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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 9 (1949)

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: 08.10.2025

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

Besprechungen — Comptes rendus

Saint Thomas d'Aquin: Somme théologique, La Prudence, 2a—2ae, Questions 47—56, 2e édition, traduction française, notes et appendices par T.-H. Deman, O. P., Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), Desclée et Cie. Paris, Tournai, Rome, 1949.

La traduction (avec texte latin au bas des pages) est précédée d'une introduction et suivie de notes explicatives, de renseignements techniques (notes doctrinales thomistes et notes bibliographiques), d'une table analytique et d'une table des auteurs cités.

On sait que les Qu. 47—56 traitent de la prudence, de ses parties, du don de conseil, des vices opposés à la prudence, des préceptes qui s'y rapportent. Difficultés, objections, conclusions, solutions y sont exposées avec la méthode rigoureuse et directe que l'on connaît. Mais c'est des réflexions qu'inspirent les notes explicatives et surtout des savantes «notes doctrinales thomistes» du R. P. Deman qu'il s'agit ici. Adaptant «au génie de la langue (et du temps) dans lequel il s'exprime ... le sens des vérités qu'il traduit», le commentateur y achève la tâche du traducteur. Ces questions sur la prudence apparaissent alors comme un véritable traité des difficultés de la fin et des moyens.

En effet, la prudence ne concerne pas la fin, mais ce qui est pour la fin (Qu. 47, art. 6 et 7; Qu. 56, art. 1). Mais elle a pour objet ce qui s'ordonne à la fin de la vie entière (Qu. 55, art. 1). Cette fin spirituelle est sans doute déjà déterminée; mais, parce qu'elle est rectrice des autres vertus, la prudence rappelle, en chaque application, en chaque moyen, cette nature et cette fin de l'homme et, par suite, tout ce qu'il y a d'éthique dans la technique même des moyens: elle dirige le jugement moral et l'appréciation des valeurs: Aristote la disait vertu de choix pratique (Eth. à Nicomaque, l. VI), de connaissance du contingent, et non pas de science générale. De son exercice, observe le R. P. Deman, résulte dans l'ordre moral «une réussite analogue à celle de la culture dans l'ordre de la connaissance» (p. 421). Vertu centrale, elle impose l'étude de ses connexions avec l'appétit et l'intelligence: «On ne la possède jamais seule. Elle est le signe d'une âme» (p. 422).

On estimera, sans doute, que la prudence n'a pas toujours eu et, surtout, n'a pas gardé — même dans l'éthique des théologiens catholiques — la place que lui réserve la doctrine de Saint Thomas. Il appartenait donc au R. P. Deman de montrer, avec l'érudition et la perspicacité que les lecteurs des *Studia* connaissent par son bel article sur la notion de personne (1947), le sens et la valeur du mot et de la notion de prudence, d'abord dans la tradition littéraire des moralistes français et dans la tradition philosophique, puis dans la Bible et chez les théologiens, avant et après la redécouverte d'Aristote; aujourd'hui enfin.

Cette étude, d'abord historique, permet d'assister d'abord à la constitution des notions morales. Exemples et préceptes de prudence, tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament; tradition philosophique gréco-latine; *discernement*, enfin, et *discrétion* recommandés par les plus anciens ordres religieux: voilà les biens, déjà traditionnels, que résume et promeut la notion de *prudence* empruntée à l'*Ethique à Nicomaque* (l. VI) et élaborée par Saint Thomas. Plus tard, dans la langue française, le vocable changera de sens, tandis que sa signification sera en partie assumée par les idées de *bon conseil*, de *judicieux*, d'*expérience*; une comparaison avec la *Klugheit* kantienne fait, d'autre part, mieux saisir le glissement de la notion elle-même.

Mais pour «porter un jugement sur le déplacement subi par la théologie morale au cours des siècles postérieurs à Saint Thomas», comme pour «ménager une restauration de la vertu de prudence aussi bien dans l'enseignement théologique que dans la vie des chrétiens», le commentateur devait s'attacher à la notion de *conscience*, à laquelle nombre de systèmes modernes attribuent le rôle que joue chez Aristote la droite raison dont la prudence assure le perfectionnement pratique. Porté du point de vue de la prudence, le jugement du commentateur sur le rôle actuel de la notion de conscience au centre de la philosophie morale est sévère. Non que les morales de la conscience n'affirment des exigences rigoureuses et des plus élevées; au contraire, on peut redouter qu'elles ne fassent négliger l'œuvre plus modeste de l'application quotidienne, parce qu'elles doutent que la prudence, vertu intellectuelle, suffise à diriger la conduite de l'homme; parce qu'elles signifient le sacrifice des vertus intellectuelles à l'exigence du devoir. Une préoccupation trop exclusive du conflit moral insoluble fait oublier la direction de la conduite quotidienne où peut, à propos, intervenir la prudence. De même, «il est à craindre que la préférence donnée à la conscience sur la prudence ne signifie l'oubli des nécessités de l'éducation morale auxquelles la prudence est préposée».

D'autre part, l'éthique de conscience, en s'attachant trop exclusivement aux actions, dont la décision est douteuse et la fin incertaine, a, depuis Suarez surtout, motivé la doctrine du probabilisme dont le commentateur critique les erreurs de façon très précise.

On voit, à l'indication de ces quelques points, que le commentateur, tout préoccupé d'une étude théologique doctrinale et d'une restauration de la notion si délicate de prudence, qui embrasse toute l'éthique philosophique ou coutumière, nous offre du même coup de précieuses analyses du glissement des notions morales. Un portrait de l'homme prudent et de l'homme consciencieux (p. 506) manifeste encore plus la connaissance de l'homme qui, autant que l'érudition, nourrit ce beau et respectueux commentaire.

D. Christoff.

Jules Lequier, 1814—1862, Introduction et choix par Jean Wahl. Les Classiques de la Liberté, Traits, Editions des Trois-Collines, Genève—Paris 1948.

Textes solonnels et sobres, discrets à force d'emphase bien ordonnée; ces textes d'une solitude à laquelle n'ajoute rien l'histoire célèbre d'un

destin, les voici aujourd'hui offerts à notre méditation dans la collection des Classiques de la Liberté qui, sans vulgariser, accomplit l'œuvre définitive de culture: mettre les plus vives pensées à la portée de chacun.

Cinquante-six petites pages, mais si denses et si choisies qu'elles justifient l'ample commentaire, usuel dans cette collection. Ce commentaire, de M. Jean Wahl, excelle dans l'art savant non pas de l'exposé, mais de laisser penser avec une ferme méthode, de faire la cohérence se créer chez le lecteur.

La question définitive, pour tout philosophe, c'est de savoir s'il croit ce qu'il dit. Lequier a-t-il cru au libre-arbitre? se demandait déjà Jean Grenier. Nous ne savons, mais il reste, pour la tradition philosophique française, jusqu'au 20me siècle du moins, le philosophe de l'échec: échec dans la conclusion de la pensée, qui aboutit à une révélation de l'existence — victoire de la pensée. Lequier échoue à apprivoiser la liberté, comme il le veut et ne le veut pas à la fois. Il éprouve cette liberté, mais il la croit barbare et ne l'accepte pas telle. D'où la condamnation des possibles intellectuels et l'adoption de possibles vécus. Que le philosophe échoue à se *convaincre* et à nous convaincre, cela est par hypothèse; mais il échoue aussi à nous *persuader* de sa foi dans la liberté, même lorsqu'il reconnaît: «Ces recherches, ces incertitudes, ces choix, ce sont eux-mêmes ma destinée». Il n'aboutit, dit M. J. Wahl, qu'à montrer un existant authentique. C'est-à-dire à nous montrer comment rejoindre son existence.

Peut-être lui manqua-t-il la diversion qu'apportent plusieurs problèmes, poursuivis ensemble, et, en somme, une activité qui veut être saisie, fût-ce tout en surface. Ainsi, l'existant qu'il montre est authentique, mais non pratique; il n'a pas le caractère de l'activité et de la liberté compromise. «Lequier s'est rendu, dit Eenouvier, l'idée de la liberté vivante et pratique» — mais seulement l'idée; car la liberté n'a pas besoin d'être rendue pratique.

D. Christoff.

Walter Brugger S. J.: Philosophisches Wörterbuch. Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, Wien 1948.

Es ist zwar eine etwas seltsame Mission, die der Herausgeber diesem philosophischen Wörterbuch zugedacht hat: nämlich dazu beizutragen, «eine gesunde Neuordnung des Lebens in die Wege zu leiten und vorzubereiten». Davon abgesehen will es «nicht Belesenheit, sondern Geistesbildung» bieten — auch das ist eine fragwürdige Absicht. Allein das hindert so wenig wie die Zugehörigkeit seiner Mitarbeiter zur katholischen Philosophie, daß die Artikel klar und zuverlässig orientieren, wie das bei der scholastischen Zucht des Denkens nicht anders zu erwarten ist. Ein mit kurzen Stichwörtern charakterisierender Abriß der morgen- und abendländischen Philosophie ist ihm beigegeben und erhöht damit geschickt die Brauchbarkeit des handlichen Werkes.

H. Kunz.

Walther Kranz: Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung. Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Die Monographie bringt einerseits eine sorgfältige Darstellung des Lebens, der Lehre und des Fortlebens des «historischen» Empedokles von Akragas

einschließlich der Übersetzungen der Empedoklesbiographie des Diogenes Laertios und der erhaltenen Fragmente (in der Dielsschen Übertragung, wenngleich anders geordnet); anderseits eine Analyse der Hölderlinschen Empedokles-Dichtungen unter dem leitenden Gesichtspunkt der Konfrontation mit dem geschichtlichen Vorbild, auch hier mit Beigabe der vollständigen einschlägigen Texte Hölderlins (der sogenannte Frankfurter Plan, der Tod des Empedokles in Fassung I und II, Grund zum Empedokles, Empedokles auf dem Ätna). Die etwas mißverständliche Wendung — «romantische Neuschöpfung» — im Untertitel erläutert der Verfasser selbst: «Natürlich ordnen wir Hölderlin nicht einfach in die Rubrik ‚Romantiker' ein. Vielmehr sehen wir seine Gestalt in dem Zwischenreich zwischen dem klaren Licht der Klassik und dem Dunkel der Romantik. Aber es erwies sich in der Tat für uns als eine Nebenaufgabe, die romantischen Züge in seinem ‚Empedokles' besonders herauszuheben». Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem schönen eindrücklichen Buche, die sowohl vom Fachmann für antike Philosophiegeschichte wie vom Germanisten geleistet werden müßte, sind wir nicht zuständig. Es bewahrt indessen seinen Gehalt ungeachtet der möglichen Einwände in Einzelheiten. *H. Kunz.*

Olof Gigon: Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Francke, Bern, Sammlung Dalp, 1947.

Le premier livre de M. Gigon, «Der Ursprung der Griechischen Philosophie» (Benno Schwabe, Bâle 1945) s'arrêtait à Parménide. Il demandait une suite. A première vue, on pourrait s'étonner que lui succède un livre entier consacré à Socrate, alors qu'Héraclite n'avait reçu que cinquante pages et qu'il avait pourtant (ou est-ce une projection d'une préférence qui m'est propre?) particulièrement attiré M. Gigon. Mais le titre ne doit pas faire illusion: la thèse de M. Gigon consiste précisément à écarter Socrate au profit des Socratiques, et dès lors, ce sont eux, et non pas lui, qui forment le vrai sujet du livre.

M. Gigon reprend, en la variant de façon originale, la perspective où se plaçait en 1922 M. Dupréel (La légende socratique et les sources de Platon, Bruxelles). Le Socrate réel nous glisse entre les doigts. Dès que l'on s'affranchit de la source d'erreur qui provient de l'écrasante prééminence de Platon dans la tradition littéraire, dès que l'on élargit à tous les Socratiques l'enquête que l'on borne trop paresseusement à Platon et à Xénophon, plus rien ou presque rien ne nous reste de ce mystérieux X jugé coupable en 399 par 281 voix contre 220, et condamné à mort par 300 contre 201. Sa mort? Certes, le fait brut subsiste. Mais dès que l'on essaye de préciser, nous voilà au champ: nous échappent et le dessein des accusateurs (p. 74 sq.) avec l'objet précis du procès, et le comportement de l'accusé (deux groupes de versions qui se redivisent en quatre thèmes distincts (p. 78 sq.). Sa vocation philosophique? rien de plus insaisissable, puisque s'opposent l'appel du Dieu, la vocation précoce et l'incident banal, voire infamant (p. 93 sq.). Sa famille et sa vie conjugale? Xantippe même pâlit à nos yeux derrière Myrto, et son caractère oscille entre la mégère et la petite bourgeoise (ce qui, à tout

prendre, ne s'exclut pas...). Son rôle politique? équivoque à son tour, balancé entre l'appel à la vie publique et l'abstention hautaine (p. 128 sq.). Son démon? si le fait doit être authentique, parce qu'il ne peut être inventé — il gêne trop Platon —, sa portée exacte reste indéterminée, et même sa nature.

Cependant, l'énumération même des variantes qui entourent et étouffent chacun des traits du Socrate historique nous renvoie toujours à nouveau à notre première source d'information, les dialogues socratiques. Et c'est ici que brusquement M. Gigon nous fait pénétrer en pays nouveau. A vrai dire, le lecteur de son livre précédent est quelque peu préparé à cette péripétie centrale, par l'attention que M. Gigon a toujours accordé à la *forme* du «message» philosophique. Qu'Hésiode s'exprime en vers homériques et Thalès (s'il a écrit) en prose, cela n'était pas indifférent à la signification de leur effort vers la vérité, cela, à soi seul, déjà le précisait et l'orientait. M. Gigon ici, des contradictions qu'il relève dans le contenu de la tradition qui concerne Socrate, remonte à un élément qui les contient toutes, et permet peut-être d'en rendre compte: la forme dans laquelle ce contenu se propose. Cette forme (ici, bien entendu, dans le sens que le terme reçoit en critique littéraire), c'est le dialogue. Comment expliquer l'apparition de ce nouveau moyen d'expression après l'utilisation du poème (Hésiode, Parménide), de la satire (Xénophane) du «rapport» plus ou moins technique (les Milésiens, les Sophistes), de l'oracle (Pythagore et Héraclite), des proverbes (les Sept Sages)? M. Gigon part sur ce point d'une prémisse qui est toute une philosophie: «les genres littéraires sont une donnée irrécusable. Certes, ils évoluent, eux aussi. Mais jamais il n'arrive qu'une expérience intime ou une découverte individuelle, par elles seules, parviennent à créer un nouveau genre de formes littéraires. L'expérience peut être profonde, la pensée philosophique hardie: quand elles doivent s'exprimer, elles trouvent pour s'y couler un certain nombre de formes littéraires que l'on peut certes modifier ou développer dans le détail, mais qu'on n'arrive jamais à totalement renverser» (p. 180 — je mettrais plus de prudence dans la formulation. Les Confessions de saint-Augustin ne jaillissent-elles pas, comme *forme*, d'une expérience nouvelle qu'aucun genre antérieur n'exprimait?). Conformément à ce principe, M. Gigon explique la forme «dialogue» par la convergence de trois éléments: la mise en scène, le contenu et ce que j'appellerais volontiers l'auditoire (l'«usager», disait P. Abraham dans le tome de l'Encyclopédie française permanente consacré aux Beaux-Arts). L'auditoire, c'est Athènes: Athènes, ville brusquement promue par les guerres médiques au rang de capitale politique et économique, Athènes qui connaît le heurt des traditions et des «hommes nouveaux», Athènes qui est la patrie de cet X irritant et insaisissable, le Socrate historique. Ce facteur explique le choix du héros: il s'agit de montrer que la philosophie importée par ces étrangers brillants qu'attire la fortune de la ville pose des problèmes que Jacques Bonhomme lui-même comprend et qui le touchent directement. D'où l'un des thèmes du dialogue socratique: l'Idiota, le Profane, Socrate aux prises avec les beaux parleurs étrangers ou les techniciens enflés et pressés, le second (Socrate et Alcibiade) en découlant presque naturellement dès que le débat porte

sur la politique. Le contenu, pense M. Gigon, c'est la philosophie éléatique et sophistique (p. 202 sq.). Il lui apparaît une continuité entre les grands Sophistes de la génération précédente et les Socratiques, qui rend inutile l'intervention d'un chaînon intermédiaire (Socrate historique). La mise en scène, qui selon les lois du dialogue (p. 196), vise à reproduire des situations typiques, et nullement historiques, c'est celle des «récits» populaires comme ceux qui tournent autour des Sept Sages. Ces trois éléments expliquent la figure de Socrate, type et non réalité, ainsi que celle de ses interlocuteurs, eux aussi types plus qu'êtres de chair (chez Platon, la vivacité familière du récit masque souvent la pauvreté des renseignements *historiques* qu'il donne sur ceux-là mêmes que nous connaissons par ailleurs). Dès lors, la voie est libre. Dans ce moule nouveau, ce n'est pas une, mais des philosophies qui vont se couler: pour M. Gigon, «quelle formule pourrait embrasser, quant à la pratique morale, Antisthène et Aristippe, quant à la morale spéculative, Euclide et Aristippe, pour ne rien dire de Platon?» (313). Ce n'est pas par le contenu, mais par la forme d'expression qu'ils sont socratiques (ibid.). Et l'analyse de leur doctrine (ch. IV, p. 209 sq.), qui conduit à les rapprocher jusqu'à les confondre des Gorgias, Protagoras, Hippias et Prodicos, le fait bien voir.

M. Jean Patocka, dans une remarquable étude (Remarques sur le Problème de Socrate, Revue philosophique, avril—juin 1949), conteste tout particulièrement ce dernier point. Qu'il y ait une différence entre la pensée présocratique et la pensée socratique ou plus exactement des Socratiques, cela lui paraît indéniable, et il la voit dans l'orientation nouvelle de la démarche philosophique, qui vise désormais le philosophant (le Sage) plus que le système ordonné des phénomènes naturels (par rapport auxquels Socrate érigeait le principe de Docte ignorance). Il y a là, pour lui, l'indication d'une transformation dans l'attitude philosophique où se marque le sceau d'une forte personnalité philosophique, connue par ses effets et dans ses effets plus que par des témoignages directs ou des œuvres propres, mais certaine tout de même. Analysant à son tour la pensée des «petits» Socratiques, il met en évidence cette «formule» que réclamait M. Gigon, et qui les réunit dans une parenté plus profonde que leurs divergences.

