histoire, c'est parce qu'il a introduit en celle-ci une rupture radicale, à savoir le rejet explicite et décisif de l'interprétation de l'être comme représentéité.» (159) C'est ce rejet – le rejet de l'extériorité, de l'*ekstasis* propre au sujet connaissant – et, conjointement, l'intuition d'un mode de phénoménalité immanent comme structure fondamentale de l'être, que M. Henry déchiffre dans le concept de volonté, tel qu'il est pensé par Schopenhauer comme *vouloir vivre* et défini par lui de façon explicite avec les attributs de sa propre expérience de soi: l'immédiateté, la transparence. Le concept de volonté est «le seul, dit Schopenhauer, qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se connaisse lui-même dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident» (cité p. 168). Que le concept de volonté, c'est-à-dire de l'absolu, ainsi pensé comme immanent, désigne déjà la vie, elle-même perçue par Schopenhauer dans son affectivité essentielle, ne signifie pas qu'il trouve chez ce philosophe une élaboration achevée de son contenu onto-phénoménologique. Pour M. Henry, la révélation de l'absolu demeure ici encore dépourvue de statut phénoménologique, parce que l'expérience immédiate qui le définit n'est pas considérée comme une «connaissance adéquate». Autrement dit, dans la perspective de Schopenhauer, qui demeure celle du monisme de la pensée occidentale, elle ne constitue pas un mode de conscience ou de connaissance authentique. Etrangère au moi conscient, «aveugle», «sans intelligence», la volonté se trouve bientôt opposée comme un instinct obscur à la lumière du sujet connaissant. L'opposition de la volonté et de la représentation comme de l'absolu et du relatif, comme de l'être et de l'apparaître, aboutit à son contraire, à la subordination de la volonté à la représentation qui seule lui offre savoir et conscience, grâce à laquelle, comme le dit le philosophe, «elle parvient à savoir ce qu'elle veut» (cité p. 194).

Pour M. Henry, Schopenhauer représente dans l'historial de l'être, à la fois le dévoilement et le voilement de l'être. Son voilement, conforme à la loi qui préside à l'historial, se produit lors-

que la quête qui est celle de la vie vers sa manifestation aboutit à la lumière de la représentation, milieu de manifestation «auquel la vie se dérobe par principe» (p. 203). La contradiction qui est au coeur de la pensée de Schopenhauer éclaire la situation qui est la nôtre aujourd'hui, où se poursuit le même historial et sa loi, elle préfigure en particulier la contradiction qui sera au coeur de la doctrine freudienne. «Ainsi prend naissance, écrit M. Henry, le paradoxe de la pensée moderne: plus la représentation sera soumise à la critique et contestée dans sa prétention de s'égaler à la réalité . . . plus notre époque se définira contre elle et se comprendra comme l'«ère du soupçon», et plus l'empire de cette même représentation s'étendra . . . Et cela parce que plus que jamais, . . . elle continue de constituer l'unique essence de la manifestation et de l'être. Ainsi se produit un étonnant renversement des valeurs, lequel trouve sa conclusion dans le freudisme: la mise en question de la représentation aboutissant à l'établissement de son règne sans partage et proprement à son diktat» (194).

Dans l'interprétation de M. Henry, le passage de Schopenhauer – parvenu au seuil d'un concept de l'absolu dont il a perçu les deux caractères essentiels: la vie et l'affectivité – le passage de Schopenhauer à Nietzsche représente précisément, à travers un langage chiffré, certes, mais sans équivoque, la conquête de ce concept. En fait, ce qu'accomplit la lecture philosophique de M. Henry, dans les deux longs chapitres VII et VIII consacrés à Nietzsche, ce n'est pas seulement la démonstration (déjà faite) de la portée ontologique du discours multiforme, tour à tour poétique, moralisant, psychologique, etc., qui est celui de Nietzsche (lecture qui seule d'ailleurs puisse sauver les nombreuses platitudes et les redondances de ce discours). Mais c'est à une véritable élaboration de l'ontologie implicite qui se laisse lire à travers les mythes, les métaphores, les figures, les notions-clefs du discours nietzschéen – c'est, plus précisement à la reconstitution d'une pensée qui a saisi les propriétés fondamentales de l'être et de son mode absolu de révélation, que procède l'interprète, qui est ici plus que partout ailleurs dans le livre, le philosophe de *L'Essence de la manifestation.* Ce que signifie chez Nietzsche le concept central de *volonté de puissance,* ce n'est pas seulement le vouloir vivre schopenhauérien avec sa détermination affective (mais privée de statut phénoménologique), c'est la volonté désormais pensée dans son énergie et sa puissance d'accroissement interne, et dont tous les attributs indiquent sans conteste, dans la pensée géniale de Nietzsche, l'intuition de la structure fondamentale de la vie et de son vouloir propre: l'immanence. La vie n'est plus alors, comme chez Schopenhauer, désir sans fin, mais, conformément à sa structure immanente, joie d'être, «félicité de vivre», elle trouve en elle-même son «plaisir d'exister», *en elle-même,* dans son être subjectif, dans sa pure épreuve de soi, c'est-à-dire dans son affectivité essentielle. Et c'est ce que signifie la «souffrance» de Dionysos, qui est identique à cette «félicité de vivre»: elle signifie la structure immanente de l'être et son mode de révélation absolu dans l'affectivité; en tant que mythe central du nietzschéisme, elle signifie la venue, dans l'historial de l'être, du nom de l'absolu, la saisie implicite de son concept. C'est ce concept qui justifie chez Nietzsche la critique de la connaissance et de la vérité, critique qui revêt alors toute sa portée et permet de déterminer la place de Nietzsche dans l'histoire de la philosophie moderne et plus profondément la place de sa pensée dans l'historial de l'être. «Ce qui advient chez Nietzsche, . . . c'est donc que l'essence de la vérité ne réside plus dans la connaissance, ni dans son fondement. Telle est la mutation décisive, le déplacement de la phénoménalité originelle, identique à la vérité, du milieu de l'*ekstasis* à l'essence de la vie» (p. 307).

Pour M. Henry, c'est chez Nietzsche (comme aussi chez Marx) que s'accomplit la grande rupture avec la tradition philosophique occidentale. Le déplacement de la pensée de l'être, passant de la sphère de la représentation à celle de la volonté, signifie une pensée qui, désormais, se dirige vers le lieu originel, vers l'essence de l'être qui est la vie. Mais ce déplacement et cette orientation ne sont possibles que si cette vie est aperçue dans sa structure phénoménologique, comme révélation immédiate de soi à soi, que si la «nuit» de la non-conscience est comprise comme celant une autre lumière dans l'épreuve du souffrir-jouir de la vie.

La pensée de Nietzsche chez M. Henry, c'est la pensée de l'absolu, élaborant son concept à travers la triple détermination de l'*immanence,* de la *subjectivité* et de l'*affectivité;* c'est la pensée de l'absolu se déroulant devant nous à la faveur de ce qu'il faut appeler une «répétition philosophique» de la pensée de Nietzsche et au long de laquelle est à l'oeuvre une seule pensée essentielle. Elle est à l'oeuvre, en vérité, depuis le début de l'ouvrage et va permettre d'éclairer, enfin, dans le dernier chapitre, la théorie freudienne de l'inconscient. C'est ce que dit l'auteur lui-même au début du chapitre en des termes qui résument admirablement son projet philosophique intégral. «L'élaboration systématique des structures fondamentales de l'apparaître telle qu'elle s'est poursuivie à travers l'analyse des problématiques inaugurales de Descartes, de Schopenhauer et de Nietzsche, rend maintenant possible une critique radicale de la psychanalyse, c'est-à-dire une détermination philosophique du concept d'inconscient» (p. 343).

Deux points fondamentaux peuvent être retenus dans l'analyse de M. Henry, si l'on ne veut pas entrer dans les méandres de l'interprétation. D'une part, le paradoxe d'une doctrine de l'inconscient qui ne comporte pas une notion définie et élaborée des termes de conscience et d'inconscient. Le fait, pour s'expliquer par des raisons méthodologiques (le refus de considérer les phénomènes psychiques *a priori,* indépendamment des contenus empiriques), n'en exprime pas moins le présupposé (caché précisément dans cette précaution de méthode), selon lequel les productions conscientes ou inconscientes ne peuvent être saisies que dans leurs produits, c'est-à-dire là où la conscience est déjà *conscience de,* dans le champ de l'objectivité par conséquent. (On retrouve le glissement cartésien du *cogito* au *cogitatum,* autrement dit la tendance générale propre au monisme de la philosophie occidentale, qui l'entraîne irrépressiblement à se détourner de la réalité originaire du sujet connaissant pour le chercher dans l'irréalité de ses objets de connaissance). Le paradoxe est encore renforcé si l'on remarque, d'autre part, le privilège accordé par Freud à des déterminations de la psyché traditionnellement méprisées – aux formations imaginaires comme aux affects – dans lesquels Freud, sans conteste, selon M. Henry, a su reconnaître des déterminations rigoureusement internes, indépendantes du pouvoir de la conscience, conformes par conséquent à la loi d'immanence de la vie et comme des expressions immédiates de sa force et de son pouvoir internes.

Le premier point explique pourquoi ces dernières intuitions se trouvent pourtant oblitérées dans le système, qui se condamne lui-même à une ultime contradiction. En effet, dans un système qui obéit secrètement à une philosophie de la représentation et à sa téléologie, les déterminations vitales, quelles que soit leur structure et fût-elle incompatible avec celle de la conscience, ces déterminations seront subordonnées à la conscience et trouveront dans sa structure, dans l'objectivité, la loi de leur intelligibilité. C'est pourquoi la psychanalyse, comme théorie ou comme pratique, trouvera toujours son accomplissement dans la conscience, dans la transformation des états inconscients en états conscients, dans le passage de ce qui échappe à la pensée et au langage – le monde radicalement subjectif des images et des affects qui vivent au plus profond de nous-mêmes – dans la sphère qui est celle de la pensée et du langage. C'est ce qui explique le rôle considérable, mais paradoxal, que joue en psychanalyse le langage (au point qu'il a pu dans une théorie récente servir de modèle d'identification à l'inconscient lui-même); le langage, comme médiateur de phénomènes dont l'essence est pourtant irréductible à l'être du langage, ou encore comme schème d'explication (le fameux code oedipien, applicable partout, parce qu'étranger à chacun de ses objets, il est substituable à tous).

Que la quasi-totalité de notre psychologie contemporaine, avec les thérapies qui en ont résulté, repose sur cet énorme malentendu, voilà qui donne à penser!

Mais il ne s'agit pas seulement de psychologie. Dans cette élucidation radicale des présupposés philosophiques de la psychanalyse, qui s'est développée comme une des sciences humaines en suivant le destin de celles-ci, c'est aussi bien un modèle de démystification que nous propose M. Henry, applicable à ce qui tient lieu aujourd'hui de philosophie, aux sciences humaines pré-

cisément. «L'onto-phénoménologie matérielle», c'est-à-dire la pensée de l'être du sujet dans la plénitude de sa substance et de sa révélation à soi, antérieurement à toute science, l'onto-phénoménologie de M. Henry nous place ainsi devant un choix: ou bien le concept vide de l'homme réduit à un *je pense* formel, dès lors réductible à toutes les théories, manipulable par toutes les idéologies; ou bien l'homme qui se définit par la vie et dont la prise en compte seule, dans les théories, les méthodes et les procédures scientifiques, fera des sciences humaines un savoir adéquat, c'est-à-dire subordonné à l'être de son objet.

On retrouve dans *Généalogie de la Psychanalyse* le même enjeu que dans les deux volumes du *Marx* de M. Henry et tel qu'il est impliqué dans la pensée de ceux qu'on a appelés les «maîtres du soupçon». Le «soupçon», l'universelle mise en question, l'impitoyable démystification d'un certain savoir trouvent ici la raison de leurs négations: dans l'affirmation qui est celle de Schopenhauer, de Nietzsche, de Freud, comme elle fut celle de Marx, l'affirmation de la vie désignée comme l'être absolu, l'unique origine et le fondement de tout savoir et de toute culture.

G. Dufour-Kowalska (Genève)

Religionsphilosophie/Philosophie de la religion

Hermann Lübbe: **Religion nach der Aufklärung.** Verlag Styria, Graz, Wien, Köln 1986.

Worin besteht die Funktion der Religion in der Gegenwart? Hermann Lübbe hat diese Frage bereits 1978 mit seinem gleichnamigen Aufsatz in konzentrierter Form zu beantworten versucht. Religion nach der Aufklärung ist, so hiess es damals, Kontingenzbewältigungspraxis. Sie hat sowohl die Religionskritik der Aufklärung als auch die Säkularisierung überlebt. Die Bedeutung von Religion als eines Mittels sozialer Kontrolle hat abgenommen. Dagegen tritt ihre bleibende Bedeutung für die individuelle Einstellung zu allgemeinen und speziellen Widerfahrnissen, welche sich nicht durch menschliches Handeln als sinnvoll integrieren und verändern lassen, umso deutlicher zutage.

Eine zentrale Funktion der Religion, so lautet nun die sprachlich revidierte These des Verfassers, ist angemessene Kontingenzvergegenwärtigung. Religion erinnert uns daran, dass wir die Umstände, die wir durch menschliches Handeln nicht zu verändern vermögen, annehmen müssen. Können wir die Umstände nicht ändern, so können wir doch uns selber und unsere Einstellung zu ihnen ändern. Zu diesen Umständen gehört nun auch die traditionelle und institutionelle Gestalt der Religion, der wir anhängen – oder auch nicht mehr. Religion ist in ihrem spezifischen, z. B. konfessionellen Gehalt selber «zufälliges Widerfahrnis», in ihrer wesentlichen Funktion jedoch durch nichts Ausserreligiöses zu ersetzen.

Zur Kontingenzerfahrung, auf welche Religion antwortet, gehören Erfahrungen der Angst, des Leids, der Not, der Einsamkeit, aber auch des Glücks und der Begegnung. Natürlich sind die Grenzen zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem nicht immer scharf, doch die eigene Herkunft und die Sterblichkeit des Menschen lassen sich prinzipiell weder wählen noch aus der Welt schaffen.

Die Praxis der Religion nach der Aufklärung steht unter dem doppelten Stern der Religionsfreiheit und der Wissenschaftsfreiheit. Die Wissenschaft hat ihre Rolle als Weltanschauungslieferant eingebüsst, während die Religion nur noch in Ausnahmefällen als ernsthafter Konkurrent gegen den Erklärungsanspruch der Wissenschaften auftritt. Unter der Bedingung der Meinungsvielfalt ist es aber nicht mehr möglich, Menschen zu einem einheitlichen Verständnis religiöser Texte, Symbole und Rituale anzuhalten. Trotzdem erlaubt dieser Pluralismus auch dem aufgeweckten Menschen, der über Kenntnisse anderer Religionen und Konfessionen verfügt, ein freundliches Verhältnis zur eigenen Religion einzunehmen – ein Verhältnis «in histo-

risch gebrochener Selbstwahrnehmung». Umso wichtiger ist gerade in dieser Situation das, was der Verfasser als minimalen «institutionellen Geltungsschutz» bezeichnet – ein Schutz, der sich nur noch auf die geltenden Texte (z. B. den Wortlaut des Kirchengesangbuchs, des biblischen Kanons) oder die üblichen Ritualformen erstreckt, aber nicht mehr auf deren einheitliche Deutung. Unsere Gottesdienste werden gleichsam zu Nischen, in denen wir wenigstens in bezug auf ihre äusseren Formen davor bewahrt werden, uns ständig dem Anpassungsdruck durch den sozialen Wandel zu beugen.

Mit originellen Argumenten wird die sogenannte Placebotheorie der Religion entkräftet: die Auffassung nämlich, Religion sei nur wirksam, solange der Religiöse den «Schwindel» nicht durchschaue. Der Vergleich mit dem Placebo ist schon deshalb irreführend, weil dabei fälschlicherweise unterstellt wird, Placebos seien nur so lange wirksam, als der Konsument sich über ihre chemische Wirkung im Irrtum befinde. Doch es gibt Fälle von wirksamer Placebobehandlung, in denen die Patienten über die chemische Wirkungslosigkeit der verabreichten Medikamente informiert werden. Überdies ist das *Motiv* der Teilnahme an religiösen Praktiken im Selbstbewusstsein von Gläubigen nicht die Aussicht auf deren soziale Nützlichkeit. Die Innenansicht der Religion ist nicht dasselbe wie die soziologische Aussenansicht derselben.

Die überzeugenden Einwände gegen die Kritiker einer funktionalen Religionstheorie liessen sich allerdings auch gegen Lübbes Utilitarismuskritik vorbringen. Für die Utilitaristen war das Prinzip des Allgemeinnutzens ebenfalls der Rahmen für eine funktionale Aussenbetrachtung der Moral, und nicht etwa Ausdruck einer sittlichen Einstellung. Leider wird der Utilitarismus, der an zwei Stellen mit unzureichenden Argumenten kritisiert wird, im Sachregister nicht einmal erwähnt. Bereits John Stuart Mill sah sich in der Mitte des letzten Jahrhunderts in der Lage, ein Gespenst des Utilitarismus gegen zwei genau entgegengesetzte Einwände verteidigen zu müssen: gegen den Einwand, er vermöge sittliche Opfer nicht vernünftig zu begründen, und gleichzeitig gegen den Einwand, er führe zu einer totalen Überforderung von menschlichen Energien. Schliesslich hat Henry Sidgwick, ein Exponent des klassischen Utilitarismus, ausdrücklich festgehalten, dass sich die Kluft zwischen moralischer Pflicht und Eigeninteresse in einigen Fällen nicht rational überbrücken lasse. Doch er hat auch die Chance, diese Kluft durch religiöse Postulate zu schliessen, skeptisch beurteilt.

Vielleicht wird auch die Formel von der Kontingenz, die sich nicht in Handlungssinn integrieren lasse, gleichsam aufgeweicht in theistischen Religionen, welche die Hoffnung des Menschen auf ein Handeln Gottes in der Geschichte abstützen. Immerhin wird auch dieses «körperlose Handeln Gottes» durch Bezugnahme auf *Absichten* Gottes beschrieben. Es stellt sich die Frage, ob «Kontingenz» in theistischen Religionen nicht weit eher «aufgelöst», d. h. in Handlungsbeschreibungen übersetzt wird, als in nichttheistischen Religionen.

Problematisch ist der Typus von Begründung, den der Verfasser für die Geltung der Menschenrechte heranzieht. Er vertritt nämlich die Ansicht, dass die blosse Zugehörigkeit zur Spezies homo sapiens das einzige unverfängliche Kriterium zur Festlegung möglicher Menschenrechtssubjekte ist. Es wird nicht völlig durchsichtig, inwiefern Religion allein qua Kontingenzvergegenwärtigung etwas zu dieser Festlegung beiträgt. Dieses Kriterium, so wird dann weiter gesagt, hat sich in einer langen Geschichte der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Rasse, Klasse, ihres Geschlechts, ihrer Intelligenz usw. als kulturelle Norm herauskristallisiert, welche sich am wenigsten ideologisch missbrauchen lässt. Die Naturalisierung der Menschenrechtssubjekte verhindert damit einen grundsätzlichen moralischen Elitismus.

Diese Argumentation ist allerdings aus zwei Gründen unbefriedigend: einerseits ist sie fragmentarisch, denn sie bricht an dem Punkt ab, wo sich die interessante Frage auftut, was es denn mit den Mitgliedern dieser Spezies auf sich hat, dass sie so wertvoll oder schützenswert sind. Gibt es darauf keine Antwort? Darf es darauf keine Antwort geben? Der Autor plädiert für ein «Bewertungsverbot». Doch ist damit eine nähere Klärung des Eigenwerts menschlichen Le-

bens ebenfalls ausgeschlossen? Die Auszeichnung der blossen Speziesmitgliedschaft kommt einer Selbstidolatrie der menschlichen Gattung sehr nahe. Liessen sich die Menschenrechte nicht positiv im Eigenwert von Menschen begründen, so wären sie nichts anderes als eine Art Clubregeln, und der Club selber brächte nichts anderes als eine entschlossene Komplizenschaft der Mitglieder der Spezies homo sapiens gegenüber der ganzen übrigen Welt zum Ausdruck. Die Frage, warum z. B. nicht einige Tiere zu diesem Club gehören, wäre gesperrt durch willkürliche Festsetzung eines Kriteriums.

Andererseits hat diese Argumentation denselben logischen Schönheitsfehler, den z. B. rassistische Argumente haben: sie zeichnet ein rein biologisches Merkmal als moralisch relevantes Merkmal aus. Dieser logische Konsistenzfehler wird als «Speziesismus» bezeichnet. Dieser zweite Einwand verweist also weder auf einen Mangel an Letztbegründung, noch auf eine sittliche Verfehlung, sondern auf einen Verstoss gegen die Universalisierbarkeitsforderung in bezug auf moralische Urteile.

An welche Leser richtet sich dieses Buch? Darstellung und Stil geben ihm eine Zwischenstellung zwischen Feuilleton und Traktat. Sowohl die kulturkritischen Töne – etwa die «antimodernistischen» Bekenntnisse zu Opferbereitschaft und anderen vernachlässigten Tugenden sowie zur Religion als legitimer Tröstung für unabwendbare Entsagungen – als auch das strukturkonservative Fazit – nicht die Ausübung von Zwang als solche, sondern der Änderungswille als solcher wird mit dem onus probandi belastet – scheinen sich hauptsächlich den Vertretern der politischen Elite zu empfehlen. Das Buch enthält eine ungeschriebene Widmung an massgebliche Fürsten. Lübbe hat die Optik von Administratoren getroffen, welche unter der Regierbarkeitskrise der modernen Massengesellschaften seufzen und in der Religion der «Frommen» eine willkommene Schranke gegen «Kontingenzverweigerer» und «Kontingenzprotestler» (sic!) sehen. Doch gerade die Tatsache, dass die Grenzlinie zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem nicht immer scharf zu ziehen ist, lässt die Möglichkeit offen, dass diese Grenzlinie von cleveren Technokraten gezogen wird. Zudem hat die Religion gerade in ihrer institutionell-hierarchischen Prägung auch in diesem Jahrhundert nicht aufgehört, nach innen sich als Repressions- und Disziplinierungsmaschinerie und nach aussen im Paktieren mit totalitären und imperialistischen Mächten zu «bewähren». Die «Kriminalgeschichte des Christentums» ist noch nicht abgeschlossen. Deshalb ist die Religionskritik von Feuerbach bis Freud nicht «veraltet», sowenig wie die «Religion nach der Aufklärung».

Besonders lehrreich ist Lübbes Einsicht in die Rolle von Traditionen, die er bereits in seinem Buch «Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse» entfaltet hat: Traditionen entlasten uns vor dem permanenten Druck der Anpassung an den beschleunigten sozialen Wandel und damit auch von dem Zwang, dauernd zu argumentieren oder gar ad hoc Letztbegründungen zu leisten. «Traditionen gelten somit wegen der erweislichen Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen.» Darin liegt ein interessantes Argument gegen den überzogenen Anspruch der Aufklärung, nicht nur einzelne Traditionen, sondern das Prinzip der Traditionalität überhaupt über Bord zu werfen.

Es bleibt jedoch stets zu beachten, dass die sogenannte «Pragmatik der Diskursbegrenzung» mindestens vier verschiedene Bedeutungen annehmen kann: 1) die pragmatische Kontextunterscheidung von Diskussionen unter Zeit- und Beschlussfassungsdruck und «Seminardiskussionen»; 2) die Kritik am Anspruch vernünftiger Letztbegründung («Restdezisionismus»); 3) das onus probandi für Kritiker vorherrschender Traditionen oder bestehender Strukturen; 4) die Diskursverweigerung gegenüber politischen Gegnern, die als «dreist» oder «irre» eingestuft werden. Es ist kaum zu betonen, dass diese vier Bedeutungen nur locker miteinander zusammenhängen. Demnach ist es – mit einigem kritischen Unterscheidungsvermögen – durchaus möglich, auch dieses Buch mit Gewinn zu lesen, ohne gleichzeitig alle politischen Optionen seines Verfassers zu teilen. Es enthält eine Fülle von Gedanken, die sich auf wenigen Seiten

nicht zusammenfassen lassen. Es verteidigt erfolgreich eine funktionale Betrachtung der Religion. Sobald sich der Verfasser allerdings auf Details religiöser Deutungen einlässt, wird die Grenze seiner Ausführungen offensichtlich. Hiob z. B. wird nur als Dulder gesehen, der Rebell wird glatt übergangen. An dieser Stelle wäre auf Ernst Bloch zu verweisen, der – in geradezu komplementärer Einseitigkeit – Hiob als biblischen Prometheus gezeichnet und verzeichnet hat.

Die funktionale Religionstheorie ist nicht dazu konzipiert, die Hiob-Exegese zu fördern, und sie sollte deshalb auch nicht an diesem Beitrag gemessen werden. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, eine Blindheit für die Rolle der Religion zu kurieren, welche besonders unter einigen Aposteln von Marx und Freud grassiert. Dieser Aufgabe hat sich Hermann Lübbe mit umfassender Informiertheit, schöner Anschaulichkeit und zuweilen augenzwinkernder Ironie angenommen.

Jean-Claude Wolf (Bern)

Ethik/Ethique

Heinrich Beck / Arnulf Rieber: **Anthropologie und Ethik der Sexualität.** Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 13.) Anton Pustet, München – Salzburg 1982.

Die vorliegende Untersuchung ist das Ergebnis eines Gemeinschaftswerkes, zu dem die beiden Autoren, Beck und Rieber, Studenten, Diplomanden und Doktoranden miteinbezogen. Sie richtet sich, erklärter Absicht zufolge, ausser an ein interessiertes Fachpublikum auch an Gymnasiasten und Studenten. Die angewandte Methode nennen die Autoren «ontologische Hermeneutik» und beschreiben sie als «integrale Einheit mehrerer Methoden (die sich erst nachträglich und nur begrenzt trennen lassen): der phänomenologischen, der faktorenanalytischen, der interpretierend-synthetischen, der ‹objektiv› und ‹subjektiv› transzendental-rationalen sowie der ideologiekritischen, wobei sich der ‹theoretische› und der ‹praktische› Ansatz gegenseitig erhellen» (334).

Das Buch gliedert sich demnach in einen theoretischen und einen praktischen Hauptteil. Ersterer geht aus von der Art und Weise, wie die Sexualität dem theoretischen Blick zunächst erscheint, nämlich als «biologisch-kosmologisches Ereignis» (335). Sexualität erscheint hier unter dem doppelten Aspekt des sozialen Ereignisses einerseits, dessen grundlegendes biologisches «Ziel» in der «Erhaltung der Art» liegt und damit mittelbar auch der Evolution dient (22). Andererseits erschöpft sich die Sexualität nicht in diesem sozialen Aspekt, sondern ist ebenso biologisch-individuelles Ausdrucksgeschehen: «Indem das Individuum zur Zeugung sich an den Sexualpartner hingibt und sich zu ihm hin (bzw. in ihn hinein) übersteigt, kommt es maximal aus sich heraus, drückt sich aus und stellt sich dar» (336). Unter beiden Aspekten erscheint die Sexualität noch als biologisches Geschehen, das nicht dem Menschen vorbehalten ist. Deshalb ergibt sich als Konsequenz der nächste Schritt: nach dem spezifisch psychologisch-anthropologischen «Sinn» der Sexualität zu fragen.

Zur Frage nach dem humanen «Sinn» der Sexualität referieren die Autoren zunächst verschiedene Auffassungen: Sexualität als «Trieb nach Lust» (Freud), als Ausdruck der durch «Archetypen» gesteuerten «seelischen Anlage des Menschen auf gegenseitige Ergänzung» (Jung) oder Sexualität im Rahmen der geschlechterpolaren Entsprechung von «physischer und psychischer Struktur» (Lersch). Die kritische Diskussion dieser Auffassungen vollziehen Beck und Rieber unter Voraussetzung ihrer Überzeugung, wonach die Sexualität nicht Selbstzweck sei, sondern «einer umfassenderen Verwirklichung des Menschseins» diene: «Sexualität ist

Medium der Selbstüberschreitung des Menschen und erfüllt sich erst, indem diese gelingt. Der Mensch bewegt sich in der geschlechtlichen Liebe aus sich heraus und in den Partner hinein» (295).

Für Beck und Rieber ist jedoch erst mit der «meta-physischen» (335) Dimension die volle Bedeutungstiefe der menschlichen Sexualität erreicht: «Im Gegensatz zu psycho-technischen Interessen der Neuzeit, die primär auf die biologische, psychologische und soziologische Verfügbarkeit der Wirklichkeit ausgerichtet sind, sehen frühere Philosophen in den vordergründigen Phänomenen die Andeutung eines hinter-gründigen Sinnes. Um nicht der Einseitigkeit einer Zeitperspektive zu verfallen, muss sich daher eine theoretische Philosophie, die von vornherein für die Gesamtwirklichkeit offen sein will, solchen meta-physischen Deutungen der psycho-physischen Erscheinungen stellen» (338). Die Autoren tun dies an Hand der vorpersonalen Sicht der Antike: Platos «Idee der Liebe», der im Mittelalter sich ausprägenden Ich-Du-Relation: Sexualität als «Schöpfungssymbol» bei Hildegard von Bingen (1098–1179) und der in der Neuzeit erfolgenden Verankerung der Sexualität in einem absoluten Seinsgrund: Sexualität «zwischen Trinitätsteilhabe und Urschuld» in der Sicht von Franz von Baader (1765–1841).

Ähnlich geht auch der praktische Teil des Buches, der die praktisch-existentielle Dimension humaner Sexualität erhellt, von empirisch konstatierbaren Fakten aus, um diese dann einer kritischen Sinndeutung zu unterwerfen. Der Erörterung der «empirisch-positivistischen Soziologie der Sexualität» bei Schelsky folgt diejenige der neo-marxistischen Ideologiekritik (Marcuse, Reich) sowie der Unterdrückungstheorie der Geschlechter mit jeweils umgekehrtem Vorzeichen (de Beauvoir und Vilar). Mit der so erreichten «konstruktiv-kritischen Sozialphilosophie» (341) ist indirekt der Einstieg in die ethische Fragestellung gewonnen, die dann aus der Sicht Kierkegaards erfolgt. Seine Grundfrage lautet: «wie der weitgehend von aussen bestimmte und sich selbst fremde Mensch seine Eigentlichkeit ergreifen und den Sinn seiner je einmaligen Existenz verwirklichen könne. (. . .) Dies geschieht, indem der Mensch auf seinem Lebenswege drei Stadien durchläuft, in denen er sich immer tiefer zu sich selbst hin entscheidet und so ‹sich selber wählt› : das ‹ästhetische› , das ‹ethische› und das ‹religiöse› Stadium» (249).

Erst nach dieser Vorarbeit in theoretischer und praktischer Hinsicht beschäftigen sich die Autoren mit den theoretisch heiklen und praktisch brisanten Themen «Ethik der Ehe und der nicht-ehelichen Sexualität» sowie der damit zusammenhängenden «Familienplanung und Geburtenkontrolle als Problem der Verantwortung». Als Grundvoraussetzung fungiert hierfür offensichtlich eine Ontologie, die sich besonders deutlich im Begriff der Ordnung konkretisiert, wie ihn die Autoren z. B. im Zusammenhang mit dem Schwangerschaftsabbruch verwenden. Sie schreiben, es entspreche «der Natur des (relativ) Niedrigeren, dem (relativ) Höheren zu dienen. Im ‹*Normal- oder Regelfall*› › geschieht dies, indem man das (relativ) Niedrigere um des (relativ) Höheren willen wahrt und verwirklicht; im (vielleicht häufigen) ‹*Grenzfalle*› hingegen, in dem keine andere Möglichkeit besteht, muss das im Seinsrang Niedrigere (bzw. weniger Wichtige) um der Erhaltung des höheren Ganzen willen ausgeschaltet werden» (321). So lautet die Grundaufgabe einer Ethik der Ehe «weniger, Ordnung ‹durchzusetzen› , als vielmehr, sie ‹zuzulassen› » (278). Aus dieser Sicht gehen Beck und Rieber auch das Problem der normativen Begründung der Ehe und der Geburtenkontrolle an. Ist einmal die Ehe «die der Leib-Seele-Geist-Struktur angemessene Form der Selbstverwirklichung des Menschen als Geschlechtswesen» (284), so ist zum andern konsequenterweise auch Geburtenkontrolle nur dort gerechtfertigt, wo sie Unordnung in der Form von Übel (z. B. wo die Zeugung dem Kinde selbst, etwa infolge mangelnder Existenzbedingungen, nicht zum Guten gereicht, 322) vermeiden hilft. Die von den Autoren postulierte «*Verantwortungsethik nach Massgabe des geringstmöglichen Übels*» gestattet so auch den direkten «technischen Eingriff» zur Empfängnisverhütung, «sofern man dabei bestrebt ist, das in der jeweiligen Situation *aufs Ganze gesehen* geringstmögliche Übel zu verursachen» (326).

Das Buch von Beck und Rieber besticht durch seine umfangreiche Materialsammlung, deren Breite hier nur angedeutet werden konnte. Trotzdem wird zumal der philosophisch interessierte Leser eine sich bald einstellende Skepsis auch nach der Lektüre bestätigt finden. Zunächst haben die Autoren einige wichtige Beiträge von Psychologen, wie diejenigen von Schultz-Hencke, von Binswanger oder die im Beitrag von Hans Kunz zur anthropologisch-normativen Perversionstheorie angelegte Bestimmung der humanen Sexualität übergangen, zum Teil zugunsten von Autoren, die ausserhalb der katholisch-kirchlich geprägten Diskussion kaum mehr eine Rolle spielen. Entscheidender aber ist, dass es eben schlechterdings nicht möglich ist, das von den Autoren gewählte und eingangs erwähnte Methodenkonglomerat zu der behaupteten «integralen Einheit» zu verschmelzen. So ist der phänomenologische Ansatz bei aller Komplexität des Themas unvereinbar mit dem (zugegeben: deklarierten) ideologischen Interesse der Autoren. Die vom phänomenalen Befund her tatsächlich nicht haltbaren Aussagen über die Sexualität (etwa im Zusammenhang mit Jungs «Archetypen» oder Freuds «Lusttrieb») lassen sich gerade nicht unter der jetzt ihrerseits unhinterfragten Voraussetzung der oben fragmentarisch skizzierten Ontologie destruieren. Die in der thomistischen Katholizität wurzelnde Auffassung von der Ordnung des Seienden und dementsprechend von seiner Sinnstruktur durchdringt das ganze Buch und wird insbesondere in den Teleologismen sichtbar, die die Autoren ihrerseits an Stelle der von ihnen (zu Recht) in Frage gestellten Biologismen und Soziologismen setzen. Ein Beispiel: die Autoren kritisieren einerseits mit gutem Grund Schelskys soziologische Definition des Abnormen und Perversen, um dann ihrerseits von einem «gesamtmenschlichen Sinn der Sexualität» zu sprechen, an dem gemessen etwa der Perverse als «abnorm» zu deklarieren sei. «Also nicht aufgrund der Abweichung von den Normen der Gesellschaft, sondern von den Normen der Wirklichkeit selbst ist jemand legitim als ‹abnorm› (bzw. ‹krank›) zu bezeichnen, d. h. von Normen, die sich aus der Total-Wirklichkeit des Menschseins her ergeben» (169). Es liegt auf offener Hand, dass die solcherart postulierten «Normen der Wirklichkeit» hier nur wieder teleologistisch auf eine (immer schon vorausgesetzte) Letztheit hin (oder dann: bloss statistisch) zu fundieren sind. Andernfalls wäre zu begründen, warum eine und dieselbe Wirklichkeit das Abweichen von den «Normen der Wirklichkeit» gestattet – ganz abgesehen davon, dass es ethisch höchst fragwürdig ist, die perversen Realisierungsformen aus der «Total-Wirklichkeit des Menschseins» auszuklammern.

Dem kritisch zu begegnenden Ansatz des Buches entspricht auch die Bestimmung, wonach die Fragerichtung der Philosophie auf die den Phänomenen «zugrundeliegende eigentliche Wirklichkeit» zielt (29). Welches aber sind die Kriterien zur Verifikation dieser «eigentlichen» Wirklichkeit? Bequem lässt sich damit jeder Erscheinung ein beliebiger, an der universalen Schöpfungsordnung partizipierender «Sinn» unterstellen – so dass am Ende nicht nur der Philosophie, sondern auch der Wissenschaft wieder die alte und doch eigentlich überwunden geglaubte Rolle der ancilla theologiae zufällt.

Max Herzog (Zürich)

Sprachphilosophie/Philosophie de langue

Sprachliche Universalien und das philosophische Universalienproblem

Elmar Holenstein: **Sprachliche Universalien.** Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes. Studienverlag Dr. Norbert Brockmeyer, Bochum 1985.

Die scheinbar endlosen Variationen zwischen verschiedenen Sprachen sind nach den letzten Ergebnissen der linguistischen Forschung in der Tat weder endlos noch beliebig noch zufällig:

Hinter den Unterschieden lassen sich Regelmässigkeiten feststellen, die man *sprachliche Universalien* nennt. Dies ist die Hauptthese des Werks von Holenstein, die er dem kulturellen und vor allem dem sprachlichen Relativismus entgegenstellt. Die sprachlichen Universalien sind nicht logisch ableitbar, aber auf empirischem Weg feststellbar; sie haben daher nur statistische Geltung von hoher Wahrscheinlichkeit (S. 11). Sie werden durch Hinweise auf neurologische Beschaffenheiten des menschlichen Gehirns, auf psychologische, pragmatische, kognitive und sogar teleologische Eigenschaften und Faktoren erklärt (S. 12, 117). Sie gelten hauptsächlich in der Form von Implikationsgesetzen, z. B. vom Typ: Wenn eine Sprache die Eigenschaft C hat, dann hat sie auch die Eigenschaft B, und wenn sie B hat, dann auch die weitere Eigenschaft A, aber nicht umgekehrt. Der Verfasser ist der Ansicht, dass neben sprachlichen Universalien noch weitere Universalien auf anderen Gebieten, wie z. B. in der Ethik und für die Emotionalität feststellbar sind. Als Beispiele nennt er die Mutter-Kleinkind-Beziehung und Gesichtsausdrücke für primäre Gefühlszustände (Glück, Zorn, Furcht, Überraschung, Ekel, Trauer), die universal gedeutet werden. Auch im letzteren Fall wird auf neurologische Faktoren rekurriert: man vermutet eine Verbindung zwischen den nervösen Erregungen, die den wichtigsten Emotionen zugrundeliegen, und den entsprechenden Gesichtsmuskeln (S. 11).

Es ist offensichtlich, dass die Theorie der sprachlichen Universalien eine radikale Neuorientierung gegenüber der traditionellen philosophischen Diskussion des Universalienproblems darstellt. Man merkt dies schon daran, dass im Zentrum der neuen Universalienforschung Gesetze und Funktionen stehen, nicht mehr Essenzen, Klassen, Ding-Wörter oder, wie der Verfasser sagt, Bedeutungskategorien (S. 14 f.). Holenstein selber ist sich über den unterschiedlichen Gebrauch des Wortes «universal» völlig im klaren (S. 153). Dennoch ist seine Arbeit für das traditionelle philosophische Universalienproblem nicht ohne Bedeutung. Es lassen sich Implikationen auf zwei Ebenen feststellen.

1. Auf der Metaebene wird behauptet, dass die Welt, oder zumindest der menschliche Geist, eine erkennbare Struktur aufweist. Diese These könnte man als eine «platonistische» oder realistische Position bezeichnen. Sie widerspricht der nominalistischen These einer strukturlosen Welt, die schon bei Ockham, aber auch bei den modernen Nominalisten – wie Goodman – vorzufinden ist.

2. Holenstein stellt Universalien auf drei Gebieten der Linguistik vor: in der Semantik (Kap. 2), Grammatik (Kap. 3) und Phonologie (Kap. 4). Von diesen sind die ersteren nicht nur auf der Metaebene, sondern auch für sich für das philosophische Universalienproblem wichtig. Hier wird nicht nur behauptet, dass die Welt eine Struktur hat, es werden auch schon die Umrisse dieser Struktur skizziert. Die Diskussion der semantischen Universalien zeigt nämlich, dass einige Allgemeinausdrücke – ihrem Inhalt und natürlich nicht ihrer Ausdrucksform nach – von (fast) allen Menschen geteilt werden und keineswegs willkürlich zustandekommen, sondern natürliche Gebilde sind.

Die Implikationen der modernen Sprachforschung für das philosophische Universalienproblem sollen nun auf beiden Ebenen an einigen Beispielen gezeigt werden.

Der sprachliche Relativismus oder Nominalismus geht davon aus, dass die Erfahrung ein Kontinuum bildet, das sich beliebig teilen lässt und dessen Teile beliebig kombinierbar und unter Begriffe zusammenzufassen sind (S. 8). Mit anderen Worten: die Welt der vorsprachlichen Erfahrung ist gestaltlos, amorph, und wir nehmen sie so wahr, wie wir es in der sprachlichen Kommunikation gelernt haben (S. 22). Diese relativistische These wurde von den Nominalisten anhand des Farbspektrums erhärtet. Dessen Farben bilden einen kontinuierlichen Übergang, und es scheint, dass beliebige Segmentierung möglich ist. In der Tat weisen auch verschiedene Sprachen eine sehr unterschiedliche Anzahl von Farbwörtern auf, von weniger als einem halben Dutzend bis zu hunderten. – Die neue Forschung stellt demgegenüber fest, dass es höchstens elf Grundfarbwörter gibt. Und falls welche fehlen, dann geschieht dies nach einem konstanten Muster. Alle Sprachen unterscheiden zwischen schwarz und weiss (dunkel/hell). Hat

eine Sprache drei Farbwörter, dann ist das dritte Wort das Wort für rot; hat sie vier, kommt gelb oder «blün» (blau und grün) hinzu; bei fünf Wörtern sind gelb und blün beide vorhanden und bei sechs Wörtern treten separate Wörter für blau und grün auf. Als nächstes kommt das Wort für braun hinzu; erst dann folgen in beliebiger Reihenfolge orange, grau, violett und rosa. Daraus lassen sich Schlüsse ziehen. Die Segmentierung des Farbspektrums ist offensichtlich nicht beliebig, sondern universal strukturiert. Erklärt wird dieses Phänomen mit dem Hinweis auf die neurologische Struktur unseres Gehirns und unserer Wahrnehmung; in neurologischer Hinsicht bildet das Farbspektrum kein Kontinuum. (Es sei angemerkt, dass diese Erklärung nicht weiter bewiesen wird, sondern eher spekulativ anmutet.) Ein weiteres, gegen die relativistische These, dass die gegebene Sprache die Segmentierung von Erfahrung bestimme, gerichtetes Argument stützt sich auf die Tatsache, dass blau und grün auch von Kulturen unterschieden werden, die nur ein Wort für beide Farben haben. Dies deutet darauf hin, dass Wahrnehmungsunterscheidungen auf neurologischen Eigenschaften und nur bedingt auf sprachlichen Unterschieden gründen. Die Bedeutung der Sprache wird abgewertet. Die Sprache diktiert nicht unsere kognitiven Fähigkeiten, sondern umgekehrt: die Sprache wird von unseren kognitiven Fähigkeiten bestimmt (S. 10).

Ebenfalls von grosser Bedeutung für den philosophischen Universalienstreit sind Klassenwörter. Holenstein diskutiert sie im Zusammenhang mit der Suche nach Universalien in der Verwandtschaftsterminologie (S. 52 ff.) und in Ethnotaxonomien (S. 81 ff.). Im Gegensatz zum Farbspektrum handelt es sich hier um diskrete, diskontinuierliche Entitäten. Der Nominalismus geht von der beliebigen Klassifizierbarkeit jedweder Menge von Gegebenheiten aus, mit dem Argument, es gebe unendlich viele Hinsichten, in denen sich irgendwelche Gegenstände ähnlich sind, und gleichzeitig unendlich viele Hinsichten, in denen dieselben Gegenstände voneinander verschieden sind. Deshalb findet sich nach Ansicht der Nominalisten immer eine gemeinsame Eigenschaft, die die Anwendung desselben Wortes erlaubt, aber auch eine unterscheidende Eigenschaft, die die Anwendung von verschiedenen Wörtern erlaubt (S. 52). Der Verfasser wendet nun ein, dass nicht jede logisch mögliche Klassifikation auch eine natürliche ist; Eigenschaften haben nicht das gleiche klassifikatorische Gewicht. Nimmt man z. B. eine Reihe geometrischer Figuren, in der rote Kreise, weisse Kreise, rote Dreiecke und weisse Dreiecke in beliebiger Reihenfolge auftreten, wird man diese Figuren beliebig gruppieren können. In der Tat werden sie aber eher zuerst nach Form, dann nach Farbe und erst an letzter Stelle nach äusseren Merkmalen wie z. B. Stellung gruppiert (S. 53).

Das unterschiedliche klassifikatorische Gewicht von Eigenschaften wird auch von Nominalisten anerkannt. Die Frage ist, ob dieser Befund rein kulturell oder, in allgemeinen kognitiven Prinzipien gründend, neuro-psychologisch bedingt ist und also sprachliche Universalien nach sich zieht. Die Gegner Holensteins argumentieren in dieser Beziehung nicht sehr radikal. Rahmenkategorien wurden schon früher anerkannt, d. h. universale klassifikatorische Systeme, z. B. Erziehung, Gestik, Medizin, Musik, Totenbestattung usw. Die Resultate der modernen Forschung deuten aber darauf hin, dass Universalien nicht nur für die Grobstruktur, sondern, in der Form von Implikationsgesetzen, auch für die Feinstruktur gelten. Als Beispiel nennt der Verfasser die Tatsache, dass bei Klassifikationen in der Verwandtschaftsterminologie vorerst konjunktive und nur selten disjunktive Kategorisierungen gelten (S. 58).

Ethnotaxonomien sind vorwissenschaftliche Klassifikationssysteme, in denen Klassen klassifiziert werden. So wird z. B. ein Gegenstand zunächst als Küchentisch, dann als Tisch und weiter als Möbelstück eingestuft. Die Bildung von Ethnotaxonomien ist keineswegs willkürlich, sondern folgt gewissen Regeln oder Universalien. Die drei wichtigsten lauten:

1) es gibt nicht mehr als fünf Ebenen der Klassifikation,
2) eine der Ebenen ist genetisch und struktural die Grundebene,
3) die der zentralen Ebene über- und untergeordneten Ebenen sind voneinander unterscheidbar (S. 81).

Besonders wichtig für das philosophische Universalienproblem ist die Tatsache, dass es so etwas wie natürliche Kategorien gibt, d. h. natürliche Allgemeinausdrücke. Kategorien werden mit Vorzug so gebildet, dass sie sich optimal voneinander abheben; optimale Kategorien weisen am meisten Attribute auf, die den Mitgliedern der Kategorie gemeinsam sind und am wenigsten Attribute, die sie gemeinsam mit Mitgliedern anderer Kategorien teilen. Sie sind universal in der Klassifikation von Wahrnehmungsgegebenheiten massgebend und werden von Kindern zuerst gelernt (S. 86). Die traditionelle nominalistische Position ist hier hingegen ein rein logisches Konstrukt: eine Taxonomie entsteht auf Grund der kleinsten bemerkbaren Unterscheidungen. So können z. B. Klassierungen von geometrischen Figuren nach Farbe, Gestalt und Grösse erfolgen. Dabei sind die möglichen Farben, Gestalten und Grössen beliebig kombinierbar, und oft wird nur ein klassifikatorisches Kriterium gebraucht. Holenstein weist auf die Künstlichkeit dieser These hin; im Alltagsleben erfolgen Sortierungen nach mehreren voneinander abhängigen Kriterien: Lebewesen mit Federn haben meistens auch Flügel und eher Schnäbel als Zähne. Solche Taxonomien sind wichtiger als diejenigen, die auf dem kleinsten bemerkbaren Unterschied gründen. Viele logisch möglichen Eigenschaftskombinationen kommen weder sprachlich noch faktisch vor. Würmer haben z. B. weder Herzen noch Nieren, und es gibt keine Klasse mit den typischen Würmereigenschaften plus Herz und/oder Niere.

Die Bedeutung dieser Theorie für den philosophischen Universalienstreit liegt auf der Hand. Die Behauptung ist, dass Klassen keine willkürlich aufgegriffenen Phänomene sind, sondern eher natürliche Gebilde, die 1) die Struktur der Welt berücksichtigen und 2) funktional in der Sprache sind. Sie sind in einem gewissen Sinne vorgegeben; zumindest sind wir prädisponiert, die Klassenwörter so zu bilden, wie wir es in der Tat tun. Ähnliches kann man auch für Farbwörter sagen. Zwar hat das jeweilige Wort für rot nicht unbedingt immer die gleiche Bedeutung – in einer Sprache mit drei Grundfarbwörtern wird das Wort wahrscheinlich einen grösseren Teil des Farbspektrums umfassen als in einer Sprache mit elf Grundfarbwörtern – dennoch bezeichnet das Wort rot in allen Sprachen ungefähr dasselbe. Abgesehen davon, dass «Rot» den Status von etwas Vorgegebenem erlangt, wird hier auch die Referenz-Theorie der Bedeutung impliziert.

Hier liegt wohl der Grund dafür, dass Holenstein gerade das Familienähnlichkeitskonzept Wittgensteins kritisiert (S. 169–180), auch wenn der genaue Zweck dieser Kritik ungenügend umschrieben wird. Nach Wittgensteins Auffassung trifft ein Wort nicht deswegen zu, weil die bezeichneten Dinge eine gemeinsame Eigenschaft haben, sondern dank sprachlichen Regeln, d. h. Konventionen (S. 1). Holenstein plädiert für eine gemeinsame Bedeutungskomponente bei Wörtern wie «Spiel», deren verschiedene Anwendungen nach Wittgenstein nur durch eine Familienähnlichkeit miteinander verknüpft werden. Holenstein kritisiert Wittgensteins Analyse des Wortes «Spiel» als oberflächlich. Wittgenstein mache keine Unterscheidung zwischen eigentlichem und übertragenem Gebrauch eines Wortes, berücksichtige nicht Bedeutungsverschiebungen und unternehme auch keinen Versuch einer genetischen Erklärung von familienähnlichen Ausdrücken. Funktionale Verschiebungen können nämlich die Invarianz der Bedeutungskomponente auflösen, und nur historische Kenntnisse ermöglichen das Nachvollziehen der Bedeutungswandlung. Der Konflikt der Theorie Wittgensteins mit derjenigen der sprachlichen Universalien liegt nicht auf der Metaebene. Sprachliche Universalien als Gesetzmässigkeiten verschiedener Sprachen wären auch dann denkbar, wenn Ausdrücke keine gemeinsame Bedeutungskomponente aufwiesen. Ein möglicher Widerspruch bahnt sich erst bei der Theorie der Klassenbildung an: Natürliche Klassenwörter scheinen besser durch eine Referenz zu Gegenständen als durch sprachliche Regeln erklärbar zu sein.

Die meisten der von Holenstein aufgeführten Beispiele sind auf mehrere Studien abgestützt und machen einen recht plausiblen Eindruck. Dennoch erweckt Holensteins Angriff auf den Relativismus und Nominalismus vor allem hinsichtlich der Methodologie einige Bedenken. Er geht von einer Maxime aus, die von den früheren Relativisten nicht beachtet worden ist: Varia-

tionen zwischen Sprachen sind zu ordnen, und die Ordnung ist möglichst einheitlich zu erklären (S. 30). Diese Maxime erinnert sehr stark an Kants regulative Prinzipien der reinen Vernunft (K. d. r. V. A 642/B 670 ff.); diese fordern den Forscher auf, nach einer grösseren Ordnung zu suchen, ohne aber den Erfolg dieser Suche zu garantieren. Sie selber sind zwar a priori, werden aber nicht objektiv, sondern subjektiv genannt, denn die dank ihrer Anwendung entstehende Ordnung ist nicht objektiv, d. h., kantisch gesprochen, nicht kategorial synthetisiert. Man weiss nicht, welche der ersten zwei Regeln man in einem gegebenen Fall, in dem Begriffe vorliegen, anwenden soll: ob die der Homogenität, die nach Oberbegriffen verlangt, oder die der Varietät, die partikulärere Begriffe fordert. Die Wahl der Regel ist gewissermassen beliebig, und damit auch die mittels ihrer gefundene Ordnung, denn andere Ordnungen müssten ebenfalls denkbar sein. Aus der Gegenüberstellung mit Kant ergeben sich zwei Fragen bezüglich der Holensteinschen Regel.

1) Im Gegensatz zu Kant behauptet Holenstein von seiner Regel nicht, sie sei eine Maxime a priori der reinen Vernunft. So wird aber nicht begründet, warum man überhaupt diese Regel annehmen soll – eher als eine andere oder als gar keine. Die mittels der Regel gesuchte Ordnung ist keineswegs unmittelbar einsichtig, sondern kann nur in mühsamer Arbeit gefunden werden. Holenstein selbst fragt nicht nach dem Status seiner Regel, und man kann über seine Ansicht hier nur mutmassen. Es erscheint wahrscheinlich, dass er eine pragmatische Antwort gäbe: Die Resultate der Suche rechtfertigen die Methode. Ohne die Regel würde man nicht einmal den Anlass zum Forschen finden, und dank der Regel erzielt man interessante Resultate.

2) Gewichtiger ist die Frage nach den Folgen der Anwendung dieser Regel. Lassen sich nicht verschiedene Ordnungen «entdecken», die vielleicht miteinander inkompatibel sind? Man nehme hier wieder das Farbwortschatzbeispiel. Dort fängt man die Suche nach der Ordnung so an, dass man zunächst die Grundfarben feststellt. Dazu nimmt man sieben Kriterien an (S. 29 f.), um die Grundfarben zu identifizieren und von den Mischfarben zu unterscheiden. Holensteins Kriterien sehen zwar nicht unplausibel aus, es lassen sich aber zwei Einwände formulieren. Erstens dürfte es als ein Mangel erscheinen, dass keines der Kriterien spezifiziert, dass die Grundfarbe von der jeweiligen Sprache auch als Grundfarbe identifiziert werden muss. So drängt sich der Verdacht auf, dass die Annahme der Unterscheidung von Grund- und Mischfarben nur in unserem Kulturkreis gemacht wird, so dass das oben skizzierte Muster auf den Voraussetzungen unseres Kulturkreises beruht und somit gar nicht universal ist. Es ist zweitens aber auch denkbar, dass die Inanspruchnahme anderer Kriterien möglicherweise andere Farben als Grundfarben ergeben würde und dann auch andere Gesetzmässigkeiten.

Dies wäre auf beiden oben erwähnten Ebenen von Bedeutung:

1) Es legte sich die Vermutung nahe, dass die von den Sprachforschern «entdeckten» Gesetzmässigkeiten doch nicht in den Sachen, sondern bloss im Geist sind, und zwar nicht als Universalien, sondern als kulturell bedingte Gebilde. Und falls mehrere Systeme sprachlicher Universalien gefunden werden – vielleicht als Resultat der Annahme verschiedener Ausgangskriterien – wird das Argument für den Realismus entkräftet. Denn wenn schon das Vorhandensein der Naturwissenschaft den Nominalismus nicht widerlegen kann, würden die verschiedenen miteinander inkompatiblen Systeme sprachlicher Universalien den Realismus auch nicht beweisen.

2) Die semantischen «Universalien» wären ebenfalls nur kulturell bedingt, und somit nicht universal. Das Wort «rot» z. B. wäre in den verschiedenen Sprachen auf ganz unterschiedliche Segmente des Farbspektrums anwendbar und somit in seiner Bedeutung von sprachlichen Regeln, nicht aber von der Referenz auf einen Gegenstand abhängig.

Wie gewichtig diese Einwände wirklich sind und ob eine Mehrzahl miteinander inkompatibler Systeme sprachlicher Universalien mehr als eine bloss logische Möglichkeit ist, wird sich vermutlich in der Sprachforschung in den nächsten Jahren entscheiden.

Man kann sich schliesslich auch fragen, wie gross der Anteil der von Holenstein beschriebenen sprachlichen Universalien am menschlichen Handeln, etwa in der Politik oder in der Kultur ist. Es sieht nämlich so aus, dass sie sich im Meer des Kulturrelativen fast völlig verlieren.

Vilem Mudroch (Baden)

Philosophiedidaktik/Didactique de la philosophie

Wulff D. Rehfus, **Der Philosophieunterricht.** Kritik der Kommunikationsdidaktik und unterrichtspraktischer Leitfaden, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1986, 223 S.

Der Autor dieses Buches ist durch mehrere Publikationen als einer der namhaftesten Vertreter der blühenden Literaturgattung «Philosophiedidaktik» ausgewiesen; seine «Didaktik der Philosophie» von 1980 und das zusammen mit Horst Becker herausgegebene «Handbuch des Philosophieunterrichts» können als Standardwerke bezeichnet werden. Sein neuestes Buch, in der Reihe «Problemata» bei Frommann-Holzboog erschienen, hat zwei völlig verschiedenartige Teile. Der erste Teil ist eine Streitschrift, die dann recht unvermittelt in eine Art praktischer Auslege-Ordnung übergeht. Der doppelte Untertitel ist dadurch mehr als gerechtfertigt. Die vorliegende Rezension möchte beiden Teilen gerecht werden, muss aber, dem Aufbau des Buches folgend, mit dem polemischen Teil beginnen, der seinerseits wenigstens nach deutlichen Abgrenzungen ruft. Der unhöfliche Aufbau der Besprechung sollte nicht den Eindruck erwecken, das Buch von Rehfus wäre rundweg abzulehnen; im zweiten Teil finden sich sehr viele höchst bedenkenswerte Anregungen und Vorbilder.

Eine ähnlich einflussreiche Stellung in der deutschen Philosophiedidaktik wie Rehfus nimmt der Hamburger Ekkehard Martens ein, um den sich auch die «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie» mit oft beachtlichen, unterrichtspraktischen Aufsätzen schart. Gegen ihn richtet sich die Polemik des darzustellenden Buches. Jeden Punkt dieser Streitschrift, die oft redundant und wiederholungsreich ist, wiederzugeben, würde zu weit führen, und darum soll in der Folge die Grundlage der Kritik betrachtet werden, dann einzelne Einwände, schliesslich die wesentlichen Behauptungen.

Vielleicht müsste man aber vorher noch anmerken, dass die Polemik von Rehfus trotz sehr vieler wörtlicher Zitate aus Martens sich eigentlich gar nicht gegen diesen richtet, sondern viel eher gegen eine mögliche Art von Philosophieunterricht, die sich, vorausgesetzt es gäbe sie überhaupt, auf Martens berufen könnte. Das ist nicht von vornherein illegitim (. . . quia parvus error in principio magnus est in fine); einem Standpunkt seine letzten denkbaren Konsequenzen vorzuhalten, kann sogar geboten erscheinen, wenn die Sorge um die Praxis dabei glaubwürdig erscheint. Allerdings liesse sich der Spiess natürlich umkehren, und aus den Behauptungen des Autors ebenfalls eine noch denkbare, sich auf ihn berufende extreme Praxis ausdenken, womit dann der Streit wieder ausgeglichen würde um den Preis grösster Dissensbildung. Wollte man also die Kritik von Rehfus teilen, so müsste sie gelöst werden von der Folie des Standpunktes, der immer wieder sehr prononciert bekannt wird. Es geht also nicht darum, eine Theorie oder eine Praxis in Schutz zu nehmen, schon gar nicht eine politisch-pragmatistische Zerrform, die Rehfus vielleicht meint; auch nicht darum, der Auffassung von Rehfus mit den gleichen Mitteln zu Leibe zu rücken; vielmehr versuchen wir, die strittigen Fragen von einem Standpunkt aus zu beleuchten, der jedes Entweder-Oder von sich weist im Namen des (in der einen wie in der andern Schule) meist nicht unvernünftigen wirklichen Unterrichts. Wir wollen ausserdem von nichtdidaktischen Implikationen, vor allem von Fragen der politisch-sozialen Hintergründe der jeweiligen Praxis, nach Kräften abstrahieren. Auch das wäre einmal interes-

sant, nämlich über Martens und Rehfus und die ganze riesige Didaktikliteratur weniger Jahre zu reden als Gegenwartserscheinungen der deutschen Schule; doch fehlt uns dazu allzuviel Wissen, und eine Buchanzeige wäre dafür nicht der faire Kampfplatz.

Zur Grundlage des Streites:

Martens und Rehfus verstehen die Aufgabe der Philosophiedidaktik völlig verschieden. Martens leugnet im Grund die Existenz einer besonderen Wissenschaft dieser Art, indem er zeigt, dass jede Philosophie, die von einer Didaktik abgehoben gedacht wird, unphilosophischer Wissensstoff wäre. Philosophie ist also selbst Didaktik. Demgegenüber versteht Rehfus unter Didaktik eine Spezialdisziplin, die er abhängig weiss von übergeordneten Theorien: Keine Theorie der Didaktik ohne Theorie der Wahrheit und des Verstehens; keine Theorie davon ohne Theorie der Wirklichkeit, diese nicht ohne Theorie des Bewusstseins . . . und (überraschend) diese nicht ohne übergeordnete Theorie der Moderne. In diesem Sinn will auch seine Didaktik philosophisch sein und nicht etwa technisch-methodologisch. Aber sie ist nach seiner Auffassung kein Bedürfnis der Philosophielehrer (was allerdings im Verlauf des Buches nicht plausibel bleibt), sondern eines derjenigen, die die Philosophie rechtfertigen wollen. Philosophiedidaktik hat also den Philosophieunterricht zu begründen. Das kann allerdings bei Martens (und zum Beispiel bei Schmucke-Hartmann) genau gleich herauskommen, wie überhaupt die Positionen mehr in den Grundsätzen als in der Ausführung gegensätzlich bleiben. Wird die Krise der Philosophie voll wahrgenommen, so ebnen sich diese Unterschiede im Begriff der Philosophiedidaktik ein. Immerhin: Zugespitzt könnte man sagen, für Rehfus bleibe die klassische Trias «Stoff-Lehrer-Schüler» massgebend, während sich der Stoff für Martens nicht mehr als Teilnehmer an irgendeinem aristotelischen oder herbartischen Dreieck mobilisieren lässt – er ist abhanden gekommen – und das massgebende Bestimmungsdreieck nun formuliert werden kann als soziales: «Gesellschaft-Lehrer-Schüler». Dies erklärt wohl auch die Gereiztheit von Rehfus. Stellt man sich auf den Standpunkt der Kommunikationsdidaktik, so wird Philosophie etwas nicht mehr Feststellbares, Tradierbares, es west allenfalls noch in einem bestimmten, von dreiseitigen Interessen umstrittenen Unterrichtsgeschehen. Dass damit Philosophie aus den «wissenschaftlichen» Fächern, die je ein Gebiet in der höheren Bildung verteidigen (nach einem völlig begriffslosen, rein historisch-zufälligen Schlüssel übrigens), herausfällt, dürfte Angst machen. Wir werden dieser Angst in verschiedenen einzelnen Argumenten wieder begegnen.

Zu einzelnen Einwänden:

Ein wichtiges Anliegen ist Rehfus die Unterscheidung der «Lernorte» der Philosophie. Um den Stellenwert des Philosophieunterrichts richtig zu bestimmen – und um die mögliche Konsequenz aus der Didaktik von Martens abzuwehren, nach der letztlich jedes Gespräch, ja Geschwätz im Schulzimmer zu authentischem «Philosophieren» ernannt werden könnte –, legt er eine grosse Distanz zwischen die Lernorte Universität und Schule. Dabei trägt sein Argument vor allem auf der Seite des Schulunterrichts, der von der unerhörten Forderung, hier müsste originäre Philosophie «produziert» werden (das meint Rehfus mit «Lernort»), entlastet wird. Ob das Argument auch auf der Seite der Universitätsphilosophie taugt – und ob nicht die Zahl der «Lernorte» äusserst klein werden müsste, kann man immerhin fragen. Jedenfalls ist bei den Themen, die zum philosophischen Stoff aus unserem Jahrhundert genannt werden, die Auswahl wenig universitär: Sartre, Camus und Jean Améry stehen allein «nach Nietzsche und Wittgenstein» . . . Eine Bestimmung, die vielleicht generationstypisch ist, vielleicht auch gar nicht existenzialistische Absichten verrät, sondern nur Auseinandersetzung mit moderner Metaphysikfeindschaft anleiten möchte. Es wird dem Leser jedenfalls nicht klar; eine Bruchstelle in der Argumentation des zweiteiligen Buches.

Rehfus fordert als Grundlage für eine mögliche Philosophiedidaktik eine «Theorie der Moderne», die «Theorie der Aufklärung» sein müsse. Wir haben oben schon festgestellt, wie prin-

zipiell nach seiner Meinung diese Theorie sein müsste. Die Aufklärung denkt er, wie das naheliegt, wenn später die Philosophie umso strahlender zum Leuchten gebracht werden soll, «total oder gar nicht». Als falsche Antwort auf die Orientierungslosigkeit der Moderne erscheint ihm dann, was er die «Preisgabe des Denkens und Handelns an die Beliebigkeit» nennt. Und scharf, wenn auch nicht überraschend, identifiziert er sodann einen pragmatistischen oder kommunikationsorientierten Ansatz der Philosophie als Audruck eben solcher Beliebigkeit. Wir würden das gern so stehen lassen, sehen aber mit Sorge einen gewaltigen Erwartungsdruck entstehen: Welche Philosophie kann eine solche «Theorie der Moderne», eine Geschichtsphilosophie des Beliebigen und seines Gegenteils, überzeugend begründen?

Stark sind die Einwendungen, die unter der Überschrift «Theorie und Praxis des Philosophieunterrichts» gegen eine Kommunikationsdidaktik gemacht werden; ihre Berechtigung leuchtet uns unmittelbar ein:

- Philosophieunterricht müsste wissen, was in Philosophie «gelernt» werden soll.
- Philosophie, um die es im Unterricht geht, müsste in einer Spannung zur Alltäglichkeit stehen.
- «Bedenklich ist darüberhinaus die um sich greifende Rede vom Text als (Dialog-)Partner» (S. 52).
- Sache des Unterrichts ist «Hinführung», nicht Transformation von Inhalten auf eine wie immer gedachte tiefere Stufe.

Weniger zwingend erscheinen uns Forderungen, die sich an diese Einwendungen anschliessen und die ihrerseits unweigerlich der Kritik rufen werden:

- Philosophieunterricht sei prinzipiell auf «metaphysisches Denken» verpflichtet (was von Rehfus streng unterschieden gesehen wird von metaphysischem Dogmatismus).
- Mit dem Bezug auf «Bildung» könnte ein Gymnasium mit klassischer Orientierung sich den Herausforderungen durch sozialkritische Fragen erfolgreich entziehen; Rehfus erkennt in all seinen Gegnern «Nützlichkeitsdenken», dem er sich ohne jede Dialektik einfach so glaubt entgegenstellen zu dürfen; dem Rezensenten fällt in solchen Augenblicken nun das zugegebenermassen demagogische Argument ein, die Bildung müsste einfach für die Elite wieder so gut werden, wie sie bei den Staatsmännern von 1914 gewesen ist . . .
- Philosophie habe primär «theoretisches Leben» zu sein; der Aristotelismus, den Rehfus dem Martensschen Sokratismus entgegenstellt, ist zwar beeindruckend, aber wiederum geradezu nach Dialektik schreiend.
- Es sei eine Gefahr, den Unterricht auf den Schüler hin zu orientieren, da doch der Lehrer dem Schüler die philosophische Ataraxie voraushabe! In diese Ataraxie ist der Schüler übrigens nicht einzuführen, weil die Welt schwer auszuhalten ist, sondern viel mehr, weil er die Anstrengung des Denkens aushalten soll . . .

Geradezu offensichtlich wird die Abhängigkeit von Vorurteilen, wonach der Unterricht nur einmal so sein müsse, wie er eben ist, wenn Rehfus seine (übrigens praktisch immer sehr gut verankerten, jedem erfahrenen Lehrer einleuchtenden) Grundsätze entwickelt, nach denen der Philosophieunterricht zu gestalten wäre. Wenn es Rehfus ablehnt, um Metaphysik einen Bogen zu machen, so ist ihm unbedingt zuzustimmen; andererseits erklärt er selbst, dass er Anthropologie nach Möglichkeit vermeide. Wieviel hat das damit zu tun, dass er die Herausforderung der Philosophie durch die moderne Wissenschaft nicht bestehen könnte? Philosophie wird in seinen Händen zu einem Schulfach, unangreifbar, weil in seinen eigenen technischen Grenzen verharrend. Und das vor allem darum, weil der Lehrer die Schüler in etwas unterrichten soll, was er besser versteht als sie. Das kann man gut verstehen. Aber wie steht es denn mit praktischer Philosophie, mit Politik? Es muss leider angenommen werden, dass der Lehrer solcher Prägung auch hier mit dem Anspruch auftreten wird, die Sache zu verstehen. Und wie kann da gerechtfertigt werden, dass Philosophieunterricht philosophisch sei? «Der Bruch mit dem All-

tagsbewusstsein ist der Beginn des Philosophieunterrichts. Der Philosophieunterricht ist das Ganz Andere» (S. 108). Das ist eine Beteuerung, die uns überaus zweifelhaft scheint. Nehmen wir den Schulalltag des Schülers, so wie er bis zur Unterprima gewesen ist, so hat ein Unterricht, der sich im Rahmen der Bedingungen von Rehfus hält, nichts an sich, was ihn als «Ganz Anderen» erscheinen liesse – ausser dem Stoff.

Zum Wesentlichen des Buches:

Rehfus sagt selbst in seiner Zusammenfassung:

«Das Buch verteidigt Philosophie als ein kontemplatives Denken, das nicht praxisgeleitet ist und dem gesellschaftlichen Nutzendenken nicht unterliegt. Es verteidigt Philosophie als ein substantielles Denken gegen seine Auflösung in Kommunikation und Diskurs. Didaktik der Philosophie ist philosophisch, sie ist reflexionsbezogen . . .». «Der Philosophieunterricht ist nicht konstitutiv dialogisch und entnimmt seine Inhalte der philosophischen Überlieferung. Seine Absicht ist nicht Handlungs-, sondern Denkorientierung, die mit dem Alltag bricht und eine Denkhaltung erzeugt: sie öffnet das Denken für Metaphysik und übt ein in den methodischen Zweifel. Diese Geisteshaltung ist verbunden mit Ataraxie und macht den Schüler fähig, die Identitätsnot der zu Ende gehenden Aufklärungsepoche zu ertragen.» (S. 7)

Diese Sätze beeindrucken durch ihre Sicherheit, von der vielleicht einiges noch Reflex ist der programmatischen Kürze. Sie machen uns als Leser traurig, weil sie von einer Selbstverständlichkeit des Philosophischen und des Philosophieunterrichts ausgehen, die es nicht gibt, und die gerade der Sache, um die es Rehfus geht, nach unserer Meinung nicht dienen. Wenn mit solchen Behauptungen dem gesellschaftlichen Nutzendenken beizukommen wäre, dann hätte die Philosophie uns längst von Unrecht und Ausbeutung befreit.

Wesentlich ist für Rehfus, dass es die Philosophie als Grösse und als Unterrichtsfach einfach gibt. Für die Theorien von Martens, aber auch für andere weniger affirmative Ansätze einer Philosophiedidaktik, wird der mehr Verständnis haben, der Philosophieunterricht als Freiraum, als Neuerung (nicht nur in der *deutschen* Gymnasialreform), als «Gegen-Schule» erlebt. Die Lehrer der andern Fächer, die Psychologen, (zum Teil) die Schüler: Sie erhoffen sich von einem Fach «Philosophie» gewiss mehr als ein altrömisch verbrämtes weites geistesgeschichtliches Fach. Was Rehfus verteidigt, ist der Philosophieunterricht von gestern. Ein guter, wertvoller Stoff, mit einem sicheren und gebildeten Lehrer, und mit einem Schüler, von dem gesagt werden kann, was er einmal brauchen wird: Fähigkeit, die Identitätsnot der zu Ende gehenden Aufklärungsepoche zu ertragen. Ist das genug? Es ist ja nicht wenig. Ist es das Richtige?

Soviel zum polemischen Inhalt des Buches von Rehfus. Wir stellten fest, dass er den Unterricht von gestern verteidige.

Der zweite Teil des Buches, ein praktisches Reden vom Philosophieunterricht, beginnt nicht an einer Stelle. Schon in die Polemik mischt sich immer mehr Auskunft über Erfahrung; etwa von S. 90 an wird dies zur Hauptsache, und die bekennende Polemik tritt zurück.

Und nun wäre auch noch etwas zu diesem zweiten Teil zu sagen. Es kann nur mit Begeisterung gesagt werden, zum Beispiel in der Formulierung: Wenn Rehfus den Philosophieunterricht von gestern verteidigt, dann einen optimalen, einen ganz ausgezeichneten, einen vermutlich meist erfolgreichen Unterricht.

Das ist nicht mit Reserve gemeint: Wenn es solchen Unterricht noch gibt, dann ist er unbedingt zum Besten zu zählen, was Schülern in europäischen Gymnasien begegnen kann. Mit anerkennenswerter Offenheit sagt Rehfus, was er macht, nennt die Grenzen, die realistischen Möglichkeiten, die Bedingungen. Für Lehrer, die sich und ihr Fach noch so verstehen können, die so viel Zeit zur Verfügung haben, die Philosophie als einen «Stoff» verstehen können im traditionellen pädagogischen Sinn, wird hier ein Massstab angeboten. Auch für die Selbstausbildung zum Philosophielehrer liegt hervorragendes Material vor. Was Rehfus etwa bedenkt zur Auswahl seiner Texte, zur Frage der Sammelbände, der Hilfsmaterialien überhaupt, der

«ganzen Werke» und der «wichtigen Werke», das könnte ich bis ins Detail aus eigener Erfahrung bestätigen.

Es wäre schön, wenn «Geistesgeschichte» als «Problemgeschichte» noch gerettet werden könnte. Es wäre schön, wenn es Lehrer gäbe, die die Schüler in Philosophie belehren, prüfen, benoten könnten, ohne sich zu schämen. Es wäre schön, wenn die Verteidiger traditioneller Didaktik darüber hinaus spüren könnten, warum andere, wie etwa Ekkehard Martens, neue Wege meinen gehen zu müssen.

Christoph Dejung (Zürich