

Besprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **29 (1969)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Besprechungen – Comptes rendus

Wilhelm Luther: Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken. Sonderdruck aus: Archiv für Begriffsgeschichte, Band 10. H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1966.

«Es ist . . . falsch, die menschliche Natur auf der einen Seite oder den geschichtlichen Wandel auf der anderen absolut zu setzen. In Wahrheit ist der Mensch sowohl ein Naturwesen als auch von der Geschichte geprägt. Jede Erforschung menschlicher Daseinsformen stößt auf die Polarität seiner übergeschichtlichen, im ganzen gleichbleibenden Natur und seines im Strom der Geschichtlichkeit veränderlichen Welt- und Selbstverständnisses, auf die Polarität von Konstanten und Variablen. Die Grundphänomene menschlichen Lebens: Geburt und Tod, Wachen und Schlafen, Jugend und Alter, Gesundheit und Krankheit, weiblich und männlich, Freude und Trauer, Lachen und Weinen, Freundschaft und Feindschaft, Liebe und Ehe, die Notwendigkeit, daß wir in einer Welt leben und sterben müssen, der Zwang zu arbeiten, um leben zu können, usw. bleiben sich als naturgegebene Größen in ihrer Struktur zu allen Zeiten gleich; nur die Art, wie die Menschen diese Phänomene auffassen und in verschiedenen Zeiten vollziehen bzw. kultivieren, unterliegt historischen Bedingungen. Wir müssen also zwischen beharrenden Elementen und solchen, die der geschichtlichen Veränderung unterworfen sind, unterscheiden, ohne indes dabei außer acht zu lassen, daß der Mensch auch als Naturwesen auf die Existenzform der Geschichtlichkeit hin angelegt ist. Diese ist gewissermaßen die zweite Natur des Menschen, keinesfalls aber etwas Akzidentielles und Zweitrangiges. Beide Naturen sind polar aufeinander bezogen und angewiesen. Der eine Pol, die allen Völkern gemeinsame Menschennatur, ist ein wesentlicher Grund für die Möglichkeit universalen gegenseitigen Verstehens. Man darf ihn aber nicht verabsolutieren und behaupten wollen, das Denken sei bei allen Völkern und zu allen Zeiten immer dasselbe gewesen. Eine solche Auffassung war in der Antike noch möglich, solange man an den einen, die Welt durchwaltenden Logos glaubte, mit dem alle Logoi der Völker und Einzelmenschen in ständiger Verbindung standen, oder im Zeitalter des Rationalismus, in dem man eine feste Grundlage in der einen, für alle Menschen verbindlichen, ratio gefunden zu haben meinte und das Lateinische als universale Wissenschaftssprache eine übernationale philosophische und wissenschaftliche Verständigung ermöglichte. Selbst Immanuel Kant hat noch an dieser sprachüberlegenen, allgemeingültigen menschlichen ratio festgehalten. Auf dem Boden dieser

rationalistischen Sprachauffassung ergab sich für die Interpreten griechischer Philosophie die Möglichkeit und Berechtigung, unbefangen die Begrifflichkeit moderner Philosopheme in ihre Deutung hineinzutragen, ohne den geschichtlichen Abstand und die durch den geschichtlichen Wandel bedingten Veränderungen der Begriffe zu berücksichtigen. So haben die Philosophiegeschichtler des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts die griechische Ontologie durch die Brille moderner Systeme gesehen und beurteilt, was vor allem für die Kantianer, Neukantianer, Hegelianer, Bewußtseins- bzw. Immanenzphilosophen, nicht zuletzt auch für den Psychologismus der Angelsachsen gilt. Vor allem hat die unkritische Übertragung der modernen Subjekt-Objekt-Relation auf die griechische Philosophie zu tiefgreifenden Mißverständnissen geführt. Als besonders unangemessen hat sich die Terminologie des Deutschen Idealismus erwiesen. Termini wie: erkennendes Subjekt, zu erkennendes Objekt, subjektiv-objektiv, Subjektivismus, philosophisches Selbstbewußtsein, Begriff, positives und negatives Urteil, Wahrheit als *correspondentia* oder *adaequatio*, Ding an sich und Erscheinung, formal-material, ideales Sein, *a priori* u. a. m. sind in keiner Weise adäquat, sondern verfehlen zumeist die Sinnintention der griechischen Originale. Der Interpret darf die Geschichtlichkeit dieser philosophischen Entwürfe nicht übersehen. Er muß berücksichtigen, daß auch unsere Zeit im Verstehen und Auslegen gewissen Grenzen unterworfen ist, die wahrscheinlich spätere Zeiten ausfindig machen können, während sie uns heute verborgen bleiben. Die Tatsache, daß die antiken Texte unter bestimmten historischen Bedingungen stehen, darf aber nicht im Sinne einer Relativierung philosophischer Wahrheiten gedeutet werden. Die Aufgabe der Hermeneutik ist und bleibt in erster Linie die einer historisch angemessenen Sinnerfassung.»

Unter diesen einleuchtenden Gesichtspunkten erörtert Luther gründlich und sorgfältig die Begriffe Wahrheit, Licht und Erkenntnis im homerischen Epos, bei Hesiod, Xenophanes, Alkmaion, Pythagoras, Heraklit, Parmenides, Zenon, Melissos, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Demokrit und Protagoras. Im Hinblick auf die Heideggersche Auslegung der «Aletheia» als «Unverborgenheit» ist der zweite Exkurs über den Wandel der griechischen Auffassung des genannten Begriffes und die Vorgeschichte der *adaequatio*-Theorie von besonderer Bedeutung. Ein Resultat daraus: «Heideggers Behauptung, Platon habe im Höhlengleichnis den traditionellen Wahrheitsbegriff, dessen Wesen in der Angleichung von *intellectus* und *res* gesehen wird, weitgehend vorbereitet, hält... einer exakten philosophischen Interpretation des Gleichnisses nicht stand» (S. 175). Sicher wäre jeder an den geschichtlichen Wandlungen der thematisierten Begriffe Interessierte dem Verfasser dankbar, von ihm weitere entsprechende Untersuchungen, die ebenso subtil und überzeugend durchgeführt würden, vorgelegt zu bekommen.

H. Kunz

René Schaerer: La question platonicienne, étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues. Secrétariat de l'Université de Neuchâtel et Vrin, Paris, 1969. Mémoires de l'Université de Neuchâtel, T.X, 2^e édition augmentée d'une postface. 1 vol., 342 p.

C'est avec joie que l'on voit paraître à nouveau cet ouvrage dont on peut dire qu'il a fait date il y a trente ans dans les études platoniciennes, qu'il a bien représenté et représente encore un effort d'interprétation moins doxographique que structural – déjà – et qu'il a, depuis lors, inspiré bien des recherches. Les recherches de l'auteur lui-même s'étant poursuivies dans l'intervalle, on salue avec un intérêt tout particulier la postface qui enrichit ce volume et fait le point et l'équilibre avec les autres essais de l'auteur. Dans ces pages, M. Schaerer veut situer Platon «dans le courant de culture dont il fut toujours tributaire», afin d'épouser le mouvement de cette pensée et de «rejoindre enfin ses intentions premières». La première partie de la postface («De l'Iliade aux dialogues») reprend l'étude de l'héritage des poètes et de celui des philosophes. On y retrouve le modèle du détour par l'Idée dont on sait le large usage qu'a fait l'auteur de *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, certaines oppositions fixes (ouverture-fermeture), l'hypothèse placée «dans le prolongement d'une expérience religieuse et même mythologique», et l'idée que «la tragédie grecque ne prend... un sens que si, remontant au-delà des motifs psychologiques, on s'efforce de dégager certains types de responsabilité morale ...» Les poètes, dispensés d'imiter le sensible, se trouvent désormais fort exposés à imiter les Idées. Mais M. Schaerer a aussi montré que la participation – sinon le mouvement – est la vie du monde des Idées. Certes, Platon cherche en ses devanciers «certains types éternels; Héraclite incarnera le mobilisme...», mais M. Schaerer ajoute, citant le *Théétète* (180c): «Il faut apprendre à les étudier comme tu ferais un problème». Type éternel ou problème? ce n'est pas nécessairement une opposition, mais l'alternative se présente de nouveau au lecteur dans la deuxième partie – «Résultats» – de la Postface, en particulier en la conclusion: «ouverture sur l'univers», où se dégage la leçon de Platon, à travers quelques contemporains, et avec Descartes et Kant.

A travers ces questions, qu'il tient fermement à poser, on retrouve en R. Schaerer l'analyste souple, maître des textes de Platon qu'il cite avec bonheur, et sachant à merveille montrer que «le profit de l'entretien consiste en une remise en question du problème par le philosophe et du philosophe par le problème». Chacun trouvant dans une analyse si riche son propre soutien, nous désirons souligner que c'est à ce dernier trait que va notre préférence avec notre gratitude, et que ce trait demeure constant dans l'ouvrage qu'il a inspiré.

D. Christoff

Emilie Zum Brunn: Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux «Confessions». Paris, Etudes augustiniennes, 1969, 104 p.

Dans la forêt touffue de la doctrine augustinienne, l'auteur a le mérite de dégager un thème essentiel, celui du désir de l'Être. Car, selon Augustin, il ne suffit pas à la créature spirituelle d'exister, elle recherche une participation plus élevée à l'Être. A moins que, se détournant de l'Être, elle ne tende vers le néant. Ainsi se trouve posée une théorie du *magis esse* ou du *minus esse*, dont l'origine néoplatonicienne est évidente, mais dont il faut voir dans le détail des textes comment elle se combine avec les données du christianisme. Tel est l'objet de l'auteur. Disons tout de suite que la valeur de son travail réside à nos yeux non seulement dans le choix du sujet, mais encore dans la sûre érudition et la profondeur de pensée qui s'y manifestent. Il s'ensuit que les résultats obtenus par Mlle Zum Brunn n'intéressent pas seulement l'historien, mais encore le philosophe et le théologien. Le lecteur est invité, par exemple, à reconnaître la signification spirituelle de la philosophie néoplatonicienne, à suivre de l'intérieur la quête augustinienne d'intelligence de la foi, à comprendre la nature de l'intellection augustinienne, qui est un effort de l'âme tout entière et non seulement de la simple raison : «Les ,démonstrations' de la ,vraie philosophie', c'est-à-dire de la pensée platonicienne assumée par la foi chrétienne, lit-on aux pages 15 et 16, ne satisfont pas seulement l'intelligence, elles font monter l'homme à Dieu. Ces ,démonstrations' sont elles-mêmes constitutives d'être, parce que la recherche philosophique est un exercice spirituel.»

Ce livre comprend quatre chapitres. Le premier nous achemine, en suivant les textes pas à pas, vers la distinction qu'Augustin introduit dans le *De immortalitate animae* entre la participation de sagesse et la participation de simple existence. Celle-ci résulte de la seule création, tandis que celle-là implique un acte de conversion et d'amour. Cette distinction ne va pas de soi. Elle est le fruit des efforts d'Augustin pour concilier le thème du *minus esse* du méchant, qui est à la limite un anéantissement, avec celui de l'inamissibilité de l'existence dont Dieu est l'auteur dans le méchant comme dans le bon. Le deuxième chapitre étudie à l'aide du *De libero arbitrio* principalement, les rapports qu'il y a entre la simple existence et l'être; il aboutit à une analyse précieuse des niveaux d'être. Le premier palier, celui de l'existence et de la nature, est ordonné au second qui le perfectionne par la conversion de la volonté et par la participation à l'être véritable. L'homme parvient à ce second palier «lorsqu'il ratifie par le moyen de son libre-arbitre la finalité inscrite en sa nature, dont ce choix constitue l'achèvement» (p. 52). On lit plus loin ce jugement : «Aussi l'intérêt majeur du *De libero arbitrio*, du point de vue qui est le nôtre, consiste dans la synthèse qui y est esquissée entre le thème du *magis esse* et du *minus esse* d'une part, et d'autre part l'affirmation tout à la fois de l'immortalité de l'âme et de sa création. L'aporie que posait le problème de l'immortalité tant qu'il était considéré dans une perspective qui absolutisait en quelque sorte le thème du *magis esse* et du *minus esse*, faute d'une doctrine ferme con-

cernant l'âme, a amené Augustin à dégager les éléments structurels de cette dernière, et de façon plus générale ceux de l'être créé, dans leur rapport à *quod summe est*» (p. 55).

Le troisième chapitre et le quatrième sont consacrés à l'étude particulière de la « chute vers l'impossible néant » et de la « conversion constitutive d'être ». On y voit examiner, à travers les premières œuvres d'Augustin, le thème de la mort spirituelle et celui du retournement vers ce qui est vraiment. En analysant les textes, l'auteur rencontre d'autres points d'importance : la création, le péché, la résurrection, les rapports de la foi et de la philosophie, le rôle du Christ, etc., qu'elle met heureusement en lumière. Pour caractériser l'augustinisme, elle reprend une formule de Gilson : « une métaphysique de la conversion », en lui donnant non seulement un sens psychologique et spirituel, mais encore un sens cosmique, et elle insiste sur les passages des *Confessions* XII et XIII, dans lesquels Augustin distingue deux moments de la création, celui de l'informité et celui de la formation, correspondant aux paliers de l'existence et de la conversion, mentionnés auparavant. « C'est ainsi, écrit-elle, que l'*utcumque esse* qui caractérise à la fois la matière et l'état originel de la créature spirituelle – ce dernier étant défini aussi comme une *qualiscumque vita* – se révèle être très proche du *minus esse* et du *non esse* qui caractérisent la conséquence de l'*aversio*. On voit toujours plus nettement que l'*aversio* consiste pour la créature à demeurer dans cet état d'imperfection originelle, à le choisir en quelque sorte comme fin en refusant de se tourner vers son créateur. – Mais Augustin insiste par ailleurs sur l'ordination du premier moment de la création, « abîme », dissimilitude, informité, au second moment que constitue la formation par le Verbe. Grâce à lui, la créature spirituelle convertie devient « conforme à la Forme qui est égale » au Père. Conséquence d'un libre choix, le *magis esse* a été caractérisé comme une « autocréation » en laquelle se conjuguent la liberté de cette créature et le rôle passif qui est le sien par rapport à l'acte divin qui la constitue dans l'être. Telle est la véritable « action bonne », qui reste constamment sous la mouvance de Dieu » (p. 95–97).

Dans ses pages de conclusion, l'auteur revient sur la nature de l'augustinisme et du néoplatonisme. Nous approuvons pour notre part son refus de réduire l'augustinisme à un essentialisme ou au contraire à un existentialisme : en usant de ces termes modernes, on déforme et mutilé la pensée du grand docteur. Nous acceptons aussi de voir dans le néoplatonisme et dans le néoplatonisme d'Augustin non pas seulement une théorie, mais « la traduction métaphysique d'une expérience spirituelle ». Bref, ce livre nous invite à une meilleure lecture d'Augustin et fait bien augurer des travaux futurs de son auteur.

Fernand Brunner

Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle, sous la direction de Maurice de Gandillac et Edouard Jeuneau. Mouton, Paris, 1968 (Décades du centre culturel international de Cerisy-la-Salle.)

Ce volume réunit les contributions et les discussions d'une vingtaine de spécialistes lors d'entretiens qui se déroulèrent en juillet 1965. L'art roman, la prise de conscience politique en Angleterre, l'exégèse biblique, l'humanisme et surtout les thèmes de l'amour spirituel, de l'amour courtois, de l'amour vénération et de la poésie occitane (malgré l'absence de MM. Nelli, de Rougemont et Marrou dont les thèses connues sont remises en question) y tiennent une grande place. La part des maîtres de Chartres et de Saint-Victor, ainsi que d'Alain de Lille y demeure cependant dominante.

Le premier point, auquel M. de Gandillac prépare dans son Introduction en rappelant les divers aspects de la notion de renaissance et de son application à la culture du 12^e siècle, c'est la conscience du rapport entre culture présente et culture reçue du passé. D'où une étude solidement documentée – et qui, avec la discussion jointe, paraît aussi décisive que possible – de M. E. Jeuneau sur la célèbre comparaison rapportée de Bernard de Chartres par Jean de Salisbury et utilisée déjà par Guillaume de Conches dans ses gloses sur le grammairien Priscien: «Nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants».

La philosophie proprement dite est notamment représentée dans ce colloque par une forte contribution de M. Fernand Brunner sur la notion *Deus forma essendi* que l'on trouve chez les maîtres de Chartres et sur ses implications dans la pensée de Bernard et de Thierry de Chartres. S'écartant de M. Forest, qui soulignait les difficultés d'une formule jugée propre à une doctrine d'immanence, M. Brunner montre, en s'appuyant sur les travaux de Parent et du P. Haring, la signification transcendante de cette formule: il ne s'agit pas de faire de Dieu la cause formelle qui entre en composition avec la matière, mais bien le lieu de formes intérieures à sa pensée et distinctes des formes créées qui, elles, entrent en composition avec la matière. Ainsi, les termes «forma essendi» peuvent s'entendre comme désignant la cause de l'existence. M. Brunner développe cette interprétation: «les formes véritables, dont les formes dans la matière ne sont que des images, ne constituent en Dieu qu'une seule forme, la Forme divine, ou Dieu lui-même» (p. 91). Forme une, transcendante, spirituelle, véritable forme des formes, elle est «la cause formelle au sens platonicien et non pas aristotélicien». Dans cette interprétation par le dynamisme platonicien, on voit que si «Dieu est toutes choses» comme disait Thierry, il n'est aucune des choses; la supratranscendance et l'intratranscendance que signifie cette doctrine de la participation ont sans doute leurs problèmes propres, mais sans équivoque. Enfin, M. Brunner montre comment la pensée thomiste peut rencontrer là des difficultés. La discussion qui suit, en particulier avec M. de Gandillac, remet en question entre autres les thèmes du dynamisme platonicien et les rapports de création et d'émanation.

Cet aperçu de quelques points essentiels d'une des communications ne peut que faire pressentir l'ampleur d'un ensemble de colloques où certes le 12^e

siècle n'est pas présent tout entier, mais où des aspects essentiels de sa renaissance sont étudiés avec compétence.

D. Christoff

Bernard Bourgeois: La pensée politique de Hegel P.U.F., Paris, 1969, (Coll. Initiation philosophique, N° 87). 1 vol., 142 p.

La collection Initiation philosophique – sous la direction de Jean Lacroix – fait place depuis quelque temps à des études d'un thème chez un philosophe déterminé. Le présent petit volume offre un bon exemple de ces nouvelles réalisations. Il envisage bien la manière dont la philosophie politique de Hegel exige la compréhension de toute sa philosophie, et comment la philosophie «est la vérité de la politique». Sa clarté met bien en valeur l'esprit de l'hégélianisme.

L'auteur sait faire ressortir le moment dramatique – shakespearien par référence à *l'Esthétique* – de cette philosophie politique: la réflexion et la critique jamais n'abolissent la vie, ici, si l'on comprend bien la vie comme vie du sens.

Le goût réel de Hegel pour l'histoire – singulièrement pour l'histoire réfléchissante, – l'importance aussi des œuvres – et d'abord des expériences – de jeunesse – à Berne, à Francfort –, le sens politique des premières œuvres dès la *Vie de Jésus*, font bien saisir les premières contradictions, aussi bien que la conscience de l'irréductibilité du monde moderne au monde antique, ou que le détachement à l'égard de Fichte, ou surtout que la synthèse de libéralisme et de totalitarisme dont la *Phénoménologie de l'Esprit* achève la perspective. L'auteur sait faire entendre simplement les nuances de pensée importantes qu'il a pénétrées. Ainsi, Hegel, directeur de gymnase à Nuremberg, vit dans l'idée que l'Etat doit cultiver les individus aussi pour des fins non politiques.

Mais on appréciera sans doute surtout l'initiation à la philosophie politique proprement dite, et à la contradiction qu'elle renferme: la philosophie politique possède une vérité absolue et «la philosophie de la politique affirme la relativité de toute philosophie politique», solution de l'antinomie du *sollen* et du *müssen*. D'autres points n'en retiendront pas moins l'attention, ainsi le relativisme *historique* et sa contradiction apparente avec la vérité absolue de la philosophie politique, les observations sur le temps de la nature et de l'histoire, les observations sur la guerre qui ne peut jamais par nature être totale. Tout au plus souhaiterait-on pour l'usager débutant des références plus nombreuses, à défaut des extraits qui n'entrent pas dans le cadre de cette collection. Mais la cohérence de l'exposé permet par elle-même d'acquérir une première idée générale de cet aspect essentiel de la pensée de Hegel, idée présentée avec une richesse et un sérieux encourageants.

D. Christoff

Hegel: La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803–1804). Traduit et présenté par Guy Planty-Bonjour. P.U.F., Paris, 1969 (Coll. Epiméthée). 1 vol., 136 p.

Les traductions de Hegel se multiplient et s'améliorent – à l'usage, ne trouve-t-on pas encore d'étranges approximations dans certaines de ces traductions les plus réputées? – mais on devra attendre encore longtemps un ensemble de textes vraiment homogène. Pour le moment, il faut s'estimer très heureux que l'on se soit attaqué au système d'Iéna. La présente *Première philosophie de l'esprit* est traduite sur le texte de J. Hoffmesiter (*Hegel: Jenaer Realphilosophie I*); la traduction est soignée, attentive; son auteur s'est attaché à suivre de près le texte plutôt qu'à le styler. L'introduction situe la «première philosophie de l'esprit» parmi les travaux qui ont préparé la *Phénoménologie* aussi bien que l'*Encyclopédie*, mais la juge toutefois plus proche de cette dernière; elle en montre l'originalité: après le *System der Sittlichkeit* apparaît la notion de conscience; d'autre part, la notion de *Mitte* (encore comprise comme Moyen) prépare à l'idée de médiation; déjà se marque aussi la transcendance de la conscience par rapport à une nature qui lui reste extérieure et qui n'est pas une pure idée; en donnant du texte de l'œuvre un aperçu aisé, M. Planty-Bonjour souligne particulièrement la médiation ontologique du langage, marquant la différence du texte relatif à la lutte pour la reconnaissance avec les pages célèbres de la *Phénoménologie*, faisant ressortir aussi la priorité du *Volksgeist* et son devenir.

Nous ne pouvons que souhaiter la continuation de cet effort de traduction.

D. Christoff

Jacques D'Hondt: Hegel, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. P.U.F., Paris, 1967 (Coll. Philosophes). 1 vol., 116 p.

M. Philippe Muller a présenté ici même, l'an dernier, les remarquables thèses de l'auteur, surtout *Hegel, philosophie de l'histoire vivante*. Il serait donc superflu d'attirer l'attention sur l'exposé, accompagné d'un choix d'extraits, que le même auteur offre au grand public dans la collection «Philosophes». Mais Hegel est un auteur difficile et si mal compris, dans de si larges cercles, en pays de langue française, qu'il n'est pas inutile, à la veille du second centenaire, de signaler ce petit guide: il est aisé, souligne l'essentiel sans tomber dans le scolaire, et son équilibre même restitue l'esprit du système plus que le système proprement dit; il reconnaît notamment à la notion de culture, avec la dialectique, sa place centrale, et sait en peu de pages en montrer la vie. Mais le guide n'est pas seulement un indicateur qui amènerait le débutant à l'œuvre; le rapport entre l'exposé et le choix ainsi que le classement judicieux des textes permet de commencer à s'engager dans l'œuvre.

D. Christoff

André Robinet: Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église. Seghers, Paris, 1968
(Coll. Recherches). 1 vol., 348 p.

Dans la collection «Philosophes de tous les Temps» qu'il dirige avec succès, M. Robinet avait lui-même donné un *Jaurès* qui est un hommage, et un excellent *Bergson*. Entre ces deux pôles est né le présent ouvrage. Fidèle à sa méthode historique, l'auteur a utilisé avec abondance et précision les fonds Péguy (Orléans), Jaurès (Castres) et Bergson (Bibliothèque Doucet), ainsi que les *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy* pour établir ce qu'on pourrait appeler la contre-carrière philosophique de Péguy. De même que naguère il a remis en lumière l'œuvre proprement philosophique de Jaurès, ce sont les thèmes philosophiques de Péguy qu'il a réunis ici: Jaurès et Bergson, socialisme utopique, puis socialisme libre, enfin l'Église, libre aussi, et déjà le Hegel du lycéen, de même que les filiations leibniziennes (64–66) ou stoïques de l'individualisme. Il a recherché l'orientation de ces thèmes vers des thèses articulées.

L'idée guide de l'exposé, c'est que l'histoire est – contrairement à l'assertion fameuse de Péguy – plus riche et féconde que la chronique; que le point de vue de l'«autre», de l'historien restituant, donne plus de relief et de vérité à l'image d'un homme, de son destin, que ne fait la mémoire organisée de soi-même. Mémoire pure? Non, sans doute: «En fuyant son passé socialiste, en tempérant son devenir bergsonien, en refusant de livrer au fond son engagement dans la spiritualité chrétienne, Péguy ne raisonne pas en fonction de son cheminement, mais comble les abîmes qu'il franchit tour à tour» (336; cf. 171–173); il s'explique par des événements alors que c'est son destin qui a fait ceux-ci.

Dans ce cheminement, un individualisme anarchisant caractérise toutes les étapes; c'est le socialisme anarchisant qui fait passer Péguy de Jaurès à «l'ermite de la liberté» que Jaurès dénonçait en Bergson (p. 61). Une philosophie, une théologie, éparses et sans doctrine, émanent d'un principe anarchiste de l'individuation, de l'histoire, de la religion même; c'est par ce principe, par exemple, que Péguy s'acharnerait contre l'idée de continuité de l'histoire (cf. 179). On peut d'ailleurs se demander si cet exemple d'une philosophie qui échoue à se constituer est bien comparable en sa portée aux cas Pascal, Bayle, Kierkegaard (p. 337), car la restitution même, charpentée, dense, documentée de M. R. fait ressortir chez Péguy des hésitations, des dissentiments, des repentirs qui forment une aphilosophie assez moyenne – on appréciera à cet égard le chapitre «les mains pures» et le chapitre sur le choc bergsonien.

Ce cheminement se déroule sur le fonds d'innombrables affaires, des séquelles de l'affaire Dreyfus à l'affaire de Tanger, de la pureté anarchisante au patriotisme anarchisant; le drame et la comédie s'enchevêtrent, dans les relations avec Bergson – par exemple lors de la reproduction abusive et indiscreète par Péguy de *l'Introduction à la Métaphysique* dans un de ses Cahiers; le drame est seul, au jour de l'assassinat de Jaurès.

Ce livre apporte une revision et des mises au point bienvenues; indiquons par exemple la véritable importance reconnue à Renan (305 sq.), et au carac-

tère du bergsonisme de Péguy: M. Robinet n'a pas pu parler de toutes les relations de Péguy, par exemple – il le dit, p. 304 – avec Georges Sorel, que l'on voudrait mieux connaître, mais il a bien vu, me semble-t-il, que Péguy, comme Sorel, est un bergsonien partiel, du début, «un ,demeuré' de l'*Essai*».

D. Christoff

Pierre Trotignon: L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique.

P.U.F., Paris, 1969 (Coll. Epiméthée). 1 vol., 536 p.

On s'accordera avec l'auteur pour estimer le temps venu d'une «lecture» de Bergson: «nous ne savons pas exactement quel est notre rapport à Bergson».

Pour comprendre ce rapport, M. Trotignon part de l'idée de vie, idée essentielle du système, et d'autant plus que cette idée ne «représente» pas, qu'elle se donne pour objet immanent à la réflexion.

L'exposé de cette lecture se développe en cinq parties: Le retour à l'idée de vie renouvelle la description de conscience (I); c'est de cette phénoménologie que partira la critique de la métaphysique. Par la théorie de la durée, l'idée de vie apparaît d'abord dans son rapport avec la subjectivité (II); mais c'est de la subjectivité intelligente de l'être réflexif qu'il s'agit (III), non sans doute de l'intelligence fabricatrice, mais de cette intelligence au sens large qui unit intelligence et intuition selon Bergson; l'idée de vie doit donc être considérée en rapport avec la subjectivité intelligente et avec le savoir. D'où une critique de la science, intégrée à la critique d'ensemble de la conscience réflexive en son rapport avec la conscience vivante (IV). Cette critique ouvre l'accès à l'intériorité absolue de la vie et au rapport de l'intuition et de la structure (V).

La critique de la métaphysique traditionnelle et de l'idée de fondement qui lui est attachée doit être comprise à nouveau; elle vise surtout le panthéisme logico-métaphysique: Bergson a montré plus puissante la réalité de la vie et du vivant différencié; de la vie même, car «il n'y a pas d'essence de la vie, ni par conséquent du vivant, sauf dans l'illusion métaphysique, mais des ,tendances à accentuer', c'est-à-dire des différenciations de la durée en durées de durée» (471). Ce qui est essentiel à la vie, c'est l'intuition même, qui la manifeste en transformant en réflexion ce qui reste, chez l'homme, d'instinct. Mais cette théorie de l'intuition ne pouvait vraiment apparaître, estime M. Trotignon, qu'après la critique de l'idée métaphysique de nature (c'est-à-dire dans l'*Evolution créatrice*) par l'idée phénoménologique de la vie, «*unité générique de divergences continues*» contre l'aristotélisme, «*unité catégorielle de séries contiguës*» (473); ce qui exige de saisir «dans l'idée de nature la divergence cachée par l'idée, tout comme pour atteindre l'intuition philosophique, il faut saisir dans les données immédiates de la conscience une différence cachée» (473–474), divergence que l'on saisit par la durée – la durée de l'univers ruinant l'idée de nature comme la durée vécue du moi singulier ruine l'idée absolue.

Cet aperçu de la critique de l'illusion métaphysique ne peut ici donner une idée complète de l'abondance et de la précision de l'argumentation, ni surtout du passage de la critique des métaphysiques classiques à la critique de la métaphysique moderne qui «se sachant réflexive... se sait implicitement différente de la vie» (490). Mais elle s'ouvre sur une critique du spiritualisme. La lecture de M. Trotignon devant aussi rétablir la critique de Bergson contre les inventeurs du «bergsonisme» et contre le «lobby spiritualiste» qui en était arrivé – malgré tant d'autres ouvrages excellents et mieux avisés – à s'approprier le philosophe et à le «faire disparaître» (cf. chap. I). Contre le spiritualisme et les illusions de l'ontologie, il s'agit de comprendre que l'intériorité de la vie consciente est «à constituer» et que c'est dans cette constitution que l'homme est créateur (cf. 523, 618). L'homme doit accepter sa finitude, comprendre qu'il est homo faber, se comprendre comme vivant fini, réfléchissant; la réflexion de l'intelligence sur soi doit produire la conscience de sa généalogie: l'intelligence n'est pas fondée en elle-même, mais dans la vie qui la produit et la pensée doit découvrir que le fondement qui l'a engendrée, qui diffère d'elle, est hors d'elle.

Le jugement sur la situation de Bergson aujourd'hui, sur notre rapport à Bergson, paraît alors porté dans trois directions importantes. D'abord, une discrimination: la philosophie de la vie contient et préfigure tout ce qu'il y a de vrai dans la philosophie de l'existence; Bergson «avait épuisé, dès l'*Essai* de 1889, tout ce qui peut *philosophiquement* donner une analyse de l'existence, à savoir le présent pur sans négativité» (503; cf. la suite ainsi que 6, et plus encore 485: «sans Bergson, ni Sartre, ni Lévi-Strauss, ni Merleau-Ponty, ni certains aspects de la phénoménologie n'eussent été possibles» – scil.: en France –).

Ensuite, la philosophie de la vie fait progresser la pensée vers une philosophie de la différence, dès l'instant où elle a reconnu «dans les données immédiates de la conscience une divergence cachée» (473 sq.). En effet, «à cette recherche métaphysique du fondement et du rapport d'*origine absolue*, la philosophie de la vie oppose la saisie de *l'origine et du rapport de différenciation*», car la conscience est «liée à l'unité du Tout par des différenciations infinies»; cette philosophie des *Données immédiates* est à l'origine de l'élan vital compris «comme pouvoir originaire de mobilité et de différenciation» (568); par là, «l'individualité n'est pas détruite ni abolie au sein du Tout» et, parce qu'elle est intuition de notre durée, l'intuition est «adéquation du moi avec la variété singulière de son expérience». Cette philosophie de la différence conduit à des conceptions de la structure souple, exprimant l'hétérogène, la transposition du changement; des analyses de l'organisme complexe dans l'*Evolution créatrice*, il ressort notamment que «*la quasi-discontinuité est le caractère fondamental des structures fondamentales, c'est-à-dire des êtres vivants qui sont à la fois produits et producteurs*» (557). Cette philosophie des structures à laquelle est consacrée toute la dernière partie est préparée notamment par les très remarquables analyses de la durée comme horizon ontologique au chapitre VIII.

Enfin, par ces analyses de la différence et de la structure, l'auteur cherche à mieux saisir comment Bergson peut donner un réel fondement aux sciences de l'homme: «son langage de philosophe de la nature sert en fait à exprimer

le premier effort de fondation philosophique des sciences anthropologiques» (472), celles-ci se dégagent entre la ligne qui conduit à la physique et celle qui conduit à la philosophie.

La lecture bergsonienne de M. Trotignon est non seulement une relecture précieuse de Bergson, abondante en précisions, en analyses, en références, mais aussi un témoignage personnel sur la relation de la philosophie et des sciences de l'homme aujourd'hui : autant qu'elle élabore le rôle des sciences de la vie et de l'homme, la philosophie – celle de Bergson, mais aussi celle de l'auteur – y doit apparaître comme phénoménologie universelle.

D. Christoff

Albert Shalom: R. G. Collingwood, philosophe et historien. P.U.F., Paris, 1967, Collection «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», 523 p.

Le lecteur français trouvera deux choses dans cet imposant ouvrage, l'une dont il se félicitera, l'autre dont peut-être il sera moins enchanté. La première, c'est une exposition poussée d'un philosophe anglais dont l'influence ne parvient pas tout à fait à contrebalancer le positivisme, mais qui témoigne d'une heureuse vitalité de la philosophie dans une ambiance empirique où elle s'étiolle génération après génération. R. G. Collingwood s'est défini contre le «réalisme» d'Oxford, il l'a couvert de sarcasmes sous toutes les formes qu'il a prises et jusque dans le néo-positivisme logique ou le sémanticisme contemporains, et il a maintenu la tradition de l'hégélianisme anglais qu'illustrent à ses côtés Joachim, Mure et surtout E. E. Harris. Mais il n'a guère passé la Manche que dans le frontispice du petit livre d'H. I. Marrou sur la connaissance historique (Marrou, qui semble bien le connaître, ne le cite guère que pour un mot et une boutade), et il méritait un exposé général.

On trouvera dans le livre de Shalom, en six chapitres qui constituent autant d'articulations dans l'œuvre de Collingwood, un exposé détaillé de toutes les publications, philosophiques et historiques, de notre historien-philosophe. Il commence par une réflexion sur la religion et la philosophie et une systématisation (*Speculum Mentis*) en termes hégéliens non dépourvus d'originalité. Il continue par une conversion à l'historicisme qui remanie sur des points importants l'héritage hégélien antérieur. Il s'installe donc dans la compréhension de l'histoire, pour en tirer une philosophie complète dont il cherchera des applications pratiques dans une étape tardive de son action (annoncée fortement à la fin de son *Autobiographie* de 1939, et développée dans le *New Leviathan* de 1942). Original dans sa manière de poser les problèmes, personnel dans sa façon de les traiter, extrêmement clair dans ses écrits, Collingwood mérite d'être connu, et le lecteur saura gré à Shalom des nombreuses paraphrases dont il étaye son développement propre.

Car, et c'est la seconde rencontre que ce livre procure, bien que le sujet soit expressément Collingwood, en fait il n'est que le prétexte à un exercice de

réflexion logique, dont l'inspiration ne doit pas grand-chose à Collingwood, mais s'inscrirait plus aisément – *horrendo referens* – dans la tradition sémantiste et logicienne que Collingwood vomit si passionnément dans son *Autobiography*. Collingwood avait constitué sa pensée propre en montrant qu'on ne pouvait réduire un système philosophique à une série de propositions (p_1 , p_2 , etc.) dont on établirait la validité dans le vide abstrait de la logique. Il voyait toute proposition philosophique comme la réponse à une question, et ne voulait considérer que l'ensemble «question-réponse», pour juger en fonction de cette totalité vivante, d'essence historique, la pertinence de la réponse donnée. C'est bien évidemment dans cette perspective qu'un exposé sur Collingwood, qui viserait à nous le restituer dans ce qu'il a voulu être et dans ce qu'il a produit de valable ou d'incertain, devrait se placer. On devrait donc se demander quelle question Collingwood s'est lui-même posée, et à partir de cette question, évaluer sa réponse, si cette évaluation a réellement un sens. Un élève de M. Gueroult aborderait ainsi ce système, et irait dans cet esprit à ses concepts-clefs. Rien de tel chez Shalom, qui s'efforce de restituer dans chaque livre l'argumentation de Collingwood, et qui, parvenu à un squelette notionnel, se demande quel enracinement il peut avoir dans le réel (tel que lui-même le conçoit), et en arrive à «réfuter» Collingwood par un artifice sémantiste d'une simplicité désarmante, et d'une complète «irrélevance» philosophique (p. 416–17).

Qu'on en juge. Il remonte à ce qu'il appelle l'option ontologique de Collingwood, la position, à l'origine, de «*la conscience-et-le-feeling*» comme une réalité au-delà (en deçà serait plus juste) de toute expérience personnelle. A son avis, cette option relève, tenons-nous bien, d'une *simple* substantification provoquée par un usage fautif du langage: «En fait, écrit-il, s'il y a une chose que nous sommes totalement incapables de désigner – et pour cause – c'est bien la «conscience». Nous pouvons désigner des animaux et des hommes qui possèdent une conscience, mais il va de soi que nous ne pouvons jamais désigner la conscience elle-même. La raison pour ceci est évidente: le simple fait que les seules choses que nous pouvons effectivement désigner sont des objets sensibles. Tout le reste exige une autre manière d'en parler. Or, s'il en est ainsi, le moins que l'on puisse dire, c'est que ce terme de «conscience» est utilisé comme substantif surtout pour des raisons de commodité et de style. Il est évidemment beaucoup plus facile de parler de «la conscience» que de «l'ensemble des individus possédant, chacun, une conscience». Mais il est tout aussi évident que la recherche qui prétend pénétrer, creuser au fond des choses, devrait *au moins* pouvoir éviter un piège de langage aussi grossier qui consiste à prendre littéralement une manière de parler qui ne peut être que métaphorique. Et pourtant, il me semble bien que l'«option ontologique» de Collingwood n'est pas autre chose que la façon de voir d'un homme qui est, effectivement, victime de ce piège du langage.»

Ce passage est central dans l'argumentation, et la conclusion, qui dessine le projet d'une philosophie entièrement ramenée à des analyses «linguistiques» et «logiques» de ce genre, ne fait que le confirmer. Quand les rois bâtissent, les charretiers ont à faire. Collingwood méritait cependant mieux que ce charroi, et le public français devra attendre encore une présentation qui lui

fasse davantage justice. Pour le moment, cependant, le livre de Shalom en laisse transparaître le puissant intérêt, et incitera, je l'espère, un éditeur français à nous donner bientôt les livres majeurs de Collingwood lui-même.

Ph. Muller

Christiane D'Ainval: Une doctrine de la présence spirituelle, la philosophie de Louis Lavelle. Préface de Henri Gouhier. Nauwelaërts, Paris, 1967. 1 vol., 366 p.

La pensée de Louis Lavelle est-elle trop riche, trop complexe, ou malaisément définissable? Le fait est que les ouvrages ne sont pas très nombreux qui tentent d'analyser dans son ensemble la pensée du philosophe de l'Éternel Présent. Après *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. L.* par J. Ecole (cf. C. R. in *Studia* 1958) et l'importante thèse de Madame Paule Levert, *L'être et le réel selon L. L.* (1960), c'est à l'étranger, en Hollande, en Italie, aux États-Unis, au Brésil qu'il faut chercher des travaux consacrés à cette doctrine. Aussi faut-il se réjouir que la thèse de Madame Christiane D'Ainval, soutenue dès 1963, ait été publiée – selon le vœu du jury, précise M. Gouhier.

La première partie offre une étude originale de la méthode associant expérience et dialectique, réflexion et analyse créatrice; l'auteur a su tenir compte de la *Dialectique du monde sensible* et mettre ces thèses, la première pensée de Lavelle, en leur place.

Dans la deuxième partie, l'analyse de la présence mutuelle du moi à l'être, de l'être au moi, conduit à découvrir l'intériorité du moi à l'être: l'univocité de l'être, en particulier, détermine bien la position de cette philosophie de la participation.

Sur cette base méthodiquement établie se construisent les quatre autres parties: la présence du moi à lui-même dans le temps avec le lien de la présence à soi et de l'essence, en particulier par la sincérité; puis la présence à autrui et l'amour; la présence au monde – engagement, connaissance, dépassement –; enfin la présence à Dieu dans les diverses formes de la sagesse et de la vie spirituelle. L'auteur a su s'engager dans un style parfois difficile et dans une dialectique complexe, et reconnaître aussi de nombreuses influences et affinités – Malebranche, Platon, le stoïcisme par exemple. Dans ce livre, la philosophie de Lavelle se continue donc, telle que l'a pensée, construite et résumée le maître. La proportion entre l'aspect concret, moral, d'expérience vécue (par exemple à propos de la présence à soi et de l'analyse de la sincérité) et l'attention contemplative et métaphysique est respectée par cet ouvrage entièrement repensé, qui exprime non sans bonheur, mais sans l'outrepasser ni prétendre à la dominer ou à la réduire, une pensée si consciemment riche et pleine qu'elle en fut parfois difficile d'accès.

D. Christoff

Reuben Gilead: Etre et Liberté, une étude sur le dernier Heidegger. (Ed. Nauwelaerts, Paris, Louvain, 1965)

Dans sa préface à l'ouvrage de M. Gilead, Paul Ricoeur loue l'auteur d'avoir évité le pastiche – fréquent chez les exégètes du maître – et à la fois la glose. En choisissant le thème de la liberté comme centre de perspective, M. Gilead fait «répondre» l'œuvre de Heidegger à une question capitale.

En étudiant successivement ce thème avant et après la *Kehre*, l'auteur peut conclure que dès *Sein und Zeit* Heidegger envisage la liberté humaine sur le fond de l'ontologie, et non d'un point de vue éthique. Cette conclusion paraît en effet difficilement contestable: rien n'indique, dans SZ, que le souci, la résolution, l'être-pour-la-mort, enfin l'historicité, constituent des dimensions proprement éthiques. On pourrait certes répondre à M. Gilead que cette pensée de l'extrême subjectivité, dans SZ, est toute pénétrée par la question morale. Sans doute ne le nierait-il pas. Mais son propos est de montrer, dans SZ déjà, l'ancrage de la pensée postérieure à la *Kehre*, et les textes ne lui manquent pas pour appuyer sa thèse.

De l'essence du fondement et *Qu'est-ce que la métaphysique?* se situent avant la *Kehre*. La position, ici, tout en demeurant «subjectiviste», fait déjà ressortir la transcendance et le néant dans leur rôle de fondement de la liberté. C'est dans *De l'essence de la vérité* que l'*ek-sistence* remplace l'existence et que l'histoire de l'Être s'annonce comme dévoilement.

L'étape décisive sera le dépassement de la subjectivité. L'auteur suit Heidegger dans la description des avatars de la subjectivité, de Descartes à Nietzsche, jusqu'au problème de la technique. Il voit se dessiner le point de vue de Heidegger comme «le nouveau mode d'une pensée de salut» (p. 99).

La troisième partie de l'ouvrage étudie le problème de la liberté dans la pensée actuelle de Heidegger. Un chapitre sur le langage introduit la notion d'*événement*, limite et pivot de la pensée de Heidegger (p. 113). Ici se manifeste l'appartenance mutuelle de l'Être et de l'homme, mais aussi la différence insurmontable entre la parole humaine et le dire silencieux de l'Être. Une étude des divers aspects de la pensée tardive de Heidegger ramène sans cesse l'auteur à souligner l'ambiguïté de cette pensée: langage théologique de la promesse, qui pourtant ne témoigne que du retraitement de l'Être et de la mort comme Abri de l'Être (*Gebirg des Seins*).

Dans sa conclusion, l'auteur relève qu'il est difficile de critiquer une pensée dont il semble que, tout en se souhaitant des adversaires, elles n'en supporte point (p. 169). Pourtant il critique, et le nerf de sa critique, c'est que la pensée de Heidegger – et singulièrement quant à la liberté – «méconnaît le problème du véritablement autre». Il ajoute: «Si l'Être ne perd jamais son aspect manichéen, les chances d'une révélation absolument adéquate de l'Être et en même temps d'un Dieu de l'Être seront nulles» (p. 177). N'est-ce pas dire que subsiste au cœur de la pensée «en chemin» de Heidegger un caractère radicalement incomplet, *indécidable* et, pourrait-on dire, «self-defeating»?

Resterait à savoir ce que l'auteur entend par le «tout autre». «Le „saut“ qui ne quitte jamais la métaphysique, écrit-il, peut-il être (. . .) un véritable saut?» (p. 178). Que serait un homme qui reculerait tant pour mieux sauter

qu'il n'aurait plus, de sa vie, l'occasion de sauter? Mais M. Gilead ne nous montre guère ce qu'est un vrai saut, et ce qu'il dit de l'obscurité de la relation à autrui chez Heidegger ne suffit pas à faire comprendre ce qu'il entend, lui, par «la philosophie véritable de Transcendance».

L'ouvrage de M. Gilead est fort bien documenté; on y trouve un choix bibliographique sur l'existentialisme et sur Heidegger.

J.-P. Leyvraz

Norbert A. Luyten, O.P.: Ordo Rerum. Ecrits sur la philosophie de la nature, l'anthropologie philosophique et la spiritualité chrétienne. A l'occasion du soixantième anniversaire de l'auteur, publiés par des collègues, amis et étudiants. Editions de l'Université de Fribourg, 1969. 1 vol., LV+761 p.

Ce recueil de quelque cinquante écrits du R. P. Luyten, reproduits dans leur langue originale (néerlandais, allemand, français), accompagnés d'une bibliographie et d'une liste des thèses dirigées, témoigne d'une constante vigilance philosophique.

La philosophie de la nature et l'anthropologie philosophique naturelle y dominent, et cela dans un esprit qui prépare à la spiritualité contemplative. On y retrouvera avec un intérêt tout particulier l'expression d'une conception concrète de la philosophie de la nature, la définition de la cosmologie et sa délimitation, dans l'ordre de la philosophie thomiste, par rapport à la «philosophie scientifique». Les thèses exposées sont d'ailleurs complétées par des écrits de mise au point et de discussion (Cosmologie et philosophie «scientifique», réponse au P. Salman) dont on appréciera, sous des dehors très simples, la subtilité et la fermeté. De même, les articles sur la notion de matière comme puissance, et surtout sur la notion d'espace comme problème de la philosophie retiendront une fois de plus l'attention par leur réalisme ontologique.

Les membres de la Société suisse de philosophie retrouveront avec un même intérêt la conférence de 1956 de leur ancien Président, «Psychologie et philosophie», où est affirmé le caractère philosophique nécessaire de la psychologie; ce texte ouvre la section consacrée à l'anthropologie philosophique, où l'on remarquera la discussion avec K. Rahner sur le problème de l'âme et du corps, ainsi que l'article «Thomistische Philosophie – heute» de 1949.

Enfin, dans la section «Spiritualité chrétienne», une grande part est ouverte à la contemplation dans la vie de l'homme d'aujourd'hui, aux problèmes de la science et de la foi, enfin à la tâche de l'Université catholique.

Cette énumération révèle par elle-même d'emblée une pensée claire, concrète, accueillante humainement et religieusement en même temps, et très fermement ancrée dans l'expérience directe de la foi qu'expriment notamment les articles «Denken der Glaube», «Religiöses Leben und Weltoffenheit», mais plus encore les pages liminaires du volume: «Comment je vois ma vocation dominicaine.»

D. Christoff

Roger Garaudy: Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, existentialisme, marxisme. P.U.F., Paris, 1969 (4^e éd., augmentée et mise à jour; Bibliothèque de philosophie contemporaine). 1 vol., 435 p.

Le dessein de cet ouvrage, dont la première édition remonte à 1959, était de montrer, par la critique des principales tendances de la philosophie française contemporaine, que le marxisme peut intégrer ce qu'elles ont de vivant à sa conception de l'homme parce que le marxisme dépasse toutes ces tendances par sa compréhension de l'histoire telle qu'elle s'accomplit. Son originalité était d'avoir introduit, après chacune des principales études, une réponse du philosophe examiné (Sartre, Marcel; Lacroix pour le personalisme, Claude Cuénot et Claude Tresmontant pour Teilhard de Chardin, Henri Wallon pour le marxisme). La pensée catholique y prenait une place fort importante; certains aperçus – le néo-hégélianisme existentiel –, certaines amorces – Hegel et la responsabilité de l'homme –, certaines analyses – l'itinéraire de Peitzner – étaient particulièrement intéressants.

La nouvelle édition contient en outre les prises de position de l'auteur à l'égard du structuralisme et des dernières tendances du marxisme parisien. Il dénonce un structuralisme jugé doctrinaire et abstrait, qui rend inintelligible le mouvement de l'histoire; il déclare que le vrai structuralisme devrait être dialectique et rejoindre la méthode génétique de Wallon.

Quant à l'ambition d'interpréter Marx par les méthodes de la linguistique structurale, elle aboutit chez Althusser à une polémique contre Marx, au dessein d'éliminer du marxisme tout élément d'hégélianisme, à faire du marxisme un anti-humanisme et un anti-historisme; elle «applique sur l'œuvre de Marx un schéma qui lui est totalement étranger»; elle veut faire ignorer le sens des Manuscrits de 1844 en les taxant d'idéologie; elle déclare que depuis Marx nous savons que l'homme n'est pas le sujet de l'histoire, et au lieu de voir dans le travailleur un sujet humain, aliéné en tant que tel, elle en fait un support de relations de production. L'auteur de «Pour Marx» a remplacé la simplicité de la contradiction hégélienne par une théorie de la «surdétermination» empruntée à la psychanalyse; mais cette théorie de la surdétermination est en contradiction avec la conception structuraliste du tout elle-même. En un mot, cette conception universitaire qui se veut scientifique n'aboutit qu'à séparer, chez Marx, humanisme et scientificité.

Il semble surtout que l'on voit reparaître ainsi une problématique science-philosophie qui était bien connue dans d'autres doctrines et dans d'autres temps.

Cette critique violente rappelle la polémique des existentialistes et des marxistes sur le thème de l'humanisme il y a bientôt un quart de siècle. Elle est un épisode de la lutte entre les philosophies et le nouveau structuralisme (voir *Pour l'homme*, 1968, de M. Dufrenne par exemple). Elle est plus qu'un épisode de la lutte pour l'empire de l'actualité philosophique (voir, d'un autre bord, les attaques de R. Aron contre Althusser, dans *D'une Sainte famille à l'autre*, 1969). La clarté avec laquelle elle dégage les grandes lignes, la générosité

sité qui en fait l'ampleur a pour contrepartie des jugements définitifs, dont l'expression paraît surtout faite pour contenter l'adhésion. (L'existentialisme est traité d'individualisme exacerbé, taxé de nihilisme, la négation des valeurs «supérieures» par Nietzsche est rattachée à la négation du «totalement autre»).

D. Christoff

Jean Brun: Le retour de Dionysos. Desclée, Paris, 1969, Coll. L'Athéisme interrogé, dirigée par Claude Bruaire. 1 vol.

Ce livre de riche information et de verte violence nous est donné comme tentative de démythologisation à l'égard de ce mythe que l'homme se crée pour échapper à soi. Il porte donc sur les tentatives – sciences, techniques, politique – qui prétendent nous délivrer des mythes plus que sur les mythes eux-mêmes, car on ne sait en vue de quoi cette «culture» qui comble l'homme de moyens et le prive de fins est destinée à libérer. Dans ces tentatives, l'auteur voit l'exaspération de la bacchanale déchaînée que devient notre culture. La danse de Dionysos, à travers laquelle l'homme se dissout dans l'univers – l'individu, a dit Nietzsche, est une erreur –, est rythmée de ces élans de l'érotisme et de la publicité, de la guerre et de la consommation. Or l'exploration de l'espace et du temps, le voyage à travers l'homme, la machine devenue exo-organisme ne sont pas qu'ivresse et poésie, mais aussi bien calcul et logique; manifestes futuristes et dadaïstes, théories du théâtre ou techniques publicitaires n'expriment pas seulement la conscience de métamorphose de l'homme qui se projette en Dionysos – de Huysmans aux Hippies – mais aussi bien une planification et une volonté concertée. Il ne s'agit donc pas seulement d'une critique de tous les irrationalismes, mais bien encore de l'intellectualisme qui a perdu forme humaine et valeur, qui contribue à la dislocation de l'homme. Hegel autant que Nietzsche anime ce dépassement, cette «libération» qui est une perte de l'homme, et les métamorphoses du concept ne le cèdent pas à celles du rêve, de la guerre, de l'érotisme, du commerce.

Dans ce devenir, face à cette dissolution, l'homme saura-t-il se trouver? Saura-t-il «voir l'autre indépassable» et reconnaître dans cette rencontre la «racine du respect», la «découverte du secret»? Saura-t-il reconnaître le salut véritable de la multitude des sauvetages? Le silence du Christ devant le Grand Inquisiteur le ramènera-t-il à ce salut? Pour l'auteur qui dénonce l'être-multitude, l'être-protée de l'homme, c'est de cette relation avec Dieu (ou de son refus) que dépendront tous les rapports futurs avec l'homme du Grand Inquisiteur qui tous nous contamine.

Outre cette thèse fondamentale et l'abondance dionysiaque des exemples fustigés, ce livre présente l'intérêt des problèmes posés. Ce n'est pas la première fois sans doute que l'on dénonce l'hybris de la raison à l'égal des excès de l'irrationnel, mais il y a fort à méditer sur le concours de l'inconscient et de la volonté la plus tendue.

D. Christoff

Gilles Deleuze: Différence et répétition. P.U.F., Paris, 1968 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 1 vol., 410 p.

«La répétition n'est pas la généralité» commence M. Deleuze, et peut-être peut-on continuer pour résumer: la différence n'est pas la *differentia specifica*, différence statique entre deux généralités, l'une plus particulière; la vraie répétition est complexe, irréductible à l'identique du concept; la vraie différence est libre, incomparable, sans référence à la représentation et au semblable.

La pensée qui explique ordinairement la répétition en se référant à l'identité du concept ne saisit entre les éléments répétés qu'une différence sans concept, différence indifférente; l'insuffisance du concept ne peut donc conduire qu'à une explication négative de la répétition. Au contraire, la répétition «se déguise en se constituant», «ne se constitue qu'en se déguisant»: on ne peut isoler «le» répété de la répétition où il se forme et se cache, et la différence elle-même est comprise dans la répétition. Ainsi, en psychanalyse par exemple, on ne répète pas un élément parce qu'il a été refoulé, mais on refoule la représentation – qui empêcherait de revivre dans la différence du simulacre – afin de pouvoir vraiment répéter. La répétition est un comportement à l'égard non du général, mais du pur singulier, de l'unique. La pensée différenciante qui va se dégager de cette forte thèse est pensée créatrice et dramatique. Aboutira-t-elle à la création poétique, ou, pensée sans représentation, sans image, au pur jeu de la différence qui ne serait pas abstraite, puisqu'irréductible à des non-identités, mais qui serait la vie même? Nous devons nous borner ici à un aperçu de quelques implications des doctrines philosophiques dont cet ouvrage est si riche.

Ce qui est en question, c'est la différence ontologique. L'être se dit en un seul et même sens, mais de toutes manières, pour chaque étant de manière différente: de Duns Scot à Spinoza et à Nietzsche, cette thèse de l'univocité de l'être s'oppose à celle de l'analogie selon laquelle l'être se dit en plusieurs sens, mais toujours du fixe et du déterminé. La thèse présente (p. 57, cf. 386 sq.) proclame à sa manière la différence ontologique et surtout implique que l'Éternel Retour, la répétition, est affirmation non pas du même, mais de la différence comme telle. Elle contient donc une affirmation de la multiplicité foisonnante et féconde, partout sous-jacente à l'ordre et, par là, elle rappelle Bergson; mais il y a plus que du discernement bergsonien dans l'opposition du vrai mouvement, de la répétition différenciante – chez Kierkegaard ou chez Nietzsche – au faux mouvement hégélien de la contradiction. Elle rappelle plus encore Leibniz qui – mieux que Hegel, et bien qu'il partit d'une philosophie du même et de la représentation – sut saisir la puissance de l'être en montrant la différenciation innombrable de la pluralité dans le continu. On y trouve la même intuition profonde de la vie différenciée sous l'ordre général, du dynamique au cœur du statique; la différence est bien réelle et l'un des points centraux du système est le rapport de ce que M. Deleuze distingue comme différenciation et comme différen(t)iation des différentielles (cf. Derrida). De là, on comprend mieux comment la différence est

individuelle, comment la répétition est répétition singulière. De même, il faut affirmer les virtualités réelles contre la fausse opposition des possibles (essences) et des réels.

Cette intelligence subtile de la différence est, dans tout l'ouvrage, opposée aux philosophies de la représentation qui divisent l'être en genres et espèces ordonnés et subordonnés en vertu des principes d'identité et de contradiction. Partout, la réalité différentielle vécue est opposée au monde classique de la représentation (on comparera aux thèses de M. Foucault). Davantage, une philosophie qui se voudrait sans présupposés devrait commencer par «une critique radicale de l'Image (de la pensée) et des postulats qu'elle implique», y compris les postulats moraux de cette image dogmatique, orthodoxe, où le Même et l'Identique se justifient en Bien. Le bon sens et le sens commun, l'universalité de la pensée naturelle, le modèle impliqué par la reconnaissance, l'élément de la totalité, la négativité et l'erreur conçues comme extérieures à l'unité de la pensée, la subordination de toute question à une possibilité de solution, la subordination de l'apprendre au savoir final: autant de postulats qui dénaturent la pensée en la soumettant à l'image du même et au semblable, qui empêchent de comprendre que la pensée est dans l'acte de penser.

Partout, dans la pensée classique, la différence est subordonnée à la représentation, faussée par les quatre formes de l'illusion transcendantale dont la représentation fait le lien: illusion du sens commun par laquelle le sujet en son identité subordonne la différence à l'identité du concept; illusion du bon sens, où la différence est subordonnée à la ressemblance; illusion du négatif, où la différence se trouve subordonnée soit à la limitation – à la limite – soit à l'opposition (Hegel); enfin subordination de la différence à l'analogie du jugement: ces quatre illusions, qui correspondent à la pensée, au sensible, à l'Idée, à l'Être, déforment la répétition aussi bien que la différence: la représentation confond la répétition avec la généralité (alors que le général tel que nous l'entendons résulte de l'inadéquation de la différence et de la répétition); la répétition se trouve alors représentée comme «ressemblance parfaite ou égalité extrême»; elle n'est expliquée dans la représentation – et la différence n'est comprise – que par l'identité du concept; enfin, la répétition, la différence sans concept, est expliquée, mais toujours négativement, par la limitation dans notre représentation du concept. Cet ensemble d'illusions empêche de comprendre la différence réelle; on y oppose la synthèse idéale de la différence à partir du virtuel, la synthèse asymétrique du sensible, de l'actuel: qualités qui actualisent les rapports, parties qui actualisent les singularités. L'individuation unit ces deux aspects complémentaires; c'est chez Nietzsche que, selon l'auteur, elle apparaît véritable, c'est-à-dire au-delà du moi, de la personne, sous-jacente à leur dissolution.

La richesse, la vie – on devrait dire l'extrême différenciation – de cette thèse, ou les vues profondes de Platon, de Nietzsche, de Leibniz surtout, aussi bien que certaines difficultés (il ne paraît pas certain que la pensée classique n'ait dénoncé l'erreur que comme un pur produit de mécanismes externes – 217, etc. –) apparaissent presque secondaires en regard de ce qui est en question dans ce livre admirable et difficile. Après avoir relevé quelques points particulièrement remarquables de la pensée qui s'inaugure et de l'univers qu'elle

annonce, il faut ajouter qu'un «compte rendu» n'est pas ici en place: le compte rendu relève de la représentation; il marque des différences, certes, mais à partir du même, et les répétitions dont il ferait état seraient comme des répétitions par défaut; le compte rendu est donc, par nature, infidèle à la pensée ici recherchée: il reconnaît des similitudes, des oppositions à des thèmes communs, genre d'intelligibilité qui est ici proscrit. On peut alors se demander si le rejet de l'adéquation entraîne nécessairement l'ouverture à une nouvelle recherche de la vérité qui ne serait plus celle du même. Vérité que, pour le moment, on peut dire sauvage, en liberté, puisqu'elle devrait être la découverte du fourmillement du réel et de sa répétition. Certains seront ici plus effarouchés que leurs pères devant Bergson (pas devant Nietzsche qui de toute manière n'était pas compris). D'autres demanderont peut-être ce que deviendra cette vérité sauvage une fois domestiquée, car pourquoi parler du sauvage – ou même parler *le* sauvage – si ce n'est pour le domestiquer. Mais cette vue pessimiste trahit des craintes que la belle thèse de M. Deleuze rend inavouables; ne contient-elle pas, par ses vues sur le simulacre et sur le signe, les espoirs d'une théorie du symbole et du langage qui pourrait n'être pas une domestication?

D. Christoff

Jacques Henriot: Existence et obligation. P.U.F., Paris, 1967. 1 vol., 428 p.

Cette thèse examine le problème de l'obligation morale et de son intégration à l'existence. Elle se développe en trois parties. L'auteur décrit d'abord le champ opératoire: le phénomène moral, ou la moralité, s'offre «lorsque quelqu'un se trouve dans une situation telle qu'il y a pour lui quelque chose à faire»; l'obligation s'adresse toujours à un sujet et vise quelque chose: on n'en reste pas d'abord à un «il faut le faire» universel; d'autre part, l'obligation – on entrevoit déjà cette conclusion de l'ouvrage – n'est pas une catégorie ou une forme vide d'impératif universel, mais bien un schème formel pratique.

Une relation dialectique s'établit entre la praxis de l'activité, elle-même dialectique, et une pragma des actions constituées comme étant à faire, idéales. Une autre entre «le thème de l'obligation, – expression partielle de la moralité telle qu'elle existe objectivement dans une société à un moment donné de son histoire: le fait qu'il y ait, pour tel groupe, *telle* morale – et le schème obligatoire qui, manifestant l'intention d'action du sujet situé à l'intérieur de ce groupe, confère une raison d'être à l'acte qu'il accomplit, le fait qu'il y ait quelqu'un pour qui existe *une* morale, quelqu'un pour être obligé» (25–26, cf. 357).

Or les essais d'explication sociologique, psychanalytique, psychogénétique de ce phénomène paraissent à l'auteur se situer en deçà du problème défini. Ces explications n'en sont pas moins examinées avec soin dans la deuxième partie, par l'analyse des thèses de Durkheim, de Freud, de Piaget, mais cette triple critique aboutit à la conclusion qu'un examen direct des structures de «l'être-obligé» s'impose.

C'est l'objet de la troisième partie, «Du mode d'être de la conscience obligée»: l'obligation oblige quelqu'un (248); elle n'est pas à sens unique, mais bien dialectique, comme obligation réciproque entre obligateur et obligé, et n'a de sens que par l'attitude «à l'égard de l'obligation» d'un obligé qui se fait obligateur de lui-même. Et surtout, me semble-t-il, «c'est parce que l'idéal du comportement humain n'est pas défini *a priori* sous forme d'impératif catégorique» que le phénomène de l'obligatoire «demeure irréductible à tout système ou modèle théorique du comportement» – plusieurs systèmes et modèles sont effectivement examinés, par exemple ceux de la cybernétique, et il n'est pas sans intérêt d'atteindre un point de vue qui écarte à la fois l'impératif catégorique et les réductions théoriques.

Des analyses profondes des racines du falloir font ressortir l'importance du processus, par delà l'ataraxie et l'aboulie, de la temporalité, la différence entre le faire actif, transitif, volontaire (vouloir, «c'est s'obliger», p. 328), et le «fait» imputé à un sujet, peut-être involontaire, mais toujours passé. Dans l'opération, «l'existence se découvre à elle-même comme un travail de soi sur soi» (336), et cette découverte est illustrée par la méditation de l'autre du cogito. Ni produit d'une déduction, ni partie d'un système, le devoir est le fait d'un sujet qui précisément transcende le système (357).

C'est dans le dernier chapitre sur le mode obligatif que la doctrine de l'impératif est reprise, examinée, définitivement rejetée en faveur de la thèse que «l'obligatif est le schème transcendantal par la médiation duquel la raison se fait pratique» (411); le schème obligatif est censé donner un contenu au devoir, mais c'est aussi qu'il est dilaté en schème téléologique de toute l'action. Mais autant qu'à Kant cette thèse se veut opposée – par delà toute «mauvaise foi» – à «l'existentialisme» pour finaliser l'existence en devenir – être: «l'essence de l'existence consiste dans l'obligation» (263).

D. Christoff

Arno Plack: Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral. Paul List Verlag, München 1967.

«Das vorliegende Buch ist . . . in erster Linie das Buch eines Fachphilosophen für philosophische Laien, die Fachleute sind auf Gebieten, die er als Laie heranzieht, um Philosoph bleiben zu können. Über diesen schon recht großen Kreis hinaus wendet sich das Buch an den Nachdenkenden schlechthin, der nicht einfach blindlings dem Wandel der geltenden Moral sich überlassen möchte und der als Mensch und Mitmensch mit den mannigfachen Erscheinungen einer ‚doppelten Moral‘ sich nicht abfinden will» (11). Sein Thema wird mit dem Untertitel besser getroffen als mit dem etwas pompösen und wohl von Lorenz provozierten Haupttitel. Man muß das auch im Hinblick darauf bemerken, daß «das Böse» nirgends eingehend behandelt, sondern ebenso flüchtig und «unphilosophisch» berührt wird wie in der «Naturgeschichte der Aggression» – unphilosophisch insofern, als man das

Maß für eine *philosophische* Erörterung des Bösen von Kant und Schelling her nimmt. Doch tangiert dies nicht das Zentrum des Plackschen Anliegens.

Er gliedert es in fünf Teile: 1. Die herrschende Moral; 2. Psycho-Analyse der repressiven Gesellschaft; 3. Die Verkümmern der Spontaneität; 4. Die unmittelbaren Konsequenzen der Sexualverdrängung; 5. Die Kultur der Kriege und Verbrechen. In der herrschenden Moral, die Plack zweifellos mit Recht als eine «Moral der Aggressivität und der Macht» kennzeichnet, sind Keuschheit, persönlicher Ehrgeiz (Prestige und Erfolg), Machtstreben und Streben nach Besitz als solchem die «höchsten Werte» oder «Tugenden». Sie sollen alle letztlich auf die schon in früher Kindheit einsetzende Unterdrückung zumal der sexuellen Impulse von seiten unserer leib- und lustfeindlichen Gesellschaft zurückgehen: und dagegen richtet der Verfasser seine «wissenschaftliche Moralkritik», deren «Wissenschaftlichkeit» vermutlich darin besteht, daß die «Forschungen der verschiedensten Fachgebiete» verarbeitet worden sind (91). «Wissenschaftliche Ethik», schreibt Plack ausdrücklich, «propagiert keine Werte; sie vertraut darauf, daß die menschliche Natur, wenn sie nur in Ruhe gelassen wird und nicht von klein auf verbogen, aus sich selber heraus ein Verhalten entwickelt, das dem Individuum wie der Gemeinschaft am besten entspricht. Nur der bereits verbildete Mensch unserer Kultur hätte noch eine besondere Fähigkeit zu entwickeln, die Ansprüche seines Leibes zu vernehmen, sie zu verstehen und ernst zu nehmen. Das bedeutet für einen jeden von uns, daß er lerne, sich möglichst in Einklang zu halten mit den natürlichen Spannungen und Abspannungen seines Körpers – jenseits von Abstinenz und Exzeß, Trägheit und Überarbeitung. Das gilt für alle Regungen des vitalen Daseins, für die Sexualität wie für Essen und Trinken, für Wachen und Schlafen wie für den Bewegungsdrang und nicht zuletzt auch für das Denken, insofern dieses die Tätigkeit eines körperlichen Organs ist. ‚Keuschheit‘ ist von einem solchen Ethos her kein Ideal, gegen das zu rebellieren sich verlohnte; sie wird, mit Nietzsche zu sprechen, zu einer ‚überflüssigen Tugend‘. Die übergeordnete Tugend, die nicht auf die Sexualität allein sich bezieht, ist das Wissen um das rechte Maß, also nichts anderes als das, was die Griechen *sophrosyne* nannten» (345f.).

Sollte nun Plack wirklich nicht gemerkt haben, daß die «Regungen des vitalen Daseins» für seine «wissenschaftliche Ethik» *faktisch* und vielleicht uneingestanden als «Werte» fungieren, auch wenn sie nicht als solche offen propagiert werden? – gewiß so wenig «objektive» Werte wie die von ihm verworfenen gesellschaftlichen Tugenden oder Scheintugenden. Wenn er einmal im Hinblick auf die «Verbuchung» des geschlechtlichen Bedürfnisses nach Abwechslung – es wird als «Spontaneität» des Sexualinstinktes deklariert – «als mangelhaftes sexuelles Bedürfnis» bemerkt: «Da solche Urteile nicht im Schwimmbad, sondern am Schreibtisch entstehen, darf je ad hominem vermutet werden: Der längst ‚friedlich‘ gewordene Stubengelehrte blickt mitleidig auf jene, die noch anders leben als er; den Grund seiner eigenen Sittsamkeit projiziert er als ‚Schwäche‘ auf sie zurück» (157), so muß er es hinnehmen, solches Argumentieren ad hominem auch auf sich selber anwenden zu lassen. Indessen läßt sich auf solche Weise weder die positive oder gar «objektive» Werthaltigkeit der spontanen, durch die monogame Forderung

nicht eingeschränkte sexuelle Befriedigung noch deren «objektive» «Unsittlichkeit» erweisen: die eine und die andere Taxation bleibt subjektiv, auf das emotionale Bejahen oder Verwerfen des Einzelnen bezogen.

Für einen Philosophen, der mit guten Gründen auch die Einsichten der Tiefenpsychologie berücksichtigt, erstaunlich ist die unreflektierte, um nicht zu sagen unkritische Art, mit der Plack die «ursprüngliche menschliche Natur» und innerhalb ihrer die «Spontaneität» der sexuellen Bedürfnisse zur – scheinbaren – Begründung seiner Ethik in Anspruch nimmt. Wenn – ein den Verfasser «beunruhigendes» Faktum – «der Mensch noch mit seinen spontansten Regungen dem Willen der Gesellschaft (mit Hegel: dem objektiven Geist) gehorcht» (179), so hätte ihn diese Feststellung doch veranlassen müssen, sich um eine Klärung der Spontaneität zu bemühen. Und dasselbe gilt für die «menschliche Natur», auf die er sich rein formal beruft. Es reicht nicht aus, den «ursprünglichen Menschen» in Führungszeichen zu setzen und zu sagen, er müsse «kein historisches oder ethnisches Faktum sein» (303); es reicht zumal dann nicht aus, wenn diese dunkle «menschliche Natur» den tragenden Boden der Kritik der herrschenden Moral bildet. Erstaunlich ist es fernerhin, daß Plack sich nie die Frage stellt, weshalb denn die Sexualität fast in allen Gesellschaften – auch in den sog. «ursprünglichen» oder «primitiven» – mehr oder minder der Tabuierung verfällt, von der uns «nur eine Erziehung zu einer natürlichen, ungebrochenen Sinnlichkeit» (196) befreien könne. «Eine neue Ethik, die auf die Natur des Menschen sich abstellt, wird . . . nicht ‚Enthemmung‘, allgemeines ‚Sich-Ausleben‘ und jenes ‚sexuelle Chaos‘ erzeugen, das ohnehin nur in der Phantasie der Frustrierten besteht. Sie wird vielmehr nur darauf abzielen, ein System der Unterdrückung abzubauen, das auf die Verketzerung eines Triebes sich gründet. *Es geht nicht darum, die Menschen ‚moralisch‘ zu enthemmen, um sie zu vermehrter Sexualbetätigung zu ermuntern; es geht darum, ihnen ein gutes Gewissen zu geben bei den spontanen Äußerungen ihrer vitalen Natur.* Mit seiner Triebnatur versöhnt, würde der Mensch vermutlich sogar weniger wahllos in seinen sexuellen Beziehungen, weil eine jede tiefe Befriedigung den Menschen zum Verweilen bestimmt. Wenn der Sexualtrieb nicht mehr das Böse verkörpert, dann ist es auch nicht mehr nötig, daß die Gesellschaft durch die Hand des Arztes – ‚psychotherapeutisch‘ oder gar chirurgisch – am Triebstarken sich vergreift, um ihn in eine Ordnung zu zwingen, die nicht für ihn gemacht ist. Die Ethik der Zukunft wird sich nicht mehr darum zu kümmern haben, wie die ‚übernormale‘ Vitalität ins Prokrustesbett der herrschenden Moral zu bekommen sei, sondern sie wird sich anstrengen, eine Ordnung zu ersinnen, die niemanden in seiner vitalen Natur vergewaltigt. Nur eine pluralistische Ordnung, die den Namen verdiente, könnte den natürlichen Unterschieden der Individuen gerecht werden und Abstand halten vor einer Natur, die der Mensch auch in sich selber nicht gemacht hat und die nicht machbar ist – sondern allenfalls zu ruinieren» (247f.). «Das sexuelle Chaos, das in Ausnahmesituationen sich ergibt, kann nicht als der Zustand behauptet werden, der in einer Kultur mit sexueller Freizügigkeit sich herstellte. Sexuelle Freiheit als Merkmal einer Kultur bedeutet: Freiheit im Eingehen sexueller *Bindungen*, nicht zwangsneurotisches Verlorensein in Promiskuität. Der zwangsneurotische Charakter der Promis-

kuität bestätigt diese gerade als Merkmal einer noch unfreien Gesellschaft. Daran ändert auch nichts, daß deren öffentliche Meinung sie verurteilt. In einer jeden Kultur, die in entscheidender Hinsicht die Natur des Menschen verfehlt, müssen diejenigen Verhaltensweisen, die nicht in das dort ‚verpflichtende‘ Bild vom Menschen passen, als negativwertig, böse, schlecht und unsittlich abgelehnt werden, auch und gerade dann, wenn sie erst Reaktionsbildungen sind auf den Versuch, den Menschen nach dem vorgesetzten Menschenbild zu formen. *Was als das Gute und das Böse am Menschen im Rahmen einer bestimmten Kultur erscheint, ist niemals das Gute oder Böse an der Natur des Menschen selber, es bezeichnet vielmehr die Pole, zwischen denen die ursprüngliche Menschenatur in der betreffenden Kultur sich zerrt.* Eine moralische Ordnung, die die Natur des Menschen im ganzen annimmt, stünde folgerichtig jenseits von Gut und Böse. Wir nennen eine solche moralische Ordnung das Ethos der Liebe» (316f.).

Ob gut oder böse: worauf es ankäme, wäre zu wissen, wie es mit der Natur des Menschen faktisch – also nicht im Lichte einer verklärenden Idealisierung – bestellt ist. Wenn zu ihr beispielsweise eine stets sprungbereite, unvermeidlich zu mitmenschlichen Konflikten führende Aggressivität gehört – keineswegs als «Urinstinkt», sondern aufgrund oder ineins mit seiner Freiheit des willentlichen Tuns und Unterlassens: wie muß dann eine nicht-repressive Ordnung beschaffen sein? Kein neuer Rousseau ist heute noch glaubwürdig.

H. Kunz

Walter Hoeres: Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie.

W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.

Heute bemühe sich «eine breite Schule um den Nachweis, daß die Transzendentalphilosophie im Sinne Kants nicht nur mit dem klassischen erkenntnistheoretischen Realismus vereinbar sei, sondern daß die Auffassung der Erkenntnis als Hinnahme der in ihrem Ansichsein vorgegebenen Wirklichkeit gerade durch die transzendente Deduktion gerechtfertigt werde. Die Erkenntnis sei nicht entweder schauende Hinnahme des vorgegebenen Seins der Dinge oder setzende, tathafte Konstruktion des Gegenstandes, sondern beide Anschauungen würden sich notwendig ergänzen. Um das zu zeigen, wird die hohe Kunst der Interpretation so weit getrieben, daß Kant schließlich sogar zum Zeugen für Thomas von Aquin wird. Demgegenüber will diese Arbeit zeigen, daß beide Auffassungen unvereinbar sind und eine transzendente Ableitung der Erkenntnis als Schau ein hölzernes Eisen ist. Dazu bedienen wir uns konsequent der phänomenologischen Methode, die das Geschehen der Erkenntnis für sich selbst sprechen und seine transzendentalphilosophische Deutung als ungemäß erscheinen läßt. So sucht die Arbeit dem strengen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu genügen und eine immanente Kritik der Möglichkeit einer jeden Transzendentalphilosophie zu bieten, die über bloße Konfrontation von Standpunkten hinauskommt»: so formuliert Hoeres sein Anliegen im Vorwort (11). Die «Immanenz» seiner Kritik schränkt er insofern etwas ein, als er am «Prinzip der Einsichtigkeit», das in der Transzendentalphilosophie auf anderes erklärend zurückgeführt

und damit verneint werde, festhält. Aus diesen beiden gegensätzlichen Positionen – «es ist ein absoluter Widerspruch, zugleich an der Evidenz eines Sachverhaltes festzuhalten und seine Ableitbarkeit zu behaupten. Ich sage dann, etwas sei schon in sich absolut einsichtig und klar, und bestreite das zugleich, indem ich eine transzendente Rechtfertigung des Evidenzcharakters verlange» (170) – aus diesen gegensätzlichen Positionen also greift Hoeres «die eine als die allein gemäße» heraus, womit er die «immanente Kritik im strengen Sinne» überschreitet. «Denn wir müssen immer wieder auf das, was sich im Erkennen wirklich ereignet, blicken, um diese Transzendentalphilosophie nicht nur als Widerspruch, sondern diesen auch als Folge der Unentschiedenheit über das ursprüngliche Phänomen der Einsicht zu begreifen» (142).

Diese Kritik richtet der Verfasser mehr noch als gegen Kant, den Kantianismus und Husserl gegen die «kantianisierende Scholastik» (111), durch Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth u. a. vertreten. Sie erfolgt mittels der «phänomenologischen Methode», die Hoeres indessen «keineswegs dogmatisch» (141) verstanden wissen will, weshalb er das Recht der Spekulation nicht grundsätzlich bestreitet (91). Genauer bildet die «Phänomenologie der Erkenntnis» den Ausgangspunkt. «Worauf alles ankommt, ist: nur zu akzeptieren, was es wirklich gibt und so, wie es sich wirklich gibt. Wenn also z. B. ein Phänomen nur dadurch verständlich wird, daß ich nicht bei ihm stehen bleibe, sondern über seine unmittelbare Gegebenheit hinausgehe, dann muß ich diesen Schritt tun, wenn ich Phänomenologe bleiben will» (15). Oder: «Mit den phänomenologischen Schulen verbindet uns die Tendenz, radikal nur von dem auszugehen, was es wirklich gibt und was tatsächlich ohne theoretische ‚Vor-‘Urteile aufzufinden ist: in unserem Falle also den Erkenntnisvollzug so zu nehmen, wie er sich darbietet und nach dem, was er – ohne jede hinzukommende Deutung – von sich her zeigt. Gegenüber den phänomenologischen Schulen werden wir jedoch zeigen, daß uns der Vollzug des phänomenologischen Aufweises über ihn selbst hinausführt» (16). «Auch deshalb müssen wir mit der phänomenologischen Analyse des Vollzugs der Erkenntnis einsetzen, weil unsere Arbeit den Nachweis erbringen will, daß jede Art von transzendentalphilosophischem Apriorismus das Wesen des Erkennens verfehlt» (17). Hoeres verfißt diese Haltung auch Husserl gegenüber: es müsse «beim Nachvollzug von Husserls Analysen intentionaler Erlebnisse stets gefragt werden, inwieweit der wirklich gegebene phänomenologische Befund nicht immer schon durch vorgefaßte transzendentalphilosophische Deutung modifiziert ist und seinem ‚originären Sinn‘ zuwider als Beleg für eine vorgefaßte transzendentalphilosophische Konzeption dient» (20). Daraus ist ersichtlich, daß Hoeres' Buch weder in den Bereich der Husserl-Philologie gehört noch auch bloß einen Beleg des Streites unter den Neothomisten – Hoeres sieht bei manchen Scholastikern phänomenologische Ansätze – liefert. Vielmehr ist es als Dokument einer heute zwar seltenen, aber im Prinzip m. E. völlig zutreffenden Auffassung vom Wesen des Erkennens zu begrüßen. Sie wird im ersten und zweiten Teil unter den Titeln «Die Reflexion auf den Erkenntnisakt» und «Erkenntnis als Schau» dargestellt. Der dritte Teil: «Erkenntnis als Tat» bringt dann in der Haupt-

sache die Kritik an den genannten kantianisierenden Neuscholastikern oder neuscholastischen Aprioristen.

Wir müssen uns heute eingestehen, daß es uns allen außerordentlich schwer fällt und anscheinend sogar unmöglich ist, den von Hoeres erneut formulierten phänomenologischen Vor- und Ansatz durchgehend zu verwirklichen, wenn auch nicht dabei stehen zu bleiben. Das gilt nicht zuletzt von Husserl selbst. Niemand kann begründet behaupten, daß er etwa seinem «Prinzip aller Prinzipien» wirklich gefolgt sei. Nicht direkt auf dieses Prinzip bezogen zeigt Hoeres an manchen Sachverhalten, wie sehr Husserl gegen seine phänomenologische Methode verstoßen hat. Allein auch Hoeres muß sich daraufhin befragen lassen, ob er die phänomenologische Haltung durchgehalten habe.

Erkenntnis ist von ihrem Wesen her stets auf einen unmittelbar (vor-) gegebenen Gegenstand in seiner an sich seienden jeweiligen inhaltlichen Bestimmtheit gerichtet. Vollzogen wird sie vom intentionalen Bewußtsein, an welchem sowohl sinnliche als auch geistige Anschauungsakte beteiligt sind. Hoeres spricht ferner vom «entdeckenden Vorfinden», «schauenden Durchdringen», von grenzenlos offener «Erwartung des noch Unbekannten». Das größte Gewicht legt er – m. E. mit unbestreitbarem Recht – auf das unmittelbare Gegebensein des an sich seienden unabhängigen Begegnenden. Dieser Begriff des Gegebenseins oder der Gegebenheit dürfte bereits bei Husserl doppeldeutig und ungeklärt geblieben sein: einmal meint er – so vermuten wir wenigstens – den sozusagen «sich gebenden» Gegenstand, und zum andern das in mir – dem erkennenden Subjekt – «gebende» intentionale Bewußtsein. Ausschließlich in der zweiten Hinsicht handelt es sich um eine denkende (vorstellende, meinende usw.) Aktivität, und an sie knüpfte Husserl seine transzendente Konstitutionsthematik. Den begegnenden «passiven» und nur verfälschend-umdeutend als «sich gebend» zu bezeichnenden Gegenstand klammerte er aus. Obwohl nun Hoeres den (Husserlschen) Begriff des Gegebenseins einigermaßen analysiert (23ff.), hat er diese Doppeldeutigkeit nicht bemerkt: und daraus resultiert bei ihm ein völliges Übersehen der an jedem faktischen Erkenntnisvollzug mitbeteiligten aktiven hervorbringenden Faktoren und demgemäß ein Unverständnis für das partielle Recht der «transzendentalen» Fragestellung. Daran ist auch die Tatsache schuld, daß Hoeres von einer gedanklich konstruierten allgemeinen «Erkenntnis» ausgeht und kaum je einen konkreten Erkenntnisakt und dessen singulären Gegenstand berücksichtigt. Desgleichen bedenkt er nie ausdrücklich, daß unser wirkliches Erkennen ausnahmslos in ein umfassenderes Gesamtverhalten eingefügt ist; er spricht vom «Selbstverständnis der Erkenntnis», als ob sie und nicht der einzelne erkennende Mensch sich über das Wesen des Erkennens Klarheit verschaffen will.

Wenn ich einen realen einzelnen Tisch sehe und erkennend feststelle: «Der Tisch steht hier» – Hoeres nennt es eine «absolute Aussage» (108) –, dann ist mir faktisch keineswegs der ganze Tisch im strengen Sinne gegeben, d. h. hier sichtbar. Wohl aber meine ich im als Urteil ausgesagten Erkenntnisakt den ganzen Tisch, also auch seine von einem einzigen Standort aus unsichtbaren, nicht gegebenen Teile. Diese kann ich vom eingehaltenen Stand-

punkt her nicht «empfangen», sondern muß sie – zumeist unausdrücklich – «hinzudenken», was ohne Frage eine produktive oder reproduktive gedankliche Tätigkeit darstellt. Das also hat Hoeres verkannt, wohl auch deshalb, weil seine Begriffe der «Anschauung» und der «Schau» viel zu undifferenziert einen scheinbar «einfachen» Sachverhalt – «Erkenntnis» – bezeichnen. Das hat ihm freilich erlaubt, später gewissermaßen unter der Hand die Erkenntnis durch die «Einsicht» zu ersetzen und die «Wesensschau» ebenfalls als Empfangen zu deuten.

Husserl hat gesagt (Ideen I, 144 bzw. 177): «die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion». Es lag für Hoeres deshalb nahe, sich mit dem Problem der Reflexion zu beschäftigen. Er tut es in klarer und einleuchtender Weise, ungeachtet hier um der Sache willen auch Palágyi, Klages und Scheler Berücksichtigung verdient hätten. Der Verfasser meint, daß im Vollzug des Erkennens die Reflexion sich nur auf dessen Gegenstand, nicht auf den Vollzug selbst gegenständlich richten könne. Dem Wesen des erkennenden (intentionalen) Bewußtseins sei «allein die Reflexion als bejahender Mitvollzug der Einsicht» gemäß (205). Sie ist «Erkenntnis von Erkenntnis» (45), bleibt jedoch stets unanschaulich. Allerdings gehört zum Begriff der Erkenntnis, außer daß sie Bewußtsein von etwas ist, «noch die urteilende Stellungnahme zur Wirklichkeit oder das Wissen: *so ist es*, in dem Erkenntnis erst eigentlich sie selbst ist» (47). Die Reflexion als «Enthaltung von eigener Stellungnahme», wie Hoeres Husserls Ausklammerung der Setzungen des natürlichen Bewußtseins charakterisiert, fungiert für Hoeres als Unverständnis für die und Verfälschung der Einsicht und als «Verwandlung der Erkenntnis in Setzung».

Ich sagte es schon, daß die nicht näher analysierte Einheit des Erkennens aus sinnlichen und geistigen Anschauungsakten es Hoeres gestattet, den Akzent auf die «Einsicht» zu verlegen und den sensuellen Anteil fast unberücksichtigt zu lassen. Daraus resultiert scheinbar ein großer Vorteil: «Akzeptiert man mit der Einsicht, daß in ihr der Gegenstand transparent wird, dann weist er sich durch sich selbst aus, und die Rechtsfrage nach dem Geltungsanspruch der Erkenntnis ist *von vornherein* erledigt. Oder ich verzichte darauf, in der Einsicht zu leben, und dann wird allerdings die Frage nach ihren Möglichkeitsgründen selbst erst möglich» (60). «Wenn ich den Gegenstand mit dem Bewußtsein betrachte, hier wirklich die ‚Sache selbst‘ vor mir zu haben, wird jede Frage nach weiteren Wahrheitskriterien gänzlich sinnlos, da die Sache für sich selbst zeugt» (70). Das besagt: die Einsicht oder Schau ist «letzte Instanz» und ineins augenblickhaftes und dauerndes Ereignis. «Theologie und philosophische Gotteslehre haben – phänomenologisch gesprochen – den idealen Grenzfall entwickelt, in dem dieses Wesen der Schau als Ruhe vollendet zum Ausdruck kommt. Diese Schau hat einen Gegenstand, der ganz einfach und zugleich unendlich ist, so daß durch jenen einzigen instantanen Blick, der zu ihrem Wesen gehört, alle Erkenntnis und alles Wissen gegeben ist. Die Einsicht des Gegenstandes gibt hier keine Fragen mehr auf. Sie ist nicht mehr nur Haltepunkt in der Bewegung eines über sie selbst fortdrängenden, diskursiven Erkenntnisbemühens, das erst in der Integration von Teileinsichten zu einer immer nur relativen Ruhe kommt.

Vielmehr ist sie ‚*possessio tota simul*‘. Das ist die berühmte Definition, mit der die Philosophen und Theologen seit Boethius die Ewigkeit des göttlichen (Erkenntnis- und Willens-) Lebens umschreiben» (71).

Hier regt sich nun der leise Verdacht, ob nicht am Ende die spekulative Konstruktion des «göttlichen Erkennens» – also ein Lehrstück der christlichen Theologie und Philosophie – die Ausführungen Hoeres’ über die Erkenntnis vorgezeichnet hat. Wir hören einmal, «daß die Einsicht mich blitzartig überfällt, mich plötzlich erleuchtet, daß mir der Sachverhalt mit einem Mal *vor Augen steht* und mir die Sache dann *endlich klar* geworden ist. Der erlöste Ausruf: ‚Jetzt hab ich’ s‘, markiert ein Ereignis, das ebenso plötzlich und eindeutig eingetreten ist wie einstmals die Erlösung eintreten wird» (98f.). Wie verträgt sich die Aussage über den künftigen Eintritt der Erlösung mit der phänomenologischen Versicherung, nur das zu akzeptieren, «was es wirklich gibt»? Davon abgesehen ereignen sich zweifellos instantane und anscheinend endgültige Einsichten, in denen «mich die Gegenwart des Gegenstandes blitzartig» überfällt, auch wenn sie durch «suchendes Nachdenken» vorbereitet worden sind (71). Aber sie kommen doch zumal bei den Erkenntnisvollzügen, in denen sinnliches Anschauen mitwirkt, relativ selten vor. Und es fragt sich, ob es sich dabei überhaupt um ein rein empfangendes und nicht zugleich hervorbringendes Einsehen handelt.

Hoeres behauptet, das Identitäts- bzw. Kontradiktionsprinzip sei in «seinem bestimmten Aussagegehalt ganz sicher das Einsichtigste, was es überhaupt an einsichtigen Sachverhalten gibt. Als ganz allgemeiner und abstrakter Sachverhalt ist es für die Einsicht am durchsichtigsten» (152). Beide Prinzipien sind pure gedankliche Erzeugnisse, die an dingliche oder sonstige vorgegebene Tatbestände herangetragen und an ihnen veranschaulicht, aber niemals aus ihnen gewonnen werden. Auch die einsichtige Erfassung ihrer Geltung ist selbst ineins ein produktiver bzw. reproduktiver und rezeptiver Akt. Vielleicht trifft das überhaupt auf alles einsichtige Erkennen zu, obgleich in vielen Fällen der anschauliche Gehalt und das auf ihn bezogene Empfangen vordergründig ist, so etwa beim Erfassen der Ähnlichkeit oder Gleichheit zweier Figuren. Doch gibt es auch simple feststellende Erkenntnisse (z. B. dieses Etwas hier ist ein hölzerner Stuhl), denen sich schwerlich ein Moment der Einsichtigkeit zusprechen läßt. Allerdings schreibt Hoeres: «Wir haben keine Anschauung, die nur auf Faktisches gerichtet wäre. So widersinnig wie die Annahme von etwas, das in keiner Weise notwendig ist, sondern in jeder Hinsicht auch anders sein könnte, als es tatsächlich ist, ist auch die Annahme eines Erkenntnisaktes, der nicht immer schon die jeweilige Bestimmtheit des Gegenstandes in ihrer Notwendigkeit erblicken würde. Sein Gegenstand wäre ein zerfließendes unbeständiges Phänomen, das die Erkenntnis nicht halten könnte. Ein solches völlig beliebiges und gänzlich zufälliges Gebilde wäre in seiner Unbestimmtheit ebenso unmöglich wie seine Erkenntnis» (132).

Der erste zitierte Satz scheint uns mit schlichten Gegebenheiten in Widerstreit zu stehen, wie das genannte Beispiel illustriert. Von «Notwendigkeit» ist in der Feststellung als solcher nichts zu finden, ich könnte mich ja über das

Aus-Holz-bestehen des Stuhles täuschen – etwas, was Hoeres fast völlig übergeht –, wodurch freilich seine An-sich-Bestimmtheit (nicht mein ihn als das und das bestimmendes Ansprechen) nicht tangiert würde. Gewiß ist die schauende Hinnahme nicht auf bloße Tatsachen *beschränkt*, aber es kann so sein und ist häufig so, daß sie sich auf pure Fakten bezieht (ob man das dann schon ein «Erkennen» nennen will, ist eine andere Frage). Mit der im vorigen Zitat erwähnten Notwendigkeit berühren wir ein für Hoeres zentrales Thema.

Er unterscheidet notwendige Sachverhalte, notwendige Erkenntnisse und ebensolche Urteile. Überdies soll es absolut notwendige logische Gesetze geben (200). Um bei diesen anzusetzen, so läßt es sich doch wirklich nicht leugnen, daß wir alle sehr häufig in unserem Denken und Urteilen faktisch gegen sie verstoßen, ihre vermeintliche «Notwendigkeit» bleibt also eine schwebende Forderung. Und wie steht es mit dem Widerspruchsprinzip, dem «ersten Gesetz alles Seienden» (195)? Wie die übrigen logischen Normen ist auch es ein Erzeugnis unseres Denkens, dessen Gültigkeit auf das Denken und Urteilen beschränkt ist – im übrigen keineswegs unangefochten, wie Cusanus, Hegel u. a. belegen. Es auf «alles Seiende» auszudehnen, ihm also eine «ontologische» Relevanz zu unterstellen, läuft ebenfalls auf ein denkendes Herantragen des Gesetzes an das Seiende hinaus, das von sich her – abgesehen von uns Menschen – nicht den Schatten eines «Logischen» verrät. Die übliche Definition der Notwendigkeit beruft sich auf die «Unmöglichkeit» oder «Undenkbarkeit» des Gegenteiles des vorliegenden Tatbestandes. Wenn die Notwendigkeit, heißt es etwa bei Hoeres, «überhaupt einen greifbaren Sinn behalten soll, dann ist sie durch ihren absoluten Charakter, durch das *Nicht-anders-sein-können*, also durch die Unausdenkbarkeit nicht nur des Gegenteils, sondern jeglicher Andersartigkeit des notwendigen Sachverhaltes, kurzum durch den strikten Gegensatz zu jeder Art von Zufälligkeit definiert» (199). Blicken wir von da aus auf die von Hoeres angeführten Beispiele absolut einsichtiger und notwendiger Zusammenhänge, auf die «Relation zwischen Mensch und Sterblichkeit, Farbe und Fläche oder euklidischem Dreieck und Winkelsumme von 180° » (172), so zeigt sich das Folgende:

Daß Farbigkeit notwendiger- und einsichtigerweise flächig bzw. räumlich ausgedehnt ist, stellt primär ein immer wieder konstatierbares Faktum dar, welches von sich her mit Denkbarkeit (Möglichkeit) und Undenkbarkeit (Unmöglichkeit) schlechterdings nichts zu tun hat. Dasselbe gilt für die anschaulich meßbare Winkelsumme des euklidischen Dreiecks. Und ich würde meinen, daß wir auch den notwendigen Zusammenhang zwischen Mensch und Sterblichkeit der Erfahrung des faktischen Sterbens der Menschen entnehmen. Im letzteren Fall besteht gar kein Hindernis, das Gegenteil: nämlich die Unsterblichkeit des Menschen zu denken, wodurch die «Notwendigkeit» der Relation zwischen ihm und der Sterblichkeit aufgehoben würde – keineswegs freilich die geschehende wirkliche Notwendigkeit. Weshalb übrigens die Aussage: «der Mensch ist sterblich», auch dann noch «gelten» soll, wenn kein Mensch mehr existiert, wie der Verfasser behauptet (180), bleibt unerfindlich und eben nur denkbar: von wem und für wen sollte sie dann noch «gelten»? Es wäre nachgerade an der Zeit, diese angeblichen erdachten

«Notwendigkeiten» zu verabschieden und sich mit den faktischen erfahrenen Notwendigkeiten zu begnügen.

Im zweiten Teil behandelt Hoeres die Urteilslehre und die Wesensschau. Bezüglich der ersteren formuliert er abschließend und überzeugend: «Wenn Erkennen Erfassen des je schon Vorgegebenen ist, dann hat das Urteil nur den Sinn, das sichtbar Gewordene zu bekräftigen. Wenn der Gegenstand aber erst im Vollzug der Erkenntnis konstituiert wird – wie immer man das verstehen mag, dann ist das Urteil *der* entscheidende Erkenntnisvorgang» (111). Die zweite immer noch vertretene Auffassung verwirft er mit Recht. In der Darstellung der Wesensschau wirkt sich die früher erwähnte Verkennung der produktiven bzw. reproduktiven Anteile des anschaulichen Erkennens aus. «Die Wesenheiten», hören wir etwa, «mögen noch so komplex sein; sie sind zugleich ganz einzigartige, neue Gegebenheiten! Wesen wie *Mensch, Staat, Gemeinschaft, Organismus* mögen noch so viele Sachverhalte einschließen und doch besagen sie etwas ganz Einzigartiges und nicht mehr auf anderes Zurückführbares» (123). Allein die sorgfältige Analyse der wesenerfassenden Akte zeigt, daß ihre Gegenstände, die Wesenheiten, keineswegs Gegebenheiten, sondern Erzeugnisse des ideierenden Denkens sind. In der reinen Wesensschau, die sich auf imaginierte, nicht auf sinnlich vernommene konkrete Gegenstände stützt, liegt das auf offener Hand. Wo die Wesenserkenntnis jedoch im Zusammenhang des empfangenden Hinblickens auf Einzeldinge und -vorgänge vollzogen wird, verbirgt sich der wesensetzende Akt. In beiden Fällen eignet den Wesenheiten ein allgemeines ideales Sein, und dergleichen wird ausschließlich vom Denken erzeugt. Dieses allein ist auch zur Schaffung unveränderlicher («ewiger») Gebilde (Begriffe, Wesenheiten) befähigt. Die scheinbar das einzelne konkrete Seiende in seinem Wasgehalt bestimmenden und in ihm «enthaltenen» Wesen – seien es menschliche Hervorbringungen, Arten der Lebewesen u. a. – verändern sich mit ihren «Trägern», dem singulären Seienden. Von da her müßten sich auch die Begriffe der «Wesensnotwendigkeit» und der «Wesensgesetze» eine Kritik gefallen lassen. Wenn etwa Hoeres bemerkt, jedes Wesen sei die «einsichtig notwendige Integrationseinheit all seiner Momente... und nichts anderes besagt die Rede von Wesensnotwendigkeit» (136), so können solche Momente innerhalb eines realen «Wesensträgers» verschwinden. Das ehemalige Wesen ist dann nur noch ein Begriff ohne Wirklichkeitsgehalt.

Es ist schwer begreiflich, daß Hoeres sich nicht einen Augenblick die Frage stellt, ob die eine aktivistische Deutung des Erkennens vertretenden Autoren, dergemäß also die Gegenstände von den kognitiven Akten «konstituiert», «gesetzt» oder «erzeugt» werden sollen, dafür nicht sachliche Gründe geltend machen könnten. Statt solcher erwägt er das Mitspielen eines gesellschaftlichen Faktors: «Die Wesenszüge des modernen Produktionsapparates, in dem ein an sich indifferentes Material zum nützlichen Gut verarbeitet wird, kehren in allen kritischen kantianischen Theorien über das Erkennen wieder. Es fällt schwer, nicht daran zu glauben, daß das Modell des Produzierens nützlicher Güter bei der Konzeption der modernen Erkenntnistheorie Pate gestanden hat» (139). Er findet die «Parallele zwischen der modernen nachkantischen Vorstellung von Erkenntnis und der Struktur

der modernen Produktion sowie der entsprechenden Einschätzung des Daseins so auffällig, daß es töricht wäre, sie nicht zu erwähnen oder als Zufall abzutun. Es liegt daher auch nahe, die Auffassung der Erkenntnis als Produktion und die einseitige Hochschätzung des produktiv nützlichen Daseins als Ausdruck einer einzigen Gesamtmentalität aufzufassen, die das Sein nur noch als Wirken gelten läßt, wobei der Sinn dieses Wirkens gerade darin deutlicher wird, daß Erkennen nunmehr als Bearbeiten von Material erscheint» (140). Davon abgesehen läßt sich doch nun aber nicht verkennen, daß die aktivistischen Auffassungen der Wissensgewinnung sozusagen säkularisierte Abkömmlinge der theologischen Konstruktion eines schöpferischen «göttlichen Erkennens» darstellen, das bei Kant noch als spekulativer Grenzbegriff fungiert. Überdies sollte berücksichtigt werden, daß das hervorbringende Handeln der Menschen zumeist von gedanklich entworfenen und erfaßten Plänen geleitet wird, eine Aktivität, in welcher im Gegensatz zu den Erkenntnisvollzügen die produktiven Ingredienzien gegenüber den rezeptiv-kognitiven Anteilen freilich weit überwiegen. So fügt sich das Erkennen in das gemeinhin am höchsten taxierte menschliche Schöpfertum als dieses förderndes Element ein, ungeachtet es in allen seinen Verwirklichungsweisen *im Kern* ein sensuelles und intellektuelles Empfangen oder Vernehmen bleibt – ein Empfangen oder Vernehmen, das keineswegs «passiv» ist. Diese seine verfehlte Gleichsetzung mit der Passivität hat gewiß das Ihre zur abwertenden Verfälschung des Erkennens beigetragen, gegen die Hoeres in seinem Buch mit so großem Recht ankämpft.

Nicht zuletzt hat er die Existenz eines vermeintlich apriorischen «Urwissens» um das allgemeine «Sein» entschieden bestritten, das die neoscholastischen Transzendentalphilosophen von Heidegger übernommen haben. Mit gutem Grund weist er auf die Vieldeutigkeit des Ausdrucks hin – er spricht von der «wuchernden Spekulation über das Sein des Seienden» (87) –, jedoch hat ihn das nicht gehindert, ihn ebenfalls in der gleichen Ungeklärtheit zu verwenden. Faßt man dieses umgreifende «Sein» als das jeder Ist-Aussage immanente «Seinsverständnis», welches aus keinem einzelnen Seienden gewonnen worden ist, dann dürfte es doch sinnvoll sein, ihm eine Art «Apriorität» zuzugestehen. Freilich birgt es kein gegenständliches Wissen. Dieses resultiert einzig und allein aus dem vernehmenden Erfahren, nicht aus spekulativen Gedankenschöpfungen, sie mögen noch so faszinierend und tiefsinnig sein.

H. Kunz

Rudolf Wohlgemant: Was ist Wissenschaft? Friedr. Vieweg & Sohn. Braunschweig 1969.

Die vor und nach der letzten Jahrhundertwende zumal von Philosophen vorgetragene wissenschaftstheoretischen Erörterungen erwecken nicht durchwegs erfreuliche Erinnerungen. Man kann heute – gewiß nicht ohne Ironie – sagen, daß sie den inzwischen eingetretenen sanften Tod wohlverdient haben. Weder haben sie die positiven Wissenschaften gefördert noch sind sie von den in diesen tätigen Forschern beachtet worden – von wenigen Ausnahmen ab-

gesehen. Die methodologischen und logischen Spekulationen – um solche handelte es sich vorwiegend – betrafen einerseits die Mathematik und exakten Naturwissenschaften, vor allem die Physik, andererseits die Geschichte: über beides – diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls gelegentlich – hatten die Autoren in ihrer Studienzeit einige Vorlesungen gehört. Aber das reichte zu einem Kontakt mit der faktischen Forschung, die ja keineswegs mit der wissenschaftlichen Literatur zusammenfällt, nicht aus: und so blieben die in Frage stehenden Erwägungen zur Hauptsache Reflexionen ihrer Verfasser darüber, was sie sich als «Wissenschaften» ausdachten. Von da her gesehen ist es begreiflich, wenn man gegen die heutigen, nunmehr logistischen und sprachanalytischen Wissenschaftstheoretiker ein Mißtrauen hegt und befürchtet, sie könnten erneut jenes «esoterische» Glasperlenspiel unter sich aufnehmen, das ihnen anscheinend Befriedigung einträgt, jedoch die Forschung unberührt läßt.

Das vorliegende Buch Wohlgenannts – es ist als 2. Band der von S. Moser und S. J. Schmidt herausgegebenen Reihe «Wissenschaftstheorie Wissenschaft und Philosophie» erschienen – erweckt nun schon deshalb ein positives Vorurteil, weil man im Vorwort des einen Herausgebers (Schmidt) erfährt, daß der Verfasser «eine Verengung des Wissenschaftsbegriffs auf Mathematik und die experimentellen Naturwissenschaften» vermeidet und sich auf solche Wissenschaftskriterien konzentriert, «die eine rationale und effiziente, in ihren Ergebnissen intersubjektiv überprüfbare Forschung und Argumentation unter Berücksichtigung aller fachspezifischen Bedingungen gewährleisten». Allerdings wird auch zugleich die zusammenfassende Definition Wohlgenannts des Begriffs der Wissenschaft zitiert, und daraus ersieht man, daß als solche nur das gilt, was sich in den Büchern niedergeschlagen hat, unter Ausschluß der faktischen wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit, die ja nur von einzelnen Forschern bzw. Gruppen geleistet wird. In den Aussagen, auch in den sog. Basis- oder Protokollsätzen ist der konkrete Forschungsprozeß längst in die Ferne gerückt. Die Definition des Verfassers lautet: «Unter ‚Wissenschaft‘ verstehen wir einen widerspruchsfreien Zusammenhang von Satzfunktionen (Aussageformen) oder geschlossenen Satzformeln (Aussagen), die einer bestimmten Reihe von Satzbildungsregeln entsprechen und den Satztransformationsregeln (logischen Ableitungsregeln) genügen oder aber wir verstehen darunter einen widerspruchsfreien Beschreibungs- oder Klassifikations- und/oder Begründungs- oder Ableitungszusammenhang von teils generellen, teils singulären, zumindest indirekt intersubjektiv prüfbar, faktischen Aussagen, die einer bestimmten Reihe von Satzbildungsregeln entsprechen und den Satztransformationsregeln (logischen Ableitungsregeln) genügen.»

Wohlgenannt bestimmt die Wissenschaftstheorie als selbstkritische, un-dogmatische, stets für Korrekturen offene logische Analyse der philosophischen und einzelwissenschaftlichen Grundbegriffe, Voraussetzungen und Methoden. Er schließt als ihren Gegenstandsbereich die sog. Einzelwissenschaften, d. h. die nicht-philosophischen Fachwissenschaften, die philosophischen Haupt- und Nebendisziplinen und die Wissenschaftstheorie selbst ein. Zum Vollzug wissenschaftstheoretischer Überlegungen bedarf es der

«permanenten Reflexions- und Re-Reflexionshaltung». «Wir reflektieren auch über die Reflexion auf die Methode; wir reflektieren ferner über den Gegenstand dieser Reflexion und sprechen, so wie jeder andere Wissenschaftler über seinen Gegenstand, auch über den Gegenstand der Wissenschaft ‚Wissenschaftstheorie‘. Die ‚Meta‘-Einstellung, das ist die Einstellung, die sich zum Gegenstand macht, was sich anderes zum Gegenstand macht, die sich daher etwa Gedanken macht über die Voraussetzungen der (nicht-philosophischen) Einzelwissenschaften, ist kennzeichnend für den Philosophen.»

Mit einer Diskussion der «Problematik der Kriteriumsfrage» beginnt Wohlgenannt seine Darlegungen. In der Hauptsache besteht sie in einer Auseinandersetzung mit einem Nachlaßtext Schelers, in welcher der Verfasser eine angebliche Behauptung Schelers widerlegt, die dieser in der von Wohlgenannt unterstellten Form gar nicht vertritt. Scheler leugnet nämlich die Wünschbarkeit von Kriterien der Wissenschaftlichkeit keineswegs grundsätzlich, sondern er schätzt ihre Relevanz nicht so hoch ein wie Wohlgenannt und meint, daß die Kriteriumsfrage von denjenigen Autoren an die erste Stelle gerückt werden, die mit keinem Sachgebiet in einem unmittelbaren Kontakt stünden. Von dieser Behauptung scheint sich der Verfasser betroffen zu fühlen, aber das legitimiert weder das in Anführungszeichen gesetzte ungenaue, obzwar sinngemäße Zitat noch die Konstruktion einer Scheler supponierten These. Was dessen an den «Menschen des Kriteriumstypus» adressierten Vorwurf angeht, so würde sich Wohlgenannt tatsächlich nicht grundlos mitbetroffen wissen, denn man merkt es allenthalben, daß er die positiven Realwissenschaften nur aus zweiter Hand kennt: seine Erörterungen bewegen sich überwiegend in abstrakten Denkbareiten. Allein das hindert ihn nicht daran, nüchtern, sachlich, korrekt und unter Wahrung der Vielfalt der sich oft widersprechenden Meinungen und Auffassungen kurz über Begriffsuntersuchungen, die Frage, was Wissenschaft sei, und über die «Entwicklungsgeschichte des Wissenschaftsbegriffes» – eine umfassende historisch-kritische Bearbeitung des Themas stehe kurz vor dem Abschluß – zu informieren. Eingehend und gründlich führt Wohlgenannt dagegen die «Diskussion der Wissenschaftskriterien» durch, weniger ausführlich behandelt er die Erfahrungsbegriffe und das Problem einer Erweiterung des Wissenschaftsbegriffes (im Abschnitt über die Erfahrungsbegriffe erweist er sich deutlich als unzulänglich orientiert).

Aus dem bereits zitierten Vorwort Schmidts haben wir gehört, daß Wohlgenannt den Wissenschaftsbegriff nicht auf Mathematik und experimentelle Naturwissenschaften beschränkt hat. In der Tat spricht er auch über Sozial- und Geisteswissenschaften, auf fünf Seiten (und später gelegentlich kurz) über (katholische) Theologie, nur flüchtig jedoch über die nicht-experimentellen Naturwissenschaften. Allein das kann sich deshalb weder positiv noch negativ auswirken, weil die den Aussagen vorgängigen kognitiven Prozesse – und in ihnen manifestieren sich in erster Linie die Unterschiede jener Wissenschaften – kaum berücksichtigt werden: das Hauptanliegen des Verfassers bleiben die Sätze und deren Logik. Daß dieser Komplex in der Wissenschaftstheorie auch berücksichtigt gehört, wird niemand bestreiten, aber er macht weder im

vorwissenschaftlichen noch im wissenschaftlichen Erkennen die Hauptsache aus. Das ergibt sich unter anderem schon daraus, daß die «reinen» Wissenschaftstheoretiker gegenständliche Forschungen sowenig inauguriert wie gefördert haben. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, wenn Wohlgenannt Autoren wie Max Weber und Jaspers, die aufgrund der fruchtbaren Teilnahme am faktischen Forschen wissenschaftstheoretische Reflexionen durchgeführt haben, bloß beiläufig erwähnt – seine Vorbilder sind vor allem Carnap und Stegmüller. Indessen verunmöglicht die Hochschätzung der Logik bzw. Logistik und Begriffsanalyse es Wohlgenannt keineswegs, die Rechtmäßigkeit auch nicht «logisch» vorgehender Disziplinen anzuerkennen. Dafür zeugt der folgende Passus:

«Die Darstellungen in manchen wissenschaftlichen Bereichen, man denke etwa an die Zoologie oder Geologie, stellen in den meisten Fällen keine Ableitungs- bzw. Begründungszusammenhänge dar. Auch innerhalb der Philosophie handelt es sich oft um Aussagen, die sich zwar als in irgendeiner Weise verknüpft erweisen mögen, die aber auf jeden Fall nicht im Verhältnis von Prämissen und Konklusionen zu einander stehen. Vor allem aber sei auf historische Darlegungen verwiesen, die irgendwelche Ereignisse, Ereignisfolgen, Zustände oder Dinge lediglich beschreiben, wenngleich die Beschreibung . . . unter bestimmten Gesichtspunkten oder irgendwelchen theoretischen Annahmen entsprechend erfolgen muß. Z. B. werden räumliche und zeitliche Ordnungen oder Anordnungen festgestellt, Mineralien, Pflanzen, Tiere und deren Teile werden nach irgendwelchen erkennbaren Merkmalen gegliedert, ihr Bau und Zusammenhang wird dargestellt, oder es wird in ähnlicher Weise verfahren. Von Kausalforschung und mithin von Erklärungen irgendwelcher Vorgänge ist dabei nicht die Rede. Dennoch wird auch in diesen Fällen das Prädikat ‚Wissenschaft‘ verliehen, so z. B. für die Vergleichende Morphologie oder für die Taxonomie als Wissenschaft von einem natürlichen System» (82). Hätte sich Wohlgenannt etwa auf die lebendigen «Wirklichkeiten» ernsthaft eingelassen, so hätte er vielleicht erfahren, wie unangemessen, verschleiern, sogar verfälschend, also doch wohl auch «unwissenschaftlich» ihre «logisch korrekten» Darstellungen trotz ihrer logischen Korrektheit sein können, obzwar nicht sein müssen. Und möglicherweise wäre er überdies auch ein wenig mißtrauischer gegenüber der Realitätsadäquatheit und Verlässlichkeit des Prinzips des Widerspruchs bzw. des ausgeschlossenen Dritten geworden, das ihm das Heil der Welt und der Wissenschaften zu sichern scheint.

Die ausdrückliche Beschränkung auf die Aussagesätze und deren Logik macht es ohne weiteres begreiflich, daß Themen, die in einer weiter gefaßten Wissenschaftstheorie erörtert werden müßten – die Bedeutung der Allgemeingültigkeit und der Voraussagbarkeit, die schwere Problematik der «Wirklichkeit» oder «Realität» u. a. –, zwar gelegentlich erwähnt, aber nicht behandelt werden. Insofern bleibt diese sprachanalytisch-logistische hinter älteren Wissenschaftstheorien zurück. Indessen maßt sie sich – im Unterschied zu ihnen – kein dogmatisches Richteramt an, weil sich Wohlgenannt ungeachtet seiner Aufstellung eines Forderungsprogramms von sieben bzw. elf Punkten zur Bestimmung der «Wissenschaftlichkeit» den offenen Sinn für die Mannig-

faltigkeit und die Diskrepanzen der Auffassungen bewahrt, teilt jedoch gleichwohl mit jenen wahrscheinlich das Schicksal, für die positive Forschung belanglos, also ein Glasperlenspiel zu bleiben. (Ein paar sich auf die Anmerkungen beziehende Kleinigkeiten mögen hier erwähnt werden: S. 59 Anm. 94 bzw. S. 63 Anm. 105: wo der Aufsatz von F. Hampl: Grundsätzliches zur Methode der Geschichtswissenschaft, erschienen ist, wird nirgends erwähnt; S. 65 Anm. 109: welches Werk von Th. Geiger das «a. a. O.» meint, ist nicht ersichtlich; S. 135 Anm. 173: beim Zitat der «Philosophischen Werke» Descartes' ist der Name des Übersetzers und Herausgebers «Buchenau» ausgefallen; S. 153 Anm. 3: das zitierte Buch von Reenpää heißt «Wahrnehmen, Beobachten, Konstituieren», nicht «Konstatieren».)

H. Kunz

Walter Zimmermann: Vererbung «erworbener Eigenschaften» und Auslese.
2. völlig neu bearbeitete Auflage. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart 1969.

Im Vorwort zur vorliegenden zweiten Auflage des Buches bemerkt Zimmermann, die darin behandelten Fragen nach der «Vererbung erworbener Eigenschaften» – denen zweifellos auch eine erhebliche philosophische Relevanz eignet – seien fast immer «mit weltanschaulichen und politischen Ansichten verbunden gewesen. Beispielsweise war aus politischen Gründen die 1. Auflage dieses Buches in den Bibliotheken des ‚3. Reiches‘ sekretiert und durfte nicht in Buchhandlungen öffentlich ausgestellt werden». Wenn ein Autor dies nach 30 Jahren noch für erwähnenswert hält, muß er seine Gründe haben, z. B. ein «schlechtes Gewissen». Das könnte auf Zimmermann zutreffen: er bedauert und verschleiert jetzt den in der ersten Auflage unverkennbaren, obzwar erfolglos gebliebenen Anbiederungsversuch. Das ist nicht der einzige unvorteilhafte Eindruck, den das Buch erweckt. Wir sind es gewohnt, daß die Verfasser von wissenschaftlichen Werken aus sachlichen und persönlichen Motiven auch ihre eigenen Publikationen erwähnen, räumen ihnen also ein gewisses Maß von berechtigtem Ehrgeiz und Geltungsbedürfnis ein. Wenn aber ein Verfasser sich selber zum meistzitierten Autor erhebt und (wie Zimmermann) beinahe besessen ist, immer wieder seinen Namen zu drucken, dann darf man dazu wohl die Meinung äußern, daß hier ein wenig Selbstbescheidung die Interessiertheit des Verfassers an seiner Sache überzeugender dokumentiert hätte. Das dritte Ärgernis: die Diskrepanzen zwischen den Jahreszahlen der im Text zitierten und der im Literaturverzeichnis enthaltenen Angaben sind zu häufig, als daß man sie unerwähnt lassen dürfte (Wettstein S. 11, Driesch S. 24, Plate S. 27, von Baer S. 36 usw.).

Diese und einige andere noch anzuführende nebensächliche Unzulänglichkeiten berühren den positiven Gesamteindruck des Buches freilich nicht: es handelt sich um eine von der «realhistorischen» «empiriokritischen» Betrachtungsweise getragene, auf der umfassenden Sach- und Literaturkenntnis beruhende klare und differenzierende Darstellung des im Titel

genannten Themas, welche auch die neuesten Befunde der Genetik sorgfältig berücksichtigt. Zunächst gibt Zimmermann einen kurzen Überblick über die historischen Erörterungen des Themas, über die von ihm zu seiner Behandlung bevorzugte Erkenntnismethode und über die wichtigsten Begriffe, um deren Präzision er sich akzentuiert bemüht. Danach folgt eine eingehende Diskussion der vier «Hauptfragen», die sich im Hinblick auf die vermeintliche Vererbung erworbener Eigenschaften stellen. Die erste lautet: «Verändern sich die Erbfaktoren, und werden sie in verändertem Zustand auf die Nachkommen übertragen?» Die Antwort darauf: «1. Die stammesgeschichtliche Forschung lehrt eine Umbildung über die Artgrenze hinaus. 2. Umbildungen von Erbfaktoren sind auch unmittelbar zu beweisen. 3. Wir bejahen unsere Grundfrage in jeder Hinsicht, sowohl für die relativ kleinen Wandlungen innerhalb der Artgrenzen wie auch über die Artgrenzen hinaus. Dieses ‚Ja‘ auf die erste Hauptfrage schließt natürlich nicht aus, daß viele Einzelheiten der Stammesgeschichte nicht geklärt sind; wir müssen noch Antworten auch auf viele weitere Einzelfragen finden, vor allem auf die Fragen nach den Ursachenzusammenhängen und nach den Anpassungserscheinungen» (S. 78). Die zweite Hauptfrage: «Welche Ursachenzusammenhänge lassen sich für die Evolution, insbesondere für die Änderungen von Erbfaktoren nachweisen?» Die dritte Hauptfrage: «Sind die erworbenen bzw. veränderten Erbfaktoren ‚zweckmäßig‘, ‚zweckdienlich‘, dem betreffenden Organismus ‚nützlich‘?», beantwortet Zimmermann folgendermaßen: «Die in der Stammesgeschichte erworbenen und an heutigen Wildorganismen überkommenen Einrichtungen sind vorzugsweise ‚zweckmäßig‘, d. h. für die betreffenden Organismen oder für ihre ‚Art‘ zweckdienlich oder nützlich. Die jetzt, vor allem im Experiment, entstehenden Erbänderungen führen dagegen in übergroßer Mehrzahl nicht zu ‚zweckmäßigen‘, ‚zweckdienlichen‘ oder ‚nützlichen‘ Einrichtungen, sondern zu Einrichtungen, welche für die betreffenden Organismen gleichgültig oder nachteilig sind» (S. 104). Und die vierte Hauptfrage wird zwar nicht mehr als Frage formuliert, sondern sie setzt die «Existenz eines richtenden Faktors» fest, nämlich die Selektion als «Ursache» der Anpassungen. Ein kurzer Abschnitt mit «praktischen Schlußfolgerungen» beschließt das Werk. In ihnen unterstreicht der Autor u. a. mit Recht die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Berufung auf die «Natürlichkeit» zumal im Hinblick auf die Entscheidungen in ethischen Fragen.

Vorerst füge ich ein paar periphere Korrekturen an. Zimmermann spricht durchwegs von «persönlichen» statt von individuellen Änderungen und Anpassungen der Organismen (z. B. von der «persönlichen» Leistungsfähigkeit einer Ranke, S. 146): merkwürdige Unbeholfenheit eines um klare Begriffe und Ausdrücke bemühten Autors. – Auf S. 118 und 151 finden sich die gleichen Abbildungen. – Nicht *Polygonum viviparum*, sondern *P. amphibium* entwickelt Wasser- und Landformen (S. 148). – Wenn *Ranunculus fluitans* außerhalb des Wassers wächst, ähneln seine Blätter keineswegs dem «Charakter von Luftblättern» (S. 149); vielmehr bewahren sie die Gestalt der untergetauchten Laubblätter, nur ist deren Landform kleiner und ihre Abschnitte sind verkürzt und verbreitert. – Weshalb die in den Abb. 12 und

13 wiedergegebenen Pulsatilla-Mutanten «kaum mehr als Pulsatilla-Pflanzen zu erkennen» sein sollen (S. 73) oder «auch von Kennern der Gattung Pulsatilla nicht als Pulsatillen erkannt» worden sind und, falls sie in freier Natur vorkämen, «wohl als neue Arten oder sogar als neue Gattungen beschrieben worden» wären (S. 192), ist mir schlechterdings unbegreiflich. Denn alle diese erblichen Abänderungen machen einen offensichtlich abnormen Eindruck, bleiben aber eindeutig Abänderungen von Pulsatillen.

Die Selektionstheorie – und damit erlaube ich mir einige grundsätzliche Bemerkungen zum Thema – ist m. E. heute der einzige ernstzunehmende Versuch, von den als reale naturhafte Prozesse vorausgesetzten Mutationen her die Frage nach den wirklichen Zusammenhängen der Lebewesen und ihrer aufzeigbaren Mannigfaltigkeit zu beantworten. Und zwar eignet ihr dieses Privileg deshalb, weil sich ihre Aussagen einerseits auf den Bereich der erfahrbaren, obgleich nicht immer faktisch konstatierten Sachverhalte von der Art der Mutationen beschränken; und weil sie damit andererseits auf sogenannte «supranaturale», d. h. der Beobachtung radikal entzogene Faktoren zur Erklärung der Lebensvorgänge grundsätzlich verzichtet. Allein gerade wenn man die singuläre Relevanz der Selektionstheorie und das Recht der realhistorischen empiriokritischen erkenntnispraktischen Methode Zimmermanns, dergemäß diese mit empirisch gewonnenen und kritisch verifizierten, möglichst «wirklichkeitsgetreu» erfaßten naturzugehörigen Gegebenheiten arbeitet, vorbehaltlos anerkennt, muß man eine Behauptung wie die des Verfassers, die Auslese sei «als einziger phylogenetischer Anpassungsfaktor heute schon erwiesen» (S. 194), entschieden verwerfen. Ein Erweis, d. h. ein *Aufweis* der Wirkung der Selektion als anpassungsbestimmender Faktor ist leider bislang in keinem einzigen konkreten Fall naturhaften Geschehens gelungen. Vielmehr beruhen alle entsprechenden Thesen einzig und allein auf mehr oder weniger plausiblen Rückschlüssen, mithin auf gedanklichen Erzeugnissen, deren mögliche wirkliche Korrelate aus dem einfachen Grunde sich nicht verifizieren lassen, weil sie – falls es sie gegeben hat – längst vergangen sind. Auch das, was Zimmermann die «beiden gesicherten Grundfakten» nennt: «1. Als Folge der Momentanphase Mutation sind am Ende von Evolutionsreihen die Erbfaktoren verändert. 2. Als Folge der Momentanphase Selektion häufen sich am Ende der Evolutionsreihen die Anpassungsmutanten» (S. 193), sind keine «Fakten» wie etwa die konstatierten erblichen Veränderungen eines Lebewesens, sondern ebenfalls pure Gedankenkonstruktionen. Denn um eine *Häufung* der Anpassungsmutanten am Ende von Evolutionsreihen wirklich als Fakten feststellen zu können, müßten wir um ihre geringere Häufigkeit am «Beginn» einer Evolutionsreihe aufgrund von Zählungen wissen. Zimmermanns These von der Häufung zweckmäßiger Einrichtungen am Ende von Evolutionsreihen bleibt eine in ein vermeintliches Naturgeschehen umgedeutete Spekulation.

Zimmermann schreibt: «Es ist ein Glaubenssatz, den auch Selektionisten manchmal angenommen haben, die Selektion schaffe nicht wirklich Neues, sie habe keinen Einfluß auf den eigentlichen Erbwandel» (S. 178). Er scheint diesen «Glaubenssatz» bestreiten zu wollen. Aber seine eigene Aussage: «Selbstverständlich setzt die Momentanphase Selektion die andere, neue

Erbfaktoren schaffende Momentanphase Mutation voraus» (S. 178), bestätigt seine Gültigkeit. Denn die künstliche Auslese durch den Züchter erhöht lediglich die Wahrscheinlichkeit der Entdeckung der bevorzugten («nützlichen») Mutanten und häuft die *Zahl* der den neu entstandenen Mutanten zugeordneten phänotypischen Exemplare durch Ausmerzung der nicht mutierten Individuen, sie bringt keine erblich veränderten neuen Gebilde hervor: und dies tut auch die «natürliche» Selektion nicht. Es ist merkwürdig, daß Zimmermann dem von ihm wiederholt formulierten Tatbestand, demgemäß die heute zumal im Experiment induzierten und beobachteten Mutationen für die Anpassung der Organismen überwiegend indifferent oder nachteilig seien, keine weiteren Überlegungen widmet. Indessen liegt es auf der Hand, daß, wenn man sich gleichwohl ausschließlich auf die in der Vergangenheit verwirklichten ungerichteten, mit den rezenten übereinstimmenden Mutationen stützt, der natürlichen Selektion eine «schöpferische Aktivität» unterstellen muß, für die empirisch gar nichts spricht – ausgenommen ihre in sich widerspruchslose Denkbarkeit. Entweder müssen in früheren Erdphasen Makromutationen (etwa im Ausmaß der Verwandlung von dorsiventralen in radiärsymmetrische Blüten bei *Linaria vulgaris*) sehr viel häufiger gewesen sein als heute; oder es gibt eben doch außer den ungerichteten auch autonom «gerichtete» Mutationen. Faktisch rechnet Zimmermann uneingeständenerweise mit solchen. Er spricht hypothetisch davon, die heutigen Zuckerrüben mit 17% Zuckergehalt seien aus 6%igen Ausgangsformen über zwei Zwischenstufen von 10% und 14% «herausgezüchtet worden» (S. 178). Mit dieser Wendung verschleiert er die Tatsache, daß die Stufen von 6 über 10 und 14 bis 17%igen Zuckerrüben *gerichtete*, nämlich den Zuckergehalt *erhöhende* – und nicht ungerichtet irgendwelche andere Stoffe produzierende – Mutanten sind bzw. sein müssen, die als solche nicht durch die künstliche Auslese erzeugt, «herausgezüchtet» worden sind. Die Annahme solcher gerichteter Erbveränderungen stützt sich keineswegs auf supranaturale «Richtkräfte», wohl jedoch räumt sie der «Natur» die Fähigkeit der spontanen Mutabilität ein, die also nicht nur von die experimentellen Mutationen auslösenden Agentien realisiert wird. Daß «wirklich ganz von selbst», d. h. ohne vorangehende Änderungen der Faktorenkonstellationen ablaufende Mutationen» (S. 87) bislang unbekannt sind, ist weder verwunderlich noch spricht es gegen ihr Vorkommen: auch bei den heute in der Natur entstehenden Mutanten sind wir «nicht dabei». Gegen Zimmermann und andere Anhänger der Selektionstheorie muß man einwenden, daß sie zwischen Erfahren und Spekulieren, zwischen der empirischen Feststellung von Gegebenheiten (z. B. Mutanten) und ihren Deutungen (z. B. Nützlichkeit der Mutanten) zu wenig streng unterscheiden und oft genug bloße Denkmöglichkeiten als «ganz sichere» Geschehen anbieten. Daher drängen sich einerseits noch immer gelegentlich supranaturale Scheinerklärungen in die Evolutionstheorien ein, und andererseits gehört es «in einflußreichen Biologenkreisen zum guten Ton des Wissenschaftlers, über die Evolutionsprobleme mit einem Achselzucken hinwegzugleiten» (S. 36). Zum einen wie zum andern Abweg verleiten manche Phylogenetiker dank ihrer phantasievollen Gedankendichtungen.

H. Kunz