A cela, il me paraît deux réponses possibles. Tout d'abord, et c'est un renvoi provisoire du débat, nous devrions disposer, pour trancher ce dernier point, d'un recueil de fragments critique et complet, de façon à nous assurer contre les «reconstructions» arbitraires d'une pensée peu connue en fonction d'un choix orienté de fragments. Or ce recueil n'existe pas encore. Combler cette lacune apparaît important, essentiel même pour notre connaissance de la philosophie ancienne et des sources de notre humanisme occidental. Et secondement, l'analyse de M. Patocka esquive le point à mon sens fondamental du livre de M. Gigon: l'application de la critique formelle à l'histoire de la philosophie. Il n'est pas exact, me semble-t-il de n'y voir qu'une variante de la méthode «philologique», attachée à l'analyse des «thèmes», et suivant à la piste les influences jusque dans les banalités qui sont de tout temps. De fait, M. Gigon m'apparaît, aussi sur ce point, un virtuose du genre. Mais, chez lui,

la méthode philologique n'est que propédeutique: elle conduit à cette analyse des formes de la pensée. Et si je conçois bien Socrate influant directement sur des disciples attentifs, mais originaux, les inspirant tous par son attitude et son amour de l'essentiel, si, par ailleurs, je n'ai non plus de difficulté à m'imaginer le Socrate personnage de dialogue, ce pauvre plus heureux que les riches, cet ignorant plus savant que les spécialistes ou les professeurs, ce citoyen obscur plus important à l'État que l'homme d'état, ce mal-marié moins affecté du caractère de sa femme que bien d'autres époux moins mal lotis, ce condamné qui refuse d'échapper à la condamnation, — je ne parviens pas à mettre ces deux figures en correspondance: si tous les traits de Socrate sont si contradictoires, ne serait-ce pas que le Socrate historique n'en avait point d'assez nets pour échapper à cette prolifération de sosies? Et comment imaginer que ce quelqu'un, que chacun puisse pareillement tirer à soi et reconstruire à sa façon, ait eu, mais sur le plan philosophique seulement, une personnalité tellement forte qu'il aurait manqué à l'histoire de la philosophie s'il n'avait pas existé?

Qu'il y ait une différence entre les Présocratiques et les Socratiques, M. Gigon ne le nierait pas, puisque son livre est là pour l'étudier. Mais cette différence se marque dans l'avènement d'une nouvelle forme accrochée, elle, à Socrate comme à un prétexte. La conversion de la philosophie, du monde vers l'homme, n'a-t-elle pas d'autres motifs encore que ceux qu'indique M. Gigon? n'est-elle pas inscrite dans l'évolution interne de la pensée, mise au défit par Parménide, de concilier l'expérience et la raison? Une chose toutefois me paraît certaine: l'intérêt et la fécondité de l'analyse des «genres philosophiques» parallèlement à l'étude des contenus. Les livres de M. Gigon, à cet égard, renouvellent la perspective historique, et introduisent des problèmes nouveaux: ils posent par là au philosophe systématique des questions qu'il n'a pas le droit d'ignorer ou de négliger. *Ph. Muller.*

Werner Krauss: Graciáns Lebenslehre. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1947.

Wer mit der spanischen Geistesgeschichte nicht besonders vertraut ist, wird Balthasar Gracián (1601—1658) wohl nur von Schopenhauers Übersetzung des «Handorakels» her kennen. Um so dankbarer ist man für die vorliegende ausgezeichnete Darstellung seiner «Lebenslehre», die sich ausschließlich auf Graciáns eigene Schriften stützt und Sekundärliteratur nicht berücksichtigen konnte. Krauss gliedert das von Gracián selbst nicht systematisch entworfene Thema nach folgenden Gesichtspunkten: Werk und Leben, Graciáns Stellung zu den Psychologen und zur Psychologie der Nationen, Graciáns Zeitbewußtsein, Altersstufen des Geistes und Stufengang der Bildung, Situation und Aufgabe des Menschen, Lebenskunst, die Tugendkrone und die Krontugenden, das Ende des Humanismus. Graciáns Lebenslehre gipfelt im Personenbegriff: «Der Mensch wird hier in seinem ungeteilten Wesen getroffen. Ein einheitliches Prinzip ist gefunden, das die einzelnen Seelenvermögen zusammengreift. Aber diese äußerste Zusammenfassung menschlicher Seelenkräfte vollführt nicht den Rückzug in die weltlose Innerlichkeit, sondern stellt das In-

dividuum heraus als Träger einer Mitweltbeziehung. Durch das Personensein ist der Antwortcharakter und die Angewiesenheit des Menschen im Verhältnis zu seinesgleichen festgelegt.» *H. Kunz.*

Ernst Benz: Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher. Verlag Hermann Rinn, München 1948.

Ernst Benz hat uns mit dieser umfassenden Monographie wohl die maßgebende Swedenborg-Darstellung geschenkt. Obzwar er seltsamerweise konsequent auf alle genauen Stellenangaben verzichtet (was zumal bei historischen Werken vielleicht doch zu unhaltbaren Folgen führt), stützt sich das Werk offensichtlich auf eine intime gründliche Kenntnis sowohl der Quellen wie der sekundären Literatur der bisherigen Swedenborg-Forschung. Die letztere wird freilich nur beiläufig erwähnt, um so ausgiebiger läßt der Verfasser Swedenborg selber zum Wort kommen, so daß dessen Gestalt ungemein lebendig und anschaulich vor dem Leser steht. Der 1. Teil («Der Weg zur Wissenschaft») ist dem Leben Swedenborgs gewidmet. Er entstammt alten schwedischen Bergbau- und Pastorengeschlechtern, sein Vater — der seine unzähligen literarischen Erzeugnisse nach Pferdefuhren berechnete — war Bischof. Er konnte sich mit den zunächst vorwiegend naturwissenschaftlichen und technischen Interessen des Sohnes, denen dieser enthusiastisch nachhing und in deren Dienst seine Aufenthalte in England, Holland und Frankreich standen, nicht befreunden. Swedenborgs Beschäftigungen mit den Naturwissenschaften waren keineswegs dilettantisch; er hat darin produktive Arbeit geleistet und auch technische Erfindungen gemacht: sein Beruf als Bergwerksassessor ist eine äußerliche Dokumentation dafür. All das und anderes mehr erfahren wir von Benz in eingehenden Schilderungen. Allmählich und nicht ohne Bezug zu den Koflikten mit dem Vater gerät nun Swedenborg in eine religiöse Krise, die in einer entscheidenden Berufungsvision gipfelt (einzelne visionäre Erlebnisse waren ihr vorausgegangen). In ihr gründet sein hochgespanntes religiöses Sendungs- und Selbstbewußtsein, das sich indessen ausschließlich in seinem außerordentlich reichen visionären Erleben und in der überflutenden Schriftstellerei, nicht aber in seiner schlichten privaten Lebensführung dokumentierte. Der 2. und 3. Teil («Die Berufung» und «Der Seher») des Benzschen Werkes handeln davon, auch hier wiederum eine Fülle von höchst interessanten Details ausbreitend. Der 4. Teil («Die Lehre») enthält eine Darstellung des systematischen Gehaltes der zumeist visionär erfahrenen Lehren Swedenborgs, zentriert in einer «Metaphysik des Lebens» und in der «Lehre von der geistigen Welt». Wo es für das sachliche Verständnis wichtig ist, skizziert Benz jeweils die geistesgeschichtlichen Hintergründe der vielfach abstrusen Swedenborgschen Spekulationen. Der 5. Teil («Swedenborg und die Kirche seiner Zeit») schließlich zeigt Swedenborgs Konflikte mit der englischen und schwedischen Kirche, die milde verlaufen sind.

Swedenborg ist von den meisten seiner Zeitgenossen als «Verrückter» charakterisiert worden. Die moderne Psychiatrie nennt ihn «schizophren», eine Diagnose, die zwar nicht von allen Fachleuten geteilt wird. Benz kommt auf diesen Punkt auch zu sprechen, obgleich er sich für unzuständig erklärt

und daher sehr zurückhaltend bleibt. Er schreibt: «Sicherlich finden sich bei Swedenborg mancherlei Erscheinungen schizophrener Art. Aber ist damit die visionäre Erfahrung Swedenborgs und seine ganze Lehre erklärt, daß man sie als schizophren bezeichnet?» Offenbar nicht. Mit Recht sagt er, die Tatsache setze sich immer mehr durch, «daß die eine oder andere Form religiöser Erfahrung psychopathologisch ‚erklärt' werden kann oder ihre Entsprechung in Phänomenen hat, die auf dem Gebiet der Psychopathologie bekannt und klinisch bestimmbar sind, enthält in keiner Weise ein Werturteil über die kulturelle, künstlerische, literarische oder soziale Leistung, die aus dem angeblich pathologischen, anormalen Seelenzustand hervorgegangen ist. Die Genialität eines Menschen und seiner geistigen Leistung, der absolute geistige Wert, der darin liegt und sich als solcher vor der Geschichte der Menschheit rechtfertigt, ist nicht abhängig von der Frage, ob die betreffende Leistung einer anormalen oder einer normalen Seelenhaltung entsprungen ist.» Allein im religiösen Bereich gibt es hier nun doch eine problematische Stelle, und zwar deshalb, weil Swedenborg — dieser im aufklärerischen Enthusiasmus befangene Seher — auf Grund seiner persönlichen Offenbarungen den Anspruch erhebt, Erkenntnisse von den Bewohnern des Jenseits u. a. zu besitzen. Wenn Benz etwa konstatiert: «Die vorsichtige Zurückhaltung Swedenborgs in der Mitteilung seiner Visionen ist ein Beweis dafür, daß bei ihm eine echte Erfahrung des Numinosen vorliegt. Das Transzendente wird von ihm als eine Macht erlebt, die nicht nur übersinnlich, sondern auch übervernünftig ist», so ist die Wendung «echte Erfahrung» zweideutig. Sie kann entweder die «Echtheit» im Sinne des unmittelbaren, wirklichen visionären Erlebens meinen, und rücksichtlich ihrer besteht bei Swedenborg kein Zweifel (obzwar dessen Visionen in einem Wechselverhältnis mit ihrer Auslegung durch ihn stehen, wie Benz treffend bemerkt). Oder sie will das von der visionären Offenbarung unabhängige, eigenständige «Sein» oder «Übersein» des Transzendenten charakterisieren — und das eben ist der fragwürdige Punkt. Als Historiker hätte sich Benz darauf gar nicht einzulassen brauchen. So wie er es tut, erweckt seine Stellungnahme einen zwiespältigen Eindruck. Dort nämlich, wo sich der Wunscherfüllungscharakter der Swedenborgschen Visionen allzu handgreiflich manifestiert, läßt Benz gelegentlich eine leise Ironie mitschwingen: «Der Himmel, den Swedenborg schildert, ist eine ungeheure Anstalt zur Aufklärung und Fortbildung der Geister. Seine Regionen sind Schulklassen, in denen die Geister zu immer höheren Einsichten emporgeführt werden, und zwar unter der Leitung von bereits fortgeschritteneren Engeln, die an manchen Stellen geradezu als Oberlehrer tituliert werden. Was Swedenborg von diesen Geistern und Engeln wünscht und auch in reichlichem Maße erhält, ist Aufklärung und Belehrung über Fragen der Lehre, es ist Theologie und Ethik. Wo er selber im Himmel und in der Hölle das Wort ergreift, geschieht es in der Rolle des Lehrers, der nicht davor zurückschreckt, längst verstorbene prominente Andersdenkende ernst und unerbittlich über ihre Irrtümer aufzuklären». «Wird im pietistischen Himmel zu viel gesungen, so wird in Swedenborgs Himmel zu viel geredet. Die Intellektuellen sind in einer beängstigenden Überzahl, unter ihnen sind wiederum am aufdringlich-

sten die Theologen, die entweder mit verbissener Konsequenz ihre alten Sonderansichten, die sie zu Lebzeiten von ihren Kanzeln verkündeten, auch in den Himmeln verbreiten möchten, oder aber sich zu Synoden und Kirchenversammlungen zusammenfinden und auf ihnen immer aufs neue den Versuch unternehmen, ihre eigenen Meinungen zu allgemein gültigen Glaubenssätzen zu erheben. Man wird den peinlichen Eindruck nicht los, daß man sich in diesem streitbaren Himmel geltungsbedürftiger Kollegen nicht so wohl fühlen würde, wie man es gerne für sich erhoffte». Anderseits argumentiert Benz so: «Swedenborg war ein echter Visionär von einem charismatischen Typus, der sich durch die ganze Geschichte der christlichen Propheten und Visionäre vom Verfasser der Johannesapokalypse über Hermas und die mittelalterlichen Visionäre wie Joachim di Fiore bis ins 17. und 18. Jahrhundert verfolgen läßt. Wollte man seine Offenbarungen als Wahnsinn ablehnen, weil sie sich auf Visionen berufen, so müßte man gleichermaßen alle christlichen Visionäre einschließlich des Autors der Johannes-Offenbarung als Wahnsinn ablehnen». Ist das ein Einwand? Im übrigen dürfte des Verfassers Feststellung, Swedenborg «gehörte nachmals zu der seltenen Gattung von Autoren, die nur ihre eigenen Bücher lesen», «da er über die Maßen damit beschäftigt war, selbst Bücher zu schreiben», nicht mehr durchwegs, was die Seltenheit angeht, den Verhältnissen entsprechen; vielmehr scheint Swedenborg darin recht zeitgemäß geworden zu sein.

H. Kunz.

Walther Rehm: Experimentum medietatis. Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Verlag Hermann Rinn, München 1947.

Der Band enthält drei Abhandlungen, die nicht nur auf Grund der gemeinsamen geschichtlichen Herkunft ihrer Gegenstände aus dem 19. Jahrhundert, sondern auch thematisch insofern zusammengehören, als sie die zunehmende Glaubenslosigkeit in den verschiedenen dichterisch gestalteten Bildern und Stimmungen darstellen. Die erste Studie — «Experimentum medietatis. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski» — rückt einerseits die «Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei», also jene von Jean Paul später in den «Siebenkäs» aufgenommene und ursprünglich Shakespeare in den Mund gelegte «Traumdichtung», anderseits Dostojewskijs «Legende vom Großinquisitor» ins Zentrum der Analyse. Beide Dichtungen, zumal diejenige Jean Pauls, sind «nur aus einer langen abendländischen Vorbereitung» denkbar und zu erklären, die als tiefreichende Zweifelsanwandlung bereits bei den großen Glaubenden Augustin und Pascal einsetzt. Jean Pauls Phantasie ist das «Zeichen einer einmaligen und so nicht mehr erfahrenen Wucht des Erlebens: nämlich der verödenden Gottlosigkeit des Weltalls, der fast absoluten Negativität des Daseins. Zusammen mit dem Erleben des Todes tritt dies andere in die Mitte der frühen, aber auch noch der späten Jahre Jean Pauls und quält ihn stets von neuem, ohne ihm die völlige Bekennerschaft zum Nichts abringen zu können». Die «Herkunft aus dem Glauben verbindet die beiden Dichtungen,

mögen sie sonst durch noch so tiefe nationale und zeitliche Unterschiede getrennt und durch die Tatsache geschieden sein, daß Jean Pauls Traum zu Beginn, Dostojewskis Legende am Ende einer Entfaltung steht und zu ihr Stellung nimmt: zu der des atheistischen Nihilismus. Das Gemeinsame tritt sofort wieder schlagend hervor, wenn man die beiden, vom Grund des Glaubens her geträumten Vernichtungsträume» mit Jacobsens «Die Pest in Bergamo» vergleicht, in der — wie auf andere Weise bei Nietzsche — der «Abgrund des Atheismus» gleichsam nackt zu Tage tritt. Er «verbirgt sich nicht mehr in den schweifenden weiten Räumen des Traumes. Aus dem Traum Jean Pauls ist Wirklichkeit geworden. Deutlich liegt der Weg des Jahrhunderts vor Augen: vom Traum, vom Traum der über alle Gefahr hinweg gehaltenen göttlichen Welt geht es in die ernüchterte, erschreckende Wirklichkeit einer entgotteten und entchristlichten Welt». In den zwei andern Abhandlungen — «Gontscharow und die Langeweile» und «Jacobsen und die Schwermut» — versucht Rehm aus den Dichtungen des Russen und des Dänen die die Glaubenslosigkeit begleitenden Stimmungen herauszuarbeiten, wobei er sich nicht auf die zwei Dichter beschränkt, sondern auch andere Autoren berücksichtigt, bei denen die Schwermut und die Langeweile thematisch geworden sind. Rehms subtile Fähigkeit, auch das Atmosphärische zu fassen, trägt nicht weniger wie seine souveräne Kenntnis der einschlägigen Literatur dazu bei, seinen drei hervorragenden Studien eine faszinierende Gegenwartsnähe zu sichern. *H. Kunz.*

Helmut Schoeck: Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen». Kritische Darstellung der Aphorismenwelt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1948.

Es gibt nur wenige Auslegungen Nietzsches, die ihre Grundstellung konsequent in der mittleren Schaffensperiode des Denkers nehmen. Bis anhin war man stets der Auffassung, daß lediglich der frühe und der späte Nietzsche philosophische Bedeutung hätten; die mittlere Schaffenszeit des «Menschlich-Allzumenschlichen», der «Morgenröte» und der «Fröhlichen Wissenschaft» galt als unwichtig und wurde zumeist vernachlässigt. Wenn man bedenkt, daß Nietzsche während der Entstehung der obgenannten Schriften in den allgemeinen Strom des Positivismus seines Jahrhunderts untertauchte und sich so die Grenzlinien seiner Originalität verwischten, kann man dieser Art von Bearbeitung ihr Recht nicht absprechen. Helmut Schoeck hat die Aufgabe übernommen, hier korrigierend einzugreifen. Nach ihm haben in dieser «zweiten Phase» Nietzsches «kritische Impulse, seine ersten Entwürfe und Einfälle, die Anregungen, die umfassenden Typisierungen, ihr Ausruhen, ihre konkrete Anwendung und Formung erfahren». Demnach wäre es möglich, daß gerade in dieser vernachlässigteren Schaffenszeit der Angelpunkt des Nietzscheschen Philosophierens besonders deutlich zutagetrete. Mit diesem Konzept tritt Schoeck an seine Untersuchung heran, die verspricht, «an Stelle des politisch-ideologisch gefärbten, neuromantischen oder pangermanistischen Nietzschebildes der versunkenen Jahre eine andere, philosophisch zulänglich und

geschichtlich verantwortbare Nietzsche-Auffassung zu geben». Zu diesem Zweck will sich die Abhandlung von allen extremen Auffassungen fernhalten.

Unter dem Titel «Grundprobleme und Grundbegriffe» sucht Schoeck vorerst den «Daseinsgehalt bei Nietzsche und die naturlose Geschichtlichkeit seines Menschentums» aufzuweisen. Dabei überrascht er mit der befremdenden Feststellung, daß Nietzsche nie ein wahres Verhältnis zur Natur gehabt habe. Wer Nietzsches Naturschilderungen kennt und der tausendfältigen Natursymbolik in seinen Werken nachgegangen ist, wird hier unzweifelhaft anderer Meinung sein müssen. Ebenso kann auch keine Rede davon sein, daß in der mittleren Schaffenszeit dem Menschen infolge der Überbetonung der Geschichtlichkeit die natürlichen Grundlagen entzogen werden. Der «Positivist» Nietzsche vergaß trotz der verschiedensten historischen Ansätze die Bedeutsamkeit der physischen Faktoren nicht. Nietzsches Zusammenhang mit der faktischen Geschichte darf schon eher in Frage gestellt werden; nicht zu Unrecht hebt Schoeck hervor, daß die Dynamik des Nietzscheschen Denkens nicht den Windungen des tatsächlichen Geschichtsverlaufes folgt, sondern stets zu idealtypischen Beispielen und Bildern vorstößt.

Daß der Kulturbegriff Nietzsches durch seine «Naturfremdheit» übersteigert worden sei, ist eine sehr gewagte These, die nicht unkritisch ausgesprochen werden dürfte. Man muß sich vor Augen halten, daß die Kulturauffassung Nietzsches sehr vieldeutig und vielschichtig ist: eine minutiöse Analyse wird in ihr naturalistische, positivistische und unter dem Primat des Ethos stehende Strebungen aufdecken können. Ähnlich steht es um die Stellungnahme Nietzsches zur Wissenschaft, die Schoeck mit dem Hinweis, daß «sich hier bei Nietzsche eine merkwürdige Armut verrät», glaubt erledigt zu haben. Von einer sachlichen Darstellung muß jedoch verlangt werden, daß der große psychologische Analytiker der Wissenschaft und des «theoretischen Menschen» auch in Betracht gezogen werde.

Zur «materialen Systematik des ‚Menschlich-Allzumenschlichen'» soll der zweite Teil von Schoecks Untersuchung aufschließend beitragen. In einer eher fragmentarischen Weise werden kurz, der von Nietzsche selbst gegebenen Einteilung der Kapitel folgend, die «Psychologie des Philosophen», «menschliche Beziehungen», «Politik und Staat» und das «religiöse Leben» erörtert. Wenn man auch zugeben kann, daß es Schoeck an fruchtbaren Gesichtspunkten nicht fehlt, und er gelegentlich recht scharfsinnige Kombinationen vorzulegen hat, muß man doch eine Grundtendenz seiner Studie von Anfang an bemängeln. Es geht nicht an, die Nietzscheschen Konzeptionen gleich einem «Meister Beckmesser» mit den Zensuren «richtig und unrichtig» zu bewerten; ein solches Verfahren macht die an andern Orten demonstrierte Gründlichkeit zunichte und läßt schließlich bezweifeln, ob der Autor die von ihm gewünschte maßvolle Auseinandersetzung zustandebringen konnte. Man mag hier zugutehalten, daß lediglich ein chronischer Fehler der affektiven Nietzsche-Literatur wiederholt wurde. Anderseits kann man Schoeck vollauf beipflichten, wenn er die nationalsozialistischen Nietzsche-Konstruktionen eindeutig ablehnt. Die Auslegungen des «Willens zur Macht», die von den Pangermanisten unter Führung Alfred Bäumlers vermutlich wider besseres Wis-

sen geliefert wurden, haben sich durch die historischen Vorgänge selbst ad absurdum geführt. Schoecks Untersuchung läßt in dieser Beziehung nichts an Klarheit zu wünschen übrig; im allgemeinen betrachtet aber zeigt sie, daß Nietzsche ein noch ungelöstes Problem unserer Zeit ist und daß die abendländische Philosophie diesen gigantischen, erratischen Block Nietzsche noch lange bearbeiten muß, bis sie ihn in das Gesamtgebäude ihres Forschens und Denkens wird einfügen können. *Josef Rattner.*

Karl August Götz: Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht. Verlag Karl Alber, Freiburg 1949.

Die hohe Aktualität der Philosophie Nietzsches für unsere Zeit kommt darin zum Ausdruck, daß der reichlich strömende Quell der Nietzsche-Literatur keine Anzeichen des Versiegens erkennen läßt. Leider handelt es sich bei einem großen Prozentsatz der gegenwärtig erscheinenden Nietzsche-Untersuchungen weit mehr um affektive Stellungnahmen als um sachliche Erörterung auf philosophischer Ebene. So steht die Quantität der Bücher für, gegen oder über Nietzsche in keinem Verhältnis zu der in ihnen entwickelten Qualität, und man kann nur hoffen, daß das von der Dialektik allgemein versprochene Umschlagen von der Quantität zur Qualität nicht mehr allzulange ausbleibe. Auch das Buch von Karl August Götz demonstriert als vortreffliches Beispiel, wie man es nicht machen soll; der schon bei seinen Lebzeiten beharrlich mißverstandene Nietzsche wird mittels methodischer Prinzipien untersucht, deren Grundaxiom das Mißverstehen oder Mißverstehenwollen ist. Götz betont einleitend, daß er Nietzsche von einem moralischen Standpunkt aus beurteilen wolle. Eine solche Einseitigkeit läßt sich teilweise rechtfertigen, weil Nietzsche selbst sich als eminent moralischen Denker klassierte und sich unablässig mit den Problemen der Moral beschäftigte. In diesem Sinne ist es durchaus zulässig, den Moralisten auf seine eigene Moral hin zu prüfen, indem man die ethische Grundentscheidung seines Lebens aufzudecken trachtet, wozu naturgemäß der Beurteiler selbst ethische Ausgangspositionen benötigt. Die Fruchtbarkeit einer derartigen moralisch-ethischen Kritik hängt davon ab, wie sehr der Kritiker auf die Selbstgerechtigkeit verzichtet und sich einfühlend die seelische Problematik des Kritisierten zu vergegenwärtigen vermag. Vor allem die Persönlichkeit Nietzsches erschließt sich nur einem Meister der Intuition, der die Gewitterlandschaft der Nietzscheschen Seele ohne Selbstgerechtigkeit des Spießbürgers zu durchstreifen sich getraut — eine Fähigkeit, die dem Autor von «Nietzsche als Ausnahme» bedauerlicherweise abgeht.

Götz eröffnet den Angriff auf Nietzsche auf dem Felde der ethischen Auseinandersetzung. Es ist bekannt, daß man hierin nicht mit einem einheitlichen System bei Nietzsche rechnen kann, sondern daß man aus einer Vielzahl von verschiedenartigen Anschauungen eine gewisse Einheit erst herausdestillieren muß. Nietzsche ist «Individualist», worunter vorerst die Anerkennung der Selbstbestimmungsrechte *jedes* Individuums verstanden werden darf. Einen Gegensatz zu dieser Konzeption bildet das Ideal des «vornehmen Menschen», für den eine Ausnahmestellung verlangt wird. Sucht

man innerhalb dieser Widersprüchlichkeit die Basis einer Ethik, so wird man auf die Theorie des «Selbst» geleitet. Nietzsches Ethos fordert die Selbstverwirklichung, deren kategorischer Imperativ sozusagen das «Werde, der du bist» sein könnte. Dieses Postulat, im Nietzscheschen Sinne durch die Forderungen der «Selbstsucht, Freiheit und des steten Überstiegs» unterbaut, betont scharf eine kontradiktorische Stellung zur überlieferten jüdisch-christlichen Moral. Nietzsches Ablehnung der Ethik des Christentums verläßt aber trotz des Verlangens nach «Selbstheit» keineswegs den Bereich gemeinschaftsverbundener Sittlichkeit; indem Götz den «Egoisten Nietzsche» zu entlarven sucht, führt er einen vergeblichen Kampf gegen Windmühlenflügel. Der Egoist bei Nietzsche ist ebenso wie bei Max Stirner («Der Einzige und sein Eigentum») Mitglied einer Sozietät, und er weiß, daß zu seiner Selbstverwirklichung notwendig das bejahte Du oder Wir gehört. Es ist naiv, Egoismus und Altruismus unbefangen sondern zu wollen; nach Nietzsche ist auch der Egoist altruistisch, nur auf einer höheren Stufe.

Das Problem der Verantwortung, eines der Hauptmotive des Nietzscheschen Schaffens, führt direkt in das Zentrum der ethischen Problematik. Es muß festgestellt werden, daß Nietzsche hierin in einen Dualismus verstrickt wurde, aus dem er augenscheinlich keinen Ausweg fand. Die These von der «Ewigen Wiederkunft alles Gleichen» verneint alle Verantwortlichkeit für das menschliche Schicksal und verlangt in ihrer physikalischen Begründung einen hoffnungslosen Fatalismus, der bestenfalls durch ein heroisches «amor fati» überhöht werden kann. In ethischer Hinsicht soll aber der Wiederkunftsgedanke die Lebensintensität der Starken vergrößern und die Schwachen zugrunderichten. «Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dieses Leben als ein flüchtiges verachten.» (Zarathustra-Nachlaß.) Solche Appelle wenden sich an den Willen der Einzelnen, und setzen eine Entscheidungsfreiheit voraus, die anderseits wieder in Frage gestellt wird. Man kann diesen Widerspruch nur dadurch lösen, daß man die physikalische und die ethische Seite der Wiederkunftslehre streng voneinander trennt, wobei die erstere eine geringere Relevanz hat. Als ethisches Symbol verdient der «hochzeitliche Ring des Seins» mehr Beachtung, als ihm durch die leichtfertige Darstellung von Götz widerfährt. Auch hier wie an zahlreichen andern Problemen kämpft Götz mit dem Schatten Nietzsches und kritisiert vernichtend einen Nietzsche, dessen Konturen er infolge seiner mangelhaften Kenntnis des eigentlichen Anliegens der Nietzscheschen Philosophie eigenwillig ergänzt hat.

Die Studie «Nietzsche als Ausnahme» erörtert in ihrem zweiten Teil «Nietzsches Krankheit und seine ‚Heil'-bemühung als Zentrum seines Selbstverständnisses». Das von jeder ehrlichen Nietzsche-Deutung nicht übermäßig akzentuierte Krankheitsphänomen wird ins Überdimensionale ausgeweitet, um so eine sachlich stichhaltige Diskussion mit Nietzsche unnötig zu machen. Der Reihe nach wird dargestellt, wie Nietzsches Illusionsliebe, seine Erkenntnisbemühungen und sein dionysisches Jasagen zum Leben «scheiterten», woraus Götz Argumente gegen das Nietzschesche Denken zu gewinnen glaubt. Es scheint jedoch wenig statthaft, Gesundheit und Krankheit eines Philo-

sophen in derart vordergründiger Weise auszuspielen, besonders wenn man bedenkt, daß die rotbackige Gesundheit sich für die Philosophiegeschichte nicht unbedingt den ersten Rang sichern konnte. In der Diskussion um die Wahrheit muß man auch von der physischen, psychischen, sozialen usw. Position des Sprechenden absehen können, und erst nach der Würdigung des Ausgesprochenen darf man es sich erlauben, mittels relativistischer Gesichtspunkte ergänzende Klärung zu versuchen.

Das Ergebnis von Götz' Erörterungen zeigt «die Glaubenslosigkeit als letzten Ursprung der Philosophie und des Selbstverständnisses Nietzsches». Einer solchen Auffassung wird man die Zustimmung schwerlich versagen können — Nietzsche war der Atheist, der Religions- und Kirchenfeind comme il faut, der für die Religion lediglich psychologisches Entlarvungsinteresse übrig hatte. Man kann diese Einstellung bejahen oder verneinen — was man aber nicht kann, ist das Bemühen, Glaubenslosigkeit mit Egoismus, Böswilligkeit, Lebensferne des Denkens usw. zu identifizieren. Indem Götz sich derart über die Klippe der Religionskritik hinwegzusetzen sucht, läßt er die ganze methodische und sachliche Fragwürdigkeit seines Unterfangens zutagetreten. Die angestrebte «Gestaltsynthese» mißlingt deshalb und das «wertende In-den-Blick-nehmen der Nietzscheschen Setzungen» wird zum Stückwerk infolge der weltanschaulichen Enge und Einseitigkeit des Betrachters. Die apodiktische Schlußfolgerung, daß dem Nietzscheschen Dasein eine «sittlich-religiöse Verzweiflung» zugrundeliege, ist ebenso wenig gestützt wie die Fülle der übrigen Konstruktionen, mit denen Götz an Nietzsche vorbeiphilosophiert. Die Nietzsche-Literatur wäre gewiß nicht ärmer gewesen, wenn man sie nicht um «Nietzsche als Ausnahme» bereichert hätte!

Josef Rattner.

Emmanuel Mounier: Einführung in die Existenzphilosophien. Deutsche Übertragung von Walther Richter. Karl Rauch Verlag, Bad Salzig und Boppard a. Rh. 1949 .

Wenn man von einer «Einführung» in die Existenzphilosophien eine die Grundzüge der so bezeichneten philosophischen Richtungen referierende Darstellung erwartet, so wird man vom vorliegenden — übrigens in ein gutes Deutsch übersetzten — Buche Mouniers enttäuscht werden. Denn es gibt keine solche «objektive» Darstellung, bemüht sich offenbar auch nicht darum, wohl aber bietet es eine geistvolle, eigenwillige, manchmal ironisierende Auseinandersetzung des Verfassers mit Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel u. a. Der eigene Standort Mouniers kommt nicht aufdringlich zur Geltung; er entnimmt die Stichworte zu seinen schwebenden, nicht immer greifbaren Erörterungen — das philosophische Erwecken, die dramatische Auffassung der menschlichen Existenz, die Umkehr zur Person, Bindung und Sicheinsetzen, der Andere, das ausgesetzte Leben, Existenz und Wahrheit, das Reich des Seins ist unter uns — der existenzphilosophischen Literatur, mit der ihn offensichtliche Sympathien verbinden. Die Lektüre des kleinen Werkes lohnt sich wohl.

H. Kunz.

Marcel Reding: Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1949.

Diese Darstellung der Existenzphilosophie in kritisch-systematischer Sicht gibt sich zugleich als 1. Band von «Philosophischen Beiträgen zur Erkenntnis der Menschenwirklichkeit». Reding skizziert zunächst die Situation der Zeit (zumal die Rolle Kierkegaards in ihr) als Hintergrund der aufkommenden Existenzphilosophien, und unterscheidet dann geistesgeschichtliche und systematische Zugänge zur Existenz. Jene sieht er im «Idealismus», in Schellings Spätphilosophie, in Kierkegaards Kritik am Systemdenken, in der Phänomenologie und Lebensphilosophie gegeben; als systematische Zugänge charakterisiert er bei Heidegger die Stimmungen, bei Sartre die negativen Verhaltensweisen, bei Jaspers die Sprengung der geschlossenen Welt in der Kommunikation und in den Grenzsituationen, bei Marcel den «dialektischen Aufstieg» (vom gegenständlichen zum reflektierenden Denken) als die verschiedenen Erfahrungsweisen der Existenz. Daran anschließend versucht der Verfasser, die differenten Existenzbegriffe herauszuarbeiten, wobei er die «Existentialität des Leibes» bei Marcel, Sartre und Merleau-Ponty ins Zentrum rückt: wohl das gehaltvollste und darstellerisch am besten gelungene Stück des Buches. Im letzten Abschnitt werden einmal die Unterschiede zwischen Heidegger und Sartre einerseits (an der Menschenauffassung, am ontologischen Problem und an der Stellung zu Gott illustriert), Marcel und Jaspers anderseits umrissen, sodann Beziehungen zwischen der «Grundvoraussetzung» der Existenzphilosophie und der Freudschen Psychoanalyse bzw. deren Fortbildung zur «existentiellen Psychoanalyse» bei Sartre geknüpft, schließlich das neue existentialistische mit dem alten scholastischen Existenzverständnis konfrontiert. So unverkennbar Reding sich bemüht, den Differenzen der behandelten Autoren gerecht zu werden: es unterlaufen ihm dermaßen viele Schiefheiten und unhaltbare Verallgemeinerungen, daß man sein Buch mit dem besten Willen nicht als eine zureichende Darstellung und Kritik der Existenzphilosophien anerkennen kann. *H. Kunz.*

Karl O. Paetel: Ernst Jünger. Weg und Wirkung. Eine Einführung. Verlag von Ernst Klett, Stuttgart o. J. (1949).

Das Buch bietet sich als «eine Einführung» in das Werk Ernst Jüngers, seiner Wandlungen und Auswirkungen an. In der Tat erfüllt es diese Absicht in hervorragender Weise, indem es neben kurzen Analysen und Zitaten aus den Jüngerschen Schriften sowohl zustimmende wie verwerfende Stellungnahmen anderer Autoren und Jüngers Verhalten charakterisierende Schilderungen bringt, die zusammen ein eindrückliches und lebendiges Bild vermitteln (wozu auch die reichen bibliographischen Hinweise das ihrige beitragen). Paetel selber steht zwar grundsätzlich bejahend zu Jünger, auf die von ihm gestiftete und getragene geheime «Bruderschaft der Unruhigen und Fragenden» vertrauend; aber das verführt ihn keineswegs zu einer kritiklosen Hörigkeit. Dies und der redliche Wille zur Gerechtigkeit machen ineins mit

der umgreifenden Darstellung sein Buch wohl zur maßgebenden Jünger-Monographie. *H. Kunz.*

Gerhard Nebel: Ernst Jünger und das Schicksal des Menschen. Marées-Verlag, Wuppertal 1948.

Ernst Jünger ist eine in ihrer Zweideutigkeit zweifellos faszinierende Gestalt, um die heute ein heftiger Streit tobt. Nicht ohne einen gewissen Grund hat man ihn dank seiner Frühzeit den ideologischen Wegbereitern des Nationalsozialismus zugezählt, aber sein entschiedener Kampf gegen dessen Diktatur läßt sich ebenso wenig bestreiten. Nebel versichert uns, «daß Ernst Jünger wie ein Fels der Brandung der Tyrannis widerstanden hat und daß seine kühnen menschlichen und männlichen Worte in diesen Jahren für Tausende von Europäern eine Quelle des Trostes und der geistigen Hilfe gewesen sind». Gegen den nihilistischen Hintergrund der gegenwärtigen Weltsituation abgehoben, versucht er uns davon zu überzeugen, daß die in vier Stadien — Krieg, Arbeiter, abenteuerliches Herz und die in den «Strahlungen» entwickelte «Metaphysik des Todes und der Unsterblichkeit» — sich manifestierende «ungeheure..., einzig hoffnungsvolle Arbeit» Jüngers darauf zielt, in mythischen Bildern «von einer spendenden Seinskraft» die «überlieferten Symbole der abendländisch-christlichen Transzendenz mit einem neuen und begeisternden Leben» zu erfüllen. Die «einzig hoffnungsvolle Arbeit»: ist das nicht die alte fanatische, maß- und vernunftlose Parteigängerschaft, die sich im unbedingten Glauben an einen Menschen der eigenen Verantwortung entschlägt? *H. Kunz.*

Alfred von Martin: Der heroische Nihilismus und seine Überwindung. Ernst Jüngers Weg durch die Krise. Scherpe-Verlag, Krefeld 1948.

Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1948.

Wer von Martins schöne Bücher über Burckhardt und Nietzsche kennt, wird im ersten Augenblick vielleicht etwas erstaunt sein angesichts seiner Darstellung Ernst Jüngers. Aber wenn er vernimmt, daß dieser als Repräsentant der Krise unserer Gegenwart betrachtet werden soll, fügt sich das neue Werk in die Linie der früheren ein. Auch in ihm dokumentiert sich wiederum der hohe Sinn für Tradition, Maß, Gerechtigkeit und die in ihrer klaren, alles Laute und Sensationelle meidenden Schlichtheit bestechende Sprachbeherrschung. In eindrücklichen Zügen wird Jüngers Weg — idealtypisch, nicht biographisch gesehen — unter den drei Stichworten «Kraft», «Haltung», «Wandlung» gezeichnet: als Verherrlichung der ersteren in ihren Konkretionen des «Blutes», des «Lebens», des Krieges, des Opfers und ihrer Mittel (Technik, Organisation, Aktivität). Die «Haltung» wird als «Flucht in die Form» gedeutet, in ihr aber auch bereits die Keime (der «andere» Jünger) der Wandlung zur Offenheit gegenüber dem und Anerkennung des «Transzendenten» aufgewiesen. Geistesgeschichtlich rückt der Verfasser Jünger in die

Linie Romantik — «Romantik und Nihilismus haben sehr viel miteinander zu tun», heißt es einmal — Hegel, Nietzsche, Sorel, Spengler, Nationalsozialismus, ohne die bestehenden Unterschiede zu verkennen. So vorbehaltlos man nun der von Martinschen Hochschätzung des Maßhaltens, der vita contemplativa, der Objektivität u. a. zustimmen muß, so fragwürdig bleibt sein Glaube, der in der Gegenwart eingerissenen Erschütterung jener «ewigen» Werte mit einem einfachen Wiedereinsetzen der — vor allem katholischen — Tradition begegnen zu können. Darauf scheint das Ganze zuletzt hinauszulaufen, und der Titel des Buches wäre sinngemäß zu ergänzen: «Der heroische Nihilismus und seine Überwindung durch Rückkehr in die alleinseligmachende Kirche». — Das zweite Buch ist eine Sammlung von bereits früher erschienenen, durchwegs leicht überarbeiteten Aufsätzen (bei denen jetzt aus nicht ersichtlichen Gründen leider die Fußnoten weggelassen worden sind), die einerseits am konkreten historischen Material prinzipielle wissenschaftstheoretische Überlegungen, anderseits soziologische Ergänzungen der geistesgeschichtlichen Forschungen enthalten. Folgende Abhandlungen sind aufgenommen worden: Soziologie und Soziologismus; Soziologie der Kultur des Mittelalters; Ausgänge des Mittelalters; Der Renaissance-Humanismus als soziologisches Phänomen; Höfische Kultur; Kleine Beiträge zur Soziologie des Altkonservatismus; Bürgertum und Humanismus; Ernst Jünger; Der Soziologe Jacob Burckhardt; Zur Soziologie der Gegenwart. *H. Kunz.*

Karl Seidelmann: Dichtung in der Gegenwart. — Willi A. Koch: Der Schatten des Todes in der Dichtung. Vieweg-Verlag, Braunschweig 1948.

Von den zwei hier vereinigten Vorträgen handelt derjenige Seidelmanns über die Aufgabe, die der Dichtung in der Gegenwart zukommt oder doch zukommen sollte, gibt also mehr ein Bekenntnis als Erkenntnis. Danach ist sie ein Anreden der «obersten Mächte der Zeit» und ein Gespräch mit ihnen, in der Absicht, «Mittler zu sein zwischen dem, was die Dichter und Weisen ans Licht heben, und dem Oberflächenreich politischer Gestaltung»; oder die «Versöhnung zwischen Geist und Tat» herbeizuführen. Der zweite Vortrag Kochs gibt in knappen Zügen einen Überblick über die gegenwärtigen dichterischen Gestaltungen des Todes bzw. der Todeserlebnisse, wobei der Autor sich vor allem gegen die — etwa im Surrealismus bekundete — Todessüchtigkeit wendet und der Bewahrung des Lebens, von Ehrfurcht und Liebe das Wort redet. *H. Kunz.*

Edgar Salin: Um Stefan George. Verlag Helmut Küpper, Godesberg 1948.

Auf dreifache Weise versucht Salin in diesem Erinnerungsbuch das Bild Stefan Georges umkreisend zu bewahren. Zunächst schildert er sehr detailliert seine eigenen Begegnungen mit dem Meister, dann Persönlichkeit und Leistung der von diesem geprägten Freunde (Friedrich Gundolf, Wolfgang Heyer, von Hellingrath, Wolters vor allem; aber auch andere Gestalten,

zumal des Heidelberger Kreises, treten lebendig heraus), um im mit «Winke und Lehren» überschriebenen dritten Abschnitt wiederum auf George zurückzulenken, soweit sich dessen maßgebende Überzeugungen an Hand von Versen interpretatorisch fassen lassen. Es ist dem Verfasser gelungen, mit großer Eindrücklichkeit ein Stück gelebtes Leben zu beschwören, in einem schönen Zeugnis gläubiger verehrender Jüngerschaft, das als solches freilich nur private Bedeutung hat. Rückt man es aber unter den Aspekt, den sein zukunftsgerichteter Anspruch — «den Glauben an ein gehobenes, adliges Menschtum» zu retten — erzwingt, dann verwandelt sich sein Bekenntnischarakter zu einer höchst fragwürdigen Angelegenheit. Salin rühmt etwa die menschliche Güte und Gerechtigkeit Georges; woher kommt es, daß davon in den Schilderungen nirgends etwas sicht- oder spürbar wird, statt dessen aber ein anmaßliches Richten unter einem ungeheuerlich verengten Weltaspekt? Woher kommt es ferner, daß der Adel, der hohe Seinsrang des Menschtums, wohl als laute, sich unterscheidende Forderung und als herrscherlich-hochmütige Geste, nicht aber als schlichte Wirklichkeit begegnet? Sind die jedes Maß verlierenden Überschätzungen Zeichen der menschlichen Reife und Weisheit? Im Licht solcher Fragen gesehen ist das Buch ein erschreckendes Dokument, dessen darin bekundete Haltung man mit aller Entschiedenheit verwerfen muß.

H. Kunz.

Marianne Weber: Lebenserinnerungen. Johs. Storm Verlag, Bremen 1948.

Marianne Weber ist nicht nur als Gattin und Verfasserin der schönen Biographie Max Webers, sondern auch auf Grund ihrer eigenen Leistungen auf (in weitestem Sinne verstanden) soziologischem Gebiet sicher eine der bedeutendsten Frauen der Gegenwart. Daher greift man mit hohen Erwartungen zu ihren «Lebenserinnerungen» — und wird darin nicht enttäuscht. Mit einer außerordentlichen Anschaulichkeit zeichnet sie, mit der Familien- und Jugendgeschichte beginnend, den Gang ihres Lebens und der Ereignisse, in die es hineinwuchs und die es mitgeprägt haben. Gewiß muten uns heute die im Zusammenhang der deutschen Jugendbewegung entstandenen und auf ihren Tagungen diskutierten ehe- und sexualreformerischen Bemühungen etwas antiquiert an; aber sie gehören zum Dasein dieser Frau, und wir möchten ihre erinnernde Vergegenwärtigung nicht missen. Sie fallen auch neben den das Atmosphärische einfangenden Schilderungen der berühmten Sonntage im Weberschen Haus in Heidelberg nicht eigentlich ab, obzwar die hier auftauchenden Namen uns noch sehr viel näher stehen. Vielleicht das schönste Stück des Buches ist der mit «Drei Frauengestalten» (Maria Kaiser, Gertrud Simmel, Anna Neumeyer) überschriebene Abschnitt: er bezeugt in ergreifender Weise die Freundschaftsfähigkeit Marianne Webers. Ihre «Lebenserinnerungen» bleiben ein unersetzliches geistesgeschichtliches Dokument der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

H. Kunz.

Henri-L. Miéville: Tolérance et vérité suivi de Liberté et démocratie. Neuchâtel, La Baconnière, 1949.

Notre siècle est celui de l'intolérance. Chacun ne se contente pas d'affirmer sa vérité; il combat encore avec violence les vérités d'autrui. Les idéologies s'excluent l'une l'autre: on est de ce côté-ci ou de celui-là. Mais la Vérité saurait-elle être d'un côté ou de l'autre des Pyrénées? La crise de la tolérance s'accompagne d'une crise de la vérité. Le problème moral est étroitement imbriqué au problème logique; liberté et vérité sont les enjeux précieux d'un statut international précaire.

L'intolérant s'appuie toujours sur une vérité, au nom de laquelle il combat l'erreur. Son affirmation, qu'il juge vraie sans recours, exclut, par simple application du principe logique de contradiction, toutes celles qui la nient. L'intolérant est exclusif, et c'est en niant plus qu'en affirmant qu'il se montre réellement intolérant. Or, qui ne voit qu'on peut toujours affirmer avec quelque chance de réussite (quitte à n'atteindre qu'une vérité partielle ou relative), mais qu'on ne peut nier impunément sans affirmer une *négation* qui dépasse de beaucoup en extension la seule affirmation? On ne peut nier à bon droit qu'au nom d'une affirmation vraie *absolument*, face à laquelle toute proposition contradictoire est fausse absolument.

L'intolérance est ainsi liée de près à une conception de la *vérité absolue.* Or, qui peut se flatter de posséder la vérité absolue? Ne convient-il pas dès lors de renoncer à une connaissance absolue de la vérité et n'est-il pas urgent de se rendre compte en toute modestie que la vérité tient à une position de l'homme face à l'Etre qui lui échappe toujours? La vérité devient ainsi une *position humaine,* toujours relative, et jamais exclusive. Tout homme est, de quelque mesure, et pourvu qu'il soit orienté vers l'Etre, «porteur de vérité». Au philosophe il appartient de peser cette mesure. La tolérance consiste alors en un respect pour la parcelle de vérité que peut détenir chaque être humain; elle tient tout entière dans cette parole de Leibniz: les philosophies ont raison dans ce qu'elles affirment et tort dans ce qu'elles nient.

Jusque-là nous suivons de fort près la pensée dense et riche de M. Miéville. Mais posons-nous une question: faut-il être tolérant ou intolérant face à l'intolérance? Tout le problème est là, semble-t-il. Et il nous paraît que seule une distinction — point toujours clairement faite par M. Miéville — permet de le résoudre.

L'intolérance peut être logique ou morale: quand l'intolérant affirme une vérité qu'il croit absolue, il nie *logiquement* toutes les contradictoires. Et, de plus, il tend à imposer *moralement* à autrui sa conception de la vérité, en combattant et réprimant même par la force ceux qui ne pensent pas comme lui.

Sur le plan logique, le philosophe peut abstraire le côté négatif et coercitif d'une affirmation, et la considérer comme une parcelle de vérité possible — quitte à préciser dans quelle mesure et dans quelle perspective cette affirmation vaut. La tolérance logique n'est possible qu'en transmuant le philosophe en *idée*; mais elle est possible et, philosophiquement, heureuse, si l'on ne veut pas être «étroit d'idées».

Sur le plan moral, aucune abstraction de ce genre n'est possible. Si l'on

me force — sous peine de mort — à penser comme le veut le régime, c'est ma liberté morale que je perds. J'ai beau tout transformer en idées, c'est mon être moral, ma dignité d'homme qui sont en jeu.

On voit que, face à l'intolérance, il convient d'être intolérant moralement et tolérant logiquement.

M. Miéville se sent intolérant face à l'intolérance, et il semble se défendre de ce sentiment.

Remarquons que sur le plan logique M. Miéville est de droit intolérant: la vérité fonctionnelle qu'il nous propose comme garante de la tolérance *exclut* réellement toutes les conceptions autres de la vérité (la vérité qu'il appelle «statique»). C'est au nom de ce caractère exclusif de la vérité fonctionnelle qu'il combat, avec intolérance, l'intolérance. Et nous ne saurions nous en étonner: toute conception de la vérité — si large soit-elle — est exclusive de l'erreur qu'elle pose en affirmant le vrai. Si ce n'était le cas, il faudrait renoncer à penser. Toute vérité est ainsi intolérante face à l'erreur.

La tolérance logique apparaît donc par degrés: dans la mesure où je néglige l'aspect exclusif et négatif d'une théorie philosophique et que je ne considère que son aspect positif et constructif, je deviens peu à peu tolérant au point de vue logique. Le vrai philosophe, comme M. Miéville, est tolérant sur le plan logique, dans la mesure où il minimise la négation exclue de l'affirmation vraie, au profit de cette affirmation considérée comme parcelle possible de vérité.

Mais cette tolérance-là est logique et n'engage que notre intellect. Elle est une qualité — décelable caractérologiquement — de notre intelligence.

L'homme tout entier, engagé dans le social, ne peut supporter qu'on lui impose de force une conception de la vérité — quelle qu'elle soit. Il lutte de toutes ses forces contre l'intolérance morale.

Si bien que, face à l'intolérance, la tolérance est réduite à la notion d'ouverture ou de largeur de l'esprit. En effet, de droit, tout philosophe est intolérant logiquement: il affirme la négation de son affirmation. Il ne devient tolérant logiquement que dans la mesure où il est assez large d'idées pour ne pas repousser à la fois l'affirmation et la négation d'autrui, même si ce qui est nié lui apparaît inadmissible. Moralement enfin — et toujours face à l'intolérance — le philosophe est radicalement intolérant.

Le communisme affirme certaines vérités et repousse des erreurs; il tend à imposer sa doctrine. Le philosophe est tolérant s'il tient compte de ce que celui-là affirme et en respectant cette affirmation — quelles que soient les réserves et les sursauts d'indignation que lui causent les prétendues «erreurs» sommairement repoussées par la doctrine. Mais le philosophe, qui refuse de se laisser «enrôler», combat avec intolérance cette forme de l'intolérance.

J.-Claude Piguet.

Karl Jaspers: Der philosophische Glaube. R. Piper & Co. Verlag, München 1948, und Artemis-Verlag, Zürich 1948.

Philosophie und Wissenschaft. Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Die erste Schrift enthält sechs Vorlesungen, von denen Jaspers im Sommer 1947 fünf als Gast der Universität Basel vorgetragen hat. Sie vermitteln in

sehr verdichteter Weise unter dem Aspekt einer Konfrontation mit dem auf der Offenbarung gegründeten Glauben eigentlich einen Gesamtentwurf der Gestalt des Philosophierens, die Jaspers verkörpert. Es hat deshalb keinen Sinn, ihren thematischen Gehalt in einem «Referat» noch mehr komprimieren zu wollen. Was jedoch an dieser eindrücklichen Darstellung vielleicht spürbarer wird als in der dreibändigen «Philosophie» ist die irritierende Zwischenstellung einer denkerischen Bemühung, die einerseits auch auf den bloßen Versuch verzichtet, die eigene Ausgangsposition zwingend einsichtig zu machen, deren Anerkennung oder Verwerfung vielmehr einem «philosophischen Glauben» anheimgibt; anderseits aber doch dem sogenannten «Glaubensbedürfnis» der Menschen zu wenig an Haltgewährendem bietet und das Nichtwissen, auf das die christliche Offenbarung antwortet, nicht als beunruhigendes Nichtwissen aushält, sondern sagt: «Gott ist». Dennoch wird dadurch die Lebendigkeit und Intensität des Jaspersschen Denkens nicht gemindert, das auch im «philosophischen Glauben» wiederum fasziniert. Und das trifft ebenfalls auf die Basler Antrittsvorlesung über «Philosophie und Wissenschaft» zu, in welcher Jaspers auseinandersetzt, wie ein sich der gegenständlichen Forschung sich verpflichtet wissendes Philosophieren den eigenen Ursprung und Sinn bewahrt.

H. Kunz.

Claude Du Pasquier: Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit. 364 p. 12×18 cm, 3e éd. remise à jour et augmentée. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948.

Ce court et dense traité élémentaire n'est pas moins utile aux philosophes et à la philosophie qu'aux étudiants en droit. Car il informe les premiers des théories les plus récentes de la philosophie du droit; et c'est, bien souvent sans doute, par lui seul, que de jeunes juristes abordent quelques problèmes philosophiques de façon systématique. C'est de ce point de vue que nous examinerons ici l'ouvrage, sachant bien quelle importance son auteur attache à la culture philosophique en général et à celle du juriste en particulier.

Il paraît superflu de présenter ce livre en détail: c'est un cours de philosophie du droit et d'introduction au droit. Trois parties: aspect du droit dans la vie sociale — logique juridique — la notion du droit. On voit déjà que l'auteur se garde de commencer par une définition générale du droit: il en réunit, au contraire, les éléments, procédant ainsi par souci pédagogique autant que par méthode de découverte.

Ces éléments sont d'abord fournis par des distinctions (le devoir et le droit), des divisions et des observations: le droit dans la vie quotidienne, les sens les plus généraux du mot droit. Un chapitre réservé aux sources du droit permet déjà, à propos de la coutume, de la jurisprudence et de la doctrine, de poser des problèmes qui dépassent les limites d'un examen positif. La *logique juridique* paraîtra d'abord comme une partie plus technique; mais la théorie de l'école de Vienne, le problème des sujets de droit

(y a-t-il, dans tout rapport de droit, deux sujets, l'un actif, l'autre passif?), celui de la sanction (le droit se limite-t-il au domaine des sanctions?) conduisent bientôt à des questions essentielles. Et l'intérêt de cette partie culmine dans le chapitre, plus étendu, où l'auteur, qui réunit les qualités de magistrat et de professeur, pose le plus largement le problème: droit et morale, conscience collective et conscience individuelle, texte écrit et conscience collective, interprétation de l'une et de l'autre. Déjà, nous voyons bien que le droit est un art, plus encore qu'une science.

Ce chapitre précède la troisième partie: «La notion de droit» où l'on trouve, après une revue des doctrines du passé, l'examen des principales doctrines contemporaines: le positivisme d'abord, le positivisme étatiste, le sociologisme; puis les doctrines actuelles du droit naturel, enfin le nationalisme, la conception totalitaire du droit et la conception communiste. La place est prête alors pour une définition du droit, sur laquelle l'auteur revient dans une conclusion substantielle où il dégage ses idées personnelles et sa propre méthode. On voit que le plan est clair à souhait et que l'étudiant trouve ici un guide patient et sûr. Ajoutons que le livre est illustré de la manière la plus opportune d'exemples tirés de la jurisprudence. Ces exemples, pertinents et variés marquent encore la progression des chapitres, que nous avons soulignée, vers des problèmes moraux et proprement philosophiques. Ils offrent une récréation et appellent la réflexion la plus poussée. Ils ne contribuent pas peu à faire de cet ouvrage un excellent exemple d'approche des problèmes philosophiques, telle qu'on la souhaite trouver dans d'autres domaines de l'art, des techniques sociales ou de la science.

L'ouvrage est donc utile au philosophe à plus d'un titre: d'abord, il l'aide à comprendre le sens, parfois spécial, où les juristes prennent certaines notions: idéalisme, concept, etc.; puis il lui permet d'attendre un certain effort philosophique des jeunes juristes; enfin, il le conduit à des débats philosophiques en partant de problèmes pratiques.

Sur le premier point, on sera reconnaissant à M. Du Pasquier de l'ordre qu'il met dans le vocabulaire de la philosophie du droit — et aussi de recourir volontiers au vocabulaire de Lalande.

Quant au second point, on comprendra aisément l'intérêt qu'un tel ouvrage peut donner aux jeunes juristes pour la philosophie. Mais il est difficile d'entrer dans la pensée des philosophes à propos seulement d'une matière spéciale, et surtout d'y faire entrer des jeunes gens qui n'ont peut-être aucune idée de la philosophie générale. On ne saurait demander à un ouvrage comme celui-ci de procéder à une interrogation radicale et de tout remettre en question à chaque pas. Cette démarche est pourtant nécessaire à la compréhension de la philosophie. C'est lorsqu'elle n'est pas accomplie seulement qu'on peut dire que «la morale de Platon ignore la notion de liberté» (p. 215), ou encore paraître identifier la «volonté de puissance» de Nietzsche et la volonté de puissance impérialiste de l'Etat hégélien (p. 233 et 277). L'ouvrage implique donc, de la part de son lecteur, une certaine culture philosophique préalable, et l'on s'en félicite. Culture nécessaire, par exemple, pour interpréter «au mieux», dans tous les cas, la pensée d'autrui et

en particulier celle des adversaires, afin d'y découvrir toujours l'aspect de la dignité humaine, qui fortifie aussi bien les erreurs que les doctrines véridiques; on peut alors d'autant mieux tirer parti de ces doctrines, en condamner les erreurs et se mettre au bénéfice d'une synthèse plus haute. Sitôt par exemple qu'on accorde que l'homme a une *nature* et que l'on peut opposer une *nature* spirituelle à une *nature* matérielle, on doit se limiter à des critiques secondaires, car ce qu'on entend par *nature spirituelle* est précisément tout autre chose qu'une *nature*.

Ce sont là, assurément, des démarches difficiles. Mais nous ne pensons pas que l'on puisse se les épargner si l'on veut, au moins une fois en sa vie, à l'âge des études, avoir envisagé tout le problème. Hors cette condition, les jeunes juristes se montreront désorientés par la façon dont les philosophes procèdent dans leurs réflexions.

Mais M. Du Pasquier n'épargne pas à ses lecteurs les réflexions les plus approfondies. Son idée principale, c'est que le droit naturel est fondé sur la conscience de l'individu et qu'il n'y a pas de droit naturel (subjectif) comme fait objectif. Dans cet idéalisme positiviste, l'idéal est de morale, et non point de droit. C'est, en somme, une théorie libérale extrême, stricte et profondément généreuse, d'une générosité qu'on sent à travers tout l'ouvrage, à l'accent du livre.

Mais, si l'on veut faire du droit naturel l'objet d'une interrogation morale, il faudrait alors définir la morale. C'est là, peut-être, du point de vue purement philosophique, la difficulté de l'ouvrage: la morale paraît être ici simplement un appel à la conscience individuelle, mais à une conscience formée par un ensemble de valeurs déjà établies.

En admettant que le droit naturel n'est pas différent de l'idéal moral, la doctrine de M. Du Pasquier accentue ouvertement un dualisme du droit positif et de la morale que les théories ordinaires du droit naturel s'efforçaient en vain de masquer.

L'auteur, qui s'engage dans une considération positive du droit proprement dit, et qui envisage celui-ci dans son évolution, sous son aspect dynamique, paraît accepter sur un plan moral, un statisme des valeurs. Dès lors, le droit ne vaut plus ce que vaut la volonté de le défendre et de le maintenir; il semble pouvoir subsister indépendamment de la volonté expresse de le faire respecter et de le promouvoir.

Pourtant, le droit lui-même a bien un caractère moral lorsque non seulement il assure l'harmonie de la vie sociale, mais promeut la conscience individuelle parce qu'il exige d'elle un effort et une discipline. En limitant leur liberté, l'homme et l'Etat créent le droit, mais, ce faisant, ils ne se bornent pas à assurer leur harmonie avec d'autres hommes, avec d'autres états: ils cherchent, pour eux-mêmes, leur propre nature. Tel est déjà, croyons-nous, le sens de la doctrine kantienne, mais aussi celui de la doctrine hégélienne, moins éloignée, ici, de Kant, qu'il ne semble.

Un débat nous paraît donc s'imposer, ici, sur la notion d'idéal: s'agit-il d'un idéal qui existerait par lui-même ou, au contraire, d'un idéal qui ferait appel, pour subsister, à l'engagement de la personne morale?

On voit à quels problèmes conduit méthodiquement cette «introduction». Tous les philosophes seront reconnaissants à M. Du Pasquier d'aborder de telles difficultés et de guider ses étudiants vers la philosophie avec une ferme bienveillance. *D. Christoff.*

De Senarclens Jacques: Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir, un volume 25×16,5 de 371 pages. Editions Roulet, Genève 1949.

Bien que le présent ouvrage ait été présenté comme thèse de doctorat en théologie, il retiendra cependant l'attention des philosophes qui s'intéressent à la philosophie de l'histoire et à l'anthropologie. L'auteur se rattache nettement à l'école théologique de M. Karl Barth et s'en inspire directement dans l'interprétation qu'il donne des textes du Deutéro-Esaïe (seconde partie de l'ouvrage) et dans l'étude des problèmes relatifs, d'une part, à la causalité historique, à l'évolutionisme philosophique, à l'anthropologie dualiste, à la conception positiviste de la vérité et, d'autre part, aux faits et aux affirmations chrétiens. Le thème central de cette longue dissertation, où le témoignage de l'Ecriture est mis en vive lumière, se ramène à l'affirmation d'un christocentrisme intégral: Christ est le centre, le Maître, le Juge, le Réalisateur de l'histoire par sa mort et par sa résurrection, comme il est l'homme parfait, où corps, âme, Esprit forment une vivante unité, comme il est encore la vérité humaine et la vérité divine, la synthèse de toutes les vérités. L'auteur traite donc surtout des problèmes qu'ont soulevés les philosophes de l'histoire, plutôt que les historiens et les méthodologistes de l'histoire; aussi bien dans une première partie introductive suggère-t-il les problèmes qu'il abordera par la suite, en résumant la conception chrétienne de l'histoire (saint Augustin, Bossuet, Calvin, Luther), celle du positivisme (A. Comte et le sociologisme scientiste), celle du matérialisme (l'aliénation et l'appropriation chez Marx), celle de l'idéalisme (mysticisme rationaliste de Hegel, les trois moments de la dialectique) et enfin celle de l'école critique (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber, R. Aron, conjugaison de certains thèmes du scientisme et des écoles métaphysiques). M. De Senarclens tente de comprendre les significations complémentaires de l'histoire envisagée comme recherche scientifique, comme explication philosophique du devenir, comme modalité de la Révélation, authentique centre de références des deux premières significations. Certains savants et certains philosophes tout en restant critiques ne manqueront pas d'envisager cette nouvelle orientation de la réflexion sur l'histoire, quitte à la rejeter après examen, parce qu'elle requiert une théologie de la Parole exigeant la soumission de toute pensée au seul Seigneur.

G. Ph. Widmer.

Ferrier Raoul: De Descartes à Ampère ou Progrès vers l'unité rationnelle. Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Bâle 1949.

Fruit d'une méditation prolongée, cet ouvrage est une comparaison historico-critique des théories, qui se sont développées de Descartes à Faraday

avec celles qui vont de Newton à Ampère, et dont il étudie le développement jusqu'à nos jours.

Cette comparaison fait voir alors que les deux tendances qui sont à l'origine de l'électromagnétisme se sont mêlées, sans se confondre dans l'œuvre de Maxwell et y sont restées irréductibles. C'est pourquoi dans la théorie électromagnétique, on peut, ainsi que Painlevé l'a fait remarquer, noter la double filiation suivante: 1° Faraday, Maxwell, Lorentz, Einstein et les relativistes, Louis de Broglie; 2° Ampère, Maxwell, Helmholtz, Poincaré, Raoul Ferrier.

Ce dernier, par une analyse constamment préoccupée de respecter les exigences de la déduction rationnelle, s'efforce de montrer que la théorie d'Ampère convenablement adaptée aux notations modernes permet de surmonter certaines difficultés qui ont surgi dans la mécanique quantique et que, ces difficultés une fois vaincues, il serait possible d'établir les principes d'une cosmologie méthodique.

Pour atteindre ce résultat faut-il, se demande-t-il, «choisir entre une conception statique et une conception dynamique de l'ordre scientifique, c'est-à-dire entre l'esprit de système et l'esprit de méthode» (p. XI)? Le mode *systématique* qui renferme le raisonnement dans un cadre de principes convenablement fixés paraît fort utile. La preuve en est que tout récemment la synthèse relativiste paraissait sur le point «d'élucider le problème obscur de la nature de la matière qui est au centre de toute connaissance physique»; «mais aucune fiction théorique basée uniquement sur quelque combinaison mathématique particulière ne peut épuiser le monde de la réalité, lequel, pour autant qu'il se réduise à une construction déductive comme le croyait Descartes, doit découler de principes essentiels dont ce que nous considérons comme l'arithmétique et la géométrique ne présente qu'un aspect très appauvri. Aussi, si utiles qu'elles puissent être à l'exercice de la méthode, les constructions théoriques, toujours indispensables, ne sont-elles là «que pour servir d'instruments à l'étude critique» (p. XII).

*

Ces considérations générales posées, M. Ferrier passe en revue les diverses solutions émises pour l'explication des phénomènes électriques et électromagnétiques et, en particulier, celles proposées par Ampère. Il étudie ainsi successivement, dans les chapitres 1—5, l'électricité immobile, les courants électriques et le champ magnétique, l'application et la vérification des hypothèses d'Ampère, le pseudo-courant dans le vide, l'électricité corpusculaire, la relativité et la mécanique ondulatoire occulte.

Tous ces chapitres (et d'une manière générale l'ouvrage dans son ensemble) se font remarquer par la valeur du style, la perfection typographique, la clarté et la nouveauté de l'exposé mettant en lumière, dans leurs traits essentiels, les questions traitées. En matière de conclusion de cette vue panoramique, M. Ferrier examine les problèmes qui restent en suspens. Voici comment:

Il y a, dit M. Ferrier, deux façons de poser les assises mathématiques de la physique (p. 211): ou bien asservir strictement les lois particulières de l'électrodynamique corpusculaire aux conditions axiomatiques d'invariance de la théorie de la relativité générale, ou bien, tout en laissant subsister cette invariance, l'envisager avec Lorentz à titre secondaire comme résultant «des lois corpusculaires, lorsque celles-ci sont appliquées globalement à un ensemble matériel où se déroulent des phénomènes stationnaires, directement accessibles à l'observation».

De là deux tendances dans la manière de poser et de considérer le problème: 1° Attribuer avec Ampère et Lorentz un caractère objectif à la combinaison électrique spéciale qui constitue le vide physique. 2° Chercher dans les procédés mathématiques le moyen d'éviter cette objectivité du vide et prendre pour base exclusive un formalisme abstrait s'inspirant de propriétés qui concernent seulement les systèmes d'équations linéaires. «Convient-il toutefois d'attribuer à des procédés d'algèbre aussi simples et aussi conventionnels une puissance rationnelle si étendue que le plus menu détail des lois de l'Univers ne saurait leur échapper? Rien ne prouve que les lois naturelles veuillent s'ajuster aux fictions que nous sommes ainsi amenés à bâtir» (p. 212).

Du reste, que l'on se réfère à la pensée d'Ampère ou à celle d'Einstein, le développement de la théorie implique la solution d'un problème délicat concernant, d'un côté l'établissement spontané de régimes stationnaires dans l'évolution interne d'un ensemble de corpuscules, et de l'autre la contraction de Fitzgérald, conséquence de l'entraînement global de cet ensemble.

Pour élucider ce problème, il faut étudier les propriétés de la lumière. L'on découvre alors l'effet photo-électrique, la libération de corpuscules par des ondes, photons ou radions, suivant que la surface est atteinte par la lumière ou par les rayons X. L'existence toutefois du radion soulève une antinomie significative. «La relation entre l'énergie et la quantité de mouvement que l'on applique aux chocs attribués à des radions se trouve être précisément la relation que nous désignons sous le nom de loi d'inertie de l'énergie. Le radion paraît donc, à ce titre, présenter quelque affinité avec les principes relativistes.

Par contre, l'existence de son champ quasi stationnaire autour d'un point dont la vitesse serait rigoureusement égale à celle de la lumière est incompatible avec la présence du coefficient de Fitzgérald dans les formules d'invariance relativiste, puisque ce coefficient deviendrait nul; le radion semble ainsi s'exclure de la Relativité» (p. 215).

*

Comment sortir de l'impasse où nous sommes conduits, car il faut choisir entre le physique et le géométrique? Selon M. Ferrier, la conception d'Ampère possède assez de fermeté logique pour marquer une ligne directrice qui rend possible la synthèse entre la théorie des champs et l'interdépendance des structures de corpuscules (p. 219).

En effet, guidé par une intuition pénétrante, Ampère est parvenu à rattacher la théorie de l'électrodynamique à la théorie statique du magnétisme.

Traduite en notations modernes l'hypothèse ampérienne consiste, au moyen d'une formule très simple, à substituer, dans l'expression du champ d'un aimant, au tourbillon de l'intensité d'aimantation, la densité d'intensité d'un courant électrique immobile (p. 48).

C'est en tirant toutes les conséquences des principes posés par Ampère, notamment en ce qui concerne la fameuse «équation complémentaire» de Maxwell—Lorentz (p. 223), que M. Ferrier montre que «l'électrodynamique corpusculaire ne porte pas nécessairement atteinte à la théorie classique qui se borne uniquement à formuler les lois des champs moyens; elle respecte l'invariance de ces lois à laquelle les développements mathématiques créés par Maxwell et Lorentz ont abouti grâce à la découverte d'Einstein» (p. 224).

Quant à l'énergie et la quantité de mouvement, on en retiendra simplement la forme générale de leurs expressions en remarquant que le calcul de leurs densités est subordonné à une discrimination entre deux sortes de champs séparément cohérents, mais qui diffèrent entre eux par la présence ou l'absence d'éléments nodaux (discontinuité par rapport à la variable t) (p. 234). Et la conséquence la plus remarquable, du point de vue de la Physique, consiste dans une distinction possible entre trois états de la lumière: l'état ondulatoire, l'état quantaire polarisé (photon) et l'état quantaire non polarisé (radion) — (p. 240).

Le problème de la conservation de l'énergie dans l'ensemble corpuscules-champs devient extrêmement difficile. Pour lever ces difficultés «on est conduit à penser que les effets ordinairement attribués à la charge électrique dépendent, non pas d'une propriété substantielle des corpuscules eux-mêmes, mais au contraire d'un accident de structure du vide, accident qui serait toujours identique à lui-même et qui serait simplement en relation avec la présence d'un corpuscule» (p. 241).

Tout cela implique le principe, fondamental selon Ampère pour l'électrodynamique, d'après lequel les actions de contact sont rejetées, les fluides électriques existent dans tout le vide physique et leurs diverses parties agissent directement les unes sur les autres, sans intermédiaires, selon une direction rectiligne à travers l'étendue qui les sépare, quelle qu'en soit la grandeur. On reste ainsi dans le cadre de la géométrie euclidienne, si grandes que soient les vitesses des fluides par rapport aux éléments réels qui les contiennent (p. 245).

De plus, les phénomènes sont rapportés à la seule configuration des systèmes de courants siégeant, soit dans la matière, soit dans le vide. Le développement de la théorie corpusculaire ne peut donc «être exposé suivant un ordre logique sans que l'on ait donné au préalable une définition de la manière dont les axes absolus, auxquels on rapporte individuellement les mouvements, doivent être attachés à l'ensemble de l'Univers, indépendamment des continuels changements que subit la configuration de cet ensemble» (p. 247).

*

Après ces considérations, et afin d'établir les principes d'une cosmologie méthodique, M. Ferrier examine à ce point de vue les conceptions du pythagorisme et du cartésianisme concernant le nombre et l'espace.

Ecartant la notion d'une substance matérielle, il considère l'espace comme étant ponctuel, les points constitutifs de cet espace pouvant dessiner des formes qui sont susceptibles d'évoluer.

En effet, si l'on approfondit les vues des Pythagoriciens, on voit que les principes de la géométrie reposent non sur la mesure directe d'une distance substantialisée entre deux points, mais bien plutôt en des modifications du rangement dans la pensée des nombres entiers k, l, m, dits sommets d'un assemblage arithmétique; le rangement lui-même «s'effectue au moyen d'une règle qui utilise des nombres réels quelconques α_1, α_2 susceptibles de varier progressivement, lesquels seraient dits arêtes arithmétiques de cet assemblage, ou paramètres de Pythagore» (p. 251).

Soit maintenant une forme stigmatique dénombrable, c'est-à-dire un essaim de points géométriques capables d'être désignés chacun par un nombre entier. Nous admettons qu'en laissant indéterminée la grandeur absolue de la figure stigmatique on sache lui faire correspondre un système de nombres réels interchangeables, susceptibles de varier progressivement et choisis de telle sorte que, par exemple, certains changements de la désignation numérique des points n'entraînent aucune modification des différences qui existent entre ces nombres, définis eux-mêmes à des entiers quelconques près. «A toutes les valeurs possibles des nombres réels devront correspondre des formes concevables, et toute forme concevable devra pouvoir être obtenue ou approchée autant qu'on veut» (p. 251).

Prenons maintenant le centre moyen de la figure stigmatique comme sommet d'un système d'axes rectangulaires, la figure n'ayant jamais de rotation d'ensemble. Pour pouvoir utiliser ce système comme référence des points constitutifs de cette figure, il faut être à même de définir par des opérations purement arithmétiques l'alignement et la perpendicularité de deux segments égaux ayant un sommet commun. M. Ferrier montre à quelles conditions les opérations doivent être soumises pour obtenir ce résultat. Nous ne pouvons entrer dans le détail de sa démonstration (p. 265—283).

Quant à l'évolution des figures, elle est en rapport nécessaire avec un déterminisme selon lequel un état donné contient la raison d'être de l'état qui le suit immédiatement. La déformation du système stigmatique n'est ainsi ni arbitraire, ni livrée au hasard, à condition que la filiation de proche en proche se réfère à un système d'axes absolus et de temps absolu. La durée s'impose donc comme condition de l'évolution dont elle est l'argument ordonnateur. L'instant de durée se définit alors par l'équation $dt = \sqrt{\text{moy. } d\alpha^2}$, c'est-à-dire que l'élément infinitésimal du temps est égal à la racine carrée de la valeur moyenne des carrés des $d\alpha$ (éléments infinitésimaux des paramètres).

«Les différentes formes de la figure marqueront ainsi les instants successifs du changement, comme si cette figure était elle-même une horloge marquant le temps absolu et aux indications de laquelle le mouvement de chaque point par rapport à des axes absolus serait rapporté séparément» (p. 259).

De cette manière se constitue une Dynamique autonome (évolution spontanée des figures stigmatiques) qui permet de comprendre la raison profonde

du principe d'Ampère appliqué aux phénomènes électriques (p. 259). L'automatisme universel se trouve théoriquement résolu avec une grande simplicité. «Cet automatisme pourrait exister indépendamment de toute propriété des éléments eux-mêmes: seule une harmonie de nombres, immuable dans la mesure où l'hypothèse qui exclut toute intervention dans le jeu des lois de la nature est exacte, gouvernerait l'ensemble des phénomènes que nous constatons» (p. 260).

La notion de substance (points matérialisés physiquement) doit être remplacée par l'idée d'une structure numérique universelle (p. 265).

L'intervention d'une propriété concrète comme celle de l'inertie suffirait à masquer le principe numériquement sélectif de la Dynamique autonome; elle doit être rejetée comme illusoire. Le mouvement absolu d'agrégats matériels n'est «en fait qu'un déplacement de différentiations locales d'un régime autonome établi dans un nuage quasi régulier de points géométriques formant une figure» (p. 273). Cette conception se trouve ainsi très proche des vues de Descartes; mais elle lie indissolublement temps et espace, car sans le temps les propriétés géométriques seraient purement statiques et il n'y aurait pas évolution de figures stigmatiques.

Cette évolution implique en effet, comme nous l'avons vu, le déterminisme grâce auquel les déformations successives se commandent les unes les autres. Ce déterminisme toutefois, loin d'être une loi incluse dans la chose en soi résulte au contraire «des seules lois de la raison» (p. 253), car il est possible de concevoir qu'il existe «au fond même de la pensée une véritable loi d'inertie en vertu de laquelle la succession des formes géométriques ne rencontre pas plus d'obstacles (par le fait du seul refus d'une intervention pour la diriger) que le mouvement d'un corps matériel n'en trouverait dans la suppression des forces extérieures qui agissent sur lui. Nous sommes dès lors bien tentés de voir dans cette faculté, en quelque sorte résiduelle et passive, l'origine véritable de la notion de déterminisme» (p. 256). Cette manière de voir est très suggestive et fondée dans une large mesure, mais elle nous paraît trop absolue. A notre sens, l'inertie de la pensée réside surtout dans le fait de vouloir à tout prix maintenir un seul type d'explication causale, même si celui-ci se révèle impuissant à rendre compte de toutes les manières d'être et d'agir qui caractérisent l'Univers réel, et c'est peut-être là le reproche que l'on pourrait adresser à la philosophie cartésienne. Ce point n'échappe d'ailleurs pas à M. Ferrier qui formule quelques réserves quant à certains aspects dogmatiques de cette philosophie dont la valeur à ses yeux réside surtout dans le principe de la *méthode* (p. 288).

*

Quoi qu'il en soit, il est possible maintenant d'établir les principes d'une cosmologie méthodique. Tout d'abord, d'après ce qui précède, l'Univers réel se réduit uniquement à des éléments ponctuels dont chacun est attaché à un instant de durée. Ces éléments ne sont pas en contiguité absolue, car ils se feraient alors mutuellement obstacle et le monde serait figé. Du fait que la linéarité compacte est exclue, on évite le problème du transfini (p. 275). Par

suite, «la notion de champ infini en un point singulier n'est plus qu'une fiction analytique» (p. 278).

Considérons maintenant «le firmament de la figure stigmatique qui représente le Monde et rapportons à ce système de référence un espace continu analogue à celui de Descartes, mais étranger à l'Univers réel proprement dit» (p. 267).

La position moyenne de chacun des points réels constituant la figure sera représentée par l'un des points virtuels de cet espace auxiliaire. Les points constitutifs ayant des vitesses dirigées en tout sens présentent un aspect confus. On simplifie cet aspect en ne considérant d'abord que les mouvements lents et réguliers de leurs positions moyennes qui se déplacent ensemble comme les points d'un milieu continu déformable (théorie des champs). «Par contre les événements d'un caractère occulte se rapportent à l'évolution dispersée et compliquée des points constitutifs eux-mêmes, indépendamment de leurs positions moyennes» (p. 276).

Quant au vide supposé calme et neutre, il est caractérisé par un régime où toutes les fréquences sont égales et dans lequel aucun élément de volume ne se distinguant des autres, il n'y a aucun mouvement d'ensemble des points virtuels. «Les effets dits de quanta ne présentent dès lors aucune discontinuité véritable ni dans l'espace, ni dans le temps, du point de vue de la Cosmologie méthodique, et le principe du déterminisme y subsiste entièrement» (p. 278).

Avec cette manière de voir, «l'Electrodynamique corpusculaire et la mécanique ondulatoire deviennent solidaires» (p. 279). Il faut se rappeler toutefois que la situation et les caractères véritables de la réalité restent inaccessibles à l'expérience. En fait «d'autres données que les champs interviennent dans l'expression générale de l'énergie, données expérimentalement insaisissables, permettant aux grandeurs énergétiques de s'éclipser pour reparaître ensuite dans le domaine observable où une loi de correspondance maintient leur accord avec les propriétés ordinaires des grandeurs sensibles» (p. 280).

Les manifestations intermittentes de ces dernières doivent alors rentrer dans le cadre de la statistique, les événements occultes qui les relient étant inaccessibles à l'observation.

Dans ces conditions rien ne garantit que le déterminisme intégral s'applique effectivement à l'Univers réel. Il n'est peut-être qu'«un résidu d'inertie qui subsiste dans la pensée quand elle suspend l'exercice de sa liberté» (p. 280).

Il n'est qu'une apparence globale de l'Univers réel sous laquelle se dissimulent des événements complexes échappant à la notion de causalité. C'est pourquoi «aussi longtemps que l'on reste dans le cadre artificiel du déterminisme, le problème du commencement et de la fin de l'Univers reste insoluble» (p. 282), car tout moment de l'évolution peut être choisi comme point de départ et entraîner soit une régression sans fin, soit une progression sans fin.

En résumé «l'automatisme cartésien comme loi de l'Univers est une simplification théorique, mais il ne porte pas atteinte à la liberté, laquelle

s'affirme dans l'activité de la pensée qui recherche partout l'unité rationnelle et se trouve affermie dans cette recherche par ses conquêtes progressives. L'on n'a pas moins de peine à concevoir la raison dépourvue de toute expérience que l'expérience dépourvue de toute raison» (p. 286).

M. Ferrier conclut sa Cosmologie méthodique par des remarques fort intéressantes sur la démarcation qu'il faut établir entre la philosophie scientifique et la métaphysique.

Soulignons encore en terminant la richesse et l'importance tant scientifique que philosophique de son ouvrage. Celui-ci aborde avec une grande maîtrise les problèmes les plus difficiles de la physique contemporaine. Il met bien en lumière les équations essentielles et les articulations fondamentales des théories qui sont en jeu dans leurs données. Et c'est avec non moins de conscience que M. Ferrier invite le lecteur à se former sur toutes ces questions une opinion personnelle, car «le caractère le plus constant par lequel l'esprit de méthode se distingue de l'esprit de système n'est-il pas de laisser sans cesse toute liberté pour se placer à un point de vue original»? (p. XV).

Arnold Reymond.

Bruno v. Freytag gen. Löringhoff: Gedanken zur Philosophie der Mathematik. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1948.

In klarer, auch dem mit der Mathematik unvertrauten Leser verständlicher Weise erörtert von Freytag vor allem drei «philosophische Probleme der Mathematik», wobei der unter Philosophie das erhellende Fragen nach den letzten Voraussetzungen unseres Erkennens versteht: 1. Welches ist die Seinsweise der mathematischen Gegenstände? 2. Was heißt «Sein» in der Mathematik? 3. Die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Wirklichkeit. Auf die erste Frage gibt der Verfasser in Anlehnung an die Ontologien G. Jacobys und N. Hartmanns die Antwort, durchwegs vorsichtig und ohne die Meinung, damit eine endgültige Problemlösung erreicht zu haben: Die mathematischen Gegenstände bilden ein fiktives, damit unechtes Ansichsein, an dem im Unterschied zum Wirklichsein Raumzeitlichkeit und Naturgesetzlichkeit fortfallen. «Sein» bzw. «es gibt» bedeutet in der Mathematik Zugehörigkeit zu einem mathematischen System. Die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Wirklichkeit beruht auf den beiden Bereichen gemeinsamen Prinzipien der Eindeutigkeit. Abschließend exponiert von Freytag die gemeinhin vernachlässigte «menschliche Seite der Mathematik». *H. Kunz.*

C. F. von Weizsäcker: Zum Weltbild der Physik. 4. Aufl. S. Hirzel Verlag, Zürich 1949.

Die neue (4.) Auflage dieser Aufsatzsammlung ist durch zwei Abhandlungen — «Naturgesetz und Theodizee» und «Das Experiment» — erweitert worden. An den älteren Studien («Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild», «Die Atomlehre der modernen Physik», «Die Auswirkung des Satzes von der Erhaltung der Energie in der Physik», «Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants», «Die Unendlichkeit der Welt.

Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft») hat der Autor nur «ein paar Sätze, aber nichts im Prinzipiellen, geändert». Sie gehören mit der darin bekundeten vorsichtigen Zurückhaltung wohl zum Besten, was von einem theoretischen Pkysiker zu den philosophisch relevanten Problemen seiner Wissenschaft gesagt worden ist. Rücksichtlich der letztes Jahr erschienenen «Geschichte der Natur» des Verfassers bieten sie eine willkommene Ergänzung nach bestimmten Richtungen. *H. Kunz.*

Eduard May: Kleiner Grundriß der Naturphilosophie.
Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1949.

Mit einem herkömmlichen Terminus läßt sich, was May in diesem sehr komprimiert, aber äußerst diszipliniert geschriebenen Grundriß unter Naturphilosophie versteht, als «Erkenntnistheorie» der Naturwissenschaften bezeichnen. Nicht Natur, sondern Naturforschung und Naturerkenntnis stehen zur Erörterung. Und wenn Natur als das, was ein Sein meint, doch Bedeutung gewinnt, so doch nur im Sinne der Frage, «ob und inwieweit unsere auf die Natur bezogenen Aussagen, tatsächlich die Natur, will sagen das Unberührte zutreffen vermögen (S. 12). Diese «Grundlagenproblematik», die der Verfasser an Hand der verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte im 1. Kapitel herausarbeitet und später immer wieder intendiert, trifft sich im Kern mit Kants transzendentalem Problem, ob Metaphysik als Inbegriff von Prinzipien a priori ontologische Metaphysik und somit Denkprinzipien Seinsprinzipien sein können. Und wiewohl May «das weitere Fragen nach dem Sein des Seienden nicht unterbinden» möchte, so wiederholt doch seine Entscheidung für eine «kritische Naturphilosophie», was Kants transzendentale Wendung nahelegte: den Wahrheitswert der Denkformen nicht daran zu bemessen, ob sie das Erfassen des wahren Seins garantieren, sondern daran, wieviel sie zur Vereinheitlichung einer erfahrbaren Mannigfaltigkeit beitragen. Diese immanente Lösung ergibt sich für den Verfasser mit Konsequenz aus seinem pluralistischen Erkenntnisansatz der «Wahlfreiheit», demgemäß Deutung der Natur von verschiedenen Ausgangspositionen her möglich und ebendeshalb eine metaphysische Verabsolutierung einer unter vielen «Formengarnituren» unzulässig ist. Aber eine weitere Konsequenz von sehr bedenklichem Charakter legt sich aus solchem Ansatz nahe. Wenn es nämlich nach der Meinung des Verfassers ein Fundamentaltheorem ist, daß im Hinblick auf Standort, Einstellung und Absicht des Erkennens Wahlfreiheit herrscht, dann ist es uneinsichtig, wie überhaupt noch Einheit der Erfahrung, das heißt eine einheitliche, zusammenhängende Naturerkenntnis möglich sei. Sie bleibt eine Forderung, auf die der Verfasser zwar dauernd (vor allem im zweiten Teile) rekurriert, ohne daß er ihren rechtmäßigen Anspruch dartun könnte. Abgesehen von dieser ungelösten Schwierigkeit wird man indessen die Fruchtbarkeit des von ihm befolgten Prinzips, durch «historisch-erkenntniskritische Analysen die verschiedensten Forschungs- und Deutungswege» naturwissenschaftlichen Erkennens aufzuzeigen, wie die meisterhafte Beherrschung der allgemeinen wie der speziellen naturphilosophischen Probleme anerkennen müssen. *Eugen Heuß.*

Julius Seiler: Philosophie der unbelebten Natur. Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Verlag Otto Walter AG Olten, 1948.

Der Verfasser bezieht in diesem Buche einen Standpunkt zwischen der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie und der modernen Naturwissenschaft und bestimmt seine Aufgabe als «Versuch, auf dem Teilgebiet der unbelebten Natur die philosophische Tradition unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Forschungsergebnisse und Fragestellungen weiterzuführen» (S. 15). Wie weit ihm das vielschichtige Unternehmen geglückt ist, dies zu beurteilen müssen wir der katholischen Schulphilosophie überlassen, die für das conservare et tollere ihren eigenen Maßstab hat. Von einem weiteren Gesichtspunkt aus gesehen erweist sich das Buch wertvoll durch die bemerkenswerte Offenheit und Verständniswilligkeit, mit der es dem naturwissenschaftlichen Erkennen begegnet und eben dadurch den Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Denkweise in voller Schärfe sichtbar werden läßt. Mit jener Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, die katholischen Denkern eigen ist, wird eine Konfrontation von scholastischem und naturwissenschaftlichem Denken durchgeführt, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß der «unaufhaltsame Läuterungsprozeß der scholastischen Naturphilosophie» (S. 81) in der Gegenwart einen unentwegten Förderer in Seiler besitzt. Gegenüber dem entschiedenen Streben, mit der ganzen Fülle von Lösungen und Problemen des neuzeitlichen Forschens in Kontakt zu kommen, um auf breiter Basis eine Naturphilosophie zu errichten, fallen Voreingenommenheiten dahin, die längst hinfällig gewordene Positionen zu halten versuchen, aber auch veraltete Fragestellungen wie falsche Gegensätze, die sich als Hindernisse für eine Kommunikation von Philosophie und Wissenschaft erweisen. Seilers Haupteinwand gegen die scholastische Naturphilosophie sehen wir darin, daß vorwissenschaftliche, das heißt Alltagserfahrung und somit sinnliche Anschauung ihre Grundlage bildet, während das physikalische, Schritt für Schritt sich eng an den Gegenstand anschmiegende, die Loslösung von der Anschauung vollziehende Denken die «Bedürfnisse einer wissenschaftlichen Empirie befriedigt» (S. 88). Von solcher Gegenüberstellung wird auch die ausführlich gehaltene Kritik des Hylemorphismus (9. Teil) bestimmt, die das u. E. Beste des Buches darstellt und sich fruchtbar für das naturphilosophische Denken überhaupt auswirken kann. Bedenken gegen das Buch melden sich uns da, wo der Verfasser dazu übergeht, naturwissenschaftliche Ergebnisse zu dogmatisieren, was beispielsweise im Kapitel über die Relativitätstheorie geschieht. Die Gefahr, daß ein Dogma durch ein anderes vertrieben und ein Wesensmerkmal der Forschung, ihre Unabgeschlossenheit und Offenheit, übersehen wird, wird deutlich spürbar. *Eugen Heuß.*

Adolf Meyer-Abich: Naturphilosophie auf neuen Wegen. Hippokrates-Verlag Marquardt & Cie., Stuttgart 1948.

Wenn ein Autor seine Vorträge in einem Bande gesammelt herausgibt, dann wird man erwarten dürfen, daß er sie vorher noch einmal durchgelesen

hat. Meyer-Abich scheint das, nach gewissen Anzeichen zu schließen, auch getan zu haben; aber es ist sehr flüchtig geschehen, denn sonst hätte er die ermüdenden endlosen Wiederholungen — auch von Zitaten anderer Autoren — bemerken und ausstreichen müssen. Zum Beispiel hören wir fünfmal von Helmholtzens «berühmter Eröffnungsrede» auf der Innsbrucker Naturforscherversammlung im Jahre 1869. Ich würde auf solche Äußerlichkeiten nicht verweisen, wenn ihnen, ähnlich wie dem gänzlich unzureichenden Sach- und Autorenverzeichnis und gewissen immer wiederkehrenden Wendungen («absolut sicher», «ewig», «natürlich» im Sinne von vermeintlich «selbstverständlich» u. a.), die bei einem Naturforscher oder -philosophen befremden und eher ins Repertoire eines Demagogen gehören, nicht eine symptomatische Bedeutung hinsichtlich der vertretenen Sache zukäme: nämlich deren durchgängige Unsolidität kennzeichnen. So entschieden man den Verfasser in seinem Kampfe gegen den Mechanismus und für die Autonomie der Biologie unterstützen möchte, so unmöglich ist es, seiner «Beweisführung» für den «Holismus» zuzustimmen. Ein Beispiel: er verwirft das Problem der Urzeugung, d. h. der Entstehung des Lebendigen aus Leblosem, weil es unlösbar und deshalb falsch gestellt sei bzw. weil die Mechanisten seine «Lösung» der zukünftigen Forschung anheimstellen. Statt dessen kehrt er die Frage um und meint, ob nicht das «Anorgische» sozusagen das Abfallprodukt der Lebewesen sei, was für einen Teil desselben in der Tat zutrifft. Daraus wird dann unversehens die Behauptung: «Alles Anorgische ... ist allüberall in der Welt nichts als der Abraum des Lebens, steingewordenes Leben vergangener Epochen des Welt- und Erdenlebens». Sie stützt sich einerseits auf die Hypothese, die Natur sei weder «Einheit» noch «Vielheit», sondern «Ganzheit», also «Organismus», anderseits auf bloße in der Luft hängende Denkmöglichkeiten eigenen und fremden Ursprungs, Erwägungen, wie es gewesen sein könnte. Die holistische Grundthese, dergemäß die Natur eine organismische Ganzheit sei, bleibt ebenfalls eine vage Behauptung, ein Wort, das — um des Verfassers Wendung zu zitieren, mit der er sich nicht umsonst gegen anderweitigen Mißbrauch abzugrenzen versucht — «nur als ein bequemer Ausdruck für reichlich nebelhafte metaphysische Spekulationen» dient; denn er bewährt sie nirgends in wirklicher konkreter Forschung. An ihrer Stelle werden uns poetische Ergüsse wie der folgende serviert: «Heute erklingt die Symphonie des Lebens auf der Erde. Nach ihrem Ableben wird dann ein anderes Gestirn herangereift sein, um die Melodie des Lebens dort weiterzusingen, wo sie auf der Erde verklungen ist». Oder es werden in unverantwortlicher Weise Behauptungen hingeworfen wie: «Wir stehen heute wieder an einem ... absoluten Neuanfang, einer biologisch mutativen Wiedergeburt des abendländischen Menschen»; der Holismus ist «die erste metaphysische Synthese der heute anbrechenden Philosophie einer neuen Weltepoche» usw. Dergleichen hochtrabende Auslassungen werden durch die wiederholten sympathischen Bekenntnisse etwa zum aristotelischen Vitalismus oder zur noch unausgeschöpften Größe der Schellingschen Naturphilosophie oder zur Philosophie als «Zuendedenken der Dinge und ihrer Zusammenhänge» keineswegs glaubwürdiger. Das ganze Buch ist das Doku-

ment eines wilden anmaßenden Spekulierens und des Mangels jeglicher Zucht und Nüchternheit des Denkens — nicht eine «Naturphilosophie auf neuen Wegen», sondern eine «Naturphantastik auf alten Abwegen». Es lohnt sich nicht, seinen kümmerlichen Inhalt zu referieren. *H. Kunz.*

Hans Blüher: Die Achse der Natur. System der Philosophie als Lehre von den reinen Ereignissen der Natur. Stromverlag Hamburg-Bergedorf 1949.

Wer, etwa von seiner Jugend her, mit Blühers Schriften einigermaßen bekannt ist, wird diesen 600 Seiten starken Band des nunmehr Sechzigjährigen mit einer gewissen Verwunderung in die Hand nehmen. Allein es schlägt ihm bald der von damals vertraute Ton entgegen: eine aufdringliche Selbstgefälligkeit zunächst, die seinerzeit den zweiunddreißigjährigen Autor zur Veröffentlichung einer Autobiographie verführte und es ihm verwehrte, jemals hinter die Sache zurückzutreten (er tut es auch jetzt nicht, obzwar er gelegentlich im Namen «der» Philosophie spricht, aber seine eigene meint). Sodann kann er sich die Seitenhiebe gegen die «Universitätsphilosophie» noch immer nicht verkneifen, die zwar nicht so grob geführt werden, wie es sein Meister Schopenhauer tat; jedoch tragen auch sie nicht zur Beglaubigung des beanspruchten überlegenen «höheren Menschentums» bei. Aber man muß zugeben, daß Blüher diese peinlichen Unzulänglichkeiten in blendender Diktion darbietet und sie übrigens einmal gleichsam als ungewollte Selbstcharakterisierung eigens formuliert: «Journalismus ist es», sagt er im Hinblick auf Frank Thieß, «wenn ein Autor einen ständig fühlen läßt, was für ein geistvoller Mensch er doch sei; schließlich hört man nur noch diese Stimme und vergißt das Thema. Thieß quält sich ab, bei jeder Gelegenheit sein stupendes Wissen und seinen Geistreichtum, auch Witz, spielen zu lassen». Ist es nun nicht kennzeichnend, daß Blüher bei der Lektüre des in Frage stehenden Thießschen Buches («Das Reich der Dämonen») auf den Gedanken kam, als lese er — die «Aristie des Jesus von Nazareth», also ein eigenes Werk? Davon abgesehen handelt es sich in der Sache um eine Art spekulative Metaphysik Schopenhauerscher Provenienz (der «Wille» ist zwar für Blüher nicht «Ding an sich», sondern auch «Erscheinung, jedoch von innen gesehen und als solcher identisch mit dem, was sich als «Materie» manifestiert), in «transzendentale Logik» eingekleidet und von einer bestimmten Interpretation der Platonischen Ideenlehre genährt. «Sokrates und Platon haben jene beiden Entdeckungen gemacht, deren Gegenstände zunächst etwas gänzlich Verschiedenes sind und sich eigentlich gar nicht verwechseln lassen: die Idee und den Begriff. Die Ideen liegen im Objekt und nur dort; die Begriffe im Subjekt und nur dort. Die Ideen sind Urbilder der Dinge, die Begriffe sind Taten des Intellektes zur Erkenntnis der Dinge. So also beschrieben und definiert haben sie nichts miteinander zu schaffen; auf dem Papier sind sie sich Fremdlinge. Das ändert sich aber, wenn man sie in Tätigkeit setzt und ihre Lage in der Natur betrachtet. Dann kommt heraus, daß sie einander genau gegenüberliegen. Sie sind durch eine Achse

verbunden», um die sich alles dreht: die Achse der Natur. Die Idee gehört also «ganz und gar ins Objekt, und zwar in den Welthintergrund»; dort wirkt sie als schöpferischer, das Einzelne prägender und hervorbringender «Archetypus», der als solcher weder Wille noch Materie ist. Der Begriff fällt nur ins Subjekt. Begriff und Idee «treffen aber in jedem von der Natur geschaffenen Gebilde zusammen. Die Idee, der Archetypus, garantiert sein Dasein, der Begriff (von ihm veranlaßt) seine Erkennbarkeit in der Erfahrung». «Reines Ereignis» nennt Blüher im Gegensatz zum empirischen (Regen und Wind, Wachstum und Sterben, Zustände des Gemüts usw.) jenen «Vorgang der Natur, durch den sie sich an das Genie wendet» und in ihm die echten Entdeckungen bewirkt. Auch die Religion ist ein reines Ereignis der ein «transzendentales Kontinuum» bildenden Natur, nämlich ihr «Heilungsprozeß in toto». Sodann gibt es in ihr eine «objektive mythenbildende Kraft», der eine «mythengestaltende dichtende Kraft der menschlichen Seele» entspricht, die wohl beide letztlich in einem gemeinsamen Ursprung wurzeln; sonst könnte Blüher schwerlich behaupten, die Archetypen der in ihren empirischen Vertretern auf der Erde ausgestorbenen Lebewesen hätten sich gleichsam im «kollektiven Unbewußten des Menschen» — als «Dämonen» im «Erkenntnisstadium des Schemas» — bewahrt. Das etwa sind die Grundgedanken, die Blüher an mannigfachen Stoffen illustrierend in seinem Werk ausbreitet: gewiß nicht ohne spekulativ-tiefsinnigen Gehalt, aber unverbindlich bleibend. *H. Kunz.*

André Cuvelier: La musique et l'homme ou relativité de la chose musicale. Paris, Presses universitaires de France, 1949.

Qu'est-elle, cette relativité que M. Cuvelier découvre dans la musique et dans l'homme? Elle tient succinctement en cette affirmation: «Tout est relatif». Indiquons d'abord les motifs psychologiques qui amènent M. Cuvelier à cette affirmation.

M. Cuvelier est armé d'une arme à double tranchant: le bon sens. Il en fait profession: «Le bon sens est la chose du monde la plus mal partagée», dit-il (p. 249). Rien n'est plus précieux, il est vrai, mais pour un philosophe doué d'audace et de vigueur; mais rien n'est aussi plus terne et moins efficace. Que ce soit vis-à-vis de théories précises (le formalisme, le sentimentalisme), ou d'œuvres modernes (Honegger, Schönberg), M. Cuvelier laisse le bon sens parler. Il y ajoute un idéalisme quelque peu naïf: «Il semble que la musique doive s'efforcer d'être plus mélodique, plus idéaliste, plus sincère; il est certain qu'elle reviendra à ces vérités élémentaires» (p. 227). La musique de M. Cuvelier (car il en compose) doit refléter cet idéal; j'aimerais la connaître.

Ce mélange d'idéalisme et de bon sens engage M. Cuvelier à préférer, en tout, la voie du juste milieu: «rien de trop, ni rien de manque». On a tout dit, en philosophie, et particulièrement en esthétique musicale, même le plus contradictoire. Atténuons l'outrance, rognons sur l'excès, et on aura la vérité. Vérité toute relative, bien sûr, et le titre nous en avertit honnêtement.

Remarquons que la voie du juste milieu en a inspiré beaucoup, et des meilleurs (Leibniz, Hegel, Aristote); mais M. Cuvelier ignore les vertus de la synthèse, aussi est-ce surtout Victor Cousin qui l'inspire.

Pour ce cousiniste perdu au XXme siècle, pour ce dilettante éclairé, tout est relatif. A quoi? A l'homme, naturellement. Au genre humain, tout d'abord (doué de fonctions physiologiques et psychologiques universelles) et à l'individu (aux caractères spécifiques et irréductibles). L'inspiration musicale varie au cours des âges, les effets de la musique sont divers, les règles de composition se contredisent, les formes évoluent; tout est relatif à l'homme, et la beauté aussi. Hélas, dit M. Cuvelier, la beauté absolue est un mythe; là, l'idéalisme de M. Cuvelier est en défaut. Mais il va se rattraper: «L'homme s'obstine noblement à monter de l'animal, dont il a honte, vers l'ange, dont il s'est créé une image idéale et fugitive».

Il n'y a que fort peu de philosophie dans le livre de M. Cuvelier; celle qu'on y trouve est détestable. Mais M. Cuvelier est un musicien. Il est probablement un artiste, à voir à quel point il est respecteux de l'individualité. Or, le meilleur mode de connaissance de l'individuel est l'intuition. Et l'ouvrage de M. Cuvelier regorge d'intuitions, parfois très perspicaces, profondes, suggestives. Toute l'esthétique musicale — et aussi toute philosophie — est menacée de deux dangers: un excès de discursivité vide de toute substance (Hegel, parfois, en donne un exemple) et un manque de rationalité (certaines pages de Nietzsche). M. Cuvelier nous livre le contenu de son expérience spirituelle de la musique; celle-ci a le grand mérite de rappeler aux amateurs de verbalisme certaines «vérités élémentaires», comme il le dit lui-même.

J.-Claude Piguet.

Vladimir Jankélévitch: Debussy et le mystère. Neuchâtel, La Baconnière, Cahiers Etre et Penser N° 28, 1949.

Outre ses ouvrages de philosophie, M. Jankélévitch a déjà publié un livre sur *Gabriel Fauré et ses mélodies,* et une étude, remarquable, sur *Maurice Ravel.* Il livre aujourd'hui un ouvrage sur Claude Debussy. Doué d'une puissance d'assimilation rare, M. Jankélévitch semble, à chaque coup, s'identifier au musicien dont il parle. Après Ravel l'horloger et Fauré («Do majeur ou la porte étroite»), voici Claude de France, le mystérieux. Fauré était clair, direct; il parlait en musique comme nous parlons en français. Ravel aimait cacher, sous l'apparence d'un froid calculateur, une émotion délicate; il enrobait la vie sous les rouages d'une technique hardie. Chez Ravel, il y eut un secret. «Maurice Ravel a aimé les équations compliquées, les rébus et les curieux problèmes de contrepoint, qui sont choses secrètes» (p. 11). Chez Debussy, il y a le mystère. Le secret de Ravel, c'est une «devinette» (p. 9); le mystère de Debussy, c'est le «climat de notre destinée et, à la lettre, un sacrement» (p. 11).

Durant 150 pages, M. Jankélévitch met en lumière ce mystère; le mystère des âmes, tout d'abord. L'angoisse, la volupté, la mort, voilà les mystères

qui hantent l'œuvre debussyste et ses héros: Mélisande est un être mystérieux, dont la destinée est de marcher, inconsciente, à la mort, mystère des mystères dont le secret jamais ne sera percé. *Pénélope* de Fauré est «la solution d'un problème», et Pelléas, au contraire: «Va-t-en! Séparons-nous, comme Bérénice et Titus disent: il faut nous séparer» (p. 25). «*Pelléas* exprime le mystère des âmes» (p. 31).

Mais il y a aussi un mystère des choses; la musique, cette chose précieuse, est elle-même un mystère, par le simple fait qu'elle existe, qu'elle est là, présence gratuite. «C'est le fait d'être là qui est mystérieux; c'est l'existence en général qui est bizarre, obscure et inexplicable, et poétique en son étrangeté même» (p. 31). La musique de Debussy n'a pas de signification; elle ne s'oriente pas, ne se «finalise» jamais; elle ne manifeste aucun progrès, étant toute de «stagnance», et nul devenir n'en commande la succession des sons. Comme un derviche, elle tourne, piétine, voulant exprimer par là «l'instantanéité». Ce mystère de la chose musicale est chez Debussy l'évocation du mystère des choses réelles: «La poésie du mystère ontique n'est pas, chez Debussy, une réflexion subjective à propos de ce mystère: la musique parle directement, c'est-à-dire sans médiation symbolique, la langue des oiseaux et des sources» (p. 73).

La technique musicale elle-même manifeste ce «mystère létal». Les traits descendants sont autant de chutes vers la mort, autant d'attirances invincibles vers le néant. M. Jankélévitch analyse ainsi le rôle des notes répétées, des accords parfaits superposés, des accords dissonants, de la bitonalité, et, enfin, le rôle du silence, néant d'où sourd la musique, et néant dans lequel elle s'ensevelit inéluctablement, comme attirée par lui.

Nous avons dit que M. Jankélévitch s'identifie parfaitement à l'homme qu'il étudie. C'est dire que son livre est écrit dans la langue debussyste. Il parle par métaphores et images, qui évoquent, suggèrent. Il pense par analogies et symboles. Tout ce qu'il dit de Debussy peut s'appliquer au livre qu'il lui consacre. J'aurais pu intituler ce compte rendu «Le mystère de M. Jankélévitch». Poète, M. Jankélévitch s'embarrasse d'une langue philosophique redoutablement technique; philosophe, il répudie formellement la discursivité. Le lecteur a le droit de rester songeur face au double mystère de Debussy et de M. Jankélévitch.

J.-Claude Piguet.

Eduard Spranger: Die Magie der Seele. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1947.

Bei der vorliegenden Veröffentlichung Sprangers handelt es sich um zwei Vorträge, die während der Kriegszeit vor einer Berliner Gesellschaft für Seelenärzte gehalten wurden. Die behandelten Themata sind «Psychologie des Glaubens» und «Die Schicksale des Christentums in der modernen Welt». Da Spranger beide Gegenstände im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen der seelischen Kraftwirkungen erörtert, hat er den Gesamttitel «Magie der Seele» gewählt.

Der Ausgangspunkt Sprangers ist die Annahme, daß der Glaube (im allgemeinsten Sinne!) aus der Unzulänglichkeitserfahrung unseres Lebenszusammenhanges entspringt. «Forderungserlebnisse», die einen Glauben begründen können, erwachsen erst aus Verzweiflung, Schuld, Furcht und Angst. Demgemäß müsse die Gläubigkeit aus einer dialektischen, kompensatorischen Bewegung heraus verstanden werden; die Glücklosigkeit, die Sinnlosigkeit der Welt, der Zerfall mit der Gemeinschaft und der Zerfall mit sich selbst schaffen die Situation des Konfliktes, in der sich der Glaube als Helfer anbietet.

Gegenüber der Religionskritik, insbesondere derjenigen gegen das Christentum, greift die Sprangersche Analyse mit einer gewissen Unbedenklichkeit einfach auf das historisierende Argument zurück: was so bedeutende Kulturleistungen ermöglicht hat, kann nicht bloße Täuschung sein — der seelische Halt so vieler Generationen müsse doch Substanz haben und könne keine Illusion bedeuten. Die Tatsache, daß die letzten Jahrhunderte den Glauben mehr und mehr aufgelöst haben, so daß Zarathustra vom «toten Gott» zu sprechen vermag, will Spranger nicht übersehen. Diese Folge der Aufklärung soll aber wieder rückgängig gemacht werden, indem man durch die Neuzeit hindurch einen Schacht zu den Tiefen eines ursprünglicheren Christentums hinuntertreibt. Hierbei stößt man auf die «Abraumsalze» des rationalen, moralistischen, spekulativen und historischen Christentums, die man beseitigen muß, um an den der «Magie der Seele» entsprechenden Glauben herankommen zu können. Das magische Weltbild, das gewöhnlich der primitiven Entwicklungsstufe zugerechnet wird, verträgt sich nach Spranger mit der christlichen Frömmigkeit besser als das moderne, rational-vernünftige Erklären nach dem Leitfaden der Kausalität. Damit wird die Religion überhaupt entweder einer archaischen Seelenschicht oder einer undifferenzierten Evolutionsetappe zugeordnet, was im Sprangerschen Sinne als Positivum zu bewerten wäre.

Nach einer eingehenden Analyse der magischen Bewußtseinsverfassung kann man feststellen, daß die Magie sich zumeist auf den Drang nach innerer Kraftgewinnung zurückführen lasse. Es läßt sich leicht aufweisen, daß auch der Mensch der Gegenwart von derartigen Tendenzen nicht frei ist — jedes Kind durchläuft noch eine magische Phase, der Dichter lebt in einer beseelten Welt, und auch der «homo faber» der Technik weiß, daß der Lauf der Dinge nicht völlig vorauszuberechnen ist. Vor allem in der Innerlichkeit der religiösen Seele findet sich ein Stück Magie. Der Gläubige verzichtet auf sein Denken, weil es ihm um das Gewinnen einer tragenden Kraft geht, von der sich nichts beweisen läßt. Das hat nichts mehr mit Logik zu tun; das «Wunder» verdrängt den Satz vom Widerspruch.

Die Sprangersche «Vorschule des Christentums», die in den vorliegenden zwei Abhandlungen zur Lebendigerhaltung des Glaubens beitragen will, hat nicht das Ziel, etwas eigentlich Neues zu bringen. Sie resumiert ein traditionelles Gedankengut und sieht die Problematik des Christentums nur von der Seite des unerschütterlich glaubenden Christen, wodurch sie eher zu den persönlichen Bekenntnissen als zu den sachlichen Erörterungen gehört.

Josef Rattner.

Th. Bovet: Die Angst vor dem lebendigen Gott. Eine allgemeine Pathologie der Religion. Verlag Paul Haupt, Bern 1948.

Bovet gibt dem vorliegenden 4. Band seiner Reihe «Der Mensch und seine Ordnung» den Untertitel: «Eine allgemeine Pathologie der Religion». Darunter versteht er nun nicht, wie er im 1. Abschnitt («Religionspathologie als Problem») auseinandersetzt, dasjenige, was in der Religionspsychopathologie üblicherweise behandelt wird: religiöse oder als religiös beanspruchte Phänomene innerhalb neurotischer und psychotischer Erlebnisse. Diesen kann man sich sozusagen kühlen Herzens zuwenden, ohne die — religiös gesehen — entscheidende Frage nach der eigenständigen «Existenz» oder «Nichtexistenz» Gottes als des einen Bezugspunktes der religio auch nur zu berühren. Bovet geht es vielmehr darum, den Ursachen der gegenwärtigen religiösen Krise nachzuforschen, und zwar in betont therapeutisch-seelsorgerischer Absicht. Ihn beunruhigt die tödliche Gefährdung, in der er die Menschheit schweben sieht, weshalb das Buch mit dem «letzten Gegensatz: Christus und die Atombombe» (die vorwiegend symbolisch gemeint ist) schließt. Die dazwischenliegenden Themen deuten die Kapitelüberschriften stichwortartig an: Dialektik der Bewegung, Geist und Bild, Freiheit und Gesetz, Liebe und Macht, Entfaltung und Rückbildung, heilig und dämonisch. Die Darstellung ist schlicht, klar und einfach, gelegentlich wohl allzu einfach. Bovet selbst bekennt am Schluß ohne viel Worte, der Gnade Gottes teilhaftig geworden zu sein. Wer nicht im selben Stande lebt und danach auch kein Verlangen hat, wird trozdem den Wert des Buches als menschliches Dokument anerkennen können. *H. Kunz.*

Ludwig Klages: Die Sprache als Quell der Seelenkunde. S. Hirzel Verlag, Zürich 1948.

Die Grundlagen der Charakterkunde. 9. Aufl. S. Hirzel Verlag, Zürich 1948.

Handschrift und Charakter. 23. Aufl. S. Hirzel Verlag, Zürich 1949.

Das neue Buch von Klages gibt einerseits eine zusammenfassende gedrängte Darstellung der Hauptstücke seiner Lehren, ohne für die mit seinen übrigen Schriften bereits vertrauten Lesern «etwas grundsätzlich Neues» zu bringen (wie er selbst mit Recht bemerkt), anderseits eine an zahlreichen Beispielen illustrierte Bewährung seiner alten These von der «seelenkundlichen Weisheit» der Sprache. Da es sich demgemäß wesentlich um psychologische Dinge handelt — die große überragende Leistung von Klages liegt m. E. auf ihrem, nicht auf «metaphysischem» Gebiet —, braucht im Rahmen der «Studia philosophica» nicht näher darauf eingetreten zu werden. Immerhin finden sich einige philosophiegeschichtliche Exkurse eingestreut, zumal einer «über zeitgenössische Ontologie» (gemeint ist in erster Linie diejenige N. Hartmanns, ohne daß wunderlicherweise dessen Namen genannt würde), und in ihnen vor allem breiten sich mit ungeschwächter, von keiner «Altersweisheit» gedämpften Intensität alle jene peinlichen Eigenschaften von Klages

aus, die es so schwer machen, ihm gerecht zu werden. Besessen von den eigenen Überzeugungen, ohne kritische Distanz zu ihnen, deshalb ohne die Fähigkeit, auch nur die sachlichen Problemstellungen der «logozentrischen» Denker — etwa Kants transzendentale Frage — zu verstehen, unterbricht er immer wieder seine an sich oft genug nachprüfungswerten, obzwar am Zentrum zumeist vorbeigehenden Polemiken mit gehässig-höhnenden Anrempelungen und Ausfällen, die die bekämpften Autoren der Lächerlichkeit preisgeben sollen. Es mag sein, daß Klages in solchen Ergüssen, die als private gehütete Unzulänglichkeiten jedem unbenommen bleiben, eine Manifestation der von ihm so laut gepriesenen «Lebensfülle», des «pathischen Müssens» sieht: seine Argumente werden damit bestimmt nicht überzeugender. Ein Beispiel: Man kann gegen die Lehren Husserls gewiß manches einwenden, ihn aber als «konjunkturverständigen Autor» zu kennzeichnen, greift so sehr daneben, daß die geschmacklose Entgleisung nur psychologisch einigermaßen verständlich gemacht werden könnte. — Zur Neuauflage der Charakterkunde bleibt nur zu sagen, daß der ihr erstes Erscheinen (1910) einleitende Abschnitt über das «Verhältnis der Schulpsychologie zur Charakterkunde» nunmehr in einen Anhang verwiesen und durch einige kritische Bemerkungen zu neueren Typologien erweitert worden ist. Im übrigen stimmt das Buch, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, mit der in der vierten (1926) Auflage erreichten Gestalt überein, womit es zur klassischen, bahnbrechenden charakterologischen Leistung wurde. Und das Entsprechende gilt hinsichtlich der neuen Auflage von «Handschrift und Charakter», ebenfalls längst zum klassischen Bestand der Graphologie gehörend. H. Kunz.

Willy Hellpach: Sinne und Seele. Zwölf Gänge in ihrem Grenzdickicht. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1946.

Universitas Litterarum. Gesammelte Aufsätze. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1948.

In anregendem Plauderton berichtet Hellpach im ersten Büchlein über eine Fülle von psychophysischen Tatsachen und Problemen, zumal auch solchen, die einerseits ins alltägliche Leben hereinspielen, anderseits wenig bekannt sind. Ein bevorzugtes Thema bilden die Farben und ihre ästhetische Bewertung; aber es findet sich zum Beispiel auch — unter dem Titel «Goethes spezifische Sinnesenergie» — eine Kritik der üblichen Auffassung Goethes als «Augenmenschen». Etwas störend, vor allem im Hinblick auf die Zuwendung zu einem größeren Publikumskreis, wirkt die wunderliche Neigung des Verfassers zu nicht immer sonderlich glücklichen und nötigen terminologischen Neuprägungen. — Das zweite Buch, zum 70. Geburtstag des Autors im Namen von Freunden und Kollegen von Gerhard Heß und Wilhelm Witte herausgegeben, enthält eine Sammlung ausgewählter Aufsätze aus einem halben Jahrhundert, die in eindrücklicher Weise den ungewöhnlichen Umfang der von Hellpach bearbeiteten Gebiete dokumentieren. Religion, Philosophie, Geisteswissenschaften und Erziehung, Recht und Staat, Wirtschaft und Technik, Medizin und Naturwissenschaften, Psycho-

logie sind die Überschriften der einzelnen Abschnitte, die den thematischen Umkreis andeuten. Mit Rücksicht auf das schließliche «Hauptfach» Hellpachs hätte man sich die Auswahl der psychologischen Arbeiten etwas ausgreifender gewünscht und darin gern Studien wie die über den «Ausdruck der Verlegenheit» oder die «Grundgedanken zur Wissenschaftslehre der Psychopathologie», die man jetzt lediglich in der angefügten Bibliographie verzeichnet findet, aufgenommen gesehen. Hellpachs eigenen Abhandlungen voran gehen vier Würdigungen: «Willy Hellpach und die praktische Heilkunde» von Curt Oehme, «Arzt auf naturwissenschaftlichem Grenzland» von Bernhard de Rudder, «Willy Hellpachs Werk als Psychologe» von Albert Wellek und «Willy Hellpach als Denker» von Wilhelm Witte. Der Autor selber hat noch eine «Epikrise» beigesteuert, in der er («Logos und Pragma») die Beziehungen zwischen seinen wissenschaftlichen Bemühungen um die Gemeinschaftsseelenkunde und den Leitgedanken seiner öffentlichen Tätigkeit aufhellt. *H. Kunz.*

Hans M. Peters: Grundfragen der Tierpsychologie. Ordnungs- und Gestaltprobleme. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1948.

«Es nützt wenig, daß die Tierpsychologie tagtäglich ihren Bestand an Tatsachen vermehrt, wenn deren Einbau in theoretische Grundvorstellungen nicht damit Schritt hält»: diese zweifellos zutreffende Überzeugung leitet im vorliegenden Buche die Absicht seines Verfassers, die allzu große Scheu vor der Theorie zu überwinden. Das geschieht nun aber keineswegs wie so oft in einem zwar großartigen Entwerfen von denkbaren Möglichkeiten im luftleeren Raum, vielmehr hält sich Peters mit einer großen Subtilität des Beobachtens an die empirischen Fakten und unterscheidet davon mit vorbildlicher Klarheit deren Deutungen, die entschieden, jedoch stets vorsichtig und jeder sich als nötig erweisenden Korrektur offen durchgeführt werden. Die originelle Grundkonzeption bildet die Annahme, «daß sich in den Tieren gewisse Wesensformen des Lebens verkörpern», und als «Wesensausdruck» eines agierenden Subjekts an Stelle «der sogenannten objektiven Instinktzwecke» versucht er nun eine Anzahl Instinkte aufzufassen. Das wird im ersten, mit «Ordnungsprobleme» überschriebenen Teil am Material der verschiedenen Formen der Tierfamilie — Vater-, Mutter-, Elternfamilien — durchgeführt, wobei sich der Verfasser sowohl auf eigene Spezialuntersuchungen an einigen Fischarten wie auf die anderer Autoren an solchen und an Vögeln stützt. Es zeigen sich dabei eine Fülle höchst interessanter Unterschiede; so scheint z. B. das Schema des Alttieres, an dem sich die Reaktionen der Jungen orientieren, nur in der Eltern- und in der Mutterfamilie aufzutreten; in der Vaterfamilie bildet das Zentrum nicht der Vater, sondern der von ihm gebaute Brutbehälter (Nest), der als eine Differenzierung des Territoriums zu gelten hat. Die vergleichende Untersuchung der Gründung dieser verschiedenen Familien dient letztlich der Herausarbeitung der mütterlichen und väterlichen «Wesensform», die sich auch — das macht Peters wenigstens wahrscheinlich — in besonderen zugeordneten Lebensläufen und Lebensordnungen der Tiere auszuprägen scheint. Der zweite Teil — im Text

steht als Überschrift «Analytische Probleme», im Inhaltsverzeichnis «Gestaltprobleme» — ist Gestalt- und Ganzheitsfragen gewidmet, und zwar fast ausschließlich am Spinnennetz illustriert, ebenfalls ein vom Verfasser bevorzugtes Arbeitsfeld. Das wesentliche Resultat dieser sehr subtilen Analysen und Experimente dürfte im überzeugenden Nachweis liegen, daß sich die im Netzbau manifestierenden ganzheitlichen Gestaltungstendenzen nicht allein aus den «arterhaltenden» Instinkten der Spinnen ableiten lassen. Ein kurzer Blick auf die Geschichte des Instinktproblems und eine Besinnung auf die von Peters befolgte Methode, die übrigens die Kausalanalyse der Instinkthandlungen (Lorenz, Tinbergen) nicht etwa verdrängen, sondern gemäß dem das tierische Leben beherrschenden «Prinzip der schöpferischen Synthese» ergänzen will, schließt das treffliche Buch ab. *H. Kunz.*

Jakob Wyrsch: Die Person des Schizophrenen. Studien zur Klinik, Psychologie, Daseinsweise. Verlag Paul Haupt, Bern 1949.

Ein Buch über die «Person des Schizophrenen» berührt gewiß nur die äußerste Peripherie des Interessenkreises der «Studia philosophica». Gleichwohl mag hier ein kurzer Hinweis auf ein solches gestattet sein, und zwar vor allem um des ausgezeichneten Gelungenseins willen, das man Wyrschs Werk nachsagen muß. Er gliedert den Stoff nach den chronischen und akuten Zustandsbildern und gibt dafür sehr anschaulich geschilderte Beispiele. Die Darstellung ist so klar, daß sie auch dem psychiatrisch nicht vorgebildeten Leser verständlich bleibt; jedoch ist dieser Verständlichkeit nirgends die wissenschaftliche Korrektheit und Gediegenheit geopfert. *H. Kunz.*

Philosophische Vorträge und Diskussionen. Bericht über den Mainzer Philosophenkongreß 1948, herausgegeben von Dr. Georgi Schischkoff. Sonderheft 1 der Zeitschrift für philosophische Forschung, Pan-Verlag Rudolf Birnbach, Wurzach (Württ.) 1949, 226 S.

Während der Jahre des Nationalsozialismus wurden von der deutschen Philosophie keine Kongresse veranstaltet. Der erste Kongreß deutscher Philosophen fand wieder im September 1947 in Garmisch-Partenkirchen statt. Da es sich um einen ersten Versuch handelte, die Nachkriegserschöpfung Deutschlands zudem noch nicht überwunden war, wies er noch keinen sehr zahlreichen Besuch auf, was jedoch der Intensität der dort geleisteten Arbeit keinen Abbruch tat. Der zweite Kongreß, zu dessen äußerem Rahmen die neugegründete Universität Mainz ausersehen wurde, fiel schon in einen günstigeren Zeitpunkt (August 1948), war zudem von längerer Hand vorbereitet. Die Organisation geschah durch den Kongreßsekretär Dr. Schischkoff sowie den Präsidenten des Kongresses, Prof. Dr. von Rintelen von der Universität Mainz (neben ihm wurde aber noch Prof. Dr. Theodor Litt von der Universität Bonn zum Ehrenpräsidenten gewählt). Die Zahl der Teilnehmer betrug über 200. Unter ihnen befanden sich auch zahlreiche Ausländer.

Ein gemeinsames Oberthema für die Vorträge war nicht ausgegeben worden. So konnte jeder über seine eigensten Forschungen sprechen, und es entstand im Laufe einer Woche ein zwar etwas verwirrendes, aber lebendiges Bild der gegenwärtigen Strömungen. Ein gemeinsames Band bildete nur die Philosophie Max Schelers, dessen Andenken aus Anlaß seines 20. Todestages eine Reihe von Vorträgen gewidmet waren. Auch rein systematisch wurde vielfach an Max Scheler angeknüpft. Dagegen machte sich gegen die Existenzphilosophie eine gewisse Animosität bemerkbar. Sehr fühlbar war ferner der theologische Einfluß.

Der jetzt vorliegende Kongreßbericht enthält ein ausführliches Referat (meist Autorreferat) über sämtliche Vorträge sowie über die Diskussionen. Dabei wird man freilich einige bekannte Namen der deutschen Philosophie vergeblich suchen. Das rührt daher, daß alle diejenigen, die schon in Garmisch-Partenkirchen gesprochen hatten, nun in Mainz nicht nochmals sprechen wollten. Ihre Vorträge sind aber inzwischen zum großen Teil in der «Zeitschrift für philosophische Forschung» erschienen. Eigens genannt seien hier nur die Referenten schweizerischer Nationalität: Wilhelm Keller, Gerhard Kränzlin, Michael Landmann, Raimond Savioz, A. Viatte. Der Bericht enthält auch ein ausführliches philosophisches Adressenverzeichnis.

Ein weiterer Kongreß ist für den Sommer 1950 in Bremen geplant.

Michael Landmann.

Revue philosophique de Louvain, tome 46, No 12, tome 47, Nos 13, 14, 3 fascicules, 25×16,5, de 147 p. et 300 p., Editions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. Louvain 1948—1949.

A côté des comptes rendus, des chroniques et des études critiques toujours remarquablement informés, la Revue de Louvain, dont l'éloge n'est plus à faire, nous offre:

Novembre 1948: F. Van Steenberghen: M. De Wulf, historien de la pensée médiévale (A l'occasion de la mort de l'auteur de la *Philosophie médiévale*). L. De Raeymaeker: Le climat doctrinal chrétien et la philosophie (Texte complet de l'allocution prononcée au Xe Congrès de philosophie: exposé des thèses thomistes, rappel des invariants du christianisme, critique de l'idéalisme, esquisse d'une métaphysique de la participation). J.-J. Duin: Les commentaires de Siger de Brabant sur la *Physique d'Aristote* (A propos de l'authenticité et des rapports entre les manuscrits de Munich, Paris et du Vatican).

Février 1949: P. Moraux: L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce (trois sources d'âges différents et de valeurs inégales, avec dans certaines parties des influences platoniciennes et stoïciennes). J.-D. Robert: «Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam» (recherche du principe fondamental de toute métaphysique thomiste, que Saint Thomas plus théologien que philosophe a ébauchée, mais non construite). A. De Coninck: Le principe de raison d'être est-il synthétique? (Principe épistémologique: connaître, c'est être consciemment, analyse du «Je» dans

le jugement «je suis je = celui-ci, — sujet réel, limité et conditionné par l'univers, — le principe de raison d'être est analytique, résultant de l'analyse du sujet non pas notionnel, mais ontique). Mentionnons une note de M. Jolivet à propos de l'interprétation, que donne M. D. de Wälhens, de la religion de Kierkegaard, dans son livre sur M. Heidegger (l'objet, la foi de K., n'est pas un mythe, mais le Dieu vivant).

Mai 1949: Suzanne Mansion: La critique de la théorie des Idées dans le *Peri Ideôn* d'Aristote (Etude du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, analyse aristotélicienne des arguments platoniciens sur l'existence des Idées; A. critique non pas le point de départ, mais les conclusions: les Idées ne peuvent être des formes en elles-mêmes séparées du sensible, mais seulement des relations). G. Verbeke: La date du commentaire de Saint Thomas sur l'*Ethique à Nicomaque* (l'Etude comparative des textes se rapportant aux notions de plaisir et de bonheur conduit l'auteur à dater l'ouvrage aux environs de 1260). A. Modde: Le bien commun dans la philosophie de Saint Thomas (Analyse de cette notion sur le plan théologique, sur celui de la sôtériologie, sur le plan de la loi naturelle). J. Lambermont: L'Absolu selon Çankara (l'auteur souligne le monisme panthéiste et nécessitaire, l'illusion du monde, l'importance de la *via negativa* pour atteindre l'Être indifférencié, simple, unique, parfait). Notons quelques pages d'André Brémond sur la religion de Lagneau (Dieu vécu dans l'activité de penser, comme Valeur s'affirmant en nous et par nous). Un supplément, le répertoire de la philosophie, dont on a souligné la précision et la manière judicieuse dont les matières sont réparties, est joint à chaque numéro.

G.-Ph. Widmer.

Rivista di Filosofia neo-scolastica, octobre—décembre 1948.

G.-M. Crispi: La filosofia di Whitehead. Après une étude approfondie de Whitehead qu'il considère comme une des plus significatives de notre époque, l'auteur exprime sa conviction que la mise en valeur des caractères propres à la méthode philosophique pourrait contribuer efficacement à la renaissance de la métaphysique; tout comme la mise en valeur des caractères propres à la méthode scientifique a rendu possible le merveilleux essor des sciences.

G. Bontadini: Ugo Spirito e la semplificazione del problematicismo. Notes et discussions, analyses d'ouvrages.

Janvier—mars 1949:

Saggi intorno alla metafisica, in occasione del LXX anno di Fr. Agostino Gemelli O. F. M.

F. Olgiati: Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano;

G. Bontadini: Esperienza e metafisica;

S. Vanni Rovighi: Fisica, filosofia della natura, metafisica;

M. Campo: Via ontologica e via cosmologica;

V. A. Padovani: Storia e metafisica;

L. Pelloux: Le strutture del reale in Aristotele ed in Hegel.

Giornale di Metafisica:

15 janvier—février 1949, N° 1;
15 mars—avril 1949, N° 2.

Note critiche sulla filosofia contemporanea: 1° Gaston *Berger:* la philosophie de l'esprit de Léon Brunschwicg: M. Berger rend hommage à l'effort philosophique de Brunschwicg qui témoigne d'une «lucidité impitoyable». Il estime que le spiritualisme peut aller plus loin que la philosophie de l'esprit enseignée par l'auteur de la *Modalité du jugement,* mais que «nous avons tous besoin de nous mettre à son école et de méditer son enseignement».

2° Luigi *Stefanini: Critica costruttiva dell'esistenzialismo ateo.* L'auteur entend par critique «constructive» une tentative d'inférer un sens unitaire de l'existentialisme à travers la diversité de ses formes et de le faire servir à une conception de l'existence humaine moins désabusée.

Ricerche storiche: Tomano *Amerio: Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella.*

Annali delle Facolta di lettere, filosofia e magistero della Universita di Cagliari: Vol. XV (1948):

G. Solinas: Il problema della scienza da Kant a Croce. Contre ceux qui ont vu en Croce un «ennemi de la science», l'auteur affirme que l'œuvre du philosophe napolitain, en montrant le caractère gnoseo-pratique des concepts scientifiques et en reconnaissant la nécessité, peut conduire à une collaboration possible de la science et de la philosophie. Or, l'exigence de la synthèse est fondamentale dans la philosophie contemporaine.

Parmi les autres articles: *G. Mancini: Un romanzo sardo-ispanico del secolo XVII; P. Meloni: Tre note nella storia del senato regio; L. Giusso: Panteismo e magica in Girdano Bruno.*

Dr. F.-L. Müller.