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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 8 (1948)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 07.12.2025

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

Besprechungen — Comptes rendus

Platon: Die Werke des Aufstiegs. Artemis-Verlag, Zürich 1948 (Die Bibliothek der Alten Welt. Der griechischen Reihe elfter Band); XLIV und 322 Seiten.

Platos gesammelte Werke in deutscher Übertragung sind zurzeit vergriffen. Zudem wird die schleiermachersche Übersetzung, wenn auch zuverlässig, heute als etwas schwerflüssig empfunden; und diejenige von Apelt, der dieser Vorwurf nicht gemacht werden kann, dürfte auch wiederum allzu glatt und nicht überall völlig erprobt sein. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn der Artemis-Verlag in Zürich in seiner «Bibliothek der Alten Welt» es unternimmt, eine Auswahl von Platos Dialogen in moderner Sprache und mit dem Stand der heutigen Platoforschung entsprechenden Anmerkungen herauszubringen. Von diesem Unternehmen liegt bis jetzt ein erster Teil vor unter dem etwas preziös klingenden Titel: «Die Dialoge des Aufstiegs». Er umschließt die Dialoge Euthyphro, Apologie, Crito, Gorgias und Meno in einer Neuübersetzung von Rudolf Rufener und ist mit einer längern Einleitung von Gerhard Krüger versehen. Zu beiden wollen wir versuchen, in Kürze Stellung zu beziehen.

Krüger handelt in seiner Einleitung von der angeblichen «Unwissenschaftlichkeit» Platos, die zugunsten der künstlerischen Darstellung oft in uns moderne Menschen irritierenderweise das logische Argument zu verdunkeln scheine, von der Person des Denkers Plato, seinem Verhältnis zu seinem Lehrer Sokrates, seiner Stellung zum Problem der ἀρετή — für die Frühdialoge besonders wichtig — und zur Philosophie und von seiner Verwendung des Mythus in der Darstellung seiner Lehre. Was diesen letzten betrifft, meint Krüger, zeige sich bei Plato der tragikomische Konflikt, daß er in seinem Denken zwar von der passiven Übernahme feststehender Tradition, wie das die klassische griechische Ethik, etwa die eines Sophokles, ausgezeichnet habe, wegstrebe und ähnlich wie Sokrates, im Kampfe gegen die aufklärerischen Sophisten und ihre der Tradition skeptisch bis feindselig gegenüberstehenden Doktrinen, habe versuchen wollen, in geistigem Vorwärtsschreiten über die gegenwärtigen Voraussetzungen das sittliche und religiöse Gefühl in einer menschlichen Gemeinschaft zu verankern, deren Basis das rein philosophische Denken, die Welt der Ideen, bilde, daß ihm das aber nicht gänzlich gelungen sei, und daß er deshalb im Mythus, wo er seine tiefsten Überzeugungen aussprechen wolle, wiederum auf ein unphilosophisches Niveau abgeglitten sei.

Wir gestehen, daß wir in dieser krügerischen Einleitung nicht restlos befriedigt werden. Es scheint uns, es werde hier, wie das in der deutschsprachigen Platoliteratur noch fast immer der Fall ist, vom sog. «mittleren» Plato

ausgegangen, von den Werken wie dem «Staat», dem Phaedo, dem «Gastmahl» und dem Phädrus, mit Vernachlässigung der Spätdialoge vom Theaetet bis zu den «Gesetzen», ein Unterfangen, das uns nicht hoffnungsvoller erscheint, als wenn man den ganzen und wahren Kant allein aus seinen vorkritischen Schriften nachkonstruieren wollte. Daß der «große» Plato erst im Theaetet beginnt, und daß hier sodann eine Philosophie vorliegt, vor der das Beste, was in der Neuzeit geleistet worden ist, Gefahr laufen könnte, in den Schatten gestellt zu werden, davon scheint Krüger noch nicht viel zu ahnen. Allein, wir wollen mit unsern kritischen Bemerkungen nicht vorprellen, solange nicht die zwei weitern in Aussicht gestellten Bände erschienen sind; vielleicht werden sich dann unsere Befürchtungen zum Teil als unbegründet erweisen. Es sollte uns freuen.

Über die Wahl der in dieser Teilausgabe aufgenommenen Dialoge Platos könnte man ebenfalls gewisse Bedenken haben. An Stelle des doch nicht ganz so bedeutenden «Euthyphro» hätte man vielleicht lieber einen für Platos Anfänge so charakteristischen Dialog wie den «Laches» gesehen oder den erkenntniskritisch schon recht hochwertigen «Charmides»; auch sind sich die Forscher darüber noch nicht ganz einig, ob die «Apologie» und der «Crito» wirklich zur Frühperiode gehören oder nicht eher in die Nähe des «Phaedo» und des «Gastmahls» gerückt werden müssen.

Rufeners Übertragung ist nach unserer Ansicht im allgemeinen korrekt und dem Gegenstand würdig, seine Anmerkungen nützlich und meist einleuchtend. Nicht beipflichten können wir ihm, wenn er am Ende des «Euthyphro» meint, Sokrates habe immerhin so viel erreicht, daß er diesen phantastischen Frömmler davon abgehalten habe, seine paradoxe Anklage gegen seinen Vater einzureichen. Wo steht das im Text? Euthyphro sagt bloß: «Jetzt aber muß ich rasch weg. Es ist hohe Zeit, da ich gehe». Warum sollte das heißen, er habe plötzlich ein anderes dringendes Geschäft, das noch wichtiger sei als zum *ἄρχων βασιλεὺς* zu gehen? Und ist es Plato nicht zuzutrauen, daß er seinen Sokrates gegenüber diesem eingebildeten Weissager äußerlich versagen läßt? Gibt es nicht so etwas wie die doppelte *ἀμαθία*, das vermeintliche, auf Präsumption beruhende Wissen bei tatsächlichem Nichtwissen? Oder würde es der Dignität der Person des Sokrates den geringsten Abbruch tun, wenn dieser Scharlatan aus den Belehrungen seines Gesprächspartners nicht die naheliegenden praktischen Konsequenzen zieht?

Schwerwiegender scheint mir der Irrtum in der Übersetzung des Meno zu sein, wenn dort in 87 b die Lehre von der *ἀνάμνησις*, wie es übrigens fast in allen Kommentaren geschieht, so wiedergegeben wird, als ob dort Plato von der Seele behaupte, «daß sie sich sowohl hinsichtlich der Tugend, als auch anderer Dinge an das erinnern kann, was sie schon gewußt hat» (S. 237). Im griechischen Text steht die passive Form *ἀναμνηστόν*. Die korrekte Übersetzung wäre also, daß die wahren Sachverhalte von der Seele durch richtige Hinführung wieder erinnert oder in Erinnerung gerufen werden können. Der Unterschied ist wichtig; an ihm hängt nach unserer Meinung nicht weniger als das Verständnis der ganzen Ideenlehre. Faßt man nämlich die Wiedererinnerung aktivistisch als ein potentielles Vermögen der Seele, dann wird es unvermeidlich sein, Platos gesamte theoretische Philosophie im Sinne eines

erkenntnistheoretischen Idealismus zu interpretieren; faßt man aber die Wiedererinnerung passivistisch als das Aufleuchten von etwas, das der Seele unter gewissen Voraussetzungen zuteil werden kann, dann kann das Wissen von einem höheren Orte als der Seele stammen, und nichts hindert dann, diesen relativ frühen Dialog bereits in der Richtung der Spätwerke auszulegen, in denen immer zwischen dem *ἐπιστητόν* oder dem wahren *ὄν*, um das schließlich alles geht, auf der einen Seite, und der *ἐπιστημη* und der *δόξα ἀληθῆς* als dem Versuch einer Aktualisierung in der Seele genau unterschieden und so dem Primat des logischen Sinngehaltes über den zeitlichen Denkprozeß, in dem dieser Gehalt vom Menschen appropriiert werden soll, Rechnung getragen wird. A. E. Taylor hat diesen Punkt in seinem großen Buch: «Plato, The Man and his Work», wie wir hoffen, ein für allemal richtiggestellt (S. 138, Fußnote 2). Daß Krüger in seiner Einleitung (S. XXIX) auch die herkömmliche, nach uns abwegige, Auffassung vertritt, sei nur nebenbei bemerkt.

Auf Seite 290 Anm. 3 endlich sollte *γοητεία* stehen anstatt *γομτεία*.

H. Gauß.

Karl Reinhardt: Sophokles. Dritte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1947.

Da dieses klassische schöne Buch außerhalb des thematischen Bereichs der «Studia» liegt, muß ein bloßer Hinweis auf sein Erscheinen in dritter Auflage, in welcher «nur Kleinigkeiten in Übersetzungen und Anmerkungen geändert» und «wiederhergestellt» wurde, «was die zweite unterdrückte», genügen.

Hans Kunz.

Franz Geisser: Mo-Ti, der Künder der allgemeinen Menschenliebe. A. Francke AG. Verlag, Bern 1947.

Diese in Buchform gedruckte Zürcher Doktordissertation bestrebt sich, ein möglichst anschauliches Bild von dem im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. lebenden Mo-Ti, neben Laotse und Confuzius wohl bedeutendsten Religions- und Sittenlehrer Chinas zu entwerfen. Gegenüber den Pietätsforderungen der Confuzianer betont Mo-Ti vor allem das Gebot der allgemeinen Menschenliebe, wodurch er gelegentlich mit Christus verglichen worden ist. Er verbindet diese Lehre mit einem Verbot des Angriffskrieges, mit dem Rat zu Einfachheit bei Bestattungen – in China besonders aktuell –, mit der Ablehnung der Musik als einer allzu kostspieligen Hofunterhaltungskunst und mit der Bekämpfung des trägemachenden Fatalismus. Von Meng-Tsi (Menzius) wegen Pietätswidrigkeit gegenüber den näheren Verwandten heftig angefeindet fällt Mo-Ti einer relativen Vergessenheit anheim, der er erst durch neuere Forscher in den letzten hundert Jahren wieder entrissen worden ist. Geisser vermittelt uns einen lebendigen Eindruck von den Schicksalsfällen seiner Lehre in der chinesischen Geistesgeschichte und gibt am

Schluß seiner Darstellung eine recht interessante Zusammenstellung der Urteile der wesentlichen Sinologen, der ostasiatischen sowohl als der westlichen, über die Persönlichkeit und die Doktrin seines Helden. Auch für Nichtfachleute ist das Buch recht anziehend wegen der menschlichen Nähe, in welcher dieser chinesische «Prophet» auch zu uns in unserer heutigen Zeit steht. *Hermann Gauß.*

Raymund Erni: Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. Dritter Teil. Räber, Luzern, 1947; 173 Seiten.

Was uns hier dargeboten wird, ist der dritte Teil eines umfassenden erläuternden Kommentars zur Summa Theologica des Thomas von Aquin, dem es vor allem daran gelegen ist, die gedankliche Linie bei Thomas klar und übersichtlich herauszustellen und gelegentlich anzumerken, was seit seinen Tagen an kirchlicher Lehre festgelegt oder im Ritus zu stehender Praxis geworden ist.

Das vorliegende Bändchen erläutert die Pars Tertia des monumentalen Werks des großen Dominikaners, d. h. die von ihm noch selbst verfaßten Artikel und das aus seinem früheren Kommentarenwerk zusammengestellte Supplement. Es ist betitelt: «In Gott durch Christus» und umfaßt die Lehre von der Persönlichkeit Christi, von den Sakramenten und von den «letzten Dingen» oder Novissima, kurz jenen Rückweg der Kreaturen zu Gott, jene *ἐπιστροφή*, die in den klassischen mittelalterlichen Summen nach neuplatonischem Vorbild jeweils das krönende Finale der theologischen Weltsymphonie darstellt.

Ernis Buch ist von einer schlichten Frömmigkeit getragen; es enhält sich aller unnötigen Polemik und dürfte den von ihm gewünschten Zweck trefflich erfüllen. Da, wo heute nicht mehr aktuelle Fragestellungen übergangen werden, sind die Auslassungen immer sorgfältig angedeutet. Was so herauskommt, ist eine überaus klare Übersicht über den äußern Aufbau und die innere Gedankenführung in diesem Hauptwerk des Aquinaten. Wir werden mit sicherer Hand durch alle Kompliziertheiten des christologischen Problems hindurchgeführt und werden uns wohl kaum des Eindrucks erwehren können, daß hier die Kirche mit erstaunlicher Suveränität stets das Wesentliche festgehalten und die zu Abwegen führenden Interpretationen ausgeschlossen hat. Die gleiche sorgfältige Mäßigung begegnet uns wieder in der Lehre von den Sakramenten. Bei den «Novissima» wird der nicht-römische Katholik oder Christ freilich bedauern, daß auf dem großen Laterankonzil von 1215 die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen zur Ablehnung der origentistischen *ἀποκατάστασις πάντων* als de fide erklärt worden ist; er ist überzeugt, daß es besser gewesen wäre, die Frage in suspenso zu lassen oder, wie Kant in seiner kleinen aber gewichtigen Schrift: «Vom Ende aller Dinge» es tut, zu bemerken, daß wir wohl hoffen dürfen, es möchten alle noch durch innere Umkehr ihre Rettung finden, daß wir aber für unser moralisches Leben eher von der gegensätzlichen dualistischen Vorstellung auszugehen

hätten als von einer Voraussetzung, die uns die Folgenschwere unserer sittlichen Entscheide beständig eindrücklich vor Augen hält.

Da dieser dritte Band meistens theologische Fragen erörtert, die auch nach thomistischer Ansicht der «natürlichen Vernunft» nicht mehr zugänglich sind, möge man es uns verzeihen, wenn wir in diesem «Philosophischen Jahrbuch» unsere Besprechung nur kurz gefaßt haben. Wir hoffen, das Versäumte bei Teil I und II später nachholen zu können, in denen mehr auch rein philosophische Angelegenheiten zur Sprache kommen werden. Und das um so mehr, als doch auch wir schließlich der Überzeugung sind, daß eine genaue Kenntnis der großangelegten Synthese, die Thomas versucht hat, zum unentbehrlichen Rüstzeug jedes Philosophen gehört, welchem Bekenntnis er auch angehören möge. *H. Gauß.*

Amadeo Silva-Tarouca: Thomas heute. Zehn Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungs-Metaphysik nach Thomas von Aquin. Herder, Wien 1947. 209 Seiten.

Die römische Kirche hat es immer gut verstanden, bei der Verbreitung ihrer Doktrin an bestehende Lehrmeinungen anzuknüpfen. Man wird ihr daraus keinen Vorwurf machen wollen; denn der gleichen Methode hat sich auch das Urchristentum bedient. Oder hat nicht der Apostel Paulus die Worte geprägt: «Ich bin jedermann allerlei worden, auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache?» (1. Cor. 9, 22)

Man wird es aus diesem Grunde Silva-Tarouca nicht verargen, wenn er in unsern Tagen auch einmal den Versuch macht, an das existentialphilosophische Denken oder, vielleicht besser, das existentielle Lebensgefühl, zu appellieren, um Verständnis für seinen «Divus Thomas» zu wecken. Existentialistisch ist deshalb auch schon der Titel gewählt: «Thomas heute». Analog dieser Anknüpfungsmethode werden wir weiterhin in seinem Buch zwei Tendenzen verfolgen können, eine mehr kulturpolitische, in welcher der Autor von der Unzulänglichkeit heutiger philosophischer Bestrebungen die Aufmerksamkeit auf Thomas zurücklenken will, und eine zweite, mehr strikt philosophische, in welcher er von den thomistischen Prämissen aus ein Lehrgebäude skizzieren will, das auch uns Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts noch befriedigen könnte.

Wir machen kein Hehl daraus, daß wir angesichts des ersten Programmpunktes bei der Lektüre des Buches uns gelegentlich nicht der Erinnerung an jenes Goethe-Wort entschlagen konnten: «Man merkt die Absicht und man ist verstimmt». Auch scheint uns der Stil des Verfassers in solchen Zusammenhängen bisweilen reichlich rhetorisch zu werden. Oder ist es nicht etwas des Guten zuviel, wenn uns auf Seite 32 gesagt wird: «Darum (sc. wegen der subjektivistischen Unsicherheit des modernen philosophischen Denkens) schweift der nach neuen Grundlagen suchende Blick unwillkürlich (und seit Jahrhunderten vielleicht zum ersten Male) über die Grenzen dieser im Todeskampf röchelnden, früher so selbstbewußten Neuzeit in die Vergangenheit zurück». (Warum «unwillkürlich» in die «Vergangenheit», und

nicht eher willkürlich in eine bessere Zukunft?) ... Und «zuerst und natürlich bleibt er aber am philosophischen Gipfel dieses Mittelalters haften». Schön und gut! Nur fragt es sich, was wir machen wollen, wenn viele nicht willens sind zu sehen, daß an jenem Orte wirklich ein Gipfel steht ...

Die rein interpretierenden Kapitel sind schlichter und ruhiger gehalten, so vor allem der vierte Vortrag, der den «Ausgangspunkt» und die «Grundlegung des Ordnungsaufbaus» darstellen soll. Silva-Tarouca geht hier von der Relativität der gesamten zeitlichen Existenzwelt aus, einer Prämisse, die ihm die Existentialphilosophen zuzugestehen wohl geneigt sind. Er behauptet sodann, daß diese Relativität darin zu suchen ist, daß kein kreatürlich-zeitliches Sein seine «potentia» völlig aktualisieren und so ein vollkommenes Sein werden kann. Darum ist der Inbegriff aller endlichen Wirkursachen, die räumlich-zeitliche Welt, nicht ohne ihren Grund zu denken, aus dem sie hervorgegangen ist oder, vielleicht noch besser, von dem sie zeitlos abhängt. Dieser Grund nun wiederum, weil er als absolut zu denken ist, kann nicht anders als als «actus purus», d. h. als reine Wirkungstätigkeit ohne Beimischung jeglicher bloßen Potentialität, bestimmt werden. Da ferner dieser Grund auch schon als letzte Ursache aller erst in der gesollten Selbstverwirklichung sich befindenden Kreaturen erwiesen ist, muß er auch als ihre letzte Zweckursache gelten oder als das große Endziel, dem sie alle entgegenstreben. Das heißt, mit andern Worten, die Welt muß als eine einzige große Ordnung aufgefaßt werden, die Gott als ihren Stifter hat, und aus der nichts herausfallen kann. *Daß* letzten Endes alles geordnet ist, steht somit für Silva-Tarouca für uns a priori fest, was aber nicht heiße, daß wir zugleich von unserm beschränkten Standort aus imstande wären, diese Ordnung auch immer nach ihrem «Wie» adaequat zu erkennen. Weit entfernt davon! Es gibt in der Welt Disharmonien und sogenannte Unordnung — für uns. Aber es gibt sie nicht an sich; denn wenn immer wir auf eine solche angebliche Unordnung stoßen, so heißt das nur, daß wir von unserm bisherigen Gesichtspunkt nicht imstande gewesen sind, die wahre Ordnung hinter den von uns in Betracht gezogenen Erscheinungen wahrzunehmen, und daß wir deshalb aufgefordert werden, unsern Rahmen nur etwas weiter zu spannen, um die anjetzt scheinbar diskrepierenden Erfahrungselemente in eine größere Harmonie aufgehen zu lassen. Ja, Silva-Tarouca geht so weit, zu behaupten, daß diese Welt, weil von Gott geschaffen, geordnet sein müsse und daß im Falle, daß Gott einer andern als der uns bekannten Welt den Vorzug gegeben hätte, diese andere Welt durch diese Bevorzugung nicht nur ebenfalls geordnet, sondern noch besser geordnet hätte sein müssen. Wir gestehen, daß wir ihm in diesem luftleeren spekulativen Raum nicht mehr zu folgen vermögen, offenbar mangels der entsprechenden philosophischen Atmungsorgane. Es scheint uns eben, daß wir in dieser Philosophie immer von unserer konkreten Welt ausgehen müssen und uns aus dem abstrakten Begriff der Gottheit kein Bild von einer andern Welt machen können, die möglicherweise an Stelle der unsrigen hätte geschaffen werden können.

So weit die Voraussetzungen von Silva-Tarouca. Von ihnen aus versucht er nun auch eine realistische Erkenntnislehre aufzubauen und sie nachträglich auch «kritisch» zu sichern. Er wirft der kantischen Erkenntniskritik, wie wir

glauben, mit Recht, vor, daß sie die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis an den Anfang stellen wolle, als ob es dann noch, wenn noch keinerlei anerkanntes Erkenntnismaterial vorliege, möglich sei, an die erkenntniskritische Frage sinnvoll heranzutreten oder überhaupt zu verstehen, was unter Erkenntnis gemeint sein könnte. Silva-Tarouca schlägt darum ein anderes Procedere vor: Die nachträgliche Überprüfung des Geltungsanspruchs unserer menschlichen Erkenntnis durch eine zunächst auf realistischem Wirklichkeitsglauben aufgebaute Metaphysik. Er nennt diese Methode: «Überprüfung des Fundamentes durch Belastung» (S. 61) und rühmt ihr im Gegensatz zur kantianischen und neukantianischen nach (S. 67): «Es ist einfacher, den Klimmzug hinauf zur Wirklichkeit an dieser Wirklichkeit selber vorzunehmen, als zu versuchen, sich am eigenen Schopf emporzuziehen. Das Reißen am eigenen Haare hat schon manchen zum rastlosen Drehen im Kreise veranlaßt, aber niemanden noch wirklich in die Höhe gebracht».

Die Lösung der Schwierigkeit glaubt Silva-Tarouca auf folgende Weise bewerkstelligen zu können: Nach thomistischer Lehre (einer Lehre, die Thomas selber von Vorgängern, Avicenna z. B., übernommen hat), sind die Ideen, kraft welchen wir Gegenstände erkennen können, vor deren Schöpfung (ante rem) im göttlichen Verstand, durch die Schöpfung auch in den Dingen selber (in rebus), und sie können von da durch sinnvolle Abstraktion aus den sinnlich gegebenen Einzelerscheinungen als Allgemeinbegriffe auch in unsern menschlichen Verstand kommen (post res). Überprüft werden sie, in dem wir Menschen an Hand unserer vorläufigen Erkenntnisse dazu befähigt sind, in gewissem Sinne auch «Ordnung» zu schaffen und so unser bisheriges Wissen praktisch zu erproben. So soll es an sich möglich sein, Wirklichkeit zu erkennen, ohne doch zugleich, etwa mit Husserl und den Phänomenologen, eine direkte Wesensschau behaupten zu müssen. Ein nicht ungeschickter Schachzug, wenn man bedenkt, daß diese Vortragsreihe an Existentialisten gerichtet ist.

Überhaupt wird man diesen Ausführungen eine gewisse «Ingeniosität» kaum absprechen wollen. Sie führen uns u. E. aber auch nicht zum gewünschten Ziele. Denn auf diese Weise wird eben doch wiederum der Versuch gemacht, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aus angeblich schon zu Recht bestehenden Erkenntnissen darzutun, ein Verfahren, das gegen den Sinn dieser Frage selber vorstößt und darum von Kant mit Recht als «dogmatisch» gebrandmarkt worden ist. Nach unserer, d. h. genauer, nach platonischer Ansicht, ist Wissen oder gegenständliche Erkenntnis überhaupt nicht das oberste Ziel der Philosophie; sie lebt nicht vom Wissen-Wollen, sondern vom Denken; vom Denken, das zunächst keine andere Aufgabe hat als die, konsequent zu sein, und keiner zeitlich realisierbaren Erkenntniserfolge von vornherein sicher sein kann. Wir halten es darum mit Platos «Theaetet», der lehrt, daß wir uns mit dem Denken allerdings aufs weite Meer des Existierenden hinauswagen müssen, aber in jedem Augenblick im Denkakt selber auch zugleich Rechenschaft darüber ablegen müssen, was wir jeweils gerade tun, um so mit dem zu erkennenden Gegenstand auch zugleich den logischen Rechtstitel aufzuweisen, warum wir uns überhaupt für befugt halten, ihn in unser soweit realisiertes Begriffssystem einzubeziehen. Erkenntniskritik geht so weder der Sachkennt-

nis voraus wie bei Kant, noch folgt sie ihr nach wie bei Thomas, sondern begleitet sie «in instanti» wie den Wanderer sein Schatten.

Doch kehren wir nach diesem kritischen Intermezzo zu Thomas und seinem Ausleger, Silva-Tarouca, zurück. Recht schön sagt er, daß es die größte Gabe darstelle, die der Schöpfer seiner mit Verstand begabten Kreatur gegeben habe, daß sie nicht bloß «sei», sondern auch als bedingte Kausalität am Sein-erschaffen Anteil nehmen dürfe. Das verständige Wesen handelt dabei gemäß den Voraussetzungen seiner eigenen Natur, also nicht etwa nur von außen getrieben, aber zugleich auch so, daß es dabei seine «zweite» Natur, das, was es sub specie aeterni zu sein bestimmt ist, allererst hervorzubringen bemüht ist. Auf diese Weise wird der Mensch zum höchsten Glied in der Stufenreihe der irdischen Geschöpfe, weil er immerhin um die göttliche Welt weiß; aber dadurch, daß er in dieser seiner Erkenntnis, im Unterschied zu den höheren Wesen, den Engeln, immer zugleich an die Sinne, von denen allein seinem Denken ein «Anstoß» kommen kann, gebunden bleibt, ist er auch gleichzeitig das unterste in der Hierarchie der geistigen Wesenheiten: Er ist, nach einem etwas abenteuerlichen sprachlichen Ausdruck Silva-Taroucas, ein «Tier-Engel-Zwischen» (Vortrag IX).

Dadurch, daß der Mensch nie aus der göttlichen Ordnung herausfallen kann, muß behauptet werden, daß nichts ohne Gott oder die Causa prima geschieht. Dadurch aber, daß der Mensch auch derivativ eigene, wenn auch beschränkte Kausalität besitzt, bleibt er spontan oder frei. Menschliche Freiheit und göttliche Vorherbestimmung müßten sich darum, heißt es, nicht notwendig widersprechen. Es sei denkbar, daß ein menschlicher Akt zwar gegen das göttliche Gebot verstoße und doch nach seinen Folgen von Anfang an im göttlichen Ordnungsplan vorgesehen sei. «Derselbe Akt stammt also zur Gänze von Gott und kann sich dennoch gegen Gott richten, also in seiner Negationsrichtung — zugleich nicht von Gott stammen, sondern bloß vom Menschen» (S. 114). Man dürfe sich nur causae secundae und causa prima nicht als in einer kontinuierlichen Kausalitätslinie liegend vorstellen, in der die Causa prima da anfängt, wo die causae secundae aufhörten; sondern die causae secundae seien eben Instrumentalursachen, in denen und mit denen die Causa prima als letztlich ausschlaggebende Instanz immer zugleich auch wirksam sei. So sei im Prinzip ein Nebeneinander- und Zugleichbestehen von Causa prima und causae secundae durchaus denkbar, wenn auch das «Wie» dieses Zusammenbestehens für uns in dieser Welt nie adaequat sichtbar gemacht werden könne, sondern immer weiteren Raum für einen noch eindringenderen Erklärungsversuch offen lasse.

Ethisch endlich realisiert nach Silva-Tarouca der Mensch seine göttliche Bestimmung, wenn er zugleich seine eigene wahre Natur zur Aktualität bringt. Hier fallen, wie er meint, Sorge um das eigene recht verstandene Wohl und Liebe zu Gott und seiner ewigen Ordnung in eben dieser Ordnung selber letzten Endes zusammen, und darum sei es auch angebracht, daß dieses richtige Handeln von einem Gefühl der Lust und der Lebensfreude begleitet werde (Vortrag X).

An Errata haben wir einige Kleinigkeiten entdeckt: Auf Seite 64 steht eine vereinzelte Zeile ohne jeden Sinnzusammenhang mit dem, was voraus-

geht oder nachfolgt gleichsam in der Luft, und auf Seite 124 werden die Namen der beiden englischen Deisten, Tolands und Collins', — wohl beide dem Verfasser nicht unbedingt sympathisch — in Tolana und Collin (ohne abschließendes s) verwandelt. *H. Gauß.*

Josef Staudinger; S. J.: Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung. Herder, Wien 1948. 334 Seiten.

Das Schöne ist das Stiefkind der Mutter Philosophie. Staudinger will deshalb einmal als Sonderproblem herausgreifen und gleichzeitig auch in den Zusammenhang einer umfassenden «Lebensanschauung» stellen.

Wie schon im Titel angezeigt wird, soll diese Weltanschauung die platonisch-augustinische sein. In Wirklichkeit ist sie die der neben der aristotelisch-thomistischen Hauptströmung in der römischen Kirche immer auch noch fortlaufende platonisch-augustinische Tradition, in der Plato gleichsam als ein Vorläufer und Wegbereiter für die philosophisch interessierten Kirchenväter gilt, unter denen als größter Augustin hervorragen soll. Der äußere Rahmen ist damit von vornherein vorgezeichnet, und in ihn soll nun das Schöne hineingestellt werden.

Staudingers Gedankengang ist kurz etwa folgender: Alles Schöne kann nur schön genannt werden als Abglanz der unendlichen Schönheit Gottes. Da die Kreatur nun endlich ist, kann sie diese vollkommene Schönheit nie adaequat in sich aufnehmen. Die Kreatur ist somit schön, so weit sie Gottes ursprüngliche vollkommene Schönheit widerzuspiegeln vermag; sofern sie hinter seinem vollkommenen Sein zurückbleibt, ist sie im Vergleich zu ihm zugleich hässlich. Da aber schließlich alles aus Gott herfließen muß, ist auch diese relative Häßlichkeit auf ihn zurückzuführen, nämlich als «dunkle Ausstrahlung» von ihm (Hier wird offensichtlich bei der johanneisch-neuplatonisch-augustinischen Lichttheorie ein Anleihen gemacht).

Für uns Menschen wäre das gesamte Universum (die Kreaturenwelt als Ganzes in ihrem wahren Zusammenhang) schön, wenn wir es mit göttlichen Augen sehen könnten. Da wir aber als Kreaturen an unsere Sinnlichkeit gebunden sind, erscheint uns das Schöne nur in endlichen Ausschnitten und blitzt nur in einzelnen begnadeten Augenblicken in uns auf. Wir können es entdecken in den harmonischen Proportionen der anorganischen Naturgebilde, besser schon in den menschlichen Betätigungen und am reinsten in den Seelen derjenigen Menschen, die, durch sittliche Läuterung transparent geworden, gleichsam das ewige Licht der gratia infusa durch sich durchscheinen lassen.

In Gott fallen schließlich alle seine wesentlichen Attribute in Eins zusammen: Seine Schönheit, seine Heiligkeit, sein Sein, seine Güte, da alle nur Ausstrahlungen aus ein und demselben Mittelpunkt sind. Im Menschen ist seine ursprüngliche Harmonie durch den Sündenfall gestört worden. Dieser war von Gott vorhergesehen, und deshalb auch zu seiner Wiedergutmachung die Erlösung durch Christus von Ewigkeit beschlossen worden. So

kommt es gleichsam zu einer «zweiten Schöpfung». In ihr ist die Gestalt Christi, des Gottmenschen, schöner als alles, was in der früheren Schöpfung vorhanden war, auch als alle Engel und überirdischen Wesen. Darum trete uns auch in der Person Christi die vollkommene Schönheit entgegen, so weit diese überhaupt in diese Welt einstrahlen kann. Und so sei er auch gleichzeitig für uns der Führer zur vollkommenen Schönheit, die einst am Ende der Zeit seinen Getreuen zuteil werden soll.

Wie man sieht, bewegen wir uns hier durchaus im bekannten klassischen Schema katholisch-christlicher Theologie. Plato wird dabei nur als philosophischer Vorgänger theologischer Schriftsteller gewürdigt; auf seine sehr wesentlichen Beiträge zu einer allgemeinen Ästhetik, wie sie vor allem im zweiten Buch seiner «Gesetze» anzutreffen sind, wird nicht näher eingegangen. Immerhin wird ihm zugestanden, daß bei ihm die Philosophie so eindeutig auf das Absolute und Vollkommene ausgerichtet sei, daß sie nicht mehr als eine Magd der Theologie, sondern eher als ihre Schwester anzusehen sei (S. 165). Daß es sonst dem Verfasser nicht immer auf ein genau historisches Verständnis dieses griechischen Weisen ankommt, glauben wir daraus entnehmen zu können, daß er (S. 300) für die origenistische Lehre der *ἀποκατάστασις πάντων* verantwortlich gemacht wird. Das ist geistesgeschichtlich ganz unmöglich; denn im «Theaetet» wird ausdrücklich betont, daß das Übel nie aus der Welt wegzudenken sei (S. 176a, b), und bis in die Theologie der «Gesetze» wird an diesem fundamentalen Satze festgehalten.

Staudingers Buch erscheint uns daher als eine Art philosophisch-theologisches Bekenntnis, und als solches sind wir gerne bereit, es gelten zu lassen. Nicht aber könnten wir ihm zugestehen, ein wirklicher Beitrag zur reinen systematischen Philosophie zu sein, zu einer Philosophie, die eben doch auch irgendwie das erkenntniskritische Problem mitberücksichtigen muß. An einem solchen Maßstab gemessen, muß es doch im Gesamten als reichlich unkritisch bewertet werden. In einer auf philosophische Stichhaltigkeit Anspruch erhebenden Veröffentlichung geht es in unsern Tagen doch wohl kaum mehr an, auf den Sündenfall als auf eine hinlänglich bekannte historische Tatsache anzuspielen und gleichsam den Tag als feststehendes Ereignis zu betrachten, an dem «Adam und Eva als gebrochene Existenzen herauswankten aus dem Paradies» (S. 90). Ein Schüler von Augustin sollte aus «De Genesi ad litteram» so viel herausgelesen haben, daß philosophisch die mosaische Schöpfungsgeschichte nicht als physikalische Lehre, noch die Erzählungen von den ersten Menschen als historisch beglaubigtes Faktum hingenomen werden dürfen. Aber vielleicht hat der Verfasser gar nicht in diesem Sinne Philosoph sein wollen. Möglich. Nur wäre es in diesem Falle wohl angezeigt gewesen, es gleich von Anfang an unzweideutig zu sagen.

Ebensowenig können wir einräumen, daß die Lehre von den «ewigen Höllenstrafen», die in dem Buche ausdrücklich verteidigt wird, mit einem konsequenten aesthetischen Weltbild vereinbar sei, trotz allem, was Augustin in dieser Hinsicht meint behaupten zu dürfen. Gerade von der ästhetischen Seite aus sollte nach unserm Ermessen ihre dogmatische Fixierung fraglich werden; denn sie durchbricht doch mit ihrem nicht wieder gutzumachenden dualistischen Riß die ursprüngliche Schönheit und Harmonie der Schöpfung.

Wir möchten uns deswegen nicht auf die gegenteilige Doktrin verpflichten; keineswegs; was wir befürworten, ist an diesem Punkt nur eine geziemende ἐποχή oder Zurückhaltung im Urteil.

Es darf wohl auch noch erwähnt werden, daß das Buch in einem gehobenen Stil geschrieben ist, der sich sehr leicht und im ganzen angenehm liest, auf die Dauer aber doch etwas ermüdend werden kann und auch die Gefahr nicht ganz ausschließt, plötzlich aus der angestrebten Höhe in ein gewisses «Bathos» zu fallen.

Gramatikalisch unrichtig ist die Schreibweise auf Seite 12: «Klares in Erscheinungtreten dieser Vorzüge», und auf Seite 23 sollte es «Philebus» heißen, nicht «Philaebus». *H. Gauß.*

Eugenio Garin: Der Italienische Humanismus (Sammlung Überlieferung und Auftrag, herausgegeben von Wilhelm Szilasi und Ernesto Grassi, Reihe Schriften No. 5). Übertragen aus dem Manuskript von G. Zamboni. A. Francke AG. Verlag, Bern 1947.

In diesem Büchlein wird der Versuch unternommen, ein möglichst lückenloses Bild von der Entwicklung des italienischen Humanismus von Petrarca bis Campanella zu entwerfen. Neben bekannten Namen wie Petrarca, Lorenzo Valla, Poliziano, Ficino, Pico della Mirandola, Pomponazzi, Lionardo da Vinci, Cardano, Telesio, Giordano Bruno und Campanella werden auch andere Denker, zum Teil wie es scheint erstmalig, ans Licht gezogen wie Caluccio Salutati, der den Primat des Willens lehrt und die Rechtswissenschaften als humanistischer der Medizin gegenüber voranstellt, Giuseppe Manetti, der Verteidiger der Menschenwürde, Leon Battista Alberti, der Bekämpfer der Nachgiebigkeit gegen den Zufall, der Logiker und Aristoteliker Zarabella, der Rhetoriker Fracastoro usw. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ist dazu angetan, mit sicherer Hand weiter in die Gedankenwelt dieser Autoren einzuführen. Das Buch ist ausgezeichnet durch überzeugend gründliche Quellenkenntnis; für den in diesem Gebiet noch nicht Eingeweihten wird die Fülle von neuen Namen etwas verwirrend wirken, da er den Eindruck haben wird, vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen zu können, und vom philosophischen Standpunkt aus mag man das Fehlen einer leicht übersichtlichen Entwicklungslinie gelegentlich vermissen. Das Buch dürfte daher weniger als Einführung in den italienischen Humanismus dienen als Anregung geben zu einem gründlicheren Studium seiner bisher eher vernachlässigten Zwischenfiguren; es ist in der Tat eine Fundgrube für originelle Denkergestalten zweiter und dritter Ordnung. Man wird es nicht aus der Hand legen können, ohne die Ahnung zu gewinnen, daß Italien in seiner großen Epoche weit mehr zum gemeinsamen abendländischen Geisteserbe beigetragen hat als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist. *Hermann Gauß.*

Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Erster Teil: Altertum u. Mittelalter. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1947.

Ehe man auf den Inhalt des Buches eingeht, ist einiges über die Art der geschichtlichen Betrachtung, die sich in diesem Werk nach der anderen Seite hin mit einer systematischen Zielsetzung verbindet, zu sagen. Philosophie der Erscheinung, heißt das ganze Werk, es will also eigentlich eine Philosophie der «Erscheinung» geben, aber es gibt sie wiederum in der Weise einer geschichtlichen Betrachtung. In diesem Ansatz liegen Vor- und Nachteile des Buches beschlossen.

Zunächst ist die Art dieser historischen Fragestellung und ihre Herkunft bedeutungsvoll. Seit längerem suchte das historische Begreifen neue Wege. Seitdem die Massen des historischen Wissens, der Fakten und Untersuchungen sich häufen, ist der einst so selbstverständliche Glaube, alles darstellen zu können, fraglich geworden. Die heutigen encyclopädisch-philosophiegeschichtlichen Werke geben eigentlich keine «Geschichte» der Philosophie. Zuletzt hat vielleicht Kuno Fischer noch versucht, in diesem Sinne eine Gesamtdarstellung zu erreichen. Aber nicht lange darauf hat Windelband sein bekanntes «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie» geschrieben. Und er hat es zum ersten Mal gesagt, daß er nicht eine Geschichte nach Männern oder Systemen schreiben wollte, wie Hegel und Erdmann es taten, sondern den Anspruch erhoben, eine Geschichte der Probleme zu geben.

Daran erinnert der Weg den Barth geht. Aber er gibt nicht eine Geschichte der Probleme, sondern dieses Werk stellt insofern einen außerordentlich interessanten Versuch dar, als es anhand der Geschichte eines Problems im Grunde *die* Geschichte der Philosophie geben will. Selbst darüber geht dann noch die Intention hinaus. Aus der geschichtlichen Betrachtung der Stellungnahmen zum Problem der Erscheinung will der Verfasser eine Philosophie der Erscheinung entwickeln.

Es ist klar, daß dieser Ansatz seine besondern Möglichkeiten, aber auch seine besondern Gefahren in sich trägt. Überlassen wir uns dann dem Gang des vorliegenden ersten Bandes, so haben wir es hier ausschließlich mit der geschichtlichen Darstellung des Problems in Antike und Mittelalter zu tun; der Verfasser will zeigen, wie die «großen geschichtlichen Formen der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Erscheinung in ihren repräsentativen Gestalten» sich zeigen (XII), seinen Untersuchungen «soll es genug sein, wenn sie an der geschichtlichen Überlieferung die prototypischen Formen solcher Stellungnahme neu sichtbar machen dürfen.» (XIII)

So hat das Buch eigentlich verschiedene Ziele. Offensichtlich will es im Letzten dem umfassenden, immer wieder auftauchenden, in mannigfachen Formen und Verkleidungen sich zeigenden Problem der Erscheinung nachgehen und diese Frage zu einer Entscheidung bringen. Darauf deutet der Gesamttitel des Werkes. Dann will es die typischen Formen philosophischer Sicht auf dieses Problem darstellen. Endlich will es überhaupt eine geschichtliche Darstellung der Philosophie sein.

Der Verfasser hat nicht vorweg gesagt, ob ihm eine besondere Lösung

des Gesamtproblems vorschwebt. Indes läßt sich doch erkennen, daß das Werk auf eine solche zielt. Indem dann diese Lösung nicht bekannt ist, ist die Durchsicht erschwert. Intensiv und extensiv ist ein großes Material ausgebreitet. Man merkt allenthalben, daß es dem Verfasser nicht nur darum geht, das Material zu referieren. Auf der andern Seite aber kann man die Klimax, auf die das Buch zusteuert, in ihrem systematischen Prinzip noch nicht deutlich erkennen.

Denn erst soll offenbar der Weg gezeigt werden, den die Entwicklung dieses Problem in Antike und Mittelalter durchlaufen hat. Zunächst stößt der Verfasser auf die Frage, wie Erscheinung und Mythos sich zueinander verhalten. Burckhardt hat einst gesagt, daß die griechische Welt einen Bruch mit dem Mythos vollzogen hat. Das erste Kapitel, in dem nun Barth seine Frage behandelt, will zeigen, wie aus dem Mythos, in dem die Gesamtheit der Erscheinungen verdichtet ist, die «Erscheinung» heraustritt und zur philosophischen Erscheinung wird. Der Ansatz, den der Verfasser hier nimmt, lohnt sich weiter verfolgt zu werden. Denn in der Tat: was «erscheint» eigentlich im Mythos und inwiefern ist der Mythos «Erscheinung»? Doch Barth genügt hier die Feststellung und der Hinweis auf den Zusammenhang. Der rätselhafte Übergang vom Mythos zur eigentlichen Philosophie interessiert ihn nur soweit, als er zeigt, wie in der jonischen Naturphilosophie sich die mythische Erscheinung zur «elementaren» wandelt. Er zeigt dann, wie auf diesem Grunde die Frage erscheint «was es ist», was in der Erscheinung erscheint.

Es ist nicht zu verkennen, daß damit eine zentrale Frage der ganzen Problematik hervortritt, gewissermaßen wandelt sich damit das Thema. Jedenfalls erweitert es sich; aus der Frage nach dem Problem der Erscheinung wird die hintergründig und offenkundig immer damit verbundene Frage nach dem Seienden. Und im weiteren Bau und der weiteren Entwicklung des Werkes tritt diese systematische Konsequenz auch immer stärker hervor.

Im zweiten und dritten Stück behandelt der Verfasser das Problem der Erscheinung in der platonischen und aristotelischen Philosophie. Es ist natürlich unmöglich, den Inhalt dieser sorgfältigen, umfangreichen und durchaus selbständigen Untersuchungen wiederzugeben. Der Referent muß sich damit begnügen, die große Linie zu zeigen. Nach Barth aber verkörpert erstmals die platonische Ideenlehre eine «klassisch gewordene Möglichkeit philosophischer Auslegung der Erscheinung» (S. 53), das Verhältnis der Erscheinung zum Sein wird als ein «Grundthema der platonischen Ontologie» besprochen. Naturgemäß verzweigt sich dabei das Problem der Erscheinung in spezielle Probleme der platonischen Philosophie. Als eine Art von zusammenfassender Lösung wird man dann den Satz des Verfassers zitieren können: daß alle platonischen Begriffe zwar auf das Problem der Erscheinung bezogen sind, aber es gleichwohl nicht zu einem «expliciten Problembegriff» der Erscheinung bei Plato kommt.

Sodann wird anhand des Problems die aristotelische Philosophie entwickelt, wobei Barth davon ausgeht, daß Aristoteles überall die «erscheinende Wirklichkeit» vor Augen steht (S. 130). Mehr und mehr verlagert

sich in dieser Darstellung dann die Frage von der nach der Erscheinung zu der nach dem Sein. Wie schon in der Darstellung der platonischen Philosophie, so gibt Barth auch hier eine geschlossene Darstellung des aristotelischen Denkens. Die Gesamtheit dieser Untersuchungen zeigt eine Fülle eigener gedanklicher Arbeit.

Darauf folgt dann im vierten Stück die Behandlung der neuplatonischen Philosophie unter dem charakteristischen Titel «Das Entschwinden der Wirklichkeit im Neuplatonismus». Im fünften Stück wird das Gesamtproblem unter dem Titel «Der Begriff der Realität im Mittelalter» weiter verfolgt. In diesen beiden Teilen tritt nun stärker die systematische Tendenz der Arbeit hervor, genauer gesagt, sie wird sichtbarer und deutlicher, was im übrigen nicht sagen soll, daß die historische und interpretatorische Linie vernachlässigt wird. Freilich wird, wie nicht anders zu erwarten, das Problem der Erscheinung weitgehend von dem Problem des Seins abgelöst. Und es ist interessant, zu verfolgen, wie der Verfasser im Gang der geschichtlichen Entwicklung zeigen kann oder zeigen muß, daß das Denken und der Gedanke, soweit beide durch die Philosophie repräsentiert werden, sich mehr und mehr von der unmittelbaren, der «elementaren» Erscheinung schon in der klassischen griechischen Philosophie abgelöst haben und wie in der weiteren Entwicklung der nacharistotelischen Philosophie die Betrachtung des Seienden zurücktritt, als «Grundsignatur des Denkens dieser Zeit» eine «Entleerung des theoretischen Raums» hervortritt (S. 192). Fast scheint es, als ob jetzt der «Gegenpol der reinen Erscheinung», als welchen der Verfasser die «absolute Vernunft» bezeichnet, mächtig wird. Doch eigentümlich damit verbunden ist die andere Neigung der Zeit, die der Verfasser unserer heutigen Tendenz vergleicht. Es ist «die Verlagerung des philosophischen Schwerpunkts von der Betrachtung des Seienden auf die existentiell beteiligte Erhellung der menschlichen Lebensfrage» (S. 192). So entschwindet in der plotinischen Philosophie die Wirklichkeit. Ihre «Aussagen bewegen sich zumeist in Regionen, die in weiter Entfernung von der Welt der Erscheinungen liegen» (S. 219). Nach Barth kommt die Frage nach der «philosophischen Auslegung der Erscheinung» bei Plotin zu keinem positiven Ergebnis (S. 252).

Vom 5. Stück des Buches an wird unverkennbar, daß durch die geschichtliche Entwicklung, insbesondere durch die aristotelische Philosophie die Frage nach der Erscheinung eine neue und vielleicht andere geworden ist. Charakterstisch dafür ist der Titel: «Der Begriff der Realität im Mittelalter.» Wenn der Verfasser hier das Universalienproblem in den Mittelpunkt stellt, so nimmt er dieses Problem unter seinem Aspekt auf. Weitgehend aber lassen die Ergebnisse dieser Untersuchung nun eigentlich schon die Problematik der «Erscheinung» hinter sich, statt dessen taucht die höchst differenzierte Abwandlung des Seinsbegriffes auf, die in den mannigfachen Nuancen des Universalienstreites als jeweils eigenartige Auffassungen des Seienden zutage treten.

Vollends deutlich wird nun im sechsten und letzten Stück dieses ersten Teils, wie sehr die Frage nach der Erscheinung einer andern gewichen ist. In diesem letzten Kapitel, das die Überschrift «Das kontingente Sein» trägt, ist

kaum mehr von Erscheinung die Rede. Hier erscheint dann eine der großen und interessanten Thesen des Buches. Nach Barth ist ein Hauptproblem der antiken Philosophie das «eidetisch bestimmte» Sein. Aber hier in der antiken Philosophie, wird durch Aristoteles auch die Grundlage für das mittelalterliche Denken geschaffen. Barth zeigt, wie unter der Voraussetzung des aristotelischen Denkens und seiner Untersuchungen eine neue Vorstellung vom Seienden entstanden ist, er stellt dann dar, wie unter der neu hinzukommenden oder vielmehr herrschend werdenden Voraussetzung des Monotheismus nun als Ergebnis des mittelalterlichen Denkens die Vorstellung des «kontingenten Seins» erwächst. Dabei ist interessant, daß Barth dies sowohl für die vom islamischen Kreis ausgehenden Denker, z. B. Alfarabi, wie auch für die Hochscholastik nachweisen will.

Endet hier dann der erste Band des Werkes, so ist in der Tat zunehmend die Frage nach der Erscheinung zweitrangig geworden. Der Leser, der dem Gang der Überlegungen von Barth folgt, sieht die geschichtliche Wirklichkeit dieser Entwicklung. Aber er steht vor der Frage, inwieweit das Problem der Erscheinung das übergreifende dieser ganzen Entwicklung ist. Denn offenbar ist für den Verfasser, wie man im Ausgangspunkt des Buches und auch zwischendurch immer wieder sieht, die Erscheinung nicht nur der Ursprung der gesamten Problematik, sondern wohl auch der ständig wirksame Hintergrund.

Damit verbindet sich dann die andere Frage, die sich dem Leser aufdrängt. Welches ist eigentlich dieser größere und mächtigere Begriff der Erscheinung, der dem Verfasser vorschwebt? Fast fühlt man sich versucht zu fragen, ob der Verfasser sich nicht in der Anlage seines Buches selbst mißverstanden hat? Ob er nicht in Wirklichkeit eine systematische Geschichte der Ontologie und nicht eine solche des Problems der Erscheinung gibt? Es ist ja sicherlich nicht zufällig, daß der allmähliche Fortgang des Werkes zu dieser ausführlichen Behandlung der ontologischen Fragen kommt und damit dann in gewissem Sinn den Titel des Werkes sprengt.

Die Beantwortung dieser Fragen kann erst der zweite Band geben. In ihr wird sich wohl erst klären, von welcher Bestimmung der Erscheinung der Verfasser ausgeht. Im ersten Satz des Vorwortes sagt Barth «Was ist Erscheinung»? Sie ist ein Unsagbares, insofern als nicht in Begriffen ausgesagt werden kann, was Erscheinung «ist». Von ihr kann es keine Definition geben, aus der wir ihre Bedeutung ersehen könnten. Denn diese Bedeutung läßt sich aus keinen Begriffen dartun, die außerhalb der Erscheinung liegen. Von einer «Bedeutung» unseres thematischen Begriffes läßt sich daher nur in einem uneigentlichen Sinne reden.»

Aber geht der Verfasser vielleicht nicht doch von einer sehr spezifischen und modernen Fassung des Begriffes der Erscheinung aus, wie sie etwa eine Frucht und Ergebnis der Kantischen Philosophie ist? Gegen diese Meinung, die sich mitunter aufdrängt, spricht aber ganz klar die im Vorwort gesagte Grundproblematik. Ihr zufolge ist die «Erscheinung» und der Begriff der Erscheinung das, was in all unseren Begriffen immer schon mitbegriffen ist. Erscheinung ist, wie man meinen möchte, der umfassende und zentrale Begriff, aus dem und in dem alle anderen Begriffe erst entstehen, auf den sie zurückweisen und dessen Fortsetzungen sie dann in gewissem Sinne sind.

Von dieser philosophischen Grundthese aus muß das Buch gelesen werden. Mißlich dabei bleibt, daß diese These nicht systematisch dargelegt wird und sich eigentlich — wenn wir den Verfasser recht verstehen — auch erst in der geschichtlichen Betrachtung erhellen kann.

Diese Schwierigkeit des Buches, dieses nicht immer durchsichtige Ineinander von historischer Betrachtung und systematischer These bildet freilich auch den Reiz des Buches, das in der großen Mannigfaltigkeit seiner historischen Überlegungen und Darstellungen und in der historischen Linienziehung einen eigenständigen und geschlossenen Aspekt der Philosophiegeschichte gibt.

Robert Heiß.

Rudolf Kassner: Das neunzehnte Jahrhundert. Ausdruck und Größe. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1947.

Wer in völliger Unkenntnis des literarischen Werkes Rudolf Kassners das vorliegende Buch mit der Erwartung in die Hand nimmt, eine gelehrte Abhandlung über das 19. Jahrhundert lesen zu können, wird sicher schwer enttäuscht sein; desgleichen derjenige, der die historische Forschung für die einzige legitime und dem Gegenstand adäquate Art, Geschichte sich zu vergegenwärtigen, hält. Darüber kann man verschiedener Meinung sein, doch wird davon das Faktum nicht berührt, daß es immer auch andere als die im engeren Sinne wissenschaftlichen Betrachtungen des geschichtlichen Geschehens gegeben hat. Eine davon ist die «physiognomische» oder «morphologische», wie sie etwa Spengler versuchte; und in diesen Bereich wird man, ungeachtet der erheblichen Unterschiede, die Kassners rücken dürfen. Der Untertitel des Buches weist darauf hin. Es nach dem üblichen Maßstab des Richtigen und Unrichtigen zu beurteilen, wäre von vornherein verfehlt, weil am Kern solcher bewußt «subjektiven» Darstellungen vorbeigehend. Entweder überzeugen sie als Ganzes, wenn man auch Einzelheiten anders sehen und akzentuieren mag, oder sie bleiben nichtssagend. Davon abgesehen muß ich gestehen, von der Fülle geistvoller Einfälle und Bezugsstiftungen und nicht zuletzt von der außerordentlichen sprachlichen Meisterschaft Kassners doch beeindruckt worden zu sein. *Hans Kunz.*

I. M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart. A. Francke, Bern 1947. (Sammlung Dalp, Band 50). 304 Seiten.

Dieses nützliche Kompendium zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart verdankt seinen Ursprung, wie er es selber im Vorwort sagt (S. 10), dem Umstand, daß sein Verfasser im Wintersemester 1945/46 dazu eingeladen war, amerikanischen Urlauber-Studenten einen Kurs über dieses Thema zu geben. Später hat er seine damaligen, in englischer Sprache vorgetragenen Ausführungen erweitert und ins Französische übersetzt, um sie auch unseren einheimischen Studierenden zugute kommen zu lassen. Und nun liegt diese erweiterte Darstellung auch in deutscher Übertragung vor, in einem hübschen, handlichen Bändchen der Sammlung Dalp.

Bochenski gibt sich über die Schwierigkeiten seines Unternehmens keinen Illusionen hin. Er weiß, daß sich für eine gerechte Darstellung der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts der Kampf der Geister in einer für uns allzugroßen Nähe abspielt als daß es leicht wäre, zu einer gerechten Würdigung ihres Einsatzes und der erzielten Resultate zu kommen. Wenn er darum trotzdem das Wagnis einer solchen Darstellung auf sich nehmen will, so soll das nur unter allen Vorbehalten des vorläufigen Charakters seiner Ausführungen geschehen.

Systematischer Ausgangspunkt für den Verfasser ist der Neuthomismus. Seine Stellungnahme, sagt er (S. 6), erfolge somit «im Namen und unter dem Blickwinkel eines metaphysischen, realistischen und spiritualistischen Standorts». Erfrischend ist sein Bekenntnis zur Bedeutsamkeit und Macht des philosophischen Denkens: «Der Mensch», schreibt er (S. 7), «ist ein animal rationale, er kann nicht anders als seine Vernunft gebrauchen, und wenn er es nicht auf bewußte und philosophische Weise tut, so tut er es unbewußt und dilettantisch. Das gilt ausnahmslos auch für alle diejenigen, die sich von jeder Philosophie fern glauben: Sie sind eben dilettantische Philosophen, die in Geringschätzung der denkerischen Leistungen von Menschen unendlich überlegener Geisteskraft ihre eigenen minderwertigen und überflüssigen Philosophien konstruieren».

Neben dieser etwas kecken, im besten Sinne des Wortes angriffslustigen Haltung glaubt Bochenski dem Neuthomismus aber auch einen Platz auf einer hohen Geisteswarte zu verdanken, von der aus die philosophischen Bemühungen unseres Zeitalters prinzipiell überschaubar sind. Er hält die neue Metaphysik, zu der auch die von ihm vertretene Schule gehöre, der älteren Philosophie gegenüber für schlechthin überlegen. «Daher kann auch die Metaphysik der Gegenwart», heißt es in den kritischen Schlußbemerkungen des Buches (S. 251), «nicht schlechthin den andern philosophischen Richtungen gleich- oder entgegengestellt werden. Sie steht vielmehr über diesen, wie die Philosophie als solche über den Einzelwissenschaften». Für Bochenski ist offenbar das hochscholastische Denken mit seiner realistischen Erkenntnislehre, seinem Drang nach Objektivität und systematischer Zusammenschau der Wirklichkeit im organischen Ordnungsganzen die «vera philosophia» und nicht der subjektivistisch-kritische Idealismus, der die geistige Entwicklung von Descartes bis Hegel vornehmlich bestimmt hat.

Aus diesen Voraussetzungen heraus werden wir auch seine Wertungen der Philosophie der Vergangenheit und der Gegenwart verstehen können. «Der moderne Mensch, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden». Mit diesem Wort des Grafen Paul York von Wartenburg als Motto leitet er sein erstes Kapitel über das «Werden der Philosophie der Gegenwart» ein (S. 13). Als ausgesprochenen Antipoden seines eigenen Denkens sieht er Kant an. Über ihn schreibt er (S. 16): «Kant gab dem modernen Denken seine gültigste Form und den vollendetsten Ausdruck, leitete aber auch gleichzeitig seinen verhängnisvollen Niedergang ein».

Unsere Gegenwart, meint er weiter, gehöre nun aber nicht mehr dieser Renaissanceperiode an. «Man ist sich darüber einig», schreibt er (S. 22), «daß der Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur anzusehen ist als das Ende

eines kürzeren Zeitabschnittes, sondern als Schlußstrich unter eine große, geschlossene geschichtliche Epoche, so daß unsere Gegenwart nicht mehr zum Zeitalter der ‚Moderne' gehört». Wohl sei unsere Zeit immer noch schwer belastet durch die unheilvollen Folgen eines metaphysikfremden Denkens» (S. 252), aber trotzdem auf dem Wege zu einer gesunden Metaphysik. Und gewissermaßen als ein «itinerarium mentis» ad veram philosophiam will Bochenski die Debatte des gegenwärtigen Denkens darstellen. Er steht darum der Philosophie unseres Jahrhunderts durchaus bejahend gegenüber. «Es dürfte kaum eine Übertreibung sein, sie zu den fruchtbarsten der Geschichte zu rechnen», lesen wir auf Seite 47, oder auf Seite 31: «Eine beträchtliche Zahl überragender Denker tritt auf den Plan oder kommt zu Einfluß. In dieser Hinsicht darf diese Epoche zu den fruchtbarsten in der neueren Geschichte gezählt werden». Auch ist er voller Lob für die in der Regel angewandte Methodik bei den Denkern unserer Tage. «Das äußere Bild», meint er (S. 46), gewisser philosophischer Abhandlungen unserer Gegenwart erinnert stark sowohl an die fachlich-kunstgemäßen Arbeiten eines Aristoteles wie selbst auch an die kunstfertigen Gedankengänge der Scholastik des 15. Jahrhunderts».

Hier wird es wohl unvermeidlich sein, daß die Wege der einzelnen Beurteiler sich trennen. Wir selber sind zwar durchaus geneigt, mit Bochenski ein gutes Stück gemeinsamen Weges zu gehen. Seit der Niederschrift unserer Doktordissertation über «Die Problematik der Neueren Philosophie» vom Jahre 1928 sind auch wir der Ansicht, daß man auf den allzu subjektivistischen Bahnen des neuzeitlichen Idealismus nicht mehr weitergehen kann. Nur könnten wir uns deshalb nicht gleich sozusagen auf die andere Seite eines «neurealistischen», an Aristoteles und Thomas von Aquin orientierten Denkens schlagen. Was uns vorschwebt ist vielmehr eine Philosophie, die durch den Primat des Ethischen über das Theoretische jenseits von Idealismus und Realismus steht, und im übrigen den einseitigen Individualismus durch das Gefühl einer stärkeren Traditionsverbundenheit überwindet. Historisch glauben wir diese Denkart am besten beim «späten» Plato, d. h. in den Dialogen vom «Theaetet» bis zu den «Gesetzen» ausgeprägt zu finden.

Die starke Betonung des «Realismus» durch die Denker unseres Jahrhunderts kommt uns deshalb nicht wie ein wirklicher Fortschritt vor, sondern lediglich wie eine Abwechslung, eine Art Pendelschlag ins entgegengesetzte Extrem der vorausgegangenen Situation. Und somit wäre es uns auch nicht möglich, die Denker der Gegenwart in eine aufsteigende Linie anzuordnen, auf der wir, gleichsam von Sprosse zu Sprosse, unserm gewollten Ziel nähergeführt werden. Wir stehen wohl der Philosophie unserer Tage weit skeptischer gegenüber und können uns angesichts ihrer Lage eines Ausspruchs von Hume nicht entschlagen, den er schon auf die Situation seiner Zeit angewandt hatte, und der dahin geht, daß «even the rabble without doors may judge from the noise and clamour which they hear, that all goes not well within» (Treatise on Human Nature, Introduction). Wir können ebensowenig mit Bochenskis radikaler Verurteilung Kants einig gehen. Die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die Phänomene in Raum und Zeit, wie er sie in der «Kritik der reinen Vernunft» befürwortet hat,

hat wohl einen nicht immer günstigen Einfluß auf die spätere Entwicklung der Philosophie ausgeübt, aber sie war im Grunde auch nur ephemer (sie wurde erst wieder auf den Schild gehoben, als nach der Mitte des vergangenen Jahrhunderts die «Philosophen» den Versuch machten, sich mit der immer mehr aufkommenden Naturwissenschaft zu akkomodieren); ist sie doch als inkonsequent schon von seinen nächsten Nachfolgern abgelehnt worden, die genau sahen, daß die Vernunftkritik selber nicht bloß eine Erkenntnis eines Gegenstandes in Raum und Zeit darstelle: sein höheres Verdienst war doch wohl die Wiedereinsetzung der Ethik in ihr altes Recht gegenüber einem jahrhundertelangen einseitigen Intellektualismus und Rationalismus, ein Schritt, der ihn wie sonst keinen Denker der Neuzeit an Plato heranrückt und ihn mit der edlen Tradition verbindet, die von diesem Namen ausgeht. Bochenski scheint uns diese Seite an Kant zu übersehen und auch für den Platonismus kein spezielles Sensorium zu haben. Er erwähnt deshalb auch zu unserm Bedauern in seinem Überblick über die Philosophen der Gegenwart A. E. Taylor nur flüchtig (auf S. 280f in der Bibliographie), während er seine anglikanischen Kampfgenossen W. R. Inge und C. C. J. Webb, sowie den römisch-katholischen Mystiker Friedrich von Hügel gänzlich übergeht. Hier glauben wir eine empfindliche Lücke in seinem Bild der Gegenwartsphilosophie konstatieren zu müssen.

Allein wir möchten seinem Buch nicht mit einer sterilen Kritik entgegentreten; die einzige stichhaltige und berechtigte Kritik an seinem Wagnis wäre, ihm ein eigenes analoges zur Seite zu stellen. Dafür wären wir wohl aber, wie schon angedeutet, nicht besonders qualifiziert; unserm platonischen Standpunkt läge eine «Ehrenrettung» gewisser weniger bekannter und vielleicht zu Unrecht wenig beachteter Denker näher als eine Gesamtdarstellung des Denkens unserer Tage. Wir wollen daher lieber versuchen, in kurzen Strichen für den Leser das Bild nachzuzeichnen, das Bochenski von der Gegenwartsphilosophie vor uns entrollt hat und uns auf ein paar Seitenbemerkungen und Randglossen beschränken.

Bochenskis systematische «Himmelsleiter» weist sechs Sprossen auf: Den Empirismus (Materialismus), den Idealismus, die Lebensphilosophie, die Phänomenologie, die Existentialphilosophie und die Metaphysik (S. 39) oder die Philosophie der Materie, der Idee, des Lebens, des Wesens, der Existenz und des Seins, wie er sie in seinen Kapitelüberschriften nennt. So aufgezählt drücken sie nach dem Verfasser ihre relative Stellung in der Ordnung nach ihrem innern systematischen Wert aus, wobei natürlich nicht gesagt ist, daß nicht ein Denker auf einer sog. niedrigeren Rangstufe allein durch die Kraft seiner Persönlichkeit über einen mittelmäßigen Kopf, der angeblich ein höheres Prinzip vertritt, herauszuragen vermöchte. Gemäß ihrer heutigen Aktualität gruppieren sich diese sechs unterschiedenen Richtungen anders. So betrachtet, heißt es, steht «an erster Stelle Metaphysik und Existentialphilosophie; es folgt — mehr indirekt und mittelbar durch die genannten Richtungen — Lebensphilosophie und Phänomenologie; in weitem Abstand folgt die Philosophie der Materie nach. An letzter Stelle steht der Idealismus» (S. 43).

Doch wenden wir uns den einzelnen Kapiteln zu!

Unter die «Philosophie der Materie» subsumiert Bochenski drei verschiedenartige Richtungen: Den englischen Neurealismus, sofern er nicht von Whitehead, welcher unter den Metaphysikern figurieren wird, sondern eher von Bertrand Russell geführt wird; den logischen Positivismus der Wiener Schule (Carnap und seine Anhänger); und den dialektischen Materialismus, der heute in den kommunistischen Ländern zur offiziellen Staatsphilosophie emporgerückt ist. Ohne seine glänzenden Verdienste in Abrede stellen zu wollen, nennt Bochenski Russell einen «modernen Voltaire, im verkleinerten Maßstab» (S. 53). Unter den logischen Positivisten wird besonders eindrücklich die Theorie des von der Hauptrichtung relativ stark abweichenden H. Reichenbach gewürdigt; den dialektischen Materialismus führt unser Autor, wie sich gebührt, auf Hegel zurück. Im ganzen kann er sich trotz der Anerkennung von glänzenden Einzelleistungen nicht entbrechen, die «Einseitigkeit dieser Systeme... geradezu ungeheuerlich» zu finden (S. 76).

Mit den Idealisten hat Bochenski, wie man bald sieht, am wenigsten Mitgefühl. Trotzdem werden das System Benedetto Croces, die Erkenntniskritik eines Léon Brunschvicg und die verschiedenen neukantianischen Schulen, die Marburger und die Badische, sowie die späteren Vertreter des Kritizismus wie Cassirer, Liebert und Bruno Bauch durchaus fair und ritterlich dargestellt. Es darf dem Verfasser im allgemeinen nachgerühmt werden, daß seine Ausführungen, auch über die Theorien, denen er innerlich fern steht, von einem großen Wohlwollen und einen unbestechlichen Gerechtigkeitssinn getragen sind.

Sind der Materialismus und der Idealismus nach ihm noch Überbleibsel aus der Philosophie des vergangenen Jahrhunderts, so glaubt Bochenski in der Lebensphilosophie etwas durchaus Neues, für unser gegenwärtiges Zeitalter Typisches erblicken zu können. Hier wird dem bloßen Verstandesdenken abgesagt und das sog. «Irrationale» auf den Schild gehoben. Bochenski glaubt, daß die Lebensphilosophie viel dazu beigetragen hat, den neuen Geist des zwanzigsten Jahrhunderts zu begründen, und Bergson, vor allem, wird als «einer der Bahnbrecher des neuen Geistes unserer Zeit» mit höchst anerkennenden Worten eingeführt. Die Darstellung seines Gedankensystems scheint uns deshalb auch besonders geglückt zu sein. Etwas blasser dafür sind vielleicht die Abschnitte über William James, F. C. S. Schiller und John Dewey, Denker, die aber auch nicht strikt zur europäischen Philosophie gehören (auch Schiller lebte zuletzt lieber in Los Angeles als in Oxford). Angereiht an diese französisch-angelsächsische Bewegung wird der deutsche Historismus eines Dilthey und seiner Schule, zugleich mit der in Deutschland «unakademisch» sich organisierenden und etwas verwilderten Lebensphilosophie. Als Vertreter dieser tumultuarischen Entwicklungsphase tritt in diesem Zusammenhang auch die nach allen Seiten schillernde Gestalt von Ludwig Klages am Horizonte auf...

Noch mehr aber als die Lebensphilosophie, glaubt Bochenski, habe uns die Phänomenologie vom verderblichen Erbe Kants befreit. Husserl nennt er «eine der stärksten Potenzen» unserer Zeit (S. 29), sei er es doch gewesen, der uns um die Jahrhundertwende mit seinen «Logischen Untersuchungen» und seinen «Ideen zu einer reinen Phänomenologie» den Blick für das weite

Feld des Objektiven wieder geöffnet habe. Die Methode fast aller heute lebenden Denker sei darum auch phänomenologisch. Mit der letzten Phase des husserlschen Denkens, in der er gleichsam wieder zu einer idealistischen Bewußtseinslehre zurückkehrt, will sich Bochenski allerdings nicht befreunden; er meint aber auch, Husserl sei hierin von seinen eigenen Nachfolgern desavouiert worden. Als zweiten, fast ebenbürtigen Gründer der Phänomenologie preist Bochenski Max Scheler; aber auch hier erblickt er seine Hauptverdienste in seiner mittleren ethisch und religionsphilosophischen Phase; die mehr soziologische Wendung gegen das Lebensende sieht er als ein Anzeichen abnehmender Kraft an.

Ursprünglich als ein Zweig am gemeinsamen Baum sei die neue Existentialphilosophie aus der Phänomenologie hervorgegangen. Ihre letzten Voraussetzungen seien aber weiter rückwärts zu verfolgen; sie lägen vornehmlich bei Kierkegaard. Auch verfehlt Bochenski nicht zu bemerken, daß der Existentialismus weitgehend durch die Erschütterungen, die die beiden Kriege hervorgerufen haben, bedingt worden ist, bei Heidegger und Gabriel Marcel kurz nach dem ersten, bei Sartre nach dem zweiten Weltkrieg. Heideggers Gedankenwelt wird in der Hauptsache in seiner eigenen, oft auch eigenwilligen Terminologie wiedergegeben; die Frage, ob er Atheist sei, bleibt offen. Bei Sartre, der unzweifelhaft von ihm abhängig sei, stehe weniger die praktische Sorge als die ästhetisch (freilich negativ) zu bewertende «Widerlichkeit» alles Existierenden im Vordergrund des Interesses. Während er nun rundweg Atheist sei, habe sich der Existentialismus bei Marcel mit einem ausgesprochenen Theismus verbunden. Die reifste Ausprägung dieser Gedankenrichtung sieht Bochenski bei Karl Jaspers. Er verhält sich aber allen diesen Denkern gegenüber eher zurückhaltend. «Im Grunde handelt es sich», schreibt er (S. 200), «nur um eine Beschreibung persönlicher Erfahrungen, deren Ergebnisse zudem für niemand außer den Denkern selber von Wert sein sollen. Wenn dem so ist, so ist schwer einzusehen, welche Bedeutung all diesen Beschreibungen außerhalb ihres künstlerischen Wertes zukommen...» Und (S. 201): «Ihr hochgespanntes Wollen scheint mit einer kläglichen Niederlage zu enden». Ein Diktum, das jedenfalls auf Gabriel Marcel nicht paßt.

Unter die Metaphysiker endlich, d. h. unter die Denker, die sich nach seiner Ansicht allseitig und umfassend um das Sein bemühen, rechnet Bochenski die Engländer S. Alexander und A. N. Whitehead, Nikolai Hartmann und die Neuthomisten. Wir glauben, daß dabei die Bedeutung von Alexander etwas überschätzt worden ist. Dagegen scheint es uns recht verdienstlich, daß hier einmal der Versuch gemacht wurde, kontinentalen Denkern die großangelegte «Organische Philosophie» Whiteheads näher zu bringen; und wir können uns im Großen und Ganzen durchaus der bochenskischen Interpretation dieses schwierigen Autors anschließen. Bei den Neuthomisten weist Bochenski hauptsächlich auch auf das Imposante ihres trotz Meinungsverschiedenheiten im einzelnen aufrechterhaltenen Schulzusammenhanges hin und auf die lebendige Diskussion, die seine Vertreter über alle politischen und sprachlichen Grenzen hinweg miteinander verbindet. Es ist vielleicht der Zusammenhang dieser Schule, der er ja selber auch angehört,

der Bochenski dazu veranlaßt hat, auch die übrigen Denkrichtungen analog zu behandeln, als ob auch bei ihnen ein ähnlich freier internationaler Gedankenaustausch stattgefunden hätte. Faktisch ist das wohl leider nicht der Fall gewesen. Was in dem einen Lande vorgeht, ist oft im Nachbarland unberücksichtigt geblieben; und wir schreiben es dieser nationalen Verengerung zu, daß sich das Denken in vielen europäischen Ländern oft mehr oder weniger in totgelaufenen Geleisen bewegt hat und sich auch heute noch bewegt (unser eigenes Heimatland nicht ausgeschlossen!).

Damit haben wir Bochenskis Panoptikum der europäischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in seinem Grundriß skizziert. Wir wollen, wie gesagt, nicht auf kleinere Einzelheiten eintreten und subjektive Wünsche und Anliegen vorbringen; denn sonst würden wir uns wohl bloß ins Uferlose verlieren. Dagegen erlauben wir uns abschließend noch auf ein paar kleinere Irrtümer und Ungenauigkeiten hinzuweisen, nicht als Kritik zum Beweis eigener Überlegenheit, sondern damit sie in späteren Ausgaben, auf die wir zuversichtlich rechnen, eventuell verbessert werden können. Wir können dabei nicht auf Vollständigkeit Anspruch erheben; was wir notiert haben, ist nur das, was uns in zweimaliger sorgfältiger Lektüre des Buches aufgefallen ist.

Auf Seite 35 wird von F. H. Bradley behauptet, die Widersprüche bewiesen «nach ihm, daß diese Wirklichkeit (sc. die empirische) nichts anderes als Schein ist, hinter dem sich die wahre Wirklichkeit, das Absolute, verbirgt». Hier sollte wohl statt «Schein» «Erscheinung» stehen; denn Bradleys Hauptwerk von 1893 trägt den Titel: «Appearance and Reality». Auf Seite 177 erfahren wir von «Journaux métaphysiques» von Gabriel Marcel im Plural, von denen eines aus dem Jahre 1927, das andere von 1935 stammen soll; auf Seite 277 hinwiederum soll das «Journal métaphysique» dieses Philosophen in Einzahl Aufzeichnungen aus den Jahren 1912 und 1913 enthalten. Beides ist unkorrekt. Tatsächlich ist das «Journal métaphysique» von Marcel im Jahre 1927 publiziert worden, und es enthält zwei Teile, einen ältern, rationalistischeren mit Eintragungen aus dem Jahre 1914, und einen neueren, existenzielleren mit solchen aus den Jahren 1915—1923. Auf Seite 29 figuriert Meinong als Alois M. statt Alexius; Seite 255 wird Charlie Dunbar Broad in Charlie Edward Broad verwandelt, und auf den Seiten 51, 204 und 256 wird übersehen, daß John Laird im Jahre 1945 gestorben ist.

An Druckfehlern notieren wir folgende Bagatellen: Seite 89 steht Allain statt Alain, 261 (4. Zeile) Schlipp statt Schilpp, 267 Patten statt Paton; 267 wird Richard Kroner zu R. Kröner, und 275 muß es Årsskrift heissen statt Arsskrift.

Auch stilistisch weist das Buch vielleicht einige etwas störende Neologismen auf: Auf Seiten 38, 146, 228, 230 und 233 wird fünfmal «originär», ein Lieblingswort der Phänomenologen, gebraucht, wo offensichtlich jedesmal «originell» gemeint ist, und Seite 128 wird wohl aus Abneigung gegen das an Idealismus gemahnende «rück-bezügliche» Reflexivpronomen der Satz inseriert: «Wilhelm Dilthey rechnet zu einer inzwischen überholten Periode». Zu unfreiwilliger Komik gibt ein Satz auf Seite 40 Anlaß. Dort heißt es nämlich: «Es (sc. das rasche Emporkommen der Existentialphilosophie und der Metaphysik) erklärt aber auch den Hochstand des gegenwärtigen philo-

sophischen Lebens». Wir glauben zu verstehen, was damit gemeint ist; aber, wenn man boshaft wäre, könnte man den Satz auch anders auslegen.

Zum Schluß möchten wir hinzufügen, daß dem Text ein gutes Sach- und Personenregister angefügt ist und vor allem eine sehr ausführliche und sorgfältige Bibliographie, die sicher für manchen von großem Nutzen sein wird. Im übrigen glauben wir das Buch nicht speziell empfehlen zu müssen; es wird das durch seine liebevolle Wiedergabe der Denksysteme und durch seine anregende Darstellungsmethode für sich selber am besten tun.

Hermann Gauß.

Fritz Helling: Der Katastrophenweg der deutschen Geschichte. V. Klostermann-Verlag, Frankfurt a. M. 1947. 211 Seiten.

Das Buch will der dringenden Aufgabe einer historischen Deduktion des deutschen Zusammenbruchs dienen, ist also ein Stück einer heute inner- und außerhalb Deutschlands ziemlich zahlreichen Literatur. Es ist aber kaum anzugeben, inwiefern die Durchführung des Themas bei ihm eine originale Note hat. Allenfalls verdient Erwähnung, daß Verf. — entgegen den, übrigens durch die Sache nahegelegten, üblichen Gepflogenheiten — auf eine historische Motivierung von 1933/45 durch die deutsche Geschichte verzichtet und damit der Gefahr einseitiger und billiger Verursachungen (etwa im Sinne der wohlfeilen Verbindungen Luther-Hitler, Friedrich d. Gr.-Hitler) entgeht. Das Buch ist vielmehr ein kurzer Abriß der deutschen Geschichte, von den germanischen Uranfängen an! und die Frage drängt sich da eher auf, was das alles schließlich mit dem eigentlichen Thema zu tun hat. Der Beitrag zu ihm ist jedenfalls mager und kann schwerlich als originell gelten: die deutsche Geschichte als eine Reihe mißglückter Freiheitskämpfe, 1525 (Bauernkrieg) — 1848-1918. Verf. ist ehrlich genug, für sich nicht die Urheberschaft der vorgetragenen Ansichten zu beanspruchen. Allenthalben lehnt er sich aufs engste an frühere Auffassungen an, so eng, daß man seine Arbeit, ohne ihr Unrecht zu tun, geradezu als eine Kompilation wörtlicher Zitate ansprechen kann. Zu diskutieren hätte man deshalb mit seinen Gewährsleuten. Da er anscheinend historischer Materialist ist, findet man unter ihnen viele Marxisten (nicht ausschließlich). Es ist da alles vorgearbeitet. Eigene Wege sucht er, auf Grund der übernommenen Methode, in der mittelalterlichen Geschichte: das deutsche Kaisertum Ausdruck der frühmittelalterlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur, das militante Papsttum der hochmittelalterlichen. Das ist freilich schwerlich haltbar, hat aber mit dem Thema gar nichts zu tun und kann, wie das ganze Buch, auf sich beruhen. Warum ist es eigentlich gedruckt worden? Ohne das könnte man es als Ergebnis anerkennenswerter Liebhaberbeschäftigung ästimieren.

Alfred Heuß.

Hommage à Henri-L. Miéville (offert par ses amis, collègues et anciens élèves à l'occasion de son soixante dixième anniversaire: 5 décembre 1947). 1 vol. 23,5×16 de 209 p. La Concorde, Lausanne, 1948.

Une vingtaine d'amis de M. Miéville témoignent dans cet *Hommage* de son influence dans le domaine philosophique (H. Reverdin: H. Miéville au comité de la Revue de théologie et de philosophie et à la Société romande de philosophie; E. Gilliard: Notes sur Rousseau; M. Reymond: Trois fonctions de la vie de l'esprit [culture, critique, création]; M. Gex: Remarques épistémologiques sur la connaissance des hommes; F. Brunner: Le «Pansophiae prodromus» de Comenius), esthétique (F. Medicus: Bemerkungen zum Thema: Kunst und Leben; J.-Cl. Piguet: Art et philosophie), théologique (H. Germond: La connaissance religieuse et les mythes primitifs; G.-Ph. Widmer: Foi et raison), politique (R. Piaget: le philosophe dans la Cité; R. Bovard: H. Miéville et les entretiens d'Oron), pédagogique (L. Meylan: Humanité et humanités). Nous retenons deux études qui se rapportent plus directement aux publications de M. Miéville: celle de M. S. Gagnebin d'abord, qui analyse «la notion de Totalité et la philosophie de l'Esprit». L'auteur rappelle le sens du «tout» pour l'enfant, le mathématicien, le philosophe (Kant, Bergson), puis la genèse de cette notion dans l'ouvrage capital du jubilaire. *(Vers une philosophie de l'Esprit ou de la Totalité)*: l'activité de penser s'exerce sur un donné qu'elle cherche à ordonner au moyen de liaisons de nature spirituelle plus ou moins valables, parce que notre pensée est liée à un corps; la raison, comme exigence d'unité, au sein de la pensée créatrice, nous fait participer à l'universalité de l'Etre total, qui n'est pas l'Acte pur d'Aristote ou l'Un parménidien, mais la pensée concrète (cosmique) qui renferme l'espace et le temps, la pensée humaine et ses objets. L'Etre total ou Dieu ne se conçoit pas sans le monde, ni le monde sans lui. Faut-il admettre au sein de cette pensée cosmique, une conscience, par analogie avec la pensée humaine? La conscience n'apparaît-elle pas au moment où un non-moi limite un moi? Or, la pensée cosmique ignore l'extériorité, elle n'a donc pas de conscience. Cet Etre total, faut-il le considérer comme une réalité actuelle ou une possibilité idéale? Telles sont les difficultés soulevées par M. Gagnebin, M. Miéville y a répondu dans un article intitulé Etre et Pensée (Dialectica, 1948, p. 89 sq.). M. Arnold Reymond dans son article sur «Nietzsche et le problème de la civilisation» reprend les réflexions de M. Miéville sur les ambiguïtés et les contradictions de ce penseur (cf. Miéville: *La volonté de puissance ou l'aventure niétzschéenne et le temps présent*, 1934 et *Nietzsche philosophe*, 1944); il les éclaire par l'étude des trois attitudes de Nietzsche en face des problèmes relatifs à la civilisation (genèse, épanouissement, décadence et leurs multiples conditions): jusqu'en 1878, Nietzsche pense pouvoir surmonter le pessimisme par l'art; jusqu'en 1883, il abandonne toute métaphysique et toute religion; jusqu'à sa mort, il annonce la venue du «surhomme», comme synthèse des valeurs de puissance et de douceur, le renversement des valeurs et le retour éternel. Chaque étape est caractérisée par des critiques et des admirations délaissées ou transfor-

mées par la suite. En rejetant toute «finalité ontologique», Nietzsche ne pouvait concevoir le mouvement des diverses civilisations que comme un éternel recommencement et promouvoir par un jugement sévère et une critique impitoyable de son époque l'apparition d'une nouvelle civilisation.

G.-Ph. Widmer.

Heinrich Lützeler: Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung. H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1947.

In knappen, eindrücklichen Zügen entwirft Lützeler Werk und Persönlichkeitsbild Max Schelers, mit der Absicht, eine vorläufige «Brücke zwischen unserer Gegenwart und dem Werk dieses Denkers zu schlagen», die abgebrochen werden soll, wenn dessen Schriften wieder selbst zugänglich sind. Damit unterschätzt der Verfasser aber den Wert seiner Broschüre, deren Zeugnisse einer verehrenden Nähe zu seinem Lehrer wir auch später nicht missen möchten. Das «Grundmotiv» des Schelerschen Denkens sieht L. in der Frage nach dem Menschen, was er an Schelers Wesensbestimmung der Philosophie, an «seiner erkenntnistheoretischen Wendung zum emotionalen Apriori» und vor allem an dem «ungemeinen Reichtum seiner Einsichten in die menschliche Person», die «in der Spannung zwischen Selbstaufgabe und idealen Selbstverwirklichung lebt», überzeugend demonstriert. Thematisch ordnet er die philosophischen Entdeckungen Schelers in drei Kreise, «die den höchsten Möglichkeiten des Menschen, dem Wirken des Dämonischen in Gesellschaft und Geschichte, der Stellung des Menschen im Kosmos und der Urpolarität von Drang und Geist gewidmet sind». Mit Recht charakterisiert der Verfasser Schelers Philosophie als einen Anfang, versteht von da her die Unruhe und Vorläufigkeit seines Arbeitens und deutet mit einigen Hinweisen an, in welchen Bemühungen der Gegenwart sie fruchtbar geworden sind.

Hans Kunz.

Georg Misch: Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1947.

Von dringenderen Arbeiten gefesselt hat Misch die Anregung des Verlages, eine kurze Einführung in das Werk Diltheys zu schreiben, nicht realisieren können, statt dessen aber drei früher erschienene Studien zur Verfügung gestellt, die zur vorliegenden Broschüre vereinigt worden sind. Während der erste und der letzte Aufsatz («Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys» und «Wilhelm Dilthey als Lehrer und Forscher») auch etwas von der eigentümlichen Atmosphäre vermitteln, die Dilthey umgab und die der Verfasser aus dem eigenen Daringewesensein wieder erstehen läßt, behandelt der mittlere («Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften») ein zentrales Thema der Diltheyschen Forschungen – mit jener Subtilität und Beziehungsfülle, die man an Misch gewohnt ist. Man darf dankbar sein, die drei gediegenen Essays nunmehr gesammelt zur Verfügung zu haben.

Hans Kunz.

Philipp Lersch: Der Mensch in der Gegenwart. J. & S. Federmann (bisher Erasmus Verlag) Verlag, München 1947.

Mit diesem kleinen, klar und leicht verständlich geschriebenen Buch tritt Lersch in die Front der Zeitkritiker – Hammacher, Spengler, Rathenau, Schweitzer, Ortega y Gasset, Jaspers. Ihm als Psychologen liegt vor allem das Schicksal der «Innerlichkeit» am Herzen, die er durch den Rationalismus und die Rationalisierung als Prinzipien der modernen, von der Technik beherrschten Daseinsordnung gefährdet sieht. Er schildert die Erscheinungsformen dieser Rationalisierung, fragt nach ihrer Herkunft und ihren Folgen, die er u. a. als Verzweckung der Welt, Entinnerlichung des Menschen, Vermassung, Verlust der Lebensunmittelbarkeit und seelischen Einheit charakterisiert. In der Verinnerlichung des Gemütes, des Geistes und des Gewissens glaubt er die «Gegenbewegung zu Rationalismus und Rationalisierung» namhaft machen zu können: «Wenn uns heute überhaupt noch eine Chance gegeben ist, dann liegt sie allein in der Verinnerlichung». Es ist doch wohl eine allzu romantische – man könnte auch sagen: eine allzu deutsche – Hoffnung. *Hans Kunz.*

Paul Häberlin: Logik im Grundriß. IV+189 p. 23×16 cm. Zürich. Schweizer Spiegel Verlag (1947).

Cet ouvrage, venant après une anthropologie, une esthétique et une éthique, achève le système de M. Paul Häberlin: on y sentira la maîtrise obtenue au cours d'une carrière longue et féconde. Non que le dessein de cette *Logique* ne surprenne d'abord bien des philosophes, et surtout les spécialistes de la méthodologie ou de la logique propositionnelle. Tâchons de comprendre ce dessein.

Il faut prendre le mot *logique* dans un sens plein et «fort»: la logique est la théorie du *logos;* le *logos* est la pensée même, à la fois comme «expression de la réalité» et comme verbe créateur. La pensée n'est donc jamais formelle, détachée de ses objets; il n'y a ni logique formelle, ensemble de règles du jeu, ni logiques matérielles conditionnées par les structures spécliales des modes de l'être: inorganique, organique, spirituel... *La logique est la théorie de l'ontologie.*

Le fondement de cette théorie, c'est que tout jugement a, selon M. Häberlin, un objet réel, existant. L'idée de vérité qu'implique tout jugement implique donc, à son tour, l'idée d'être, et l'être. L'idée de vérité implique l'objet, comme étant. L'idée logique, l'idée de l'être, est pour tout jugement, théorique ou pratique, vérité a priori, fondamentale. La vérité absolue est aussi vérité de la perfection éternelle, qui est le sens de l'être.

Toute connaissance est *rencontre* de deux existants, qui sont pour eux-mêmes, en même temps que l'un pour l'autre. Exister, c'est donc rencontrer. Or, d'une part, seuls des *individus* peuvent se rencontrer ainsi, et il n'y a d'existant que l'individuel; on ne peut connaître que l'individuel et tout objet est individuel. D'autre part, tout jugement opère une ségrégation,

séparant un objet des autres: le jugement se réfère ainsi aux multiples relations que soutiennent entre eux les existants. L'existant dans sa totalité, l'ensemble des relations, c'est le monde, et tout individu, dans le monde, est un mode, une fonction qualitative de l'ensemble.

Dès lors, les jugements, qui impliquent toujours l'être et la perfection, n'ont pour objet propre que le mode d'être; ils ne décident que du mode d'être et ne distinguent qu'entre les modes. Mais ils impliquent encore un autre savoir a priori: la conscience que le sujet jugeant conserve de lui-même, conscience qui constitue son âme.

L'individu qui formule un jugement sait qu'il ne considère l'objet de ce jugement que de son propre point de vue; cette subjectivité est un caractère inévitable de la connaissance. De par son intérêt subjectif, l'individu donne un sens à son expérience. *La tâche de la logique, c'est de surmonter cette subjectivité de la connaissance* et de comprendre la relativité des points de vue, des modes individuels, tout en restant fidèle à la vérité a priori impliquée dans tout jugement. Car l'expérience que constitue la rencontre, et le savoir a priori concourent nécessairement à la connaissance.

Pour préparer à cette tâche, des études formelles sont sans doute requises. Ici, un paragraphe spécial est, par exemple, réservé à l'énoncé des catégories, déjà soigneusement définies au fur et à mesure qu'elles se présentaient Existence, mode, qualité, fonction, devenir, individu, etc..., toutes ces catégories sont en même temps des existentiaux, des déterminations possibles de tout existant. Quant aux lois logiques — ou principes —, elles se rattachent soit au principe déjà reconnu de l'identité de l'être, soit à l'organisation des «masses» — principe de raison suffisante. — Mais ces lois ne sont point indépendantes de l'être qu'elles concernent.

La logique procède ainsi du concret à l'abstrait, de l'intuition à la «science», à travers la réflexion et la recherche. C'est aussi par ordre d'abstraction croissante que M. Häberlin classe les sciences. La psychologie est ainsi présentée comme la science de l'objet concret par excellence, puis viennent les autres «sciences morales», les «sciences naturelles», les «sciences physiques», enfin les mathématiques. C'est que la vraie connaissance, à la fois formelle et matérielle, ne devrait jamais séparer la forme de la matière. Aussi, le dernier objet envisagé, les mathématiques, a-t-il le moins de consistance; il est pur symbole: les mathématiques sont encore une ontologie, mais la plus formelle.

Pour comprendre entièrement ces thèses, dont nous ne donnons ici qu'un sommaire, il n'est pas inutile de se référer aux *Naturphilosophische Betrachtungen*, éléments d'ontologie, et à l'*Anthropologie philosophique* de M. Häberlin. Il faut se rappeler que, selon ces vues, l'individu seul existe et que, par conséquent, la logique qui doit régir la connaissance d'un tel objet ne peut être qu'une logique du concret. C'est ici que la tentative de M. Häberlin présente un intérêt éminent.

Le projet d'écrire une logique du concret n'est nullement paradoxal: Car s'il est vrai que nous ne *rencontrons* jamais que l'individuel, néanmoins cet individuel s'offre à nous toujours organisé en masses et en foules. Ainsi, tout corps physique, organique ou non, est une masse; tout l'étendu, tout le

sensible est masse. Mais la masse est à la fois le masque et l'expression de l'individuel, l'abstrait masque et exprime le concret. Ainsi, le corps est expression de l'âme et c'est à travers lui qu'il faut comprendre l'âme. Certaines méthodes de psychologie compréhensive et d'interprétation requéraient une logique qui ne fût pas purement empirique. La présente œuvre répond à ce besoin.

Les logiques traditionnelles sont, depuis l'*Organon*, des théories instrumentales, des techniques. Les recherches actuelles, sans mettre proprement en cause l'usage de tels instruments, visent souvent une interprétation nouvelle de l'esprit, première réalité. La Logique de M. Häberlin ne met en cause l'instrument qu'avec l'être de l'homme tout entier, pour s'attacher non pas aux seules connaissances contrôlables et démontrables, non pas aux seuls procédés de preuve, mais bien à la connaissance en général, et pour l'interpréter comme une sagesse.

A ceux qui protesteraient au nom de l'esprit contre une logique de l'être, M. Häberlin répondrait sans doute que tout l'esprit *(Geist)* consiste dans le fait de saisir la tâche logique et de l'accepter.

Or, encore une fois, ce qui propose à M. Häberlin cette tâche logique, ce ne sont pas les procédés, les échecs ou les succès des sciences de la nature ou des sciences mathématiques, comme il arrive, aujourd'hui, à bon nombre de logiciens et de méthodologistes. Ce sont, au contraire, les sciences interprétatives de l'individuel qui font poser ici le problème; et il faut bien dire que toute la réalité est ici comprise à l'image de l'objet de ces sciences. Dès lors, si l'importance qu'il reconnaît à l'ordre a priori permet à M. Häberlin de rendre justice à l'effort des mathématiciens, il n'en va pas de même pour les sciences de la nature. L'auteur de cette logique paraît redouter encore le «scientisme» d'il y a cent ans et lutter contre un dogmatisme.

Il faut donc chercher, semble-t-il, dans une intention éthique le principe de cette logique du concret qui n'amène parfois à la méditation qu'aux dépens de la pensée. Pour prendre ce parti, le maître de Bâle avait, assurément, de profondes raisons, et il les a inlassablement exposées dans tous ses ouvrages, et encore ici même. Ces principes donnent à sa philosophie le caractère des grands enthousiasmes tempérés, sagesse qui, loin de s'assimiler le monde ou de le construire, s'inspire de l'«autre» et se soumet à l'existant pour retentir et déborder sur ce monde. *D. Christoff.*

A. Lalande: La Raison et les Normes. un vol. petit in-8, 237 pages, Paris, 1948.

La première publication de: *A la recherche de la Vérité* est de bon augure pour cette collection. Le nom de l'auteur, la tradition intellectuelle qu'il représente, la clarté robuste de sa pensée, garantissent la valeur de l'entreprise. Le petit ouvrage que M. Lalande vient de faire paraître sous le titre de: *La Raison et les Normes* est un véritable traité de la Raison et de ses valeurs, un ouvrage qui fera date dans l'histoire des idées.

On ne résume pas un traité; on en suit les différentes articulations. Et un

commentaire devient superflu, quand le texte s'impose par sa plénitude et sa limpidité. Aussi laissons-nous le plus souvent M. Lalande parler lui-même.

I.

Raison et *rationalisme* ont été pris dans des sens si divers que M. Lalande précise d'abord ce qu'il entendra ici par ces mots. La Raison dont il parle est «une capacité foncière de reconnaître certaines propositions pour vraies ou pour fausses, d'apprécier des différences de probabilité, de distinguer un mieux et un pire dans l'ordre de l'action, ou de la production; et cela non pas seulement d'une manière affective,... mais sous forme d'idées générales et d'assertions conscientes,... qui s'imposent aux esprits dans leurs rapports intellectuels tant qu'ils restent de bonne foi, et qui sont mises par eux au-dessus de la discussion.» La raison suit des principes qui fondent la connaissance. Dans l'ordre moral, «agir raisonnablement, c'est n'avoir pas uniquement pour moteurs des impulsions ou des sentiments, mais être en état d'expliquer ses actions à ceux qui sont capables de les comprendre, en faisant appel à des idées et des règles dont ils admettent aussi la validité.» Cet ensemble de normes qui forment la raison est «un facteur essentiel de la *personnalité* morale».

A s'en tenir à ces acceptions, le rationalisme représente moins un système spéculatif qu'une attidude intellectuelle et morale faisant confiance à la valeur de la raison. C'est la portée qu'il a pour les philosophes «qui reconnaissent la présence, dans tout esprit, de principes universels, immuables, organisant les données empiriques.»

La Raison, ainsi entendue, «distingue dans l'homme une nature inférieure, commune aux animaux, voire à tous les vivants, et une nature supérieure, qui lui est particulière» *(Homo duplex)*. Elle est elle-même «une fonction normative, qui apprécie, qui conseille, et éventuellement, qui prescrit». «Etroitement liée à l'existence et aux fonctions du langage», elle est *communauté*, et «s'exprime par une législation spontanée, théorique et pratique, lien des hommes en tant que «semblables». Elle est «corrélative de la réalité», qu'elle tend à comprendre et à expliquer, sans épuiser «la nature et l'action des êtres réels». Elle possède «quelque chose de divin», même aux yeux de ceux qui écartent l'idée de Dieu, puisqu'ils transfèrent à la Raison «tous les caractères essentiels que la tradition attribuait» à cette idée.

Mais l'accord est loin d'être unanime autour de ces attributs de la raison. «Les uns les refusent par esprit d'indépendance absolue», pour sauvegarder, croient-ils, l'autonomie de leur «moi»; «d'autres les subordonnent au credo d'une Eglise, d'un Etat ou d'une école», ou bien, comme Barth, en nient la valeur «en présence de la foi». D'autres encore «s'en moquent au nom de la volonté de puissance», ou d'un matérialisme radical. Ces attaques du dehors n'ont rien de surprenant: «Toute logique suppose l'erreur, et toute morale l'immoralité, sinon l'immoralisme».

Ce refus de reconnaître la valeur permanente des principes rationnels tient aussi — et cela est inquiétant — à une «critique interne»: Ces principes que le sens commun reconnaît, observe-t-on, ne sont valables que pour

un temps, pour un milieu donnés; «mais il suffit de prendre des dates assez écartées ou des milieux assez différents», pour les voir se modifier «comme changent les manières de se vêtir ou de s'alimenter». On ne peut nier, concède M. Lalande, «le mobilisme essentiel des vérités premières». Mais est-ce à dire que le progrès de la raison consiste à abandonner des principes universellement reconnus, pour leur en substituer de nouveaux, destinés à leur tour à faire place à d'autres non moins provisoires, «à devenir de plus en plus disponible»?

«Certes, pour un côté de la nature humaine, ce programme est séduisant: liberté sans limites, champ ouvert à la création, même la plus imprévisible, aussi bien dans la théorie que dans l'action. Si rien n'est éternellement vrai, tout est possible, tout est permis. Mais d'autre part, ce qui faisait l'intérêt de la raison se volatilise: son ascendant intellectuel et social, son pouvoir d'unir les hommes *autrement* que sous la pression d'un gouvernement organisateur et autoritaire, sa valeur normative et judiciaire, son opposition aux données sensorielles.»

Mais reconnaître les variations du «code de la raison» dans l'histoire n'est pas nier la valeur des règles de logique ni l'utilité d'en chercher de nouvelles formules. A ce propos, M. Lalande émet une hypothèse, dont la démonstration constitue l'originalité profonde de son ouvrage et qui nous paraît établie sur des considérations et des arguments convaincants: La *dynamique* de la raison n'offrirait-elle pas la «pérennité» qu'on ne rencontre pas dans sa *statique?* La *raison constituée,* variable, provisoire, valable pour une civilisation, une époque, une profession, assurant la «cohésion du groupe», est subordonnée à la *raison constituante,* «directive permanente», qui ordonne en série le «devenir» des données rationnelles. La *raison constituante* est une constante qui conditionne les transformations des idées et des principes dits rationnels. C'est une absurdité de prétendre avec Hegel «ne rien présupposer en philosophie». «En toutes choses nous sommes «embarqués»; c'est par là que nous débutons». Il importe de mettre en relief la norme la plus générale, la «directive permanente» de la *raison constituante.* C'est à cette tâche qu'est consacrée la suite de l'ouvrage. L'examen des différents objets de pensée aboutit invariablement à constater la norme suivante: Le *même* est supérieur à l'*autre.*

II.

M. Lalande étudie d'abord les catégories de temps, d'espace et de nombre. La notion de *temps* n'est pas une forme *a priori,* comme le prétendait Kant, mais bien «une *réaction de défense* de l'esprit contre «le devenir réel» dans lequel nous sommes pris et auquel nous sommes foncièrement hostiles». Considère-t-on l'*action,* l'idéal visé n'est pas le changement, mais la pérennité de l'œuvre. Guerrier, poète, sculpteur, tous travaillent à réaliser une œuvre qui échapperait au temps. Le permanent, l'identique, du point de vue de l'action, revêtent une valeur supérieure au transitoire, à l'autre.

Cette norme n'est pas moins évidente au point de vue de l'intelligence. «Notre raison... va toujours d'elle-même à l'invariance: la sensation est dans le temps, le concept doit rester toujours identique à lui-même.» Le

vrai ne saurait varier: Il reste toujours vrai que vous êtes né tel jour, que deux et deux font quatre, que le blanc n'est pas le noir. En physique, une loi énonce ce qui demeure le même; «l'évolutionnisme lui-même... est un effort pour planer, dans le temps kantien, au-dessus de ce qui change dans la durée et pour saisir ce qu'il y a de constant et d'universel dans le devenir.» Ainsi notre intelligence — M. Lalande me concèdera cette réflexion bergsonienne, — tend à immobiliser le devenir, à fixer le flux du mouvant. Par là se vérifient «deux des caractères du rationalisme: dualité et normativité.» On peut déjà en relever un troisième à propos du temps, à savoir «le progrès des catégories d'une multiplicité et d'une diversité originelles à une unité croissante.» Ce n'est que par une longue suite d'«expériences diverses et indépendantes» que les hommes ont élaboré une forme du temps commune, unique. «Ce qui donne prise à la rationalisation de la durée est le rythme, médiation entre l'autre et le même, le changement et la constance»: Rythmes biologiques, comme la marche, la respiration, les battements du cœur. Rythmes astronomiques, sociaux: jour et nuit, saisons, périodicité des chasses, des cueillettes, des travaux agricoles. Rythmes religieux: fêtes, rites etc.

L'idée d'*espace* a été, est soumise à des transformations non moins notables, et elle suit la même orientation que celle de temps. On a raison d'opposer espace physiologique et espace géométrique, car le premier est multiple, divers — espace visuel, espaces tactiles. «Que d'inégalités de tout genre qui, petit à petit, seront éliminées pour constituer l'espace unique, homogène, isotrope, homaloïdal, infini, tel que Descartes ou Kant le posent pour en faire une forme *a priori!*» Les espaces physiologiques varient avec les circonstances, les individus, l'âge, le degré de culture, la société, l'époque. Mais cette diversité universelle tend elle aussi à l'unité; la raison progresse peu à peu vers la constitution d'un espace social commun, à commencer par une «assimilation grossière des choses entre elles, qui les fait rapporter à un même «orient». Progressivement on aboutit à l'espace classique à trois dimensions. On pourrait objecter que le développement moderne des mathématiques va en sens inverse de la marche à l'identité; ce serait le cas, semble-t-il, d'espaces à dimensions. M. Lalande fait remarquer que «l'espace classique, avec sa parfaite uniformité, reste l'espace de la perception commune, celui de l'arpenteur, de l'architecte, de l'ingénieur: on n'en considère point d'autre dans un problème de physique ou de chimie usuelles, encore moins dans une question de biologie, dans un règlement public ou dans une décision judiciaire. C'est donc bien le type d'un article de la raison constituée.» De plus, la théorie de la Relativité avance, de son côté, dans le sens du *même* en fondant en une seule les deux notions de temps et d'espace. Eparpillement d'espaces d'abord, puis progrès lent, mais assuré vers la conception d'un espace, un, identique. Ici encore se manifestent les deux caractères fondamentaux du rationalisme: *dualisme* et *normativité.*

L'auteur a plus beau jeu encore à montrer la même direction de l'idée de *nombre.* Le progrès vers l'uniformisation est complet avec cette notion. Le nombre est un produit pur de la raison constituée. Quoique de nature, de forme, de grandeur différentes, des «objets, en tant que comptés, sont tous considérés comme *qualitativement identiques* entre eux».

Temps, espace, nombre sont des formes du réel que la raison humaine est loin de trouver toutes faites dans l'expérience et qui, une fois élaborées en données rationnelles, servent à interpréter l'expérience.

III.

La notion de *cause*, «multiple et trouble», marche elle aussi du divers à l'identique. Ses origines sont nombreuses: origine juridique ou sociale (double sens du latin *causa*, de l'allemand *Ursache;* le maléfice tenu pour cause d'un accident, d'une mort, etc.); source physique: intervention de l'action mécanique (flèche ou épieu qui tuent le gibier); source biologique: génération des êtres vivants; source intentionnelle: Dieu considéré comme cause finale. A partir de ces origines, dont on retrouve des traces dans les usages contemporains, l'idée de cause s'épure dans le sens d'une «identité de plus en plus complète entre ce qui constitue la cause et ce qui constitue l'effet.» Cette identité est bien marquée dans la formule: les *mêmes* phénomènes sont suivis régulièrement des *mêmes* phénomènes. Mais la raison constituante réclame une explication plus complète du lien causal; car, entre la cause et l'effet, il reste une différence inexpliquée. Pour rendre compte des différences, la science moderne procède par ce que M. Lalande appelle: la *méthode des prélèvements successifs*. Cherche-t-on la cause du lever du soleil, on *prélève* d'abord du phénomène total le Soleil, puis la Terre, posés comme identiques à eux-mêmes; puis le mouvement de rotation de la Terre sur son axe, considéré comme uniforme. Mais il reste que «le Soleil ne se lève pas au même point d'un jour à l'autre, ni à la même heure; deux passages au méridien ne sont pas séparés par une durée chronométrique fixe, ni égale au jour sidéral. De nouveaux prélèvements accroîtront la part de l'expliqué.» Même procédé, même effort de la science moderne pour expliquer les transformations de la matière, qu'on tend à représenter par une constante unique, et pour rendre compte du devenir réel des choses, devenir «anti-rationnel dans sa forme», mais non «dans sa matière». «Le monde subit des changements réels et par là pèche contre l'idéal spirituel d'identité; mais ces changements consistent dans un accroissement de similitudes».

Le jugement de valeur qui domine l'histoire de la notion de cause s'applique non moins nettement à la notion de *loi*. Ramener plusieurs lois scientifiques à une loi unique passe pour un progrès de la raison. L'assimilation de la matière à l'énergie, reconnue possible par la physique moderne, invoquée dans les hypothèses sur la structure de l'atome, est un «hommage au vœu de la raison constituante.» Comme partout ailleurs, l'esprit transforme la causalité et la réalité multiples en l'unité idéale de la loi. «Le pluralisme n'est jamais un beau rêve».

IV.

La *morale*, elle aussi, fait appel à la raison: D'abord, pour trouver une «régularité prévisible *ex lege* dans la conduite humaine», qui ne manifeste cependant pas une continuité homogène comme le mouvement physique. Ensuite, pour justifier les actes humains. Les normes de conduite, la conception

de l'honnête homme sont sensiblement les mêmes chez tous les philosophes moralistes. Si bien que Kant peut noter «que la philosophie n'a pas à découvrir la morale, à la démontrer ou à la changer, mais seulement à chercher une formule qui en coordonne toutes les appréciations.» Qu'on étudie les jugements moraux chez les Romains, les Galloromains ou d'autres anciennes peuplades, qu'on suive leurs manifestations dans les contes de l'Inde ou de l'Egypte ancienne, dans la Bible, le théâtre grec, on constate et les «variations des normes» et l'«aimantation, qui les oriente semblablement». M. Le Senne a tracé dix portraits de sages, de différents pays, d'époques éloignées les unes des autres, de doctrines diverses. Chacun d'eux cependant est moralement très «supérieur à l'homme qui vivrait de la manière diamétralement opposée».

M. Lalande avait déjà montré dans les *Illusions évolutionnistes* que «cette orientation permanente des jugements moraux et de leurs progrès exprime la supériorité du même sur l'autre». Il se contente dans *La Raison et les Normes* de présenter quelques exemples typiques, comme l'élargissement de l'obligation morale reconnue dans l'apologue du bon Samaritain, et de satisfaire à certaines objections, dont deux des plus significatives se tirent de l'immoralisme gidien et de l'individualisme anarchiste. «Plaider contre le conformisme, note-t-il, c'est vouloir convaincre les hommes de s'y soustraire, et par conséquent, c'est tendre à les réunir sur de nouvelles normes, opposées à celles qui étaient précédemment reçues.»

Sous la poussée de la vie, la nature va sans cesse vers une «différenciation» plus grande; mais la raison travaille en sens inverse: le christianisme proclame la participation de *tous* les hommes au salut; la Révolution française affirme le droit de tout homme à la lumière et à l'égalité. «Tout le développement de l'homme, dit Bakounine, ... procède de sa nature animale, mais aboutit à la renier. Le point de départ est l'animalité, le point d'arrivée l'humanité.» La moralité est sans cesse aux prises avec l'*homo duplex*. C'est pourquoi, «après avoir reconnu le caractère sacré de la personnalité morale, ... on substitue à cette personnalité l'*individu concret*, avec toutes les tendances, raisonnables ou déraisonnables, qu'il contient effectivement. Pour un tel individu, la contrainte est nécessaire: en lui, par la maîtrise de soi, l'effort permanent de l'intelligence qui tient en bride ses impulsions égoïstes ou passionnées; hors de lui, par un ordre social qui prête à sa raison et à sa personnalité morale, dans leur bataille contre l'animalité, le secours collectif de toutes les autres raisons qui la soutiennent en l'approuvant.» Ce que l'auteur résume en cette formule vigoureuse: *La raison a droit à une liberté absolue, mais non l'instinct.* On ne saurait mieux exprimer le dualisme de la nature humaine, dualisme que la puissance normative de la raison constituante tend à équilibrer.

V.

Il semblerait que l'*art* échappât à l'emprise de la raison. Le génie n'est-il pas non-conformiste de nature? Certes, «l'art n'est pas une œuvre purement rationnelle». Cependant, les valeurs esthétiques tendent à l'unité comme les valeurs logiques et morales, si bien qu'on parle d'art au singulier, malgré les diverses sortes d'art, et les différences à l'intérieur d'un même

art, et surtout malgré la diversité des moyens d'expression esthétique. «L'expression de l'artiste véritable est celle d'une *personne;* et la personne, c'est l'individu... qui reconnaît la validité de certaines règles...». Il arrive souvent à la création artistique d'enfreindre des règles cristallisées depuis longtemps; mais c'est pour leur en substituer d'autres, qui satisfont mieux à la raison constituante. «L'involution normale des règles d'art est troublée bien plus souvent que celles des règles morales ou logiques par le simple désir de changer, et même par l'espérance d'attirer l'attention grâce à ce changement. Nous vivons au milieu de contrefaçons d'art qui sont une industrie, et qui en adoptent naturellement les procédés de réclame.» *Si tout progrès est une innovation,* il serait ridicule d'affirmer que *toute innovation est un progrès.*

VI.

L'existence de normes morales et esthétiques n'est guère contestée; mais que ces normes soient des vérités objectives et aient force de preuve portant sur des valeurs, cela paraît à certains esprits offensant pour leur libre arbitre. Pour faire le jour sur cette importante question, il importe de s'entendre au préalable sur les conditions de la preuve dans les matières où son autorité n'est pas contestée. On en relève trois principales: D'abord, l'existence des règles logiques indiscutables, puis l'admission de propositions premières indémontrables (comme ces postulats: droit de prolonger indéfiniment un segment de droite donné en géométrie, vision du même phénomène par deux expérimentateurs); et enfin, la possibilité de communication entre les esprits divers tendant, à partir d'opinions contraires, à se rapprocher et à s'accorder sur un objet du savoir. Ces conditions admises, pour qu'une démonstration mathématique, physique ou physiologique nous paraisse vraie, «rationnellement satisfaisante», elle doit être exprimée dans une proposition qui se rattache à «des propositions premières accordées... par le moyen d'un raisonnement logique, tel que tout esprit suffisamment intelligent perçoive le lien qui unit les points de départ acceptés à la conclusion démontrée». L'application de cette démonstration à la pratique est considérée comme rationnelle. Mais on ne demande pas que la démonstration crée de toutes pièces la proposition à démontrer. «Le discours ne crée rien par lui-même.»

Ces conditions paraissent suffisantes pour la preuve dans les sciences de fait, mais leur validité est mise en cause à propos des sciences normatives et surtout de la morale. Cherche-t-on d'abord à réunir comme point de départ de la démonstration un certain nombre de postulats et de règles de conduite admis communément par les honnêtes gens, on proteste aussitôt, on réclame des preuves de ces principes au nom d'un prétendu esprit rationaliste. C'est exiger la démonstration de l'indémontrable. A celui qui n'admet rien de certain au point de départ, il est impossible de démontrer quoi que ce soit. Si quelqu'un s'obstine à méconnaître la valeur de ces affirmations: «Mieux vaut ceci» ou «Il faut faire cela», «la demande d'une preuve en matière normative est de sa part un pur non sens. Il est dans le cas d'un homme qui demanderait son chemin en ajoutant qu'il ne sait pas où il veut aller, et même qu'il ne veut aller nulle part».

En quoi consiste une vraie science des normes? Elle comprend un certain nombre de «jugements axiologiques», d'où l'on a tiré «par induction un ou plusieurs principes tels qu'ils synthétisent tous ces jugements». Sa marche naturelle est donc dans le sens d'une diminution du nombre des principes et de la découverte de propositions de plus en plus générales. Il ne s'agit pas d'*inventer* la morale. «Qui donc prétendrait donner de nouvelles bases à la moralité, et la découvrir pour la première fois? répond Kant à un critique qui lui reprochait de ne rien apporter de nouveau en morale. Comme si avant lui le monde entier était resté dans l'ignorance de ce qu'est le devoir, ou dans une erreur générale à son sujet!» En somme, tous les systèmes de morale ont ceci de commun: Ils s'efforcent de «ramener à un principe unique la réalité morale donnée.» «On se dégoûte facilement de la raison quand on commence par lui demander l'impossible. La raison n'est pas une fée. Elle n'a pas à renouveler pour nous le miracle de la création *ex nihilo*.»

VII.

On ne distingue généralement pas assez les *fondements* d'une science, à savoir «ce qui justifie une affirmation, ce qui détermine l'assentiment légitime de l'esprit à une proposition», et les *principes*, propositions premières au point de vue logique, mais non dans l'ordre de l'assentiment, et *inventées* plus ou moins tardivement pour systématiser un ensemble de propositions déjà connues comme vraies; c'est en ce sens, par exemple, que l'on parle en physique des *principes* de la thermodynamique. Cette confusion, manifeste à propos de l'éthique, est plus frappante encore à propos des principes de la logique. Ainsi on a essayé de montrer que le principe de l'induction n'est ni le déterminisme, ni la loi des grands nombres, ni... En définitive, «aucune formule exprimant une certaine structure du monde n'est apte à légitimer telle ou telle induction particulière». Rien d'étonnant, car le principe d'induction, étant un principe *logique*, n'énonce pas un fait, une «loi nécessaire de la représentation, mais une norme ou une obligation». M. Lalande propose de formuler ce principe comme il l'avait fait ailleurs: «En l'absence de toute indication contraire, *on* DOIT *juger* que ce qui s'est passé d'une certaine manière continuera à se passer de même».

Le principe «d'identité et de contradiction» n'exprime pas lui non plus un *fait;* il ne signifie pas que «ce qui existe continuera d'exister», mais «qu'une proposition vraie reste éternellement vraie, une proposition fausse éternellement fausse». Il affirme une obligation logique, à savoir «le *devoir* pour l'esprit de rester d'accord avec lui-même dans toute la suite de son raisonnement». Il proclame avec force la «*supériorité* du même sur l'autre».

On en dirait autant de toute la logique: règles du syllogisme, définition, division, classification, sophisme. La logique est l'adaptation de l'esprit aux choses et des choses à l'esprit. Son rôle est essentiellement normatif. «Non seulement la Logique, pas plus que l'Ethique ou l'Esthétique, ne peut être tirée des faits..., mais l'idée même de *fait*, quand on l'analyse, présuppose une Logique normative, et l'existence de ces jugements d'appréciation».

VIII.

Il est trois domaines qui semblent échapper aux normes rationnelles: l'héroïsme, l'art et l'invention.

L'honnête homme se conduit conformément à des obligations strictes. Il fait son devoir. Mais vaut-il mieux dans certains cas «faire *plus* que son devoir?» Un père de famille qui se tue de travail pour donner à ses enfants une éducation supérieure, agit d'une manière *déraisonnable:* il risque de tomber malade, de les laisser orphelins avant l'âge. Un officier fait coucher ses hommes pendant un bombardement et lui-même reste debout. Il offre un bel exemple de courage, mais il agit contre les règles de la prudence et de la sagesse. La vie des saints, ajouterons-nous, est parsemée d'exemples de conduite illogique. Cependant, «il reste que tous les gens sensibles au bien et au mal admirent le sacrifice et qu'au point de vue moral, il est aux antipodes d'une vraie faute».

En matière d'esthétique, il en va de même. Toute forme d'art comprend une technique et des règles qui la définissent. Ces règles on peut les violer «par maladresse, par ignorance, par incapacité et contentement de soi-même»; mais le génie y déroge en les dépassant.

De son côté, l'inventeur transgresse les normes de la logique, de la méthodologie. M. Ed. Le Roy a raison d'insister sur le danger d'être trop méthodique et de rappeler que l'invention se réalise «dans le nuageux, dans l'obscur, dans le contradictoire».

Comment expliquer l'existence paradoxale de ces «supra-valeurs»? Certes, l'invention se soucie peu des règles. «L'inventeur est un fou. Oui, mais un fou qui cherche la sagesse.» — L'artiste se conduit avec sans-gêne envers les normes artistiques, mais c'est pour s'approcher davantage d'un certain idéal de perfection plastique. — Le héros et le saint s'écartent des préceptes moraux auxquels se soumet l'honnête homme, mais c'est pour mieux réagir contre l'égoïsme naturel.

Méthode logique, lois esthétiques, préceptes moraux sont la «raison constituée». «Mais on voit que si l'on peut légitimement, en certains cas, manquer de respect à la raison constituée, c'est pour se conformer plus scrupuleusement à la raison constituante.»

IX.

L'examen des problèmes que posent l'esthétique, la logique et l'éthique du point de vue des valeurs rationnelles a révélé maintes correspondances entre eux. Ce parallélisme formel est une ultime confirmation de la thèse soutenue au cours de ce petit livre: dualisme, normativité, progrès vers l'un, l'identique. Il reste à grouper quelques-unes de ces convergences pour leur donner plus de relief.

Ces trois sciences présentent tout d'abord des analogies dans leur constitution: valeur bipolaire de leur expression, à savoir une valeur «positive ou ascendante» et une valeur «négative ou descendante», à titre d'exemple: «propositions vraies ou fausses»; «actes justes ou injustes»; «chefs-d'œuvre ou nullités». Même parallélisme bipolaire par rapport à la valeur de leurs agents: «esprits justes ou faux»; «caractères consciencieux ou sans scrupules»;

«âmes d'artistes» ou insensibles au beau. Parallélisme aussi dans le rapport entre l'homme et l'œuvre: Il y a des «erreurs intelligentes»; des «délits honorables»; un chef-d'œuvre manqué, dont on dit: «Cela ne vaut rien, mais c'est d'un artiste».

De plus, leurs méthodes comportent des exigences semblables: Elles requièrent toutes trois «l'observation d'objets d'étude matériels», ce que l'auteur appelle la «documentation historique». Pour la logique, ces objets sont les «cosmogonies et théogonies primitives»; les discours, plaidoyers, discussions; les ouvrages littéraires; les sciences, «en tant que systèmes de vérités constituées». L'éthique tient compte, en particulier, des rites et coutumes, des législations, jurisprudences, règlements; des œuvres des écrivains moralistes. De son côté, l'esthète étudie les œuvres d'art de toute catégorie, aussi bien les œuvres de l'homme que celles de la nature, un tableau de Rembrandt comme un beau coucher de soleil.

Même correspondance entre les «objets d'étude psychologiques»: Evidence intellectuelle, conscience morale et goût se répondent. «C'est en face d'un sophisme grossier, devant un acte de violence ou de cruauté, devant un désaccord criant de couleurs ou de proportions, que le jugement de valeur jaillit avec le plus de force et de généralité.»

Ce parallélisme s'étend jusqu'aux «anomalies psychologiques», comme l'altération du sens du vrai et du faux, la cécité morale et l'insensibilité à la beauté.

M. Lalande mentionne encore d'autres groupes d'analogies; nous n'en poussons pas plus loin l'énumération; celles que nous avons citées suffisent à comprendre la portée des applications que l'auteur en fait. On peut en déduire, en premier lieu, que« logique, esthétique et éthique sont les trois sciences normatives élémentaires, dont les autres empruntent leur caractère d'évaluation».

En second lieu, cette analogie «facilite, pour l'une quelconque des sciences parallèles, la solution de tout problème qui se trouve mieux posé, ou même résolu déjà dans un autre. C'est ainsi que la distinction des *principes* et des *fondements*, si confuse en morale, se trouve faite en logique avec toute la clarté désirable, grâce aux travaux d'axiomatisation des mathématiciens modernes».

Enfin, ces correspondances font «ressortir l'existence d'une nature commune et d'une unité entre les échelles de valeur qu'elles relient». Ces analogies de la raison constituée confirment l'hypothèse de l'*involution* proposée et mise en plein jour dans *les Illusions évolutionnistes*. «On comprend, peut-il dire pour terminer, que les valeurs scientifiques, éthiques et artistiques puissent y trouver un principe commun et soient comme les faces extérieures d'une pyramide, qui tout en se tournant le dos l'une à l'autre, concourent cependant au même sommet.»

Quelles conclusions tirer des thèses développées dans cet ouvrage? L'auteur les indique lui-même: 1° Il faut avoir confiance dans la raison; 2° la raison, dans sa source, n'est pas *constative*, mais *normative;* 3° la valeur de la raison consiste dans la supériorité du *Même* sur l'*Autre*. Même si l'on n'admet pas la valeur universelle de l'involution, du moins qu'on ne rejette pas incon-

sidérément les autres vérités moins hypothétiques qu'il a dégagées: Distinction de la raison constituée et de la raison constituante; nature normative de la raison constituante; dualité dans l'homme et dualité dans la société.

* * *

A une époque où les «valeurs» sont méconnues, dénaturées, bafouées, où la pensée s'anémie dans l'atmosphère d'un naturalisme envahissant, un livre comme *La Raison et les Normes* ventile la place, montre à l'homme sa dignité d'être *raisonnable*, l'invite à reprendre foi dans sa prérogative, mais une foi prudente, saine, réservée, car si la raison le distingue de la brute, elle ne l'élève pas au rang des dieux. *Raymond Savioz.*

Pierre Thévenaz: Du relativisme à la métaphysique (Leçon inaugurale donnée le 29 novembre 1947 à l'Ecole polytechnique fédérale). Une brochure 23×16 de 18 p. Edition polygraphique S. A. Zurich, 1948.

Pour l'auteur, le problème de la connaissance est celui des rapports entre la réalité et l'évidence sous ses formes sensibles, rationnelles et expérimentales. Le problème métaphysique surgit à l'instant où l'on constate le «divorce entre évidence et réalité» et où l'on s'efforce de le surmonter. Tandis que dans la métaphysique classique, Dieu (l'Absolu ou l'Etre) garantit les relations conçues par la pensée (cf. Descartes), les courants relativistes en rejetant un tel fondement, en acceptant la séparation entre l'Etre et la connaissance, absolutisent la raison et relativisent ses résultats. La «nouvelle métaphysique» met en question cette confiance en la raison et, sans retomber dans les métaphysiques classiques, vise à un «approfondissement vers l'intériorité» en situant la pensée par rapport à l'univers et vice-versa, dans une plus juste compréhension de la condition humaine. *G.-Ph. Widmer*

Jeanne Hersch: L'Etre et la Forme. 248 p. 14×19,5 cm. Collection Etre et Penser 14e cahier, Neuchâtel, La Baconnière (1946) (Thèse pour le Doctorat ès Lettres. Université de Genève.)

La thèse de Mademoiselle J. Hersch, dense par le style et la pensée, libre d'apparat érudit, est un essai de critique philosophique. Ne s'agit-il pas de montrer que l'homme ne saisit jamais que les *formes* déterminées par sa *prise* sur quelque *matière?* et qu'ainsi nous n'accédons pas directement à l'intelligence de l'être? Mais cette discipline kantienne est toute pénétrée de certitudes «existentielles». Sans doute s'agit-il bien d'interdire à l'homme l'illusion métaphysique qu'il paierait de la perte de sa situation et de sa réalité, s'il s'y abandonnait dogmatiquement. Mais, cet homme, on nous le montre engagé dans une réalité à la fois humaine et significative de l'«autre».

Car les formes, dans la mesure où elles sont achevées, visent une réalité transcendante, ignorée. S'il reste fidèle à sa réalité formelle et formatrice,

l'homme trouvera dans l'accomplissement et l'examen des formes les plus parfaites les pures limites de sa condition et, comme par défaut, l'indication de ce qui la dépasse. Et que sont ces formes parfaites, sinon les plus adéquatement incarnées, celles qui assument le plus de matière, les formes de l'art? Elles seules, au sommet de la hiérarchie des formes, existent pour elles-mêmes et non pour devenir la matière de formes supérieures; elles seules sont fins en elles-mêmes – beauté – et non plus moyens d'accès à l'intelligence, au sacrifice ou à la contemplation.

La critique lucide n'exclut pas, on le voit, la ferveur de l'artiste et la construction. Mais quelle est l'attitude fondamentale de l'auteur?

De son point de vue, souligne Mademoiselle Hersch dans son dernier chapitre, l'opposition réalisme – idéalisme, trop souvent formulée en termes équivoques, apparaît fictive; elle ne devrait sa signification qu'au sens absolu qu'on accorde, par abus, au mot *réel;* sens faux, car, sur le plan humain, toute réalité est spécifiée par une forme. Concevoir une réalité pure, c'est prétendre abandonner formes et spécifications pour autre chose dont on ne saurait parler, et que les formes accessibles indiquent seulement.

Le réalisme, dit Mlle Hersch, implique continuité, l'idéalisme discordance, entre l'être et la forme. L'usage des formes, la mise en forme, dans le jugement par exemple, accule l'entendement à la dualité et, par suite, à une expérience de l'être en soi, expérience encore intellectuelle. Il n'y a donc pas différence existentielle, mais bien différence d'attitude entre réalisme et idéalisme.

On croit discerner, au reste, que l'auteur adopte tour à tour les deux attitudes: idéaliste pour nous amener à reconnaître un en soi inaccessible; réaliste, pour affirmer que certaines formes, plus pures parce que plus formelles, sont aussi mieux en continuité avec l'être. Tout ce qui est esthétiquement pur, tout ce qui est *gratuit* – fût-ce l'œuvre rationnelle – indique l'être. Le goût de cette pureté est le ressort de toute la thèse. Mais ce qu'on comprend alors – et ce que l'auteur aurait peut-être pu souligner, – c'est que la discontinuité aperçue tout à l'heure entre l'en soi et les formes devient discontinuité entre formes concrètes, entre ces œuvres d'art qui, chacune de manière unique, indiquent l'en-soi.

Mais, instituant une hiérarchie de formes dont l'œuvre d'art est la plus haute, l'auteur conçoit la forme supérieure comme la plus concrète, ce qui implique une position idéaliste. Mais, en même temps, ce qui fait la forme concrète, c'est l'incarnation de l'en-soi qu'elle vise d'ailleurs et qui se surajoute à la perfection formelle, comme le plaisir au bien, comme la grâce au mérite. Si donc l'équilibre réalisme-idéalisme demeure stable dans l'ensemble, l'axiologie que détermine cette thèse reste tout idéaliste:

Si les formes suprêmes sont œuvres d'art, œuvres d'hommes, que deviennent la pureté et la signification des formes naturellement belles, par exemple? Aucune forme n'est donnée à l'homme (par hypothèse), mais cela signifie que toute beauté est construite, et non pas donnée, que les formes sont de pures perspectives humaines, et non pas même des possibilités offertes de perspective. De cet esthétisme résulte un état de tension, caractéristique sans doute de l'effort philosophique ou artiste, mais non peut-être

de la connaissance et de la vision naïve. Le concret, ici, c'est l'au-delà de toute Forme, dont la forme approche infiniment, et qui pénètre cette forme:

«O récompense après une pensée
Qu'un long regard sur le calme des dieux!»

chante un poète qui a semble-t-il inspiré bien des méditations dont ce livre est sorti. Mais le concret n'est-il pas plus près, et l'intuitionisme esthétique de l'auteur n'exclut-il pas du réseau serré de raisonnements où il est engagé la simplicité un jour reçue, au profit de la simplicité toujours acquise? La beauté qui nous rencontre sous une forme humaine, et par exemple sous la forme de la générosité naturelle, est-ce une œuvre d'art et une œuvre d'homme? est-ce notre œuvre? Cette beauté n'*est*-elle pas, et déjà pour nous, avant que nous ne l'ayons reconnue belle? et, surtout la forme offerte en autrui, n'est-elle pas plus précieuse que celle que nous cherchons à donner à sa personne ou à la nôtre?

De sorte que nous pensons tenir, dans cette thèse, les fondements admirables et philosophiquement irréprochables d'une théorie de la culture, mais non pas la description de la plénitude de connaissance, du plaisir esthétique, du ravissement intellectuel qui précèdent toujours et notre prise et nos formes. Cela est visible au peu de place que tient dans ce livre toute beauté naturelle, mais aussi toute beauté morale. Plus précisément, à cette thèse implicite et nécessaire que le beau naturel et le beau moral se réduisent en somme au beau artistique, lorsque du moins ils atteignent leur perfection, et – Mlle. Hersch ne parvient pas à empêcher son lecteur de le penser – une perfection qui est en raison de l'impersonnalité visée au delà de l'œuvre présente.

Ces remarques ne donnent qu'un aperçu imparfait de quelques pages, à vrai dire essentielles, de l'ouvrage. Nous n'avons pu toucher ni cette théorie de l'espace intersubjectif, condition de la forme, ni l'aspect que prend ici la liberté. D'autre part, si l'auteur de «L'illusion philosophique» fait ici de la critique de l'anthropomorphisme et de l'acceptation des limites la condition d'une position esthétique pure et d'une quête de l'être poursuivie à travers les formes qui l'indiquent, si l'on reconnaît, au principe de cet esthétisme une volonté bien arrêtée de gagner et de garder avant tout cette position pure, ce serait se méprendre que de dénoncer là, comme on pourrait en être tenté, un pur formalisme. Car toute richesse actuelle transparaît dans cette réalité formelle et Mademoiselle Hersch n'a nulle peine à invoquer l'art à l'appui de sa thèse. Qu'il soit permis enfin d'alléguer la ferme compréhension de l'art et de la réalité humaine qui éclate dans les belles pages de ce livre. *D. Christoff.*

Maurice Gex: Variétés philosophiques (Préface de M. le Professeur Arnold Reymond), un vol. 23,5×16 de 314 p. Librairie de l'Université, F. Rouge, Lausanne, 1948.

L'auteur réunit sous ce titre une vingtaine d'articles philosophiques, parus pour la plupart dans diverses revues. Faute de place, nous ne rendons

compte que de trois études, qui évoquent les nuances de la pensée de l'auteur, dont la curiosité et la culture étendues, rappellent celles de Leibniz, son maître. Dans «Quelques aspects du réalisme contemporain» (p. 37 sq.), M. Gex cherche à «dégager les similitudes profondes de pensée sous des différences de langage et de présentation», c'est-à-dire à mener, selon sa terminologie, une enquête de «caractérologie des systèmes», en prenant comme exemple les courants néo-réalistes contemporains dans leurs thèses sur les rapports entre science et philosophie. Il étudie les positions de Husserl, Alexander, Whitehead, Spaier, Ruyer, en les replacant dans leur milieu historique. Pour l'idéalisme constructif (L. Brunschvicg), la pensée créatrice et constructive est seule réelle et les perceptions ne sont que les «chocs de l'expérience»; pour les réalistes modernes, la fonction de la pensée consiste ou bien à mettre entre parenthèses ses intentions afin d'analyser ses démarches et d'atteindre par intuition l'univers des essences (Husserl), ou bien à se dépasser elle-même dans un effort provisoire de reconstruction du monde (réalité) où elle se situera elle-même (néo-réalistes anglais). Ce réalisme n'est ni empiriste, ni conceptuel, mais affirme la fonctionalité structurelle de l'être débordant la pensée. Dans «Orientations fondamentales en méthaphysique», l'auteur cherche à définir les rapports entre l'intériorité et l'extériorité, en se fondant sur l'analyse de la notion de conversion chez Brunschvicg, qui se tourne vers la spontanéité créatrice et unifiante de la pensée, au travers des structures de ses constructions, en négligeant le sensible; puis chez Bergson, qui se détourne des structures pour saisir le réel dans les données immédiates par une intuition privilégiée. Mais au lieu de valoriser soit les données, soit les structures, l'auteur émet l'hypothèse d'un «panpsychisme», où «le psychisme est conçu comme une activité synthétique de coordination et de création» (p. 98), activité qui se retrouve aussi bien dans les données que dans la pensée à des niveaux divers. Abstraction et construction, conversion dans le sens réaliste et conversion dans le sens idéaliste sont des opérations complémentaires dans notre quête de l'être concret, qui est «participation à l'Un et à la créativité» (p. 102). Dans «un philosophe leibnizien méconnu: Joseph-Pierre Durand de Gros (1826–1900)» (article inédit), l'auteur passe en revue les courants monadistes du XIXème siècle en Europe et en Amérique, puis s'arrête à la vie et aux œuvres de Durand de Gros, soulignant sa «méthode à la fois objective et subjective, expérimentale et rationnelle» (p. 116), son souci de résoudre le problème des rapports entre philosophie et science. Sa doctrine se ramène à un polyzoïsme et à un polypsychisme, qui se fondent sur une pluralité de monades (substances simples, éternelles) sans recourir à une monade suprême et à l'harmonie préétablie de Leibniz; elle affirme la croyance en des dieux (monades centrales) et en l'immortalité de l'âme, appuyée par les données des sciences métapsychiques. M. Gex montre que le monadisme se suffit à lui-même et ne s'achève pas nécessairement en idéalisme constructif (cf. Aliotta), mais tient compte de ses apports comme de ceux du matérialisme (nature) et de l'existentialisme (homme).

G.-Ph. Widmer.

J.-Claude Piguet: Découverte de la musique. Essai sur la signification de la musique. 222 p. 14×19,5 cm. Collection Etre et Penser 25e cahier, Neuchâtel, La Baconnière (1948).
(Thèse pour le Doctorat ès Lettres. Université de Lausanne.)

Ayant posé d'emblée que la musique est un objet naturel, et se proposant d'abord d'en découvrir l'être, l'auteur admet cependant que l'art est organisation de l'objet en fonction de l'unité spirituelle, que l'élément de la musique est un rapport d'intervalle, un lien synthétique que la conscience impose à des objets. Voilà donc l'objet musical créé par l'esprit qui impose son unité au divers des sons. L'œuvre est fonction des lois de l'esprit humain: les éléments de la musique tirent donc leur consistance de leur appartenance à un ordre spirituel qui les fonde esthétiquement; c'est l'ordre harmonique qui unifie le discours musical et l'on découvre dans la mélodie une finalité interne. Ainsi, loin de s'asservir à l'objet, l'esprit musical le crée.

L'auteur développe ces thèses au cours d'une analyse de l'être musical: ainsi, l'on découvre notamment que le jugement esthétique néglige la complexité réelle de l'intervalle et les légères différences que les mesures physiques permettent de déceler entre divers intervalles de même ordre, pour affirmer l'intervalle en fonction de l'ensemble des rapports harmoniques. L'esprit choisit et valorise un intervalle: intégrée à un ensemble organique, à une finalité, l'imperfection de l'intervalle — qui n'est jamais un rapport mathématique constant — devient perfection. La catégorie nécessaire à l'organisation du discours musical, c'est la vision cohérente d'un ordre possible.

Dès lors, lois et principes musicaux apparaissent à la fois positifs — en ce qu'ils constituent l'être esthétique — et normatifs parce qu'appliqués à cet objet ils portent en lui une référence à une valeur idéale librement choisie, à l'esprit qui l'a choisie. En art, fait et valeur idéale sont un tout.

Voilà le livre d'un musicien adroit en contrepoint, savant dans la composition, livre où l'on suit la modulation soutenue de thèmes réalistes et idéalistes. La conclusion que l'on attendait n'apparaît pourtant point — on la trouvera dans le présent volume de *Studia philosophica*. C'est encore le livre d'un technicien qui connaît bien son objet (voir en particulier le chap. V). C'est, enfin, le livre d'un artiste, où l'artiste se fait philosophe: l'auteur, en effet, développe en six chapitres une théorie de l'art construit, fort rigoureuse, pour s'apercevoir, au septième chapitre, «au seuil de la beauté», que de grandes œuvres n'entrent pas dans les cadres qu'il a dressés, que l'œuvre n'est pas toujours une composition subtile, mais aussi un épanchement déconcertant. Il se montre ainsi philosophe en ce qu'il reconnaît le problème, et dialecticien en la manière dont il suit la discussion: deux exemples d'œuvres étrangères aux catégories posées (Schumann, le jazz) pour poser le problème; un troisième pour exclure une solution contraire aux premières affirmations, en même temps que pour ouvrir des voies nouvelles à la recherche: la perfection objective de l'œuvre ne suffit pas à en expliquer la valeur, car la perfection esthétique résulte d'un rapport entre l'objet et le sujet; et, par sujet, l'auteur n'entend plus seulement les principes universels de la raison, mais une unité spirituelle originale. La thèse, un instant idéa-

liste, s'élargit soudain. Le «résidu» qui échappait à l'explication rigoureuse devient la cause vivifiante de l'œuvre d'art. Pour connaître la musique, on ne saurait s'arrêter à l'étude de sa structure; il faut en comprendre la beauté et saisir que son être est beauté, ordre de valeurs, cristallisé dans un objet, mais dépendant au principe d'une opération subjective de valorisation.

D. Christoff.

Georges Mottier: Déterminisme et Liberté (Essai sur les sources métaphysiques du débat). Cahiers de philosophie Etre et Penser, no. 26. Un vol. 19,5×14, 280 pages. Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1948.

L'auteur ne cherche pas dans cet essai à proposer une solution personnelle au problème de la liberté, mais à en envisager les données historiques en les centrant autour de cette thèse: le réalisme en tant que dualiste (hétérogénéité de la pensée et de l'être) tend à supprimer la liberté du sujet au profit de la nécessité causale de l'objet, l'idéalisme en tant que moniste (primat de la pensée sur l'être, qui lui est réductible, parce que d'essence identique) tend à sauvegarder la liberté du sujet en dehors de l'activité duquel rien ne saurait exister.

La psychologie, la psychiâtrie et la sociologie, comme sciences, postulent le réalisme et le dualisme, impliquent le déterminisme et ne peuvent rendre compte de la liberté puisqu'elles visent à analyser des phénomènes objectivés.

L'auteur poursuit son enquête par l'étude des représentants du réalisme intégral dans l'histoire de la philosophie occidentale: Démocrite, Epicure et l'atomisme, Hobbes, Locke et leur empirisme, La Mettrie, d'Holbach, Cabanis et leur matérialisme; tous échouent dans leurs efforts de réduire le spirituel au matériel et font évanouir la conscience tout en se fondant sur elle pour la nier. L'idéalisme socratique et platonicien repose sur la détermination du sujet par la connaissance et la contemplation de l'Idée de Bien; Aristote en faisant appel à la notion de Pensée pour désigner l'être, marque une étape vers le monisme spiritualiste et sauvegarde partiellement l'autonomie du sujet dans sa connaissance et son action. Par l'hypothèse d'une séparation radicale entre pensée et étendue, Descartes ne réussit pas à réduire l'objet au sujet et le recours aux vérités éternelles risque de faire échouer sa tentative de maîtriser le réel. Spinoza ne parvient pas à défendre un idéalisme conséquent parce qu'il fonde l'homme sur la substance éternelle, unique, immuable. Quoique Leibniz cherche à tout spiritualiser, son monadisme pluraliste dépend d'une monade suprême, signe d'un retour à un réalisme déterministe. L'idéalisme de Berkeley diminue la liberté du sujet en recourant à un esprit éternel et transcendant. Le criticisme de Kant ne postule la liberté que dans la sphère éthique; Fichte avec sa dialectique constitutive du moi par lui-même tire les conséquences d'un idéalisme absolu, mais en ne distinguant pas entre le Sujet et les mois personnels, il laisse la porte ouverte au réalisme. Ch. Secrétan parvient par sa méthode régressive à poser un Dieu, absolue liberté au-delà des déterminations spatio-temporelles, qui

crée par amour l'homme à son image. Avec Gentile, l'effort de subjectivation du réel est poussé à l'extrême avec la critique de Kant (temps, espace), de Leibniz (multiplicité) et par la convergence du connaître et de l'agir. Avec Sartre, l'homme se définit comme liberté, mais le pour soi quoique maître du temps et capable de choix entre certaines fins, a une densité ontologique moindre que l'en soi.

Après ces remarquables analyses fondées sur les textes, l'auteur, en quelques pages trop brèves à notre sens, donne une vue synthétique des difficultés du réalisme, des avantages et des dangers de l'idéalisme, qui finit par dissoudre l'obstacle, condition de toute connaissance et de toute action. Le penseur doit alors chercher une issue à cette alternative dans une *via media*, qui respecte la liberté du moi et du toi et la présence du cela limitatif.

G.-Ph. Widmer.

Heinz-Horst Schrey: Existenz und Offenbarung. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947.

Wenn es richtig ist, daß den gegenwärtigen Existenzphilosophien – bei aller Verschiedenheit ihrer einzelnen Gestalten – ein durchgängiger Zug insofern eignet, als das in ihnen realisierte Erkenntnisbemühen zugleich die konkrete Lebensführung des philosophierenden Menschen mitbestimmen soll, dann versteht es sich leicht, warum sie mit der christlichen Offenbarung zusammenstoßen müssen. Denn die letztere verkündet keine «allgemeingültige Lehre», die den Einzelnen gleichgültig läßt, sondern sie wendet sich gerade an ihn als diesen Einzelnen: eine Situation, die Kierkegaard paradigmatisch exponiert hat. In den darüber seit rund zwanzig Jahren entbrannten Streit greift Schrey mit der vorliegenden ausgezeichneten Schrift ein – nicht so zwar, daß er das zwischen verschiedenen Autoren (Bultmann, Kuhlmann, Grisebach, Gogarten, Brunner, Löwith u. a.) in Gang gekommene Gespräch weiterführt. Vielmehr legt er einen eigenen Entwurf einer Existenzanalyse vor, der die Zeitlichkeit ins Zentrum des menschlichen Seins rückt und damit deutlich verrät, daß Heideggers Daseinsanalytik einen entscheidenden Einfluß auf die Konzeption des Verfassers ausgeübt hat – mehr als er sich selber bewußt zu sein scheint. Voraus geht die Ablehnung einer doppelten «Verfehlung» der Zeitlichkeit: der «musealen» bei Dilthey und der «ekstatischen» bei Nietzsche; die eine verwirft Schrey unter dem Titel einer «Kritik des Historismus», die andere unter dem der «Kritik der Mythologie». Die positive Entfaltung des Wesens der Existenz vollzieht sich in drei Schritten: als «existentiale Analytik», die die Wirklichkeit der drei Dimensionen der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) ausbreitet und den Menschen als Wesen «zwischen den Zeiten» begreift; als «existentiale Dialektik», in welcher die Zeitlichkeit als «Krisis» verstanden wird und die drei Zeitdimensionen in ihrem je positiven und negativen Verhältnis zur Gegenwart erörtert werden; schließlich als «existentiale Aporetik», die die Zeitlichkeit in ihrer Bedeutung als ethische Situation (Einheit von Sein und Sollen im

Wesen der Zeitlichkeit, Verfehlung der letzteren als Schuld) darzutun versucht. Damit sind die Themen freilich nur hinsichtlich ihrer temporalen Formalität angezeigt; die Darlegungen konkretisieren sich dann beispielsweise im Abschnitt über die «Gegenwart im positiven Verhältnis zur Gegenwart» zu subtilen Analysen des Man, der Gewohnheit, der Mode, der Konvention, der Sprache, der öffentlichen Meinung, der Ehre usw. Den Abschluß bildet die Konfrontation von Existenz und Offenbarung. Daß der Verfasser jene von vornherein unter dem Aspekt der letzteren sieht und diese als «Erfüllung der Zeit» und damit als «ewiges Leben» interpretiert, kann nicht überraschen. Er verstellt sich damit allerdings die Möglichkeit, die Offenbarung umgekehrt als eine geschichtliche Gestalt einer bestimmten Selbstauslegung der zeitlichen Existenz des Menschen zu verstehen. Allein das mindert den Wert seiner Erörterungen in keiner Weise, die es wohl verdienen, daß man sich mit ihnen eingehend auseinandersetzt. *Hans Kunz.*

Arnold Künzli: Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Soeren Kierkegaards. Rascher Verlag, Zürich 1948.

Kierkegaard ist für Künzli der exemplarische «moderne Mensch», die «Verkörperung eines sich christlich wähnenden Antichristentums». Die leitende thematische Frage zielt auf die «Wirklichkeit Kierkegaards», d. h. auf dessen «persönliches Verhältnis zur Umwelt», «sein Verhältnis zu den Eltern, zur Familie, zur Frau, zum Freund, zum Beruf, zum Staat, zum Volk, zur Kirche usw.», insbesondere «inwiefern dieses Verhältnis zur Umwelt durch die von ihm verkündete ‚Wahrheit' bestimmt worden ist». In der Tat exponiert der Verfasser damit das zentrale Anliegen Kierkegaards und ein wesentliches Problem des existentiellen Philosophierens. Allein es steigen doch bald Zweifel auf, ob die Voraussetzungen Künzlis – Grisebachs «kritische» Philosophie, Jungs Psychologie und ein für die Bedürfnisse der Lebenspraxis zurecht stilisierter «echter christlicher Glaube», der «an das von Christus Verkündete» glaubt «und versucht, die Nachfolge zu verwirklichen», mithin ein etwas sonderbares Gemisch – ob diese Voraussetzungen also zu einer angemessenen Diskussion ausreichen. Statt etwa die Grisebachsche Trennung von «Wahrheit» und «Wirklichkeit» dogmatisch zu übernehmen und den «prometheischen Intellektualismus» Kierkegaards anzuprangern, hätte der Verfasser doch wohl darüber nachdenken müssen, ob zu jener menschlichen «Wirklichkeit» die «Wahrheit» nicht unablösbar gehört; und ob nicht aus dieser faktischen Zugehörigkeit die so häufige Diskrepanz zwischen «verkündeter Wahrheit» und «gelebter Wirklichkeit» erst begreiflich wird. Künzli scheint keinen Augenblick gespürt zu haben, wie außerordentlich schwer es ist, die «Wirklichkeit» eines Menschen, zu dem man in keiner unmittelbaren Beziehung steht und nur auf seine literarischen Selbstzeugnisse und auf die Berichte von Zeitgenossen angewiesen bleibt, zu beurteilen. Er macht es sich auch leicht genug, denn was er als die «Wirklichkeit» Kierkegaards hinstellt, ist durchsetzt von fragwürdigen Deutungen. An sich hat er gewiß

recht, wenn er die Selbstverklärung des Leidens des Neurotikers als «aristokratisches» Kranksein entlarvt, die mannigfachen Selbstrechtfertigungen Kierkegaards als nachträgliche Rationalisierungen seines neurotisch bedingten Versagens interpretiert, und schreibt: «mag ein Mensch durch seine Angst noch so sehr seine geistige Differenziertheit und sein Angelegtsein auf einen breiteren Lebensraum anzeigen – solange er diese Angst nicht überwunden hat, bleibt er ein Fall der Pathologie und ist trotz seiner anlagemäßigen ‚Bedeutung' ein unbedeutenderes Glied der menschlichen Gemeinschaft, als ein vielleicht weniger ‚bedeutender', dafür aber seelisch gesunder Mensch». Jedoch mit einem dermaßen handgreiflichen, in seiner Naivität fast entwaffnenden Moralisieren und überheblichen Psychologisieren kann man der Problematik Kierkegaards schwerlich gerecht werden. Eine «existentielle», die Lebenspraxis eines Andern treffende Kritik bleibt ihrerseits solange eine bloß literarische, nicht-existentielle, illegitime Angelegenheit, als der Kritiker nicht seine eigene Haut zu Markte trägt. Dafür ist Künzlis aufdringliches, sich im triumphierenden Besitz des neurosenpsychologischen Wissens sonnendes Reden von christlicher Liebe kein ausreichender Ersatz, so wenig wie seine «gläubige, das Irrationale bejahende Beziehung zu den geistig nicht faßbaren Mächten der Welt». «Nur das eigene Beispiel vermag zu überzeugen, und dies gilt nirgends so sehr wie in der Liebe», schreibt er gegen Kierkegaard – aber es gilt auch für ihn. Im übrigen skizziert der Verfasser zuerst «Kierkegaards Protest gegen die Zeit» als Abhängigkeit von und Kampf gegen Hegel mittels der Herausstellung der Kategorien «Existenz» und «Einzelner», schildert dann breit Kriekegaards Angstneurose unter mannigfachen Gesichtspunkten (Elternhaus, Verhältnis zu Mutter und Vater, Identifikation von Vater und Gott, Mutter und Welt usw.), und deutet in wenigen Linien seine Nachwirkungen im Philosophieren und Theologisieren des 20. Jahrhunderts an. Zuletzt gelingt diesem peinlichen Buch aber dann doch noch eine Überraschung: es behauptet allen Ernstes, «daß von Kierkegaard eine gerade Linie zu Hitler führt». *Hans Kunz.*

Ludwig Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band 1: Zur phänomenologischen Anthropologie. A. Francke AG. Verlag, Bern 1947.

Man darf wohl sagen, daß für die produktive empirische Forschung der Zeitschriftenaufsatz die angemessenste Publikationsform darstellt. Er verzichtet seinem Wesen nach von vornherein auf (vermeintlich) endgültige und abschließende Erkenntnisse, hält im Gegenteil die Horizonte und zugleich die Möglichkeit der Korrektur offen. Er beschränkt sich auf einen engen Fachkreis und bleibt einem breiteren Publikum oft genug unzugänglich. Damit geht manchmal die Gefahr zusammen, daß Rang und Leistung eines Forschers im Bewußtsein der Zeitgenossen verschwinden; und dann hat es einen guten Sinn, diesem unverdienten Schicksal mit dem Wiederabdruck von Aufsätzen in Buchform zu steuern. Für Ludwig Binswanger trifft das zwar keineswegs zu, seine Bedeutung wird durchaus anerkannt.

Gleichwohl nimmt man diesen ersten Band seiner «Ausgewählten Vorträge und Aufsätze» mit besonderer Dankbarkeit und Freude zur Hand, denn er dokumentiert den langen, in der Stille gegangenen Weg eines forschenden Bemühens, der über die sich auseinandersetzende Aneignung der bahnbrechenden zeitgenössischen Leistungen auf psychopathologischem und philosophischem Gebiet schließlich zur Konzeption einer eigenen Gestalt der «phänomenologischen Anthropologie» geführt hat. Binswanger enthebt den Referenten der Aufgabe, die Linie seiner Entfaltung in den einzelnen, hier wieder veröffentlichten – bislang zum Teil schwer zugänglichen – Abhandlungen nachzuziehen, denn er besorgt es selber im Vorwort. Sie nimmt ihren Ausgang von dem 1922 erstatteten Referat «über Phänomenologie» – man hätte auch von ihm gern den ersten Publikationsort angemerkt gesehen – und endet mit einer prinzipiellen methodologischen Besinnung «über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie» (1946). Dazwischen liegen die Aufsätze «Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte», «Traum und Existenz», «Heraklits Auffassung des Menschen», «Über Psychotherapie» und «Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie» – lauter Kostbarkeiten! Damit ist freilich nur ein Teil der Abhandlungen Binswangers gesammelt; man möchte es sehr wünschen und hoffen, daß auch ein zweiter und dritter Band bald erscheint. *Hans Kunz.*

C. F. von Weizsäcker: Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen. S. Hirzel Verlag, Zürich 1948.

«Daß der Mensch und nur der Mensch ein geschichtliches Wesen sei, ist eine Grundüberzeugung vieler Geisteswissenschaftler. Ich möchte demgegenüber den Satz aufstellen: Der Mensch ist in der Tat ein geschichtliches Wesen, aber er kann das sein, weil er aus der Natur hervorgeht, denn die Natur selbst ist geschichtlich. Was den Menschen auszeichnet, ist nicht, daß er Geschichte hat, sondern daß er etwas von seiner Geschichte begreift.» Mit dieser Bestimmung grenzt von Weizsäcker von vornherein und unmißverständlich seinen von ihm bevorzugten gegen den üblichen Geschichtsbegriff ab. Die Natur ist für ihn deshalb Geschichte, weil sich die ihr zugehörigen Ereignisse in einem zeitlichen, einmaligen Geschehen abgespielt haben und noch abspielen. Unter diesem Aspekt entwirft er klar und leicht verständlich ein großartiges anschauliches Bild des gegenwärtigen Wissens von der Entstehung der Erde, der räumlichen und zeitlichen Struktur des Kosmos, den Sternsystemen, um dann nach dem Ausgreifen in die ungeheuern Räume und Zeiten wieder zur Erde, zur Frage der Entstehung des Lebens auf ihr und zum Menschen zurückzukehren. Die vorsichtige Zurückhaltung, die sich der Verfasser hier zumal im Hinblick auf die religiöse Problematik auferlegt, erweckt gelegentlich den – vielleicht täuschenden – Eindruck einer gewissen Unklarheit. Aber abgesehen davon wirken seine Darlegungen nicht zuletzt dank des stets hellen kritischen Bewußtseins der Grenzen der Methoden und der Gültigkeit der Forschungsresultate überzeugend. *Hans Kunz.*

Esther Harding: Frauen-Mysterien, Einst und Jetzt. Aus dem Amerikanischen übersetzt von F. du Bois-Reymond. Rascher Verlag, Zürich 1949.

Gestützt auf die Archetypenlehre Jungs versucht die Autorin, jene in ihrem Sinn unbewußten, bei den heute lebenden Menschen als Träume, Phantasien, abergläubische Handlungen u. a. sich entäußernden Kräfte aufzuzeigen, die sich in den mythischen und religiösen Mondsymbolen der alten Völker und der Primitiven niedergeschlagen haben. In einem ersten Teil referiert sie das einschlägige Material (der Mond als Spender der Fruchtbarkeit, Mond-Zyklus der Frauen, der Mann im Mond, die Mondmutter, Istar, Isis und Osiris usw.); der zweite Teil dient dem Nachweis der Notwendigkeit, sich als moderner Mensch lebendig und gefühlsmäßig mit den im Unbewußten wirkenden, in der Mondsymbolik investierten Mächten auseinanderzusetzen und sie im Bewußtsein zu integrieren. Darin wird ein Weg des Heils gesehen. *Hans Kunz.*

David Katz: Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie. Band I der Sammlung Erkenntnis und Leben. Morgarten Verlag Conzett und Huber, Zürich 1948.

Der Titel dieses Buches, dessen deutsche Originalausgabe erstmals vorliegt, während die englische Übersetzung bereits vor elf Jahren erschien, führt etwas irre. Denn den größten Teil beanspruchen die tierpsychologischen Partien, in die zwar Vergleiche mit Sachverhalten der menschlichen Psychologie eingestreut sind und dessen letzter Abschnitt dem im Titel genannten Thema gewidmet ist. Er ist zugleich deshalb der schwächste, weil der Verfasser darin doch allzu sehr an der Oberfläche hängen bleibt. Dafür entschädigen dann allerdings die vorausgehenden Kapitel durch Klarheit der Darstellung und Fülle der mitgeteilten empirischen Fakten. Katz leitet seine Ausführungen mit einer Diskussion der sog. «rechnenden» Pferde ein, um daran die «klassischen Irrtümer» der modernen und den Unterschied zwischen dogmatischer und kritischer Tierpsychologie zu illustrieren. Er erörtert sodann die Stellung der letzteren zu andern Wissenschaften (Zoologie, Menschenpsychologie, Medizin u. a.) und ihre Methodik. Im anschließenden Kapitel über die Wahrnehmungen der Tiere greift er u. a. die Proleme der Relationserfassung, der Konstanz im Sehen, der Sinnesmodalitäten und -qualitäten, der intermodalen Qualitäten, der teilinhaltlichen Beachtung heraus; den «Vorstufen des Zählens» gilt ein instruktiver Abschnitt. Im nächsten Kapitel «Tier und Raum» möchten wir vor allem die besonnene Diskussion des Heimfindevermögens bei Vögeln und Hunden hervorheben; Technik der Raumbeherrschung und personaler Raum, akustische Orientierung, binokulares Sehen bei Affen sind weitere Themen. «Bedürfnisse, Triebe und Instinkte» und «Zur Sozialpsychologie der Tiere» bringen die Dinge, die das engere Forschungsgebiet des Verfassers und seiner Schüler in den letzten zwei Jahrzehnten umgrenzen; sie werden deshalb besonders eingehend gewürdigt. Katz entwickelt hier seine eigene (Aviditäts-)Theorie des Hungers

und Appetits, referiert die experimentellen Untersuchungen über das Stärkeverhältnis der Triebe bei Ratten und Hühnern und über das Sexualbedürfnis bei Tieren. Das sozialpsychologische Kapitel gibt einen Überblick über die Formen der Vergesellschaftung, die Mittel der Kommunikation, die Gesetze der Rangfolge u. a. Die weitgehende Berücksichtigung der angloamerikanischen tierpsychologischen Literatur erhöht den Wert des Buches. *Hans Kunz.*

Eranos-Jahrbuch. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Band 13 (1945): Der Geist; Band 14 (1946): Geist und Natur. Rhein-Verlag, Zürich 1946 und 1947.

Seit 1945 scheinen die Eranos-Tagungen den früheren, etwas esoterisch-archaisierenden Themenkreis erweitert und ihr Interesse der abendländischen Kultur näher stehenden Problemen zugewandt zu haben. Damit hat sich zugleich ihr Anspruch auf Resonanz gesteigert, und man darf sagen, daß es legitim geschehen ist. Selbstverständlich werden sich Niveaudifferenzen in den Darlegungen der verschiedenen Redner nicht vermeiden lassen, sie dokumentieren sich in den beiden vorliegenden Bänden auch deutlich genug. Aber an der außerordentlichen Fülle des Gebotenen und an der Mannigfaltigkeit der Aspekte mindern sie nichts. Es wäre ein vergebliches Bemühen, den Inhalt der Abhandlungen mit ein paar Worten andeuten zu wollen, weshalb wir uns mit der bloßen – und für den Rezensenten gewiß auch bequemeren – Aufzählung der Autoren und Titel begnügen müssen. Band 13: K. Kerényi: Apollon-Epiphanien; W. Wili: Die Geschichte des Geistes in der Antike; A. Speiser: Geist und Mathematik; M. Pulver: Das Erlebnis des Pneuma bei Philon; P. Schmitt: Geist und Seele; K. L. Schmidt: Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma; H. Rahner: Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie; L. Massignon: L'idée de l'esprit dans l'Islam; F. Meier: Der Geistmensch bei dem persischen Dichter Attar; P. de Menasce: L'expérience de l'esprit dans la mystique chrétienne; C. G. Jung: Zur Psychologie des Geistes. Band 14: A. Speiser: Die Grundlagen der Mathematik von Plato bis Fichte; K. Kerényi: Die Göttin Natur; K. L. Schmidt: Die Natur- und Geistkräfte im Paulinischen Erkennen und Glauben; L. Massignon: La nature dans la pensée islamique; F. Meier: Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams; W. Kaegi: Wandlungen des Geistes in der Renaissance; F. Dessauer: Galilei, Newton und die Wendung des abendländischen Denkens; P. Schmitt: Natur und Geist in Goethes Verhältnis zu den Naturwissenschaften; C. G. Jung: Der Geist der Psychologie; E. Schrödinger: Der Geist der Naturwissenschaft; A. Portmann: Die Biologie und das Phänomen des Geistes. *Hans Kunz.*

Dialectica. Revue internationale de philosophie de la connaissance (Vol, I (1947) No 4, Vol. II (1948) Nos 1 et 2) et les Deuxièmes entretiens de Zurich sur l'idée de dialectique (19–22 avril 1948).

Dans l'impossibilité de donner en quelques lignes un résumé complet des 380 pages de Dialectica et des débats qui mirent aux prises à Zurich durant

quatre jours des philosophes et des savants appartenant à huit nations européennes, nous nous bornerons à présenter quelques remarques sur les travaux qui nous ont le plus directement intéressé.

Dialectica I, 4 continue comme les précédents numéros à apporter quelques précisions attendues sur la notion de dialectique. Tout d'abord un article de *M. Gonseth*, reproduisant la préface de l'ouvrage de M. H. König intitulé «Der Begriff der Helligkeit», précise la distinction entre une connaissance eidétique et une connaissance dialectique: la première opère sur des notions achevées à l'aide de jugements élémentaires et plus ou moins définitifs qui en assurent la légitimité (par exemple, la géométrie jusqu'à Legendre); la seconde est prête à réviser ses fondements les plus profonds et les plus essentiels sous la pression d'expériences internes ou externes, prête à sacrifier les évidences jusqu'alors admises à l'efficacité d'un nouveau point de vue.

Une telle revendication d'autonomie effective ne saurait se faire valoir sans une certaine discipline. Il ne s'agit pas de réviser pour le plaisir, ou par principe, d'une manière complètement aubitraire. C'est bien ce que s'efforcent de montrer les critiques adressées par *MM. Gonseth* et *Preissmann* aux ouvrages récents de MM. Lupasco, «L'expérience microphysique et la pensée humaine» et Bopp, «Catalogisme ou esquisse d'une philosophie de l'omnipotence».

Signalons enfin l'article fort intéressant et très documenté de *M. E. W. Beth*, «Hundred years of symbolic logic», les suggestifs «Fragments tirés des œuvres de M. Dupréel» par *M. Perelman* et les remarques de *M. Dupréel* lui-même «Sur les origines de la dialectique».

Avouerons-nous que *Dialectica II, 1* nous a déçu? Pourquoi pas? La longue table des oppositions publiée par *M. Miescher* à la suite de son article «Einheit in der Gegensätzlichkeit» nous semble constituer l'*opposé* même de l'attitude dialectique moderne. MM. *Grassi* et *Gonseth* partent de positions si distantes pour confronter «La science et la philosophie», qu'ils nous paraissent avoir de la peine à trouver un terrain sinon d'entente, du moins de discussion. Restent il est vrai la fin de l'article important que *M. Pensa* a consacré au «Logos hégelien» (voir aussi Dialectica I, Nos 3 et 4) les derniers «Fragments tirés des œuvres de M. Dupréel», et surtout les deux pages où *M. Besso* nous rappelle que «les raisons les plus convaincantes d'agir, ou de ne pas agir, ce sont celles qu'on ne se demande pas, parce qu'on les vit», et nous invite à chercher et à retrouver l'horizon d'efficacité du *certain* et du *nécessaire*, en des termes qui ne sacrifient en rien les exigences dialectiques.

Dialectica II, 2 constitue un document important pour la théorie de la connaissance, non seulement à cause de ses dimensions, mais aussi par la qualité des travaux qu'il contient, travaux presque tous présentés aux *Deuxièmes entretiens de Zurich sur l'idée de dialectique.* Il n'est certes pas facile de reproduire de pareils entretiens et plusieurs participants auront été surpris des libertés prises par les rédacteurs quant à l'ordre des interventions. Ceux-ci ont sans doute préféré sacrifier la vérité historique (sans aucune importance en pareille circonstance) à une présentation plus cohérente des résultats. Quoi qu'il en soit, nous avons bien le sentiment de

retrouver l'essentiel de ce qui a été dit, avec quelques adjonctions dont nous nous réjouissons.

Logique et dialectique: Un premier travail, celui de *M. Devaux,* formule quelques précautions que doit prendre une attitude dialectique pour éviter de dégénérer en anarchie intellectuelle et pour retrouver l'unité du savoir. Examinant de plus près l'évolution récente de la logique concernant le principe du tiers exclu, il conclut que l'expérience du progrès logique est «une expérience de dénivellation et non de rupture».

Dans le second travail, *M. Beth,* applique à un exemple particulier la méthode sémantique, dont il défend les avantages. D'autre part, il estime que la dialectique de Platon, ramifiée dès son origine en trois doctrines séparées, n'a engendré que dans l'une de ces directions, la logique, «une construction solide dont l'importance pour la pensée scientifique ne pourrait plus sérieusement être mise en doute. L'art de discuter et la métaphysique, par contre, montrent d'une façon manifeste les infirmités de la vieillesse et semblent être condamnées à s'incorporer dans la logique».

M. Beth en conclut à l'inopportunité de l'usage moderne du terme de «dialectique».

D'une réponse de *M. Gonseth* à ces deux travaux, nous devons nous borner à citer les quatre principes fondamentaux auxquels doit satisfaire une méthodologie des sciences efficace: 1° *Principe de révisibilité;* 2° *Principe de technicité;* 3° *Principe de dualité;* 4° *Principe d'intégralité.* C'est à notre point de vue à tort que la discussion porta dans la suite des entretiens presque uniquement sur la valeur et la portée du premier de ces principes.

Métaphysique et dialectique: L'exposé de *M. Filiasi Carcano* apporte un élément extrêmement important aux débats. «L'assimilation du relativisme», non seulement en fait (car c'est un fait pour le savant, que ne gènent plus aujourd'hui les continuelles révisions de sa science), mais en droit, pose encore des questions essentielles au philosophe. Car, il ne suffit pas d'assimiler le relativisme, «de le transformer d'obstacle qu'il était en un aiguillon de réflexion», encore faut-il «bien comprendre les circonstances historiques particulières dans lesquelles se détermine notre pensée». M. Filiasi Carcano constate enfin que si l'existentialisme pose fort bien le problème, «il ne sait et ne peut pas le résoudre et qu'il subit, de ce fait, passivement l'angoisse, ... sans proposer aucun remède».

M. *Dockx* développe ensuite quelques considérations sur «La nécessité du principe de révisibilité et ses limites de validité», M. Castelli tente une «Dialectique du péché», et M. Ewing montre que la notion de dialectique exprime un trait caractéristique de notre pensée, que nous admettions ou non les applications particulières qu'en font les philosophes.

«Etre et pensée», tel est le titre de la très profonde communication écrite par *M. Miéville.* Combien on regrette en la lisant que son auteur n'ait pu la présenter lui-même à Zurich. On ne nous en voudra pas de renoncer à la déformer par un trop bref résumé et de nous contenter de quelques citations:

«La pensée qui s'applique à connaître ne fait autre chose que monnayer pour ainsi dire l'intuition globale et confuse qu'elle a du tout de l'être, *intuition qui la constitue comme pensée.*»

«Toute pensée est de l'être pensant l'être.»

«Nécessité absolue et liberté absolue se rejoignent dans l'indifférence à la valeur et s'avèrent par là-même *comme n'étant que des symboles logiques des concepts-limites nécessaires pour situer les diverses conceptions possibles de l'ordre et de l'activité.*»

Esthétique et dialectique: C'est un exposé bien brillant et bien évocateur que celui, où *M. Bayer* fait surgir de la démarche artistique une Dialectique des Gammes, une Dialectique des Canons, une Dialectique des Symboles, une large dialectique des effets *mêmes* et des effets *autres.* La dialectique de M. Bayer s'apparente moins que chez ses autres défenseurs à la recherche passionnée d'un arbitrage entre une réalité qui paraît donnée et un esprit qui la cherche; elle se rapproche peut-être davantage d'un jeu intellectuel; mais elle proclame aussi la puissance de l'esprit, autonome et créateur.

Et puis, nous rencontrons ce témoignage d'un artiste, peintre et sculpteur, *M. Hainard,* qui nous force à reconsidérer nos subtiles méthodes à la lumière de la connaissance globale et de l'expérience fondamentale et presque unique de l'artiste.

Dialectique marxiste et dialectique: Il importait d'établir cette distinction. C'est le but des travaux de MM. *Vuysje, Hartwig* et *Walter.* Notre incompétence en la matière nous empêche de prendre position, mais nous nous rappelons le moment pathétique de la discussion qui mit aux prises le représentant autorisé du matérialisme dialectique, M. Rieger, et le défenseur de la pensée thomiste, M. Bochenski. Quoi qu'en ait dit ce dernier, chacun sentait bien, que ce n'étaient pas seulement deux philosophies qui s'affrontaient, et avec quelle violence, mais aussi deux croyances.

Sociologie et dialectique: Nous nous bornerons à citer les deux communications de *M. Delhorbe,* «Images du monde, (Introduction à la sociologie)» et de *MM. Guillaume.* «De la dialectique scientifique à la dialectique politique», qui étendent le champ d'application de la notion de dialectique dans une nouvelle direction.

Connaissance et dialectique: Nous renonçons aussi à rendre compte des deux très importants exposés de *M. Gagnebin,* «L'idonéisme tel que je le comprends» et de *M. Bernays,* «Grundsätzliches zur Philosophie ouverte», Grâce à eux bon nombre de questions posées au cours de ces laborieuses journées trouvent leur réponse, plusieurs discussions trouvent une conclusion et leur signification. Nous renonçons aussi à décrire les vivantes discussions qui suivirent les exposés, ainsi que la séance consacrée à «L'idée de réalité dans la physique moderne», sujet qui sera repris en de nouveaux entretiens. Enfin nous remplacerons les conclusions finales de l'organisateur des entretiens, *M. Gonseth,* par la sommaire mais caractéristique formule de M. Gagnebin: La dialectique de Platon est ordonnée à *l'éternel,* celle de Hegel est ordonnées à *l'absolu,* celle de M. Gonseth est ordonnée à *l'actuel.*

Qu'on nous permette, pour terminer, d'informer nos lecteurs que le troisième et très important fascicule de l'année 1948 est consacré par Dialectica à l'idée de complémentarité en physique et contient des articles des plus illustres représentants de la physique contemporaine.

F. Fiala.

Revue philosophique de Louvain, tome 46, nos. 9, 10, 11, 3 fascicules, 25×16,5 de 420 pages. Editions de l'institut supérieur de philosophie de Louvain. Louvain, 1948.

A côté des études critiques sur des ouvrages de philosophie contemporaine et d'histoire de la philosophie, magistralement rédigées, nous trouvons les articles originaux suivants:

Février 1948. F. Grégoire: Condition, conditionné, inconditionné, pp. 5–41 (essai de définition et d'axiomatique métaphysique). — A. Fauville: La psychologie philosophique néo-thomiste, pp. 42–56 (objet, méthode, rapport avec la psychologie expérimentale). – J. Moreau: Le temps selon Aristote. pp. 57–84 (structure épistémologique du temps et du mouvement, réfutation de l'interprétation d'Hamelin).

Mai 1948. G. Verbeke: La structure logique de la preuve du premier Moteur chez Aristote, pp. 137–160 (Exégèse du chapitre VIII de la *Physique* à la lumière de la cosmologie d'Aristote). — A. Brémond: Le syllogisme de l'immortalité, pp. 161–176 (le désir de Dieu et sa «diction» implique l'immortalité). — M. Vanhoutte: Note sur la communauté des genres dans le «Sophiste», pp. 177-187 (l'auteur y voit une proportion et non une application de la méthode hypothético-dialectique).

Août 1948. J. Moreau: Le temps selon Aristote (suite et fin) pp. 245–274 l'être du temps et la notion de passage de la puissance à l'acte, l'infinitude du temps et la finitude de l'espace, «l'ontologie idéaliste, héritage désavoué du platonisme, demeure le climat naturel de l'épistémologie d'Aristote»). — F. Grégoire: Note sur la philosophie de l'organisme, pp. 275–334 (Mise au point des courants actuels: mécanisme, émergentisme, vitalisme, finalisme, etc.)

G.-Ph. Widmer.

Rivista di filosofia neo-scolastica. Anno VI, juillet-septembre 1948, fasc. III.

G. Giacon: *Symbolisme du langage et valeur des sciences;* A. Coccio: *Voies anciennes et nouvelles pour monter à Dieu;* V. Porcarelli: *La métaphysique de Sartre;* G. Masi: *Christianisme et philosophie* – Analyses d'ouvrages. Le professeur V. Porcarelli examine avec sévérité la «métaphysique» de Sartre. Le philosophe français, conclut-il, «ne saisit pas l'être vrai», ne parvient pas à combler la faille entre être et conscience. Tout en s'imaginant avoir fondé un nouvel humanisme, Sartre «a vidé la vie de toute signification et l'a réduite à un jeu de forces incompréhensible et vain». –

F.-L. M.

Giornale di metafisica. Anno III, juillet-août 1948, n. 4.

Auguste Guzzo: *Forma e contenuto della moralità* (pages extraites d'un volume à paraître sous le titre de *La moralité.* (L'auteur entend montrer comment la morale ne peut s'abstenir de prescrire et de respecter des règles, des normes, des lois; et doit toutefois ne pas s'en laisser asservir, mais

émerger de nouveau, en véritable «maître du sabbat» après avoir institué le sabbat.) Marie-Thérèse Antonelli: *In margine all'ontologia di Blondel;* Robert Lenoble: *Le père Mersenne;* Miguel Flori: *El filosofo espanol Jaime Balmes.* Divers comptes-rendus d'ouvrages. *F.-L. M.*

Bulletin analytique du Centre National de la Recherche Scientifique. Hermann et Cie. Editeurs, Paris, 6 rue de la Sorbonne. Périodique *trimestriel.* Rédacteur en chef: M. le Professeur R. Bayer. Secrétaire: M. R. Caillois. Paraît depuis 1947.

Cette bibliographie s'étend à toutes les disciplines philosophiques, en y comprenant la psychologie, la pédagogie et la sociologie.

On y trouvera l'*analyse,* brève, des articles de périodiques, groupés par disciplines. Table onomastique et table des revues dépouillées, dans le No. 1. Une bibliothèque, un fichier de tous les ouvrages parus depuis 1946 et un service de microfilms complètent les ressources que le Centre de documentation du C. N. R. S. et l'Institut international de philosophie (18, rue Pierre-Curie, Paris, 5e) s'efforcent de mettre à la disposition du public.

D. Christoff.

Répertoire bibliographique de la Revue Philosophique de Louvain (supplément trimestriel). Publication interrompue en mai 1940 et reprise en 1948, pour les ouvrages parus depuis 1946.

On y trouve la liste des ouvrages et des articles de revues classés par disciplines. Dans le suppl. de novembre (No. IV de chaque série) paraît la liste des comptes-rendus. Cette bibliographie n'est pas analytique.

Le premier cahier a paru en suppl. du No. 9 de la 3e série, tome 46. Février 1948. On y trouve une introduction, une table des revues dépouillées et le plan du répertoire. *D. Christoff.*