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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 10 (1950)

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: 09.12.2025

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

Besprechungen – Comptes rendus

Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Eingeleitet von *Ernst Howald,* neu übertragen von *Michael Grünwald.* Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Dieses handliche Büchlein bringt eine neue Fragmentensammlung der sogenannten Vorsokratiker in Auswahl mit zahlreichen erläuternden Anmerkungen. Die Auswahl der Texte soll durch die allgemeine Einleitung von Ernst Howald gerechtfertigt werden. Howald sieht in den vorsokratischen Philosophen Denker, die sich ganz auf sich stellen, um, wie er meint, in heroischem, um nicht zu sagen tragischem Anlauf eine Erklärung der Welt gewissermaßen zu forcieren. Die großen Denker sind für ihn dementsprechend alle große individuelle Gestalten. Der geschichtliche Fortschritt im Denken wird dadurch erkauft, daß jeder folgende Denker seine Vorgänger von Grund auf widerlegt. Aus diesem Grunde erscheint Howald der Pythagoreismus seinem Wesen nach als ungriechisch. Pythagoras hat nichts geschrieben, dafür eine Schule gegründet, in welcher die Mitglieder auf das Wort des Meisters schwören. Howald bevorzugt ganz offenkundig die Denker, die von der sinnlichen Wirklichkeit ausgehen. Deshalb ist für ihn die Identifikation von Denken und Sein, wie sie die Eleaten gelehrt haben, eine Art philosophischer Kurzschluß. Von Empedokles, Leukipp, Demokrit und Anaxagoras wird behauptet, sie seien mehr Naturforscher im engern Sinne als Philosophen — kein neues Prinzip sei durch sie eingeführt worden —, und die Sophistik soll im Anschluß an Parmenides eine formale Logik gefördert haben und ein Denken, das durch Interesselosigkeit gegenüber der Sinnlichkeit charakterisiert sei. Heraklits Philosophie gilt Howald mehr oder weniger als ein Produkt der Verzweiflung: könnte man nicht mit gleichem Recht in ihr eine enthusiastische Begeisterung für die sich immer erneuernde Lebendigkeit der Natur sehen, eine Lebendigkeit, die es wert ist, daß dafür die einzelne individuelle Existenz geopfert werden muß? Mit dem Hinweis auf eine neue philosophische Epoche, die durch das ethische Denken des Sokrates angeregt wird, schließt diese Einleitung.

Howald redet in ihr, wie man sieht, einer mehr nur qualitativen und vielleicht romantischen Naturspekulation das Wort; dem mathematischen und logischen Denken, das doch bei den Vorsokratikern ebenso klar ausgeprägt ist, wird er kaum gerecht. Darum halten wir auch dafür, daß es ihm nicht gelungen ist, von der Entwicklung der vorsokratischen Philosophie ein überzeugendes Bild zu geben. In der Auswahl der von Grünwald übertragenen Texte macht sich diese Einseitigkeit, wie wir fürchten, auch bemerkbar. So wird zum Beispiel Zeno doch recht stiefväterlich behandelt. Trotzdem halten wir das Buch nicht für wertlos: die verschiedenen kosmologischen und kosmogonischen Theorien werden in ihm sorgfältig dargestellt. Und in den Anmerkungen werden viele, meist

neueste, Gesichstpunkte zu ihrer Interpretation beleuchtet, die zu kennen für jeden, der die vorsokratische Philosophie gründlich studieren will, von großem Nutzen sind. *H. Gauß*

Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Eingeleitet und übertragen von *Olof Gigon.* Mit einem Bildnis. Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Der Einleitung des jetzt in Bern lehrenden Altphilologen merkt man die langjährige Spezialisierung des Verfassers auf griechische Philosophiegeschichte wohl an. In faßlicher Weise referiert er nicht nur die Hauptpunkte der Lehre Epikurs — seine Anschauungen über die Lust, über die Gerechtigkeit, über die Freundschaft, über die Götter, seine Natur-(und leider nicht auch seine Kultur-)-philosophie —, sondern es gelingt ihm auch, die manchmal etwas widersprechenden Äußerungen Epikurs dadurch zu erklären, daß er ihre Abhängigkeit von verschiedenen älteren Traditionen nachweist, vor allem von der sophistischen Aufklärung, Demokrit und dem Sokratiker Aristipp (wozu noch, wie schon Bignone zeigte, die verlorenen Dialoge des Aristoteles zu nehmen sind). Besondere Beachtung verdient die Zusammenfassung des Hedonismus und der These vom Recht des Stärkeren (Kallikles!), mit der sich Epikur ebenfalls auseinandergesetzt hat, als zweier naheliegender Formen einer «natürlichen Ethik». — Die Freunde der Jaspers'schen «Kommunikation» wird es interessieren zu erfahren, daß schon der junge Aristoteles den Sinn der Freundschaft in der durch sie geförderten Selbsterkenntnis erblickt hat.

Der Band enthält dankenswerterweise neben den bekannten Texten auch eine größere Zahl der Fragmente. Auf die philologischen Vorzüge und Schwächen der Übersetzung (auch im Vergleich zur im selben Jahre publizierten von J. Mewalt) wird eine demnächst im «Gnomon» erscheinende Abhandlung von Wolfgang Schmid eingehen. Im Literaturverzeichnis hätte das Buch von Gerhard Nebel, Griechischer Ursprung, 1948, noch Aufnahme verdient.

Michael Landmann

Stoa und Stoiker, Band I: *Die Gründer, Panaitios, Poseidonios.* Eingeleitet, ausgewählt und übertragen von *Max Pohlenz.* Artemis-Verlag, Zürich 1950.

Fünfhundert Jahre lang hat die stoische Philosophie antiken Menschen ein Weltbild und eine sittliche Norm gegeben, und während dieses ganzen Zeitraums hat sie immer wieder Neugestalter und Weiterbildner gefunden. Aber leider sind uns die frühen und mittleren Stoiker nur fragmentarisch und oft in indirekter Überlieferung erhalten. Und auch das Erhaltene beeindruckt im ganzen mehr durch das System und den Ernst als durch geniale Größe der einzelnen Gestalten oder Sätze. So kommt es, daß auch der philosophiehistorisch Gebildete, wenn er nicht zugleich Philologe ist, die frühe und mittlere Stoa meist nur aus Darstellungen und nicht aus den Originalzeugnissen kennt.

Es ist daher ein großes Verdienst des Altphilologen Max Pohlenz, daß er uns heute eine Auswahl der Zeugnisse in Übersetzung vorlegt. Drei weitere geplante Bände sollen dann noch Seneca, Epiktet und Marc Aurel enthalten. Durch sein zweibändiges Werk «Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung», Göttingen 1948, hat sich Max Pohlenz als einer der besten Kenner der Stoa ausgewiesen.

Auffällig ist, daß die Einleitung zu unserem Bande, wiewohl er in der Schweiz erschienen ist, mit einer an die deutsche Ära 1933—1945 gemahnenden Exklusivität den Rassengesichtspunkt vertritt. Niemand wird leugnen, daß die stammesmäßige Herkunft eines Menschen zu den Faktoren gehört, die seine Geistesart prägen. Aber ebenso prägen ihn auch — und von all dem hören wir bei Pohlenz sehr viel weniger — sein soziales Milieu, die Jugendschicksale, die Muttersprache, der Zeitgeist und anderes mehr; und auch aus der Gesamtzahl dieser Faktoren wird sich das Geheimnis der Individualität schwerlich ableiten lassen. Ob es nicht das Prinzip überspannen heißt, wenn nach Pohlenz der Übergang von der frühen zur mittleren Stoa, durch die die Schule erst Weltgeltung erlangte, einfach dadurch zustande kommt, daß Panaitois diejenigen Züge der Stoa abstieß, «die an die Abkunft der Schulstifter erinnerten»? Denn Zenon und Chrysipp waren Semiten (nach Pohlenz eine ethnische Einheit, während es in Wirklichkeit eine Spracheinheit ist), Panaitios dagegen «war ein reinblütiger Hellene, vom kernigen Dorierstamm» (dem einzigen kulturell unschöpferischen der griechischen Stämme, aber immer noch besser Dorier als Semit!), ein Repräsentant «antiken Führertums». Ferner verwickelt sich Pohlenz von seinem Standpunkt aus in einen Widerspruch, indem er zugeben muß, daß die semitischen Stoiker in mancher Hinsicht das griechische Erbe besser bewahrten als der «reinblütige Athener» Epikur, daß sie etwa im Unterschied zu ihm «das hellenische Gemeinschaftsgefühl... in die neue Zeit hinüberretteten». Da es Pohlenz um Poseidonios aus Apameia in Syrien leid täte, dekretiert er ihm «gewiß überwiegend hellenisches Blut» zu. Da sich dasselbe bei Christus und den Gründern des Christentums weniger leicht dekretieren ließe, wird die für Pohlenz sonst so wichtige Frage bei ihnen großzügig übergangen.

Durch die Verflechtung exakter Forschungsarbeit mit der Weltanschauung der jüngsten deutschen Vergangenheit erweckt die Pohlenzsche Einleitung nicht nur unser wissenschaftliches, sondern auch unser kulturhistorisches Interesse.

Michael Landmann

Epiktet, Teles, Musonius: Wege zum glücklichen Leben. Eingeleitet und übertragen von *Wilhelm Capelle.* Artemis-Verlag, Zürich 1948

Hier liegt eine geschlossene Arbeit vor uns. Die Übertragungen des Teles und des Musonius sind sehr geschickt und, wie der Verfasser sagt, hier zum erstenmal geboten. Die Auswahl aus den Diatriben des Epiktet gibt das Wesentliche in neuer Anordnung, und die Einleitungen zum Ganzen und zu den einzelnen Teilen sind wirkliche Vorbereitungen zum bessern Verständnis der darauffolgenden Textproben. Die Geschichte der Diatribenliteratur wird sehr klar

umrissen, und in den Anmerkungen kommen Einzelheiten zur Sprache, die für das adäquate Erfassen des Textes notwendigerweise kurz erläutert werden müssen. Auch wird darin über verschiedene Möglichkeiten der Interpretation diskutiert. Daß die Sprache des Übersetzers für schweizerische Ohren gelegentlich etwas gar «modern» klingt, kann das Verdienst dieses Buches in keiner Weise schmälern. *H. Gauß*

Boethius: Trost der Philosophie. Lateinisch und deutsch, übertragen von *Eberhard Gothein.* Artemis-Verlag 1949.

In zunehmendem Maße hat sich die Philosophie am Ideal der Wissenschaft orientiert und es fast vergessen, daß ihre Aufgabe nicht nur die ist, etwas zu erkennen, sondern auch die, durch die Erkenntnis in der Seele des philosophierenden Menschen Gewißheiten und Entschließungen auszulösen. Aber auch wo wir heute um die Bedeutung der Erkenntnis für das Leben wissen, da wissen wir zugleich, daß es nicht nur eitel Freude ist, was ihm durch sie zuteil wird. Schon Nietzsche hat von den häßlichen und schmerzhaften Wahrheiten gesprochen, und er empfahl ja daher sogar eine Abkehr von der Wahrheit zu Gunsten der lebensdienlicheren Illusion. Und wenn sich die Existenzphilosophie sogar eigens als Appell versteht, der unsere höchsten Möglichkeiten wecken soll, so kann dieser Appell doch nur wirksam werden, indem sie zugleich und zunächst die im Alltag gnädig verdrängten Ängste und Verzweiflungen unseres Innersten freilegt. Das war in der Antike anders. Das erkenntnismäßig Schätzenswerteste, die Wahrheit, schien auch lebensmäßig nur das Förderlichste sein zu können, ja man versprach sich von ihr die allerheilsamsten Wirkungen. Schon Platon stellt daher Sokrates als Wohltäter der Stadt dar. Epikur nannte seine Philosophie eine «Medizin des Geistes». Und ähnlich spricht noch Boethius von einem «Trost der Philosophie».

Damit spricht er also keinen neuen Gedanken aus, so wie überhaupt das Verdienst des Boethius, das ihn zu einem der philosophischen Hauptlehrer des Mittelalters werden ließ, mehr darin besteht, daß er platonisches und aristotelisches, stoisches und pythagoreisches Lehrgut lebendig zusammenfaßte und in faßlicher Form weitergab. Und doch hat er in seiner Consolatio, wenn auch nicht durch eigenes Verdienst und nicht zu seinem Glücke, sondern durch die Grausamkeit des Schicksals, eine Stufe erreicht, die manchem selbständigeren Denker versagt blieb: in den Kerker geworfen und den sicheren Tod vor Augen, verfaßte er diese Schrift und sog sich aus der Vergegenwärtigung der philosophischen Lebensweisheit neuen Mut und höhere Standhaftigkeit. Die abstrakten Sätze der Ethik gewinnen dadurch hier einen konkreten Bezug, und sie stellen zugleich ihre haltunggebende Wirksamkeit unter Beweis. Dieses Aufeinanderabgestimmtsein von allgemeiner Reflexion und persönlicher Situation hat etwas, was an den Platonischen «Phaidon» gemahnt, indem wir die Logik des Gedankens verfolgen, dürfen wir zugleich an einem menschlichen Geschick Anteil nehmen, und dies ist es, was die Consolatio nicht nur zum gelesensten Werk des Boethius, sondern zu einem der gelesensten der Weltliteratur überhaupt gemacht hat.

Und diese Gelesenheit wiederum macht es nun auch für den modernen Historiker der philosophischen Begriffe unumgehlich. Boethius spricht darin von virtus und fortuna (schöpfte aus ihm dieses Paar Macchiavelli?), von providentia und fatum, von Willensfreiheit und Erkenntnisstufen: die Interpretation, die er allen diesen Begriffen gab, schwingt seither in der abendländischen Entwicklung mit und nach.

Die erste Auflage der vorliegenden Ausgabe erschien 1932 im Verlag «Die Runde» in Berlin. Daß es sich bei der jetzigen um eine zweite Auflage handelt, kann man nur aus S. 313 erschließen. Auch die erste Auflage hat Gothein, den die Arbeit an Boethius sein ganzes Leben hindurch begleitet hatte und der sich mit ihm im Bewußtsein, in einer Endzeit zu leben, verbunden fühlte, nicht mehr erleben dürfen. Daher stammt auch die Einleitung, die über die äußeren Lebensschicksale des Boethius (leider nichts über seine geistesgeschichtliche Bedeutung) berichtet, nicht von ihm, sondern von seiner Frau Marie Luise Gothein (der wir auch eine Gothein-Biographie sowie das schöne Werk über Gartenbaukunst verdanken). Der Enkel Wolfgang Gothein hat die Neuauflage durchgesehen und auf den Stand der gegenwärtigen Forschung gebracht.

Michael Landmann

Thomas Campanella: La Cité du Soleil, avec une introduction du traducteur Alexandre Zevaes, 1 vol. in-16, 124 p., Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, J. Vrin, 1950.

Le titre complet de cet opuscule est *La poétique Cité du Soleil, image d'une république philosophique.* Il en dit long sur le contenu de l'ouvrage. C'est une utopie *(poetica)* sociale, où l'astrologie *(civitas solis)* joue un rôle capital dans l'organisation de cette république communiste gouvernée par un dictateur *métaphysicien (reipublicae philosophicae)* inspiré par le grand prêtre, *Soleil*, et secondé dans sa tâche par les triumvirs, *Sagesse*, qui dirige ce qui a rapport «aux métiers, aux arts et aux sciences», *Puissance*, à qui incombe tout ce qui concerne «la guerre et les forces militaires», et *Amour*, dont le rôle est de régler «ce qui touche à la génération, à l'éducation, à l'alimentation et à l'habillement». Le moine Campanella, en rupture de ban avec les autorités ecclésiastiques et civiles, nouveau Messie révolutionnaire, cherche à adapter le système politique de Platon à un Christianisme rénové à sa manière et aux «vertus» de l'astrologie, dont il est convaincu de l'influence sur les transformations de l'humanité. Il applaudit aux nouvelles découvertes techniques: l'imprimerie, la boussole et la poudre à canon. Il en prédit d'autres comme l'avion et le télescope. Les Solariens «ont découvert l'art de s'élever dans les airs... Ils espèrent inventer bientôt de nouvelles lunettes très puissantes qui leur permettront d'apercevoir des astres inconnus, et aussi des cornets acoustiques qui transmettront à leurs oreilles les célestes harmonies». Ils ont résolu le problème des loisirs et la lutte des classes par une équitable répartition des travaux et par la communauté des biens; «dans la Cité du Soleil, les besognes utiles, les travaux, les arts et les sciences, les diverses charges sociales sont répartis de façon égale entre tous les citoyens, et il

suffit d'un labeur quotidien de quatre heures fourni par chacun d'eux. Le reste de la journée est employé à des études attrayantes, à la lecture, à des échanges d'idées, à des promenades, à des exercices agréables où se complaisent le corps et l'esprit». Utopies, certes, mais traversées des rayons fulgurants d'un esprit éclairé et épris de justice et d'amour pour les hommes. Quant à ses idées proprement philosophiques, elles n'offrent rien d'original; elles sont des réminiscences, assez confuses d'ailleurs, du platonisme, repris par Plotin, un animisme sensualiste dont la pointe extrême est le monde intelligible. «Le monde est un animal immense; l'homme vit dans ses viscères, comme dans les nôtres vivent les vers intestinaux.» *Raymond Savioz*

Arnold Geulincx: Ethik oder über die Kardinaltugenden. Übersetzt und eingeleitet von *Georg Schmitz.* Richard Meiner Verlag, Hamburg 1948.

An größeren Schriften ist zu Lebzeiten Geulincx' nur seine Ethik erschienen, und zwar 1665, vier Jahre vor seinem Tod. Sie wird hier zum ersten Mal von G. Schmitz in deutscher, flüssig lesbarer Übertragung vorgelegt. Schmitz zeichnet in der Einleitung die Schicksale, die diese Ethik bei den Zeitgenossen und der Nachwelt erfahren hat, und betont vor allem das mystische Element bei Geulincx, das er letzten Endes bei Franz von Sales verwurzelt sieht. Geulincx bestimmt das Wesen der Tugend als gehorchende ausschließliche Liebe zur Vernunft, die das Gesetz und das Bild Gottes in unserem Geiste sei, im übrigen aber weder definiert werden könne noch müsse. Er unterscheidet vier Kardinaltugenden oder Haupteigenschaften der Tugend: Fleiß (d. h. das unausgesetzte Hinhören auf jene in unserem Geiste wirksame Vernunft), Gehorsam, Gerechtigkeit (Reinheit und Vollkommenheit, Sinn für das rechte Maß) und Demut (Selbstbetrachtung und Selbstverachtung). Aus ihnen leitet er eine Reihe von Pflichten ab. *H. Kunz*

Emmanuel Kant: Opus Postumum, textes choisis et traduits par *J. Gibelin,* 1 vol. in-8, VIII—200 p., Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, J. Vrin, 1950.

«Il ne pouvait être question pour nous de traduire intégralement l'*Opus Postumum*, qui comprend deux volumes dans l'édition donnée par l'Académie des Sciences de Berlin, texte que nous avons utilisé pour notre traduction.» De cette masse de notes assez informes, non ordonnées, M. Gibelin a tiré, semble-t-il, les textes philosophiques les plus importants et les plus clairs ainsi que les textes d'ordre scientifique, qui devaient servir de base à une «Cosmothéologie», selon l'expression de Kant lui-même. Après l'échec de deux tentatives antérieures d'ordonner suivant un plan présupposé ces notes volumineuses, le traducteur français n'a pas essayé de grouper méthodiquement les textes choisis. On ne peut que le féliciter d'avoir suivi la disposition par liasse adoptée par l'Edition de l'Académie. Le lecteur désireux de se rapporter aux textes originaux les retrouvera promptement dans cette édition. M. Gibelin est un spécia-

liste des textes philosophiques allemands; il a traduit précédemment six importantes œuvres de Kant, les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* de Schopenhauer, traductions parues chez Vrin, et *L'Etat commercial fermé* de Fichte. La traduction de l'*Opus Postumum* complète heureusement la série kantienne et permet au lecteur français de connaître la pensée ultime du philosophe allemand. Si l'on peut regretter que Kant n'ait pu donner à cette œuvre sa forme définitive, la composition inachevée des liasses présente cependant l'intérêt majeur de pouvoir suivre le philosophe dans les démarches spontanées de sa pensée. Des répétitions, lassantes dans un ouvrage en forme, expriment dans ces notes des centres d'intérêt que le penseur tend à serrer toujours de plus près, des fruits qui mûrissent, pour ainsi dire, au courant de la plume. On sent que la charpente même de l'ouvrage devait être constituée par ces formules souvent reprises et modifiées, comme «La philosophie transcendantale est la totalité des principes rationnels»; «Le concept de *Dieu* est celui d'une *personne*...»; «Dieu n'est pas une âme du monde dans la nature, mais un principe personnel de la raison humaine»; «L'espace et le temps ne sont pas des objets, mais des formes subjectives de l'intuition sensible»; «pas plus qu'il n'existe de principes philosophiques des mathématiques, il n'est possible à la mathématique de fonder une philosophie»; «la mathématique... n'est qu'un excellent instrument de la science, d'ailleurs inutile au but final de l'homme, la sagesse»; «La matière est ni organique ni inorganique, on la conçoit comme pouvant prendre toutes les formes»; «Le calorique... représente la totalité objective des forces». Le dessin de l'ouvrage — ces quelques fragments lapidaires le feraient présumer — est d'établir le lien entre les principes métaphysiques et la science physique ou mieux de fonder une théorie de l'expérience. La liasse qui termine le volume n'est pas en liaison immédiate avec le reste du volume, mais se rattacherait plutôt au *Projet de paix perpétuelle*. L'idée centrale en est la croyance au progrès de l'homme, fondé sur la culture intellectuelle et morale et la conviction que l'on s'achemine vers une paix définitive; «les signes de ce temps révèlent... une disposition morale... à s'unir, dans un sentiment désintéressé, pour abolir le plus grand obstacle au progrès, la guerre, et à établir dans ce but une constitution incompatible avec une guerre offensive...» Etrange coïncidence avec les efforts tentés aujourd'hui en vue du rapprochement des peuples par une constitution fédéraliste supranationale.

Raymond Savioz

F. W. J. von Schelling: Clara. Ein Gespräch. Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Manfred Schröter*. Leibniz Verlag, München 1948.

Schelling hat dieses philosophische Gespräch wohl nach dem Tode seiner ersten Frau (1809) geschrieben. Es steht, wie der Herausgeber in der Einleitung überzeugend zeigt, unverkennbar im Zusammenhang mit den unerhörten Spekulationen, die er sowohl in den «Untersuchungen über die menschliche Freiheit» wie in den Fragment gebliebenen «Weltaltern» niederlegte. Thema des Gespräches sind der Tod, die Natur und das Fortleben der Seele in der Geister-

welt, jeweils anknüpfend an Schilderungen der Landschaft, die ahnen lassen, mit welcher Tiefsinnigkeit Schelling die Natur gesehen und denkend ergriffen hat. Den in der klassischen Ausgabe der Werke noch fehlenden letzten, mit «Frühling» überschriebenen Abschnitt konnte Schröter aus dem jetzt völlig vernichteten handschriftlichen Nachlaß noch beibringen, desgleichen einige Notizen, in denen Schelling die geplante Fortsetzung des Gespräches angedeutet hat.

H. Kunz

Edmund Husserl: Husserliana. Gesammelte Werke. Band 1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben und eingeleitet von *S. Straßer*; Band 2: *Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen, herausgegeben und eingeleitet von *W. Biemel.* Martinus Nijhoff, Haag 1950.

Aus dem offenbar außerordentlich umfangreichen Nachlaß Husserls sollen im Verlag Martinus Nijhoff, Haag, eine Reihe von Publikationen erscheinen, von denen zwei Bände bereits vorliegen. Nach ihnen zu urteilen sind Text, Druck und Ausstattung ganz vorzüglich, so daß man dem Unternehmen nur einen ungestörten Fortgang wünschen kann, auch wenn man dessen Wert in erster Linie als historisches Verdienst ansieht und im Hinblick auf die produktive zukünftige Auswirkung der nachgelassenen Husserlschen Schriften zu einer leisen Skepsis neigt. Der erste Band enthält neben der französischen Vorrede H. L. van Bredas, des Direktors des Husserl-Archives, und einer Einleitung des Herausgebers, S. Straßer, einmal die «Pariser Vorträge» im ursprünglichen Wortlaut; dann den (deutschen) Urtext ihrer Ausarbeitung zu den «Cartesianischen Meditationen», die bislang nur in der französischen Übersetzung veröffentlicht waren; ferner eine von Husserl selbst ausgearbeitete eingehende Inhaltsübersicht (einschließlich ihrer französischen Übertragung) der Vorträge; schließlich kritische Bemerkungen R. Ingardens zu den Meditationen. In einem textkritischen Anhang sind Varianten, Zusätze, Korrekturen usw. verzeichnet. Der zweite Band, eingeleitet und besorgt von W. Biemel, bringt fünf Vorlesungen, die Husserl 1907 in Göttingen als Einleitung zu den «Hauptstücken aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft» gehalten hat und in denen er zum ersten Mal die Idee der phänomenologischen Reduktion vortrug. Hier wie dort geht es Husserl um das Anliegen Descartes', also um die Begründung einer absolut gewissen, jedem Zweifel entzogenen universalen Erkenntnis. Das wird mit einer ungeheuren Intensität des reflektierenden Scharfsinnes und mit einer solchen Subtilität der Zergliederung der kompliziert geschichteten transzendentalen cogitationes versucht, die jedes adäquate Referieren der Gedankengänge unmöglich macht. Aber erreicht wird das Ziel keineswegs: das Resultat bleibt — man kommt um dieses Eingeständnis kaum herum — von einer erschütternden Dürftigkeit, trotz des unermüdlich sich wiederholenden Reflektierens.

H. Kunz

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Herausgegeben von *I. M. Bochenski* A. Francke, Bern 1948 ff.

In dieser Sammlung, von der bis zur heutigen Stunde gegen zwanzig Hefte mit einem Umfang von 1½ bis 3½ Bogen (darunter auch ein paar Doppelhefte) vorliegen, wird der Versuch gemacht, durch Zusammenstellung und teilweise durch knappe Charakterisierung der einschlägigen Spezialliteratur das Studium einzelner Gebiete aus der Philosophiegeschichte zu erleichtern, Von ältern Werken werden in der Regel nur die angegeben, die auch heute noch unentbehrlich sind; die Verfasser der einzelnen Hefte rechnen damit, mit Recht wie wir glauben, daß es an Hand der neuesten Literatur immer verhältnismäßig leicht sein wird, auf das wichtige Frühere zurückzukommen. Die verschiedenen Hefte sind nicht ganz nach gleichem Schema angefertigt. So gibt zum Beispiel Régis Jolivet in seiner Einführung in Kierkegaard (Heft 4) zugleich auch ziemlich ausführliche Winke darüber, wie man nach seiner Ansicht am besten an diesen nicht ohne weiteres zugänglichen Autor herankommt. Auch in Heft 11 (Der logische Positivismus, von Karl Dürr) ist der Stoff nach systematischen Gesichtspunkten so angeordnet, daß die Literaturangaben zugleich auch gewisse Richtlinien enthalten. Heft 6 (Arabische Philosophie, von J. P. de Menasce) und Heft 8 (Aristoteles, von M. D. Philippe) bringen nur Literaturangaben mit einigen kurzen Bemerkungen über den Wert der speziell wichtigen Beiträge, während in Heft 5 (Antike Philosophie, von O. Gigon) auch im begleitenden Text wiederum zahlreiche didaktische Ratschläge erteilt werden, ja sogar etwas wie eine Diskussion über die fruchtbarste Art und Weise des Studiums der antiken Philosophie zwischen den Zeilen geführt wird. Das Einleitungsheft Nr. 1 (Allgemeine Philosophische Bibliographie, von I. M. Bochenski und F. Monteleone) gibt Anleitung zur Anfertigung einer eigenen Bibliographie und zu Arbeiten mit Zettelkatalog; man wird daraus ersehen dürfen, daß die Sammlung zum Zwecke des Studiums der Geschichte der Philosophie gedacht ist und nicht in erster Linie als ein Hilfsmittel, um ins systematische Philosophieren einzudringen. Die Bibliographien setzen voraus, daß ihr Benützer schon einigermaßen mit dem ihn speziell interessierenden Gebiet vertraut ist; als erste Einführung wären sie wohl zu reichhaltig; es ist zu fürchten, daß ein Neuling durch die Fülle der angebotenen Literatur eher entmutigt als animiert wird. Im übrigen ist zu bemerken, daß sich die Verfasser der einzelnen Hefte die größte Mühe genommen haben, die Literatur nach möglichst weitsichtigen Aspekten zusammenzustellen. Die Sammlung dürfte einem heute verständlichen Bedürfnis nach Orientierung in glücklicher Weise entgegenkommen, und speziell in philosophischen Seminarien wird sie zur Wegleitung von Studien recht gute Dienste leisten. *H. Gauß*

Kurt Schilling: Geschichte der Philosophie. Winters Studienführer. Carl Winter, Heidelberg, 1949.

Dieser kurzgefaßte Abriß ist eine Kondensation aus dem zweibändigen großen Werk des gleichen Verfassers über die Geschichte der Philosophie. Er folgt daher im großen und ganzen den Linien jenes größeren Werkes.

Aus didaktischen Gründen ist eine Einleitung hinzugefügt über die «philosophischen Probleme der Philosophiegeschichte», in welcher sich Schilling, nicht ganz erfolgreich nach unserer Auffassung, mit dem Historismus auseinandersetzt. Ähnlichen praktischen Zwecken dient der Schlußabschnitt über «das Studium und die Prüfungen auf dem Gebiete der Philosophie». In diesen Kapiteln wird gezeigt, was Philosophie im Haupt- oder im Nebenfach bedeutet und nach welchen Richtlinien geprüft werden sollte. Daß die Ausführungen zunächst auf Deutschland zugeschnitten sind, ist durchaus verständlich.

Über die historischen Darstellungen soll hier nicht viel gesagt werden; sie sind knapp, wie das bei einem Leitfaden von nur so geringem Umfang nicht anders sein kann; die großen Linien treten jedoch klar hervor, und das Büchlein liest sich sehr leicht. In der Geschichte der neueren Philosophie ist der Stoff nicht mehr chronologisch angeordnet, sondern nach Völkern. Dabei wird man es auch wiederum in Kauf nehmen müssen, wenn der Philosophie in Deutschland mehr Raum gewährt wird als derjenigen in Frankreich, England oder Italien. Wertvoll sind die Literaturverzeichnisse jeweils am Ende eines Abschnittes; sie geben meist nur neuere Publikationen an und sind so eine nützliche Ergänzung zur Bibliographie in Überwegs Handbüchern. Ihre Zuverlässigkeit ist leider nur etwas beeinträchtigt durch die zahlreichen Druckfehler, die sich in den Text eingeschlichen haben. Das Büchlein ist mit sechzehn Tafelabbildungen, Porträts von klassischen Autoren, geschmückt. *H. Gauß*

Walter Ruben: Die Philosophen der Upanishaden. Verlag A. Francke, Bern 1947.

Vorbemerkung: Wenn im folgenden von Upanishaden die Rede ist, dann sind darunter — wie im Buche des Verfassers selbst — ausschließlich die fünf Upanishadtexte zu verstehen, die als die ältesten gelten (Chāndogya, Kaushitaki, Brhadāranyaka, Aitareya und Taittiriya). Die restlichen 103 oder 106 Upanishaden werden in dem Buche nicht behandelt.

In einer Zeit, da weite Kreise eines krisenhaften Westens in Philosophie und Mystik des Orients Auswege und Lösungen suchen, ist ein Buch, das sich ohne Schwärmerei und Sektiererei, aber auch ohne Überheblichkeit und gelehrtenhafte Pedanterie mit der Lehre der Upanishaden auseinandersetzt, besonders zu begrüßen; zum einen ist die altindoarische Geisteswelt noch stark indoeuropäisch gefärbt, bietet uns also einen unmittelbareren Zugang als etwa die chinesische, zum anderen steckt in den Upanishaden die älteste uns erhaltene Philosophie und Psychologie der Menschheit, die sich mit der gegenseitigen Beziehung von Geist und Welt befaßt, und in Indien «kann man die Geburt der Philosophie aus magisch-mythischer Vorphilosophie im einzelnen betrachten».

Das Buch kommt also einem Bedürfnis entgegen. Zwar ist Ruben keineswegs der erste, der sich eingehend mit den Upanishaden befaßt oder sie übersetzt, wenn er sich auch in seinem Buch mit den bereits vorliegenden Arbeiten praktisch nicht auseinandersetzt, sie teilweise nicht einmal erwähnt. Er packt aber das Problem von einer ungewöhnlichen Seite an, er befaßt sich, wie schon der

Titel ausdrückt, mit den Persönlichkeiten der Philosophen, er will es unternehmen, aus Geschichtslosem Geschichte, aus Unpersönlichem Persönliches, aus Namenlosem Benanntes zu machen. Er sucht außerdem die Upanishaden in einen weiten Zusammenhang zu stellen, indem er sie aus der Vor- und Frühgeschichte des menschlichen Denkens herauswachsen läßt, er deutet die Weiterentwicklung im späteren indischen Denken an, unternimmt es, Indoarisches von Vorarischem und Außerarischem zu scheiden, verfolgt alte Sagenmotive und zieht in großem Umfange Parallelen hauptsächlich zu griechischem und vorderasiatischem Denken. Und er ist einer der ersten, der die Upanishaden in bestimmte einzelne Denksysteme zerlegt.

Nach Ruben lassen diese Systeme fünf aufeinanderfolgende Generationen von Denkern erkennen. Es ist aber nicht so, daß je eine Upanishad einer Generation zuzuweisen wäre, die Texte werden vielmehr in zahllose Fragmente aufgeteilt, die dann in neuer Gruppierung einen Ablauf von der «Exposition» über den «großen Anlauf» und die «Genies des Idealismus und Realismus» zu den «Epigonen» und dem «Ausklang» ergeben.

Ruben will «zu den Quellen der Philosophie hinabsteigen», zu einer «echten Geistesgeschichte der Menschheit den Grund legen», derer «erster Schritt das Verständnis Indiens und Angliederung seiner Geschichte an Europa» sei. Gerade die Zeit von 700 bis 550 vor Christus, die er als die Entstehungszeit der ältesten fünf Upanishaden ansieht, sei für eine «universalhistorische Betrachtungsweise... infolge eines gewissen Parallelismus in Ost und West bedeutsam für die Grundlagen unserer Kultur».

Ein gewaltiges Unternehmen also. Ruben unterwirft sich ihm mit großem Schwung, einer reichen Kenntnis ethnologischen und kulturhistorischen Materials und mit viel Scharfsinn und Phantasie sowie einer ausgezeichneten Kenntnis der Upanishaden selbst, die er teilweise in neuer Übersetzung anführt.

Was aber ein derart großzügig aufgefaßtes Werk naturgemäß besonders erfordert, das ist die feste Fundierung. Die Auflösung der Textmasse der fünf alten Upanishaden in Bestandteile darf als ausgezeichnete analytische Leistung angesehen werden, die der weiteren Upanishadenforschung den Weg weist und auch der psychologischen und philosophischen Forschung und Spekulation viele Anregungen geben wird. Dagegen ist die Neuordnung des zergliederten Materials und die Zuordnung zu 109 verschiedenen Denkern, so bestechend sie vorgetragen ist, keineswegs überzeugend; sie ist wie die Verteilung der Denker auf fünf zeitlich genau bestimmbare Generationen und die Schilderung des «großartigen Auf und Ab der Entwicklung, von primitiven Anfängen zum Höhepunkt in der All-Eins-Mystik des Yājñavalkya und zum Abstieg in der nüchternen Systematisierung seiner Gedanken durch seine Nachfolger» (p. 13) weitgehend Spekulation, hypothetische Konstruktion; es ist zwar für die eindrückliche (wenn auch naturgemäß stark subjektive) Darstellung des Gedankengebäudes von entschiedenem Vorteil, aber für den wissenschaftlichen Wert von ebenso entschiedenem Nachteil, daß wir nur das Ergebnis der Gedankengänge des Verfassers zu lesen bekommen, nicht aber den Weg zu ihnen, auch nicht in den Anmerkungen. Die Begründung der als Tatsachen vorgetragenen Hypothesen steht noch aus, und wir hoffen, daß Ruben sich dieser Mühe noch

unterziehen wird. Ein Mangel ist ferner, daß in gleicher Weise, wie oft ohne Kennzeichnung wörtlich Übersetztes, summarisch Zusammengefaßtes und aus eigenem Kommentiertes zusammengefügt sind, auch Beweisbares mit Unbewiesenem und Unbeweisbarem unzertrennlich vermengt werden.

Dem Hauptteil, in dem Philosophie und Mystik der Upanishaden behandelt werden, läßt Ruben gleichsam als Wurzelgrund einen ausgiebigen ersten Teil «Vorphilosophische Philosophie» voraufgehen. Er beginnt mit der Feststellung «Die ersten Männer jagten, ihre Frauen sammelten Knollen, Früchte und Blätter. So vergingen an die 400000 Jahre». In gleich kategorischer Weise gibt Ruben dann in einzigartig mannigfaltiger Zusammenschau einen (ebenfalls sehr hypothetischen) Entwicklungsgang der Menschheit von den Jägern und Sammlerinnen der älteren Steinzeit über die Bauern- und Hirtenkulturen zu den ältesten orientalischen Stadtkulturen und den Anfängen der Staatenbildung bei Indoeuropäern und Juden, wobei mehr die Gemeinsamkeiten als die Verschiedenheiten berücksichtigt werden. Dabei scheidet Ruben nicht behutsam genug zwischen den verschiedenen zeitlichen, kulturellen und sachlichen Ebenen der verglichenen Tatbestände, so daß Eindrücke von Parallelläufen entstehen, die eigentlich keine sind. Bei dem frühzeitlichen Denken der Völker kommt es eben mehr auf die *differentia specifica* als auf die Gemeinsamkeiten an.

Und doch macht schon dieser erste Teil das Buch lesenswert. Er ist anregend, ja geradezu aufregend. Und vor allem wird der ernsthafte Versuch unternommen, die Anfänge zumindest der philosophischen Spekulation kultur- und geistesgeschichtlich in einen organischen Ablauf einzufügen. Die Einzelkritik, die nicht ausbleiben kann, muß Fachuntersuchungen vorbehalten bleiben.

Der beigegebene Index mit philosophischen, psychologischen und mythologischen Begriffen ist eine wertvolle Ergänzung. Druck und Aufmachung sind, von einigen stehengebliebenen Druckfehlern abgesehen, ausgezeichnet, die Anordnung der Textstellennachweise als Marginalien der leichten Lesbarkeit sehr förderlich.

Das Buch ist über den fachlichen Kreis hinaus jedem geistesgeschichtlich Interessierten zu empfehlen, sollte aber stets mit dem Bewußtsein gelesen werden, daß es nicht gesicherte Ergebnisse bringt, sondern einen geistreichen und originellen Rekonstruktionsversuch darstellt. Die kritische Einstellung darf sich durch den eleganten Stil und die flüssige Sprache nicht blenden lassen.

Ernst Schneider

Edmond Beaujon: Acte et Passion du Héros – Essai sur l'actualité d'Homère, édition de la Baconnière, Neuchâtel 1948. 229 pages.

Si le titre de cet ouvrage attachant est un peu mystérieux, sa présentation typographique est immédiatement révélatrice du dessein de l'auteur; un gros titre: Acte et passion du héros, et, en caractères quatre fois plus petits: Essai sur l'actualité d'Homère. Ainsi s'exprime d'emblée l'importance relative du poète de l'*Iliade* dans l'étude de M. Beaujon. Ecrit par un helléniste et présenté d'abord comme thèse de doctorat, cet ouvrage ne s'adresse pourtant pas aux spécialistes, ou du moins pas seulement à eux. On n'y trouve presque pas de

références, aucune note, peu d'érudition apparente, mais beaucoup de vraie culture et de réflexion personnelle.

Dans un substantiel avant-propos qui s'intitule: *L'actualité d'Homère et les principes de l'humanisme*, et qui constitue la partie la plus vigoureuse et la plus originale du livre, l'auteur nous expose son dessein et sa méthode. Ce qui l'intéresse, c'est l'âme du héros. Je ne dis pas du héros homérique, car M. Beaujon se réclame de la grande tradition de l'humanisme: dans le héros antique comme dans l'homme moderne il retrouve toujours présente la «forme de l'humaine condition». Son livre se place donc tout naturellement sous le patronage de Socrate et de son commandement: Prends connaissance de ce que tu es. Face aux énigmes éternelles que pose l'existence dans le monde, l'homme homérique essaie des réponses qui sont révélatrices de notre condition propre. Pour enrichir et diversifier sa sensibilité, Barrès recourait à la lecture de certains écrivains qu'il appelait les «intercesseurs». Tel est à peu près le rôle que M. Beaujon veut attribuer à Homère pour l'élargissement de notre vision intellectuelle et la prise de conscience de notre condition d'homme. En nous invitant à relire avec lui le poète antique, il nous propose un «exercice». Car toute grande œuvre est à la fois symbolique et traditionnelle: «*L'Iliade* et *l'Odyssée* chantent des exploits illustrant le passé de la nation grecque: la guerre de Troie et les voyages d'exploration à travers la Méditerranée», mais en même temps, «ces poèmes exercent le lecteur à retrouver d'âge en âge la mesure humaine sur laquelle ils sont bâtis et à la confronter avec l'homme que le lecteur découvre en lui-même et autour de lui, à l'époque où il se trouve placé.» (p. 12). Comme les Anciens, M. Beaujon est sensible surtout à l'aspect dramatique de la réalité humaine. L'homme est cerné par le monde, il est le jouet de forces formidables; voilà sa *passion*. Mais c'est le propre de l'homme, et singulièrement du héros, de répondre par un *acte* aux questions qui se posent à lui du simple fait qu'il existe. «Grâce à l'intelligence et à la vision, il dégage la forme des choses, il exerce une fonction plastique». (p. 17). Cette genèse de l'action par l'intelligence et la sensibilité, que chacun peut reconnaître en lui, M. Beaujon se propose de l'étudier chez deux héros particulièrement vifs et expérimentés: Achille et Ulysse. Pour un tel dessein, une seule méthode semble appropriée, celle qui consiste à essayer de «vivre l'action des poèmes comme si elle se déroulait pour la première fois.»

Après cette introduction, riche de considérations personnelles, M. Beaujon étudie dans un premier chapitre les valeurs homériques. Il y montre que l'homme antique ne se sent pas coupé de la nature. Il ne connaît pas l'effroi de Pascal devant le silence éternel des espaces infinis. Le monde lui apparaît comme un organisme vivant; la Nature est cité des Dieux. Tout, pour le Grec, est signe, présence divine: l'exaltation ou la fatigue, l'intuition ou l'erreur. L'absurde n'existe pas; il y a une raison dans les choses. Le héros homérique précisément s'efforce de déchiffrer la «forêt de symboles» à travers laquelle il passe et de répondre par un acte à l'interrogation du monde. Dans cet effort, le héros révèle son dualisme: homme divin, il symbolise la tendance humaine à vivre comme un dieu, à dépasser sa condition. A l'aide du texte homérique, M. Beaujon dégage cette double nature d'Achille et d'Ulysse. Achille incarne la tentation du héros de se prendre pour un dieu, de se croire «par delà le bien et le mal»,

jusqu'au moment où la mort de Patrocle vient réveiller en lui la conscience de sa condition d'homme. Ulysse, lui, fait un usage plus positif de ses pouvoirs. C'est un terrien, patient et tenace, qui fait profiter la communauté de ses expériences héroïques. M. Beaujon poursuit, dans les chapitres suivants, cette opposition entre les deux héros, qu'il retrouve d'abord dans le thème de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, l'*Iliade* étant le poème de la colère et de la destruction, l'*Odyssée*, celui du retour à l'ordre, à la paix, à l'union du couple royal; il le découvre aussi dans certains passages où s'expriment deux conceptions différentes du bonheur. Achille accueillant dans sa tente le vieux Priam venu réclamer le corps de son enfant prône la résignation devant la souffrance qui est imposée aux hommes par la volonté arbitraire des Dieux; Ulysse fêté par Alcinoos vante le bonheur des réjouissances en commun, des banquets joyeux qui réunissent dans les manoirs les longues files des convives. Enfin, après avoir dessiné rapidement pour nous les figures passionnées d'Hélène et de Nausicaa, M. Beaujon couronne son livre en reprenant l'opposition fondamentale de ses deux héros, Achille et Ulysse, le guerrier et le poète.

Sans doute un tel livre n'apporte-t-il aucune interprétation, aucun fait nouveau sur Homère et les problèmes que pose son œuvre. Mais c'est le témoignage fervent d'un homme qui s'est penché sur cette œuvre comme sur une chose vivante, non comme sur un cadavre à disséquer. De ce contact est né un livre plein d'enthousiasme et de poésie, qui constitue un plaidoyer vivant en faveur de l'humanisme, seul capable, selon M. Beaujon, de créer une commune mesure entre les hommes divisés par leurs idées religieuses, politiques et sociales.

Jacques Sulliger

Kurt Schilling: Platon. Eine Einführung in seine Philosophie. Pan-Verlag, Rudolf Birnbach, Wurzach, Württemberg 1948. (Monographien zur philosophischen Forsehung, Bd. III/IV).

Diese Einführung in Platos Philosophie, die in der Hauptsache in einer Wiedergabe und Besprechung der einzelnen Dialoge besteht, scheint ein didaktisches Ziel zu verfolgen, nämlich dem heutigen Leser Platos Gedankenwelt näherzubringen. Das gelingt dem Verfasser auch in weitgehendem Maße, wenigstens für die Werke der Früh- und der Mittelperiode; bei den Spätdialogen fürchten wir, daß dies nicht mit gleichem Rechte behauptet werden könnte.

Schilling greift in seinen Ausführungen oft wieder auf Natorp zurück. Wir glauben mit Recht; denn diese Platointerpretation, wenn auch etwas einseitig neukantianisch, ist doch philosophisch den meisten andern Darstellungen, die seither erschienen sind, unmißverständlich überlegen. Erfreulich ist auch, wie Schilling bereits im jungen Plato die Grundlinien seiner späteren ausgereiften Lehre glaubt nachweisen zu können. Auf diese Weise zum Beispiel gewinnt der «Charmides» eine Bedeutung, wie sie ihm noch selten zugesprochen worden ist. Nach Schilling bereitet er, indem er das Absolute als Grenzbegriff aufrichte, geradezu auf den spätern «Parmenides» vor.

Gut scheint uns auch die Charakterisierung der einzelnen Perioden im platonischen Schrifttum zu sein: Die Frühperiode lehnt sich noch an das literarische Porträt an, das Plato von seinem verehrten Meister geben will,

obschon er sich philosophisch auch damals schon ganz auf eigenen Bahnen bewegt. Vom «Gorgias» an tritt die Gestalt des Sokrates mehr in den Dienst des philosophischen Gehaltes (im «Phädo» und im «Gastmahl» scheinen beide Anliegen Platos wunderbar vereinbart zu sein), um schließlich in den Spätdialogen nur noch sozusagen die Rolle eines Ehrenpräsidenten in der philosophischen Debatte zu bekleiden.

Beherzigenswert ist die Auffassung Schillings, daß der Phädo mythisch vor allem das Leben und Sterben der λόγοι behandeln wolle, und daß in ihm die verschiedenen sogenannten Unsterblichkeitsbeweise nicht anders zu bewerten sind als etwa die «quinque viae» des Thomas von Aquin zur Demonstration der Existenz Gottes. Den «Staat» will Schilling nicht als eine Utopie gelten lassen. Plato habe mit diesem großen Wurf durchaus konkret-praktische Ziele im Auge gehabt. Daß er dabei etwas zu weit gegangen sei, dem individuellen Menschen zu wenig Spielraum gelassen, die Lüge aus Staatsraison sanktioniert und das Menschengeschlecht zu viel nach Analogie mit der Tierwelt habe «züchten» wollen, soll dabei nicht übersehen werden.

Sehr bemerkenswert ist auch noch die Analyse der acht bzw. neun Positionen in der Dialektik des zweiten Teils des «Parmenides». Von da an aber glauben wir, daß Schilling das eigentliche Verständnis der platonischen Spätphilosophie abgeht. Das zeigt sich auch schon in der Anordnung der Dialoge: Der «Theaetet» folgt auf den «Parmenides» (was an sich vielleicht noch nicht schlimm ist, da beide wohl miteinander konzipiert worden sind) und der «Timaeus» geht dem «Philebus» voraus, als ob nicht jener die naturphilosophischen Konsequenzen aus den Prinzipien des letzteren zöge! Auch werden bei Schilling die Naturbetrachtungen im «Timaeus» als reine Wissenschaft behandelt und dementsprechend aus ihnen dogmatische Lehrmeinungen abgeleitet wie unter anderem über den Begriff der Schöpfung oder der Zeit. Daß es sich für Plato in diesen Reflexionen nur noch um εἰκότες μῦθοι, das heißt um Symbole mit bloßem Wahrscheinlichkeitscharakter, handeln kann, wird nicht erwähnt, noch etwa gezeigt, warum für Plato aus dem Gesamttenor seiner Philosophie eine andere Deutung gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Für Schilling steht immer noch fest, der späte Plato habe im Grunde eine Art von gleichzeitig gnoseologischen und ontologischen Strukturen des Weltganzen gesucht. Ebenso abwegig scheint uns des Verfassers Versuch, bei der Erklärung des «Philebus» auf verwandte Gedankengänge etwa bei Klages hinzuweisen.

Es fehlt uns hier der Raum, mehr auf Einzelheiten einzugehen, obschon ihrer eine Menge erwähnenswert wären Es sei deshalb nur noch erwähnt, daß Schilling den «großen Hippias» für echt annimmt, und daß das Buch in einem flüssigen, leicht lesbaren Stil geschrieben ist. Leider fehlt ein Personen- und Sachregister. *H Gauß*

Ernst Hoffmann: Platon. Vierzehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Heidelberg im Winter 1946/47. Erasmus Bibliothek, Artemis-Verlag, Zürich, 1950.

In diesem kleinen, aber überaus inhaltsreichen Bande wird nach unserem Ermessen für das Verständnis Platos Größeres geleistet als in der Mehrzahl

umfassender Kompendien. Gewiß ist die Anordnung des Stoffes etwas sprunghaft — philosophiegeschichtliche und literarische Fragen schieben sich, vielleicht um den Hörer oder Leser wieder zu Atem kommen zu lassen, zwischen die eigentlich schwerwiegenden systematischen Untersuchungen hinein —, aber überall da, wo es Hoffmann darauf ankommt, das genuin Platonische herauszuheben, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er aufs Ganze geht.

Der Zugang zu Plato, meint Hoffmann, werde uns immer noch durch die neuplatonische Tradition erschwert, eine Tradition, die bis zur Zeit der Renaissance kaum je angefochten wurde, und die, genauer besehen, so etwas wie ein Bündnis zwischen Mystik und aristotelischem spekulativem Empirismus darstellt (S. 35). Ein kontinuierlicher Stufenkosmos wird vorausgesetzt, so wie er bei Aristoteles zwischen materia prima und actus purus postuliert worden ist (S. 33), und diese Ansicht wird nun meist ohne Bedenken auch auf die spätplatonische Philosophie übertragen.

Bei Plato gibt es aber zwischen der Welt der Sinne und der Welt der Ideen keine graduellen Übergänge. Zwischen ihnen klafft zunächst ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus. Aber dieser Hiatus ist nicht ein solcher zwischen zwei Bereichen des Seienden, sondern zwischen Sein und einem Nicht-Seienden (S. 54) oder einem bloß «Sein-erstrebenden Werden» (S. 57), wie Hoffmann den platonischen Ausdruck γένεσιν εἰς οὐδίαν wiedergibt. Von der Werdewelt gibt es keine adäquate Erkenntnis — noch ist eine solche nötig! —, weil das Werden als solches nicht faßbar ist, sondern uns gleichsam unter der Hand zerrinnt. Denken zudem können wir nur in Ideen; die sublogische Werdewelt ist also nur soweit erkennbar, als sie am ideellen Sein relativ Anteil hat; sie darf niemals als unmittelbar gegebene Wirklichkeit einfach hingenommen werden. Und da das Werden, das jeweils von dem, was es relativ ist, hinstrebt zu dem, was es relativ noch nicht ist, niemals nur an einer einzelnen Idee teilnehmen kann, sondern zum mindesten immer an zwei, die sich gegenseitig logisch ausschließen, so ist der Schluß zu ziehen, daß der Werdewelt keine volle Wirklichkeit zukommt. Sie ist derivativ oder kreatürlich (γέγονεν, wie es im «Timaeus» heißt).

Wahrhaft seiend ist nur die Idee: «jede von ihnen ist so seiend, wie das Sein sein soll» (S. 92). Das können die Ideen aber auch wiederum nur dadurch, daß sie selber vom «Guten» oder Vollkommenen «durchwaltet» sind (S. 92). Jede Idee ist also vollkommen «in suo genere»; aber unter sich bilden die Ideen einen dialektischen Zusammenhang, oder eine κοινωνία, wenn immer wir mit ihrer Hilfe die Werdewelt erklären wollen. Nur das ἀγαθόν ist vollkommen in sich selber. Es steht deshalb prinzipiell noch über dem Sein (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Andererseits soll nach Hoffmann das ἀγαθόν kraft seiner dynamischen Mächtigkeit wieder der Werdewelt immanent sein können, was von der Idee nicht gesagt werden dürfte.

Hoffmann unterscheidet in Plato deshalb drei Stufen von «Wirklichkeit» (S. 57): das supralogische Prinzip des ἀγαθόν, die Welt des adäquaten Seins oder der Ideen (das Gebiet des Logisch-Ontologischen in eins zusammengenommen]S. 87] und des Mathematischen, das sozusagen als ein «Schema» zwischen Ideenkosmos und Werdewelt noch hineinkommt, in seinem «reinen»

Teil aber noch der ideellen Sphäre zugehört), und die sublogische oder infralogische Werdewelt, die überhaupt nur Bestand haben kann, sofern sie vom höchsten Prinzip abhängt, und die uns nur bekannt ist, soweit sie sich durch die Idee und die Zahl bestimmen läßt.

Diese Wirklichkeitsstufen miteinander in Verbindung zu setzen, das sei nach dem späten Plato die Erkenntnisaufgabe und zugleich das Ziel der erkennen-wollenden «Seele». Mit diesem Seelischen kommt daher noch eine weitere entscheidende Dimension in die platonische Gedankenwelt hinein; die Seele ist nämlich weder Sein wie die Idee noch Werden wie die sublogische Welt; sie hat Kausalität wie das ἀγαθόν, ist aber nicht wie es vollkommen (S. 120). «Und», sagt Hoffmann, «als Wesen des Platonismus würde ich bezeichnen diese Problemverschlingung von Sein und Seele» (S. 62). Von der Seele hat man darum wohl auszugehen, wenn man in die Spätphilosophie Platos eindringen will. —.

Wir müssen uns mit diesen wenigen Andeutungen begnügen. Man wird aber doch wohl aus ihnen bereits erahnen können, daß mit Hoffmanns Buch eine bisher noch selten gehörte und, wie wir glauben, viel mehr in die Tiefe gehende Interpretation des platonischen Denkens vorliegt als sie uns in der Regel geboten wird. Für den Rezensenten selber, der sich auch schon fast seit drei Jahrzehnten unablässig mit Platos Spätphilosophie befaßt, ist es eine große Genugtuung, in Ernst Hoffmann nun auch im deutschen Sprachgebiet einen so allgemein anerkannten Denker als Bundesgenossen in seinen Bemühungen um ein besseres Verständnis Platos gefunden zu haben. Unsere Ansichten decken sich weit mehr als das bei einer so schwierigen Materie ohne weiteres angenommen werden dürfte. Es muß folglich in der Sache selbst liegen, daß eine so tiefgehende Übereinstimmung überhaupt möglich ist.

Neben diesen systematischen Ausführungen, auf die wir vor allem Gewicht legen wollten, weil sie uns, wie gesagt, als eine überaus beglückende Bestätigung eigener intimster Vermutungen erschienen sind, werden von Hoffmann auch noch eine Reihe akzessorischer Fragen behandelt wie die Entstehung des platonischen Dialogs aus der attischen Komödie, Platos Verhältnis zu den andern Sokratikern, die vermutliche Reihenfolge der Dialoge usw. Aber das sind Dinge, die sich schließlich auch anderswo finden ließen. Worin Hoffmanns Buch groß ist, liegt nach unserer Ansicht darin, daß es ganz neue mögliche Perspektiven für die Erklärung der platonischen Philosophie eröffnet und daß es damit auch die Philosophie selber auf eine ihrer höchsten Errungenschaften hinweist, eine Errungenschaft, die sie sich merkwürdigerweise noch sehr wenig zu Nutzen gemacht hat.

H. Gauß

Victor Goldschmidt: Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique. Presses universitaires de France. Paris 1947. 376 pages.

Tandis qu'il y a une vingtaine d'années, l'intérêt des critiques de Platon se portait avant tout sur l'analyse et la discussion des doctrines ou sur la question de la chronologie des *Dialogues* (ah, cette chronologie, a-t-elle fait couler de l'encre!), on a vu se dessiner plus récemment une tendance nouvelle qui étudie

l'œuvre platonicienne dans une perspective essentiellement formelle et structurale. Avant de discuter les résultats, il a paru intéressant, indispensable même, de connaître par le dedans la démarche de pensée qui les avait produits. Et ce problème, concernant une œuvre d'une richesse et d'une complexité infinies, où la logique et l'enthousiasme se contrôlent et se soutiennent l'un l'autre, est apparu comme l'un des plus captivants qui soient.

L'ouvrage de M. Goldschmidt représente et illustre cette tendance en France de façon heureuse.

S'il jette des lueurs que nous croyons profondes dans la caverne de Platon, ce n'est pas toutefois sans demander au lecteur un sérieux effort d'attention. Et nous ne saurions résumer ici les 350 pages de cette étude nourrie et dense, qui passe les *Dialogues* au crible d'une analyse structurale rigoureuse. Sans doute ne trouvera-t-elle sa pleine signification qu'en étant utilisée occasionnellement pour éclairer la lecture de tel ou tel dialogue, ce qui n'est pas en diminuer le prix, bien au contraire.

Nous nous bornerons donc à donner ici un reflet des pages où l'auteur, s'attachant à l'itinéraire dialectique dans sa généralité, entreprend d'en marquer les étapes et d'en préciser le mécanisme.

M. Goldschmidt déclare avoir interrogé «tous les dialogues proprement dialectiques, c'est-à-dire en exceptant l'*Apologie*, le *Ménexène*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*» (p. IX). Cette déclaration ne laisse pas d'étonner, et nous nous demandons sur quelle définition de la dialectique elle se fonde. Le terme de dialectique, en effet, a deux sens distincts, un sens étroit d'*entretien dialogué* et un sens vaste de *démarche cognitive*, cette démarche intéressant, non seulement l'âme humaine, mais encore l'âme du monde, c'est-à-dire l'univers entier. La dialectique parlée ou typographique des dialogues n'est que le reflet de la dialectique cosmique.

Il semble que l'auteur prenne le terme dans son premier sens, puisqu'il considère comme non dialectiques les œuvres non dialoguées. Et pourtant les considérations qu'il développe dans l'introduction, bien plus, toute l'interprétation qu'il donne de l'œuvre platonicienne présuppose, au contraire, l'interprétation du terme dans son sens vaste. Il y a donc là une confusion liminaire. En fait, c'est bien le sens N° 2 qui nous intéresse et intéresse M. Goldschmidt, et il eût été préférable, dans ces conditions, que l'étude ait compris dans son examen l'œuvre entière. Car tout est dialectique chez Platon, même les exposés suivis, en ce sens que tout se situe dans la même perspective et que l'on ne peut comprendre le *Ménexène* ou le *Critias* qu'en les situant dans l'horizon dialectique. L'examen structurel du *Timée* et des *Lois*, par exemple, est fort révélateur, et M. Goldschmidt aurait trouvé l'occasion d'appliquer là sa méthode de façon fructueuse[1]. Pour la même raison, il est regrettable qu'il ait exclu les mythes, car, du point de vue qui est le sien, ils se révèlent hautement significatifs.

Partant de la digression philosophique de la *VIIe Lettre*, M. Goldschmidt examine les quatre modes de connaissance qu'elle distingue dans tout savoir

[1] Ne serait-ce qu'en signalant la démarche descendante du *Timée* et, dans les *Lois*, cette longue coulée presque horizontale, interrompue parfois de brusques et courts intermèdes ascendants.

humain: nom, définition, image, science. Ces quatre modes ont un défaut commun: ils ne donnent que des représentations approchées de l'objet idéal. Celui-ci ne peut être appréhendé que par une intuition directe. L'âme, apparentée à l'objet, est hautement capable de cette intuition, qui est en quelque sorte un saut du même au même.

L'intuition est-elle le terme de la démarche dialectique? Non, si l'on en croit *République* 511b. Après avoir atteint le premier principe, l'âme doit s'attacher aux conséquences qui en découlent, donc descendre à la conclusion, c'est-à-dire à la science. Il y a donc lieu d'interposer entre les deux derniers modes un mode intermédiaire, qui est l'intuition de l'Essence. Toute démarche dialectique passe donc par les niveaux suivants, où l'on retrouve approximativement les modes de la *VIIe Lettre*, appauvris du premier et augmentés du mode intuitif: *Image — Définition — Essence — Science.*

Tout ceci, sans être nouveau dans son fond, offre l'intérêt d'une argumentation juste et serrée.

C'est donc par référence à ce schéma quadripartite que M. Goldschmidt procède ensuite à l'analyse des *Dialogues* eux-mêmes, groupés sous deux chefs: dialogues aporétiques — dialogues achevés.

Ainsi chaque œuvre se trouve réduite à une sorte de commun dénominateur dialectique, ramenée à une structure authentiquement platonicienne, puisqu'elle se fonde sur les théories mêmes du philosophe. On obtient en quelque sorte ceci: Platon expliqué par Platon.

Une conclusion permet enfin à l'auteur d'élargir le débat. Il nous montre en Platon un logicien doublé d'un enthousiaste. Egalement éloigné de l'obscurantisme d'Euthyphron et du scepticisme de Cratyle, l'auteur des *Dialogues* s'efforce d'unir la contemplation à la raison, le Beau au Vrai.

Mais «on ne vit ni avec le Beau ni avec le Vrai, on vit avec l'Utile» (p. 337). Et Platon l'a fort bien compris. Contrairement à une illustre image, sa colombe ne se perd point dans les plages de l'utopie. «La colombe, à tout instant, doit se débattre contre l'âme du répondant, remplie de plomb» (p. 338).

Conscient des obstacles qui se dressent devant lui, Platon nous propose une méthode qui n'est ni scientifique ni irrationnelle, méthode hautement philosophique, qui a pour rôle de conduire l'âme au Bien, à partir de n'importe quel donné sensible, et de ramener ensuite l'âme dans la caverne de l'action pratique.

Une telle philosophie se présente avant tout comme une philosophie des valeurs, et c'est pour cela que les procédés de la science pure ne sauraient lui convenir.

«Tous les dialogues, en résumé ou en épisodes, relatent cette démarche de la pensée dégagée,puis engagée. La «méthode», la «voie» dialectique, n'est autre que cette démarche même» (p. 344).

Dans une thèse complémentaire sur le *Paradigme dans la dialectique platonicienne*[2], M. Goldschmidt entreprend de délimiter le rôle, l'emploi, le fondement et les frontières de cet «exercice préalable» qu'est le paradigme, exercice de nature pédagogique, qui a pour but de préparer l'âme du disciple à une vision

---

[2] Même lieu et même date. 140 p.

d'ensemble qu'elle serait incapable de réaliser d'emblée par ses propres moyens. Signalons, dans le même ordre de préoccupations, l'ouvrage clair et riche de M. Paul Grenet[3] sur la notion d'analogie. Ces deux études se complètent et, sans doute, épuisent-elles le sujet pour longtemps.

Avant de clore, signalons aux historiens de la philosophie antique deux publications hollandaises. La première en date est l'étude de M. W. J. Verdenius, professeur à l'université d'Utrecht, sur la doctrine de l'imitation chez Platon[4]. L'auteur, réagissant contre certaines opinions courantes qui accusent Platon de réduire l'art à une imitation servile du réel, affirme le caractère «interprétatif» de l'esthétique des *Dialogues* et montre, par quelques exemples modernes, la pleine actualité que cette doctrine conserve encore. Cette courte et intéressante monographie constitue le troisième volume d'une collection consacrée à la philosophie antique, à laquelle nous souhaitons plein succès et longue vie[5].

Dans le domaine des textes, on déplorait depuis quelques années l'absence d'un volume de choix présentés dans la langue originale et commentés, l'excellente *Historia philosophiae graecae* de Ritter et Preller étant devenue introuvable. C'est pour combler cette lacune que Mlle de Vogel, professeur à l'université d'Utrecht, vient de publier le premier volume de sa *Greek Philosophy*[6]. Cet ouvrage, clairement présenté, agrémenté de quelques croquis et schémas, rendra les plus grands services. Les commentaires ne sont plus en latin, mais en anglais. Certes tout choix comporte des risques et des sacrifices. Le lecteur qui feuillette les pages consacrées à Platon ne peut s'empêcher de regretter tant de passages essentiels à ses yeux, qui ne figurent pas dans l'ouvrage. Mais est-ce la faute de Mlle de Vogel, si Platon est trop riche?

Le second volume doit paraître en 1952. *René Schaerer*

Olivier Reverdin: La religion de la cité platonicienne. Thèse présentée à la faculté des lettres de l'université de Genève. Paris, 1945. 277 pages.

Les *Lois* de Platon ont été injustement négligées par la critique moderne. Il est peu d'ouvrages plus impressionnants. Fruit tardif d'une des plus nobles et lucides vieillesses de l'histoire, ce livre déroule, au cours de ses douze étapes, un long rêve de bonheur politique et social. L'auteur n'était pas, certes, à son coup d'essai. Trente ans plus tôt, il avait imaginé, dans la *République*, un modèle d'Etat philosophique dont l'organisation hiérarchisée obéissait à cette pensée dominante: faire le bonheur de tous dans la lumière du Bien.

---

[3] Paul Grenet, *Les origines de l'Analogie philosophique dans les Dialogues de Platon.* Editions contemporaines, Paris 1948. 300 p.

[4] W. J. Verdenius. Mimesis, *Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us.* Leiden. E. J. Brill 1949. 50 p.

[5] *Philosophia antiqua.* A series of monographs on ancient philosophy, edited by W. J. Verdenius and J. H. Waszink. Leiden. E. J. Brill.

[6] C. J. de Vogel, *Greek Philosophy.* A collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations. Volume I: *Thalès to Plato.* Leiden. E. J. Brill 1950. X-318 p.

Le bonheur de tous!... Ces mots résument peut-être la dernière ambition du philosophe. Car, en vieillissant, il éprouve le besoin de revenir sur la *République*, non pour en rectifier les erreurs, mais pour en prolonger les lignes. En dépit de ses prétentions, la *République* laissait dans la pénombre du doute et de l'angoisse la foule anonyme et travailleuse, qu'aucune clarté directe ne peut atteindre. Il fallait lui donner, à cette foule, une révélation à sa mesure, celle d'une religion traditionnelle épurée, d'une vertu spiritualisée. Il fallait la persuader, la contraindre au besoin par un réseau de règles précises dont les mailles s'étendront sur elle.

On le voit, rien de plus étranger à Platon que la notion du surhomme nietzschéen. L'humanité, loin de se vouer à la production de quelques individualités divines, dont la réussite exceptionnelle justifie tous les sacrifices sur le plan social, travaille à se sauver dans sa totalité extensive et hiérarchique. Il faut que toutes les couches, même la base prolétarienne, montent vers le Bien, ou, si l'on préfère, que la lueur du Bien descende et pénètre, à la faveur d'une voie de service efficace, jusqu'à la base. Il faut respecter à la fois le bonheur de tous et la supériorité des meilleurs.

Les *Lois* reprennent donc le grand songe législatif de la *République*, mais sur un plan inférieur. Elles laissent dans un lointain vague les clartés des Idées, sans que l'auteur ait pourtant cessé d'y croire. La religion et les valeurs mythiques prennent la place qu'occupaient, dans la *République*, la science et la dialectique.

Etudier la religion de la cité platonicienne dans les *Lois*, c'est donc aborder un très vaste domaine, à la fois théologique, archéologique et philosophique, puisqu'il s'agit des dieux, du culte concret et d'une foi religieuse conçue comme une forme populaire de la connaissance dialectique. Fruit de longues recherches, présenté sous une forme vivante et muni d'un bon index, le livre de M. Reverdin rendra les plus grands services. Quatre chapitres étudient successivement la religion théorique, ses applications pratiques en matière de culte et d'éducation, de funérailles, de législation pénale. Si le lecteur philosophe regrette parfois que les lignes n'aient pas été prolongées dans le sens de la pensée pure et que tant de notations accumulées n'éclairent pas d'une lumière plus directe l'ensemble du système platonicien, l'historien des religions et l'archéologue tireront grand profit de cette monographie. Nous y voyons se construire devant nous cet Etat modèle, dont la tête est contemplative et le corps réalisateur. Cette tête, c'est le Conseil nocturne, sorte de cénacle spirituel qui se réunit quotidiennement entre l'aube et les premiers rayons du soleil. Le corps, c'est le peuple subalterne, groupé en tribus et qui trouvera dans une confiance aveugle toute garantie de sagesse, de justice et de bonheur. Ainsi le lien le plus étroit relie entre elles toutes les couches de la société: partout, dans la mesure du possible, la vérité prime la force, et la persuasion la contrainte.

Il nous est impossible d'examiner ici les interprétations que M. Reverdin donne du grand texte législatif. Du point de vue philosophique, certaines affirmations peuvent être discutées. Il n'est pas certain, d'autre part, que l'auteur domine toujours la matière, extraordinairement vaste et complexe, du platonisme. Mais l'image qu'il donne de Platon et des *Lois* n'en est pas moins juste et nuancée, et le livre abonde en formules suggestives et bien frappées. Par la

clarté et l'abondance des renseignements qu'il apporte, par le courant de vie dont il est traversé, il offre au lecteur, même profane, une lecture d'un grand intérêt. René Schaerer

Eugène Dupréel: Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. p. 1—408, Ed., Griffon, Neuchâtel 1949.

Les Sophistes ont eu, dès l'époque de Platon et surtout à partir d'Aristote, une fort mauvaise presse. L'éminent philosophe belge, M. Eugène Dupréel, vient de mettre ses rares qualités de sociologue et d'historien au service de leur réhabilitation.

Ceux-là même qui voyaient, comme M. Dupréel, dans les Sophistes des penseurs sérieux, croyaient impossible de retrouver leur contribution personnelle au développement de la philosophie. Or c'est précisément ce que M. Dupréel vient de réaliser.

Confrontant les dialogues platoniciens avec les *Dissoi logoi* ou *Dialexeis* (que l'on trouve chez Diels) avec les renseignements fournis par Diogène Laërce, Sextus Empiricus, etc., M. Dupréel arrive à reconstituer l'enseignement sophistique, tel qu'il a dû être. C'est ainsi que M. Dupréel nous propose une nouvelle interprétation de la fameuse formule de Protagoras: «L'homme est la mesure de toutes choses.» *L'homme* dont il s'agit c'est l'homme social, en tant qu'il recherche les valeurs sociales, fruit de l'éducation et de l'accord de tous les hommes, et *la mesure des choses* doit être comprise comme l'expression de la justice qui, sous forme de loi, s'oppose à la nature brute pour la régir.

La doctrine de Protagoras est à la fois une réfutation de l'éléatisme et du pythagorisme; elle s'oppose à l'idée d'une nature universelle que, par l'étude, nous pourrions connaître, mais elle affirme l'existence d'une technique supérieure à toutes les autres puisque celle-ci les domine et décide du bon usage de ce qu'elles produisent.

Quant à Gorgias, l'auteur des fameuses aphories sur l'être et l'impossibilité où nous sommes de le connaître ou en tout cas de communiquer à autrui le résultat de cette connaissance, ce n'est pas un nihiliste absolu. Artiste avant tout, il n'est philosophe que par accident et c'est parce qu'il est artiste que le relativisme moral de Protagoras devient chez lui une morale de l'inspiration ou de l'intuition; il assimile en effet le mérite moral aux dons de l'artiste. Mais pour l'essentiel il reprend la doctrine protagoricienne. Il y a entre eux divergence de tempéraments plus que d'idées.

Prodicus admet comme ses aînés l'existence d'une technique supérieure à toutes les autres, mais il rejette leur antinaturalisme. Après avoir reconstitué la doctrine prodicienne dans ses diverses articulations, M. Dupréel la caractérise ainsi: Comme toutes les morales de l'antiquité, elle est «une philosophie du bonheur de l'agent, mais elle se distingue des autres formes d'eudémonisme en ce que la bonté de l'acte moral n'y résulte pas directement d'une jouissance procurée ou d'un malaise évité. Cette supériorité est expliquée par le fait que la bonne action est par définition conforme à la nature générique de son auteur. Eclairé par la science, l'agent a le regard fixé sur un *idéal:* la perfection de sa

nature foncière, et dès lors sa recherche de l'utile ne sera pas séparée du souci d'un *honneur spécifique*» (p. 182).

Hippias auquel M. Dupréel attribue un véritable système philosophique et auquel il consacre la plus grande partie de son ouvrage, prend comme point de départ l'existence de cette technique supérieure, science première qui dominerait toutes les autres, et repousse comme Prodicus l'antinaturalisme de Protagoras et de Gorgias. Véritable encyclopédiste, mathématicien, il avait inventé la *quadratrice*, compétent dans les lettres et la grammaire, il était de plus un théoricien du langage dont il acceptait pleinement le caractère conventionnel. Mais il n'avait rien d'un esprit superficiel. En effet, nous apprend M. Dupréel, «c'est à partir d'une vue systématique sur la nature du réel, fruit d'une réflexion sur les controverses du temps, qu'Hippias aurait conclu à la solidarité de toutes les disciplines et à l'unité foncière du savoir, source du pouvoir ou de l'action efficace. L'objet de la science serait de découvrir la nature ou l'essence propre des choses, celui qui y est une fois parvenu excelle par cela même dans toutes les formes de l'action et, appliquant cette compétence aux différents arts, il réalise à coup sûr les fins que se proposent ceux qui s'y adonnent. Telles sont du moins les propositions dont l'examen des sept premiers chapitres des *Dissoi logoi*, combinés avec les entretiens socratiques et d'autres écrits du temps, préparera la démonstration» (p. 196). Démonstration qui aura pour résultat de bouleverser la conception traditionnelle que l'on se faisait des dialogues platoniciens. Platon, aux yeux de M. Dupréel, aurait fait œuvre d'artiste génial plus que de philosophe: il se serait amusé à un haut badinage philosophique qui ne trompait personne parmi ses lecteurs et dont nous ne devons pas nous scandaliser parce qu'il «ne pouvait prévoir qu'il demeurerait seul en scène et que tout *le contexte* du temps cesserait de faire contrepoids à sa fantaisie, que les modernes enfin le prendraient pour un historien» (p. 402).

On voit à quel point M. Dupréel a renouvelé non seulement la question sophistique, mais encore celle qui concerne la création des dialogues platoniciens, puisque tout en combattant les sophistes Platon a subi fortement leur influence et s'est inspiré d'eux. Ceux-là même qui persisteront à voir en Platon non seulement un artiste génial, mais encore un philosophe vigoureux qui a amené à un degré de perfection dans une synthèse originale tous les éléments disparates provenant de ses aînés et de ses contemporains, seront reconnaissants à M. Dupréel d'avoir projeté une lumière nouvelle sur la naissance de l'œuvre platonicienne et d'avoir rendu une justice éclatante aux Sophistes.

Antoinette Virieux-Reymond

*A. Virieux-Reymond: La logique et l'épistémologie des Stoïciens.** Lausanne F. Rouge, 1949. 331 p.

Quand on pense au stoïcisme, c'est surtout sa morale, ses moralistes: Epictète, Sénèque, Marc-Aurèle, que l'on a en vue; quant à l'apport grec à la logique, on le rattache avant tout à Platon et à Aristote.

---

* Cf. l'article de Mme A. Virieux-Reymond: *Le «Sunemménon» stoïcien et la notion de loi scientifique. Studia phil. IX* (1949), p. 162—169.

Il existe pourtant une logique stoïcienne, nettement distincte de la logique classique; Chrysippe avait une telle réputation de dialecticien que, disait-on, si les dieux ont une dialectique, ce ne peut-être que la sienne.

Malheureusement, il ne subsiste de ses 700 ouvrages que des débris; on ne connaît la logique des Stoïciens que par ses adversaires, comme Plutarque, ou par des exposés tardifs, ceux de Cicéron, de Diogène Laërce. Aussi n'a-t-elle été appréciée que récemment, depuis Brochard et Hamelin et la publication des *Veterum Stoicorum Fragmenta*, par Hans von Arnim. Indépendamment l'un de l'autre, M. Jan Lukasiewicz et M. Arnold Reymond ont montré combien elle offre d'analogies avec la logique des propositions élaborée de nos jours entre autres par Bertrand Russell, l'un des créateurs de la logistique, cette algèbre de la logique, soucieuse, par désir de rigueur, d'explorer et d'exprimer les liaisons logiques par des symboles mathématiques.

S'inspirant librement des travaux de son père, notamment des *Principes de la logique*, et de *Philosophie spiritualiste*, Madame Antoinette Virieux-Reymond a eu le courage d'aborder ce difficile problème; interpréter des textes fragmentaires et dispersés, en grec et en latin, les comparer au monumental Organon d'Aristote, à la logique contemporaine toute proche des mathématiques, cela supposait déjà, ne fût-ce que pour poser le problème, un ensemble de connaissances rarement réunies. M. Emile Bréhier, l'éminent historien de la philosophie, lui rend hommage dans la préface dont il a honoré son ouvrage présenté à l'Université de Lausanne comme thèse de doctorat ès lettres: *La logique et l'épistémologie des Stoïciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaine.*

* * *

Les manuels de logique formelle, aristotélicienne, nous font croire que celle-ci existe préalablement à toute philosophie et peut s'accommoder de n'importe laquelle. Cette illusion, la logique des Stoïciens ne nous la laisse pas. Elle est reliée à leur théorie de la connaissance ou épistémologie et à leur physique, à leur curieuse théorie de la représentation et de l'assentiment, à leur vitalisme. Nominalistes, individualistes, ils ne reconnaissent aucune réalité aux genres et aux espèces distingués par Aristote. Au lieu du syllogisme classique: Tous les hommes sont mortels; or Pierre est un homme; donc Pierre est mortel, ils disent: Si Pierre vit, il mourra. On n'a pas le droit de poser que tous les hommes sont mortels, car on ne peut pas le vérifier en fait; en plus, pour être sûr que Pierre est mortel, il faut attendre qu'il soit mort. La logique n'est plus, comme chez Aristote, inclusion, emboîtement de concepts, qui laissent échapper l'individualité des êtres, mais une implication de propositions: si ceci, alors cela, visant à relier des faits singuliers. Le syllogisme stoïcien n'est pas catégorique, mais hypothétique: conjonctif ou disjonctif, causal.

L'unité logique n'est plus le concept, mais le jugement: la proposition. Certes, nous pensons au moyen de concepts, mais non par concepts; nous pensons par jugements, par propositions. La logique du jugement est plus fondamentale

que celle du concept; aussi ne se limite-t-elle pas comme celle-ci aux jugements attributifs, mais s'avère-t-elle en mesure d'explorer le monde plus général des relations, des interdépendances. Sur le terrain même des jugements attributifs, les Stoïciens, tout comme les linguistes modernes, n'admettent pas qu'on ramène la proposition: il marche à: il est marchant, ce qui fait évanouir l'action au profit de l'état.

On voit d'emblée combien la logique des relations est plus apte que la logique attributive à régler les démarches de la pensée scientifique. De Leibniz à Lord Russell, la logique des relations n'a cessé de se développer, recourant aux symboles mathématiques. La logique des Stoïciens apparaît dès lors comme un mouvement avant-coureur, précurseur, même si elle n'a pas, comme Stuart Mill, envisagé de face le problème de l'induction, ni visé à formuler des lois scientifiques, mais seulement à relier valablement deux énoncés concernant le même individu: S'il a une cicatrice, il a été blessé. S'il fait jour, il fait clair.

Le stoïcisme a eu cependant le tort de refuser toute valeur de réalité aux genres et aux espèces, aux classes d'êtres, de faits. La logistique n'a pu établir ses fonctions propositionnelles qu'en accordant une existence au moins idéale aux classes, aux groupes; elle sauvegarde ainsi l'universel, comme Aristote, quoique d'une autre manière.

Sur un point important toutefois, la logique stoïcienne est restée fidèle à Aristote; comme lui, elle a bâti une logique à deux termes: vrai — faux. De nos jours, la bivalence a été remplacée par la polyvalence: vrai — faux — absurde — ni vrai ni faux. Le faux, en effet, peut fort bien n'être pas dénué de sens (ex.: Descartes est mort en 1670).

* * *

Comment, se demandera-t-on, les Stoïciens ont-ils accordé leur logique de l'individuel avec leur morale à la fois naturelle et rationnelle, proposant à tous un même idéal du sage? De plus, une causalité rigoureuse est-elle compatible avec la liberté indispensable à l'effort moral? Toute la subtilité de Chrysippe ne paraît pas y avoir suffi, comme l'observe Madame Virieux-Reymond. Mais les Stoïciens ont bien vu le lien qui unit cependant la logique et la morale à titre de disciplines normatives. N'oublions pas que le terme de conscience, au double sens psychologique et moral, a été introduit par les Stoïciens, et que grande fut leur influence sur le droit romain, la «raison écrite».

Que la logique stoïcienne ne soit pas morte avec l'antiquité classique, Madame Virieux-Reymond le montre en citant des textes de saint Augustin, de penseurs médiévaux, entre autres des *Summulae logicae* de Pierre l'Espagnol (le futur pape Jean XXI), en relevant des traces de l'influence stoïcienne dans l'âge moderne.

La logique stoïcienne, mieux connue maintenant, enrichit à la fois notre conception de la pensée grecque et celle de la logique elle-même. Il faut savoir gré à Madame A. Virieux-Reymond d'en faciliter l'accès et la compréhension.

Marcel Reymond, Lausanne

Rudi Paret: Der Islam und das griechische Bildungsgut. (Philosophie und Geschichte, Nr. 70.) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950.

Die große Masse der zumeist durch syrische Zwischenübertragungen vermittelten arabischen Übersetzungen griechischer Schriften — vorwiegend aristotelische Werke, wenige Schriften Platons, sodann solche medizinischen, geographischen, astronomischen, astrologischen, mathematischen und allgemein naturwissenschaftlichen Inhalts umfassend —, datiert aus dem 9. und 10. Jahrhundert; einzelne reichen in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts zurück. Unter den diese Übersetzungsarbeit nährenden Antrieben waren praktische Nützlichkeitsgründe ausschlaggebend, insbesondere ist «die Philosophie im Schlepptau der ärztlichen Kunst in die islamische Welt eingeschleust worden». Indessen begann sich ebenfalls im 8. Jahrhundert eine selbständige islamische systematische Theologie zu entwickeln, die in der Bewegung der Mu'taziliten im 9. Jahrhundert zeitweise eine staatlich privilegierte Stellung gewann, obwohl ihre Träger zahlenmäßig stets hinter denen der streng traditionsgebundenen Orthodoxie zurückblieben. Im Vordergrund dieser Bewegung standen die beiden Postulate der göttlichen Gerechtigkeit und der Einheit und Einzigkeit Gottes. Auf Grund des letzteren entschieden sich die Mu'taziliten gegen die Orthodoxie für das Geschaffensein des Korans, das heißt für die Nichtewigkeit der Rede als göttlicher Eigenschaft. Zur Explikation dieser Problematik bedienten sie sich der der griechischen Philosophie entnommenen Kategorien Substanz und Akzidens. Die Rezeption des antiken Bildungsgutes erfolgte also — das ist Parets These — aus eigenständigen Antrieben der islamischen Theologie. *H. Kunz*

Michele Federico Sciacca: S. Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente; vol. primo: Brescia, Morcelliana 1949.

Michele Federico Sciacca, una delle figure salienti dell'attuale movimento filosofico italiano, traduce in quest'opera su S. Agostino, di cui è uscito il primo di tre volumi, non soltanto un'acuta fatica esegetica e storiografica, ma anche un interessante momento teoretico. L'autore infatti è pervenuto a una restaurazione dell'idealismo cristiano attraverso il ripensamento e il superamento dell'idealismo eterodosso, al quale aveva primitivamente aderito, e trova nei motivi platonico agostiniani della tradizione filosofica così l'assicurazione del mondo dei valori come l'appagamento delle esigenze dell'uomo moderno verso l'interiorità e la personalità. Perciò lo studio che egli presenta risente dell'appassionatezza di un impegno ultraspeculativo e vitale che accompagnandosi come deve, quando l'appassionatezza è genuina) colla più elevata oggettività storiografica conferisce al lavoro un autentico carattere agostiniano. Per lo Sciacca, il problema essenziale della vita è agostinianamente il problema dell'assolutezza dei valori e l'assolutezza dei valori importa la loro irreducibilità storica, ossia la trascendenza. Il concetto della spiritualità poi introduce a concepire quella trascendenza non come un'oscurità distaccata, ma come una chiarezza (comunicativa, su cui è naturalmente aperta l'interiorità del soggetto umano. Questo nucleo dell'agostinismo è, secondo lo Sciacca, il tema necessario di ogni meta-

fisica e ad esso devono venir riportati gli elementi della civiltà e la loro crisi. L'opera, che si propone di lumeggiare tale nucleo, consterà di tre volumi: primo, la vita e l'itinerario della mente; secondo, l'itinerario della volontà; terzo, l'itinerario della natura. Dio, Cristo, la Chiesa. Il primo volume ricostruisce dapprima la vita di Agostino, leggendola come esplicazione storica dello stesso problema agostiniano. Un asilloge di note, annessa a questa prima sezione, approfondisce con intera cognizione della letteratura, con acume di intuito e con sobrietà espositiva, i quesiti salienti della biografia. La seconda parte studia l'itinerario della mente come via conducente all'integrazione teoretico-morale dell'uomo. Lo Sciacca esamina i momenti del processo conoscitivo, espone in un'amplissima nota la questione dell'illuminazione, discorre con intuito nuovo della memoria e chiarisce con molta perspicuità il rapporto tra fede e ragione e tra *intelligentia* e *ratio: l'intelligentia* é l'articolo fondamentale dell' idealismo corretto: essa è il lume fisso che dà valore alla concreta vita discorsiva della mente. Lo studioso di storia di filosofia ma non meno di lui il teorico puro troverà in quest'opera del chiarissimo pensatore italiano un vero aumento di conoscenza e ne aspetterà con desiderio la prosecuzione. *R. Amerio*

Albert Mitterer: Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Verlag Herder, Wien 1949.

Der Verfasser dieser Studie sucht zu zeigen, wie bei Thomas von Aquin zwar in der Hauptsache die bleibend gültigen Prinzipien im Familienrecht zu Grunde gelegt sind, wie aber in Einzelheiten die damals noch nicht mögliche Erkenntnis biologischer Tatsachen ihn dazu geführt hat, bald zu rigoristisch, bald wiederum nicht streng genug zu sein (z. B. in Fragen hygienischer Prophylaxe). Vor allem wird der Nachweis geführt, daß Thomas mehr von juridischen als biologischen Gesichtspunkten ausgehend den Umkreis der «Treuelternschaft», das heißt der Pflege des Kindes, zu Gunsten der «Stammelternschaft» (seiner bloßen Erzeugung) ungebührend eingeengt habe; Thomas nehme eben an, ein Kind sei sozusagen ausschließlich Produkt der Eltern; die erbbiologische Bedeutung der Großeltern und weitern Vorfahren werde bei ihm nicht genügend berücksichtigt. Mit viel Geschick werden auch andere biologisch-ethische Fragen im Anschluß an Texte von Thomas durch Mitterer erörtert, so über Hinderungsgründe für eine Ehe und über die Regulierung des Geschlechtsverkehrs innerhalb der Ehe. Überall spürt man beim Verfasser seine große Achtung vor dem großen Scholastiker; aber sie hindert ihn nicht, freimütig herauszureden, wo die heutige Wissenschaft weiter als die des dreizehnten Jahrhunderts vorgestoßen ist. Barbarisch muten hingegen seine willkürlichen Abkürzungen an beim Zitieren von Werken des Thomas oder des Aristoteles. Da lesen wir zum Beispiel «ethi» für Nikomachische Ethik, «indiv» für «De principio individuationis» oder gar «phy» für physica auscultatio. Der Rezensent gesteht, daß er, durch diese philosophischen Mißbildungen jeweils erneut in Verzweiflung gebracht, oft kaum mehr im Stande war, sich auf den Inhalt der Anmerkungen zu konzentrieren. *H. Gauß*

Ferdinand Alquié: La nostalgie de l'Etre. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 2 volumes 23×14, de 159 p. et de 384 p. Presses universitaires de France. Paris 1950.

L'auteur n'est pas un inconnu, il s'est fait connaître du public philosophique par divers articles, par un petit livre riche de substance «*Le Désir d'éternité*» et par une préface suggestive à une réédition de la traduction française de *La critique de la raison pratique* de Kant. Les deux ouvrages qu'il nous offre nous le révèlent comme le promoteur d'un courant nouveau au sein des philosophies existentielles; il s'inspire de Descartes et de Kant, considérés comme les initiateurs de la méthaphysique moderne, laquelle, par son souci de mettre en ordre les diverses disciplines de l'esprit, distingue entre le plan de l'objectivité: les sciences et le plan de la subjectivité: l'Etre, que l'on conçoit, mais que l'on ne comprend pas. Dans cette perspective, la métaphysique devient anthropologie et revêt un caractère éthique; M. Alquié l'ébauche dans ses deux livres, qui se complètent et dont la richesse d'aperçus n'échappera à aucun de ses lecteurs.

La nostalgie de l'Etre, un titre qui définit un programme et une position. La philosophie met en question l'objectivité à laquelle se limite la science, les sentiments du sujet et même ses idées; car l'Etre qu'elle cherche ne s'identifie ni avec le sujet, comme le pense l'idéaliste, ni avec l'objet, comme le croit le scientiste. En effet la conscience de l'Etre est première, et la pensée nous sépare de l'Etre, qui transcende le sujet, l'objet et le jugement. L'analyse de la conscience affective, de la conscience intellectuelle et de la conscience ontologique permet à l'auteur de situer l'angoisse et l'objet par rapport à l'Etre qui demeure inaccessible; la poésie et la mystique tentent d'atteindre l'Etre, mais sortent du domaine de la philosophie, qui se contente de définir le statut de l'homme.

La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes nous montre à la fois le rôle, le but et les méthodes de la vraie philosophie et le portrait de l'authentique philosophe. M. Alquié connaît à fond l'œuvre de Descartes, son contexte historique et les travaux de ses commentateurs qu'il sait apprécier et critiquer. Si Jean Laporte nous présente un Descartes à la fois rationaliste et empiriste (cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945), M. Alquié nous dépeint un Descartes «existentialiste» à la lumière du kantisme; Laporte avait un penchant à systématiser, M. Alquié est un historien, il suit pas à pas Descartes, établissant des rapprochements profonds entre les circonstances de sa vie et les développements de sa pensée, critiquant magistralement au passage telles ou telles interprétations erronées.

Descartes déçu par la solution suarèzienne du problème des rapports entre la science et la sagesse, admirant le monde et désirant le faire voir, cherchera à découvrir quelles sont les relations entre Dieu, l'homme et le monde, en élaborant d'abord une physique qui déréalise le monde, puis une métaphysique qui déshumanise Dieu et enfin une morale qui permette à l'homme d'agir sur un monde sans âme, tout en se sachant dépendant d'un Dieu inaccessible parce que créateur.

Les problèmes centraux du cartésianisme sont alors étudiés à la lumière de la chronologie des œuvres de Descartes, de ses intentions, de ses échecs et de

ses victoires: le mécanisme se défend de lui-même dans un monde dépouillé de qualités et d'âme, la théorie de la création des vérités éternelles prend toute son importance dans une métaphysique où Dieu est totalement séparé du monde, le doute signale la fonction négatrice et séparatrice de la conscience humaine, le cogito rappelle la suprématie de l'esprit sur l'objet, de l'entendement sur la sensibilité et l'imagination, l'idée d'infini concevable, mais incompréhensible, présente dans les idées métaphysiques, fonde la pensée, comme sa cause et son sujet.

L'homme de Descartes est déjà l'homme moderne, qui se situe entre le ciel et le monde, qui dépasse la nature et qui est transcendé par l'Etre; d'où son ambiguïté: il subit l'attrait de la valeur, mais il peut choisir, il est conscient de sa grandeur, mais il est averti de ses limites. L'homme de Descartes n'adore pas l'objet, ni soi-même; il n'est ni un scientiste, ni un existentialiste, qui rejette l'Etre; il n'est pas un être engagé, mais une personne équilibrée, et pourtant il ne cesse d'être question (et non pas liberté), parce qu'il détruit l'homogénéité du monde antique et médiéval par sa recherche scientifique. L'homme cartésien n'est ni créateur de valeurs, comme l'existentialiste athée, ni un être soumis à l'Etre relié au monde d'une manière continue, comme l'homme médiéval; il est l'homme qui croit en lui-même. *G.-Ph. Widmer*

Rudolf W. Meyer: Leibniz und die europäische Ordnungskrise. Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1948.

Wer in diesem Buch eine systematische Darstellung der leibnizischen Philosophie suchen wollte, würde von ihm enttäuscht sein. Sein Autor gibt nämlich nach unserer Ansicht zugleich weniger als das, zugleich aber auch mehr. Im Vordergrund seines Interesses steht eben nicht Leibniz, der Systematiker, sondern Leibniz, der Mensch. Seine Gestalt, so wird uns gesagt, ist schwer zu fassen, und in kritischer Beleuchtung wird auch gezeigt, inwiefern die bisherigen Darsteller seines Denkens, Interpreten wie Bertrand Russell, Couturat oder Schmalenbach, nirgends dem ganzen Leibniz gerecht geworden sind.

Um diesem Versäumnis abzuhelfen, unternimmt es Meyer, einmal den ganzen geistigen Horizont Leibnizens vor unsern Augen abzurollen. Meyer glaubt Leibniz verstehen zu können vor allem als verantwortungsbewußten Denker, der überall und immer wieder versucht hat, die Kulturwelt seiner Zeit geistig zu umspannen und zusammenzufassen, damit es dann auch möglich werde, sie von einem festen Orte aus (der denkenden, aufgeklärten Monade) zu regulieren. Im Sinne dieser praktischen Forderung ist Leibniz ohne Zweifel ein philosophischer Nachfolger von Descartes, wie sehr er sonst auch von seinem extremen Individualismus im Denken und von seiner ich-betonten, auf der «générosité» aufgebauten stoischen Morallehre abrückt. Leibniz hat sich wohl als eine unabhängig denkende, autonome Monade gefühlt, aber diese Monade war doch nach ihm auch immer schon von Anfang an in einen weltweiten Zusammenhang mit den anderen Monaden eingebettet, und nichts lag Leibniz ferner, als diese Monade irgendwie isoliert herauszugreifen und der übrigen Welt gleichsam entgegenzustellen. Alles Äußere ist für Leibniz nur Staffage; in ihm gilt es, von

innen aus Ordnung zu schaffen. Darum ist Leibniz auch nicht Monist, sondern Pluralist. «Utique enim delectat nos varietas, sed reducta ad unitatem», schreibt er in seinem ersten Brief an Antoine Arnauld. Was Leibniz zeitlebens beschäftigt hat, ist also jene «Einheit in der Vielheit» der kosmischen Ordnung, von der schon die Platoniker und Nikolaus von Cusa so viel gesprochen haben; sie hat seinem Denken das Gepräge gegeben.

Sehen wir uns nun die verschiedenen Wissensgebiete an, in denen sich Leibniz überall gleichzeitig beschäftigt hat! In seiner Zeit fand er, ähnlich wie wir es heute tun, vieles vor, das die geistige Ordnung zu sprengen drohte. Gegenüber der Idee des deutschen Kaisertums erhob sich der moderne zentralisierte Nationalstaat, als dessen Hauptvertreter in der damaligen Zeit Frankreich zu gelten hatte. Die religiös-christliche Einheit war durch die Reformation gesprengt worden und lief Gefahr, durch weitere Sektenbildung noch mehr auseinandergerissen zu werden. Die scholastisch-internationale Bildung sah sich durch einen vor nichts zurückschreckenden Individualismus gefährdet, einen Individualismus, der sich auf das cartesianische «Cogito, sum» stützte und von da die Welt aus den Angeln zu heben trachtete. Überall hier hat Leibniz, seinem Harmoniebestreben gemäß, zu vermitteln und auszusöhnen gesucht. Den französischen König suchte er zu einem Feldzug gegen die «außenstehenden» Türken zu bewegen, um ihn so wieder als Glied der europäischen Interessengemeinschaft zurückzuführen; die konfessionelle Einheit der Kirche wollte er durch seine Reunionsbestrebungen wieder herstellen; und im philosophischen Denken war er bemüht, die mathematische Klarheit, die zunächst nur einem einzelnen Individuum aufleuchten kann, auf den tradionell-scholastischen Gedankengehalt anzuwenden. Seine Hypothese von der «prästabilierten Harmonie» steht darum mit ihrem kosmischen Ausmaß und ihrer methodologischen Elastizität in markantem Gegensatz zum nur punkthaften und starren cartesianischen «Cogito». Nicht allein auf die «méthode de certitude» kam es ihm an, sondern ebensosehr auf die baconische «ars inveniendi»; beide sollten in der «fécondité» des an der arithmetischen Reihe orientierten philosophischen Gedankens vereinigt werden.

Rein äußerlich gesehen, war Leibniz durchaus ein Kind seiner Zeit. Er wollte sich durch technische Erfindungen als «savant» ausweisen, so zum Beispiel durch seine Rechenmaschine, die auch im Stande sein sollte, Quadratwurzeln mechanisch auszuziehen. Ein «Tausendsassa» auf zunächst physikalischem Gebiete, hoffte er sich dann auch anderswo Gehör verschaffen zu können. Die Vielgestaltigkeit der leibnizischen Interessen ist immer unterstrichen worden, aber so lebendig und fast beängstigend wie in diesem Buch von Meyer ist sie wohl noch selten zum Bewußtsein gebracht worden. Leibniz will ordnen und erfinden nicht nur in der Theologie, der Philosophie, der Politik und in der exakten Naturwissenschaft, er versucht auch eine Vereinfachung des römischen Rechtes — das Recht war überhaupt seine Spezialdisziplin im Studium — nach den gleichen Prinzipien wie die seiner «Charakteristik», er schreibt die Geschichte der hannoverianischen Dynastie (allerdings nur bis zum Jahre 1009, weil ihm immer wieder neue Gesichtpunkte und Pläne zur vollen Ausgestaltung dieses Werkes in die Quere kommen) und ist auch als Amateur-

ingenieur bemüht, Verbesserungen am hannoveranischen Bergbau anzubringen. Alle diese verschiedenen Anliegen sucht er gleichzeitig und oft auch untereinander vermischt mit einer strategisch großangelegten Korrespondenz zu fördern, einer Korrespondenz, von der Meyer mit Recht hervorhebt, daß sie weniger auf eine direkte Einmischung als auf eine «actio in distans» aus gesichertem Hinterhalt ausging. Leibnizens Lebenswerk gleicht so einem riesigen Trümmerhaufen von Plänen und Fragmenten. Warum das? Meyer meint, weil Leibniz immer der Hoffnung blieb, diese «disiecta membra» später einmal in einer von ihm gegründeten Akademie wieder zu sammeln und so fruchtbar werden zu lassen. Es ist vielleicht die Tragik im Leben von Leibniz, daß ihm diese Zusammenfassung seiner fast zahllosen Anregungen nicht geglückt ist.

«Qui trop embrasse, mal étreint» könnte man deshalb wohl als warnendes Sprichwort seinem Lebensgang entnehmen. Es ist möglich, daß sich Leibniz kraft seiner «Brillianz» und seiner diplomatischen Geschmeidigkeit zu viel zugetraut hat. Man kann auch einwenden, daß er dem ordnenden Verstand eine zu große Bedeutung zuerkannt hat. Trotzdem ist es betrübend zu sehen, wie sich dieser außerordentlich vielseitige Geist zeitlebens in Fürstendienerei verzehren mußte und schließlich in Einsamkeit und Verbitterung versank. Meyer sucht das Phänomen Leibniz dadurch zu erklären, daß ihm sein Verantwortungsbewußtsein Anlaß gab, überall mit seinem ordnenden Denken einzugreifen, daß er sich aber zugleich von einem intellektuellen Optimismus verführen ließ, einem Optimismus, der ihm vorspiegelte, die Schwierigkeiten des Lebens sozusagen restlos durch denkerische Kombinationsarbeit meistern zu können. Daß die Ethik bei ihm gegenüber der Leistung des bloßen Intellekts zu kurz kam, wird heute wohl kaum noch jemand bestreiten wollen.

Zum Schluß eine Kleinigkeit: Auf S. 220 werden die Verse, beginnend mit: «Deutschland? Aber wo liegt es?» Goethe zugeschrieben. Wenn wir recht beraten sind, stammen sie von Schiller und aus dem Jahre 1796.

H. Gauß

R. Savioz: La philosophie de Charles Bonnet de Genève. 393 p. Paris, Vrin, 1948.

R. Savioz: Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève. Bibliothèque des textes philosophiques. 414 p. Paris, Vrin, 1948.

Ces deux publications ont été présentées en Sorbonne sous forme de thèses de doctorat avant de paraître préfacées par M. André Lalande qui souligne à la fois l'intérêt des recherches entreprises par M. Savioz et les circonstances difficiles dont l'auteur a su triompher pour mener à chef ce travail.

L'une des thèses est l'édition critique des Mémoires de Charles Bonnet et l'autre vise à reconstituer la philosophie du savant «palingénétiste» genevois qui fut célèbre à son heure. Daniel Mornet note dans une enquête qu'il fit sur les bibliothèques privées du XVIIIe s. que sur 58 auteurs de langue française, dont les noms reviennent fréquemment, Bonnet occupe le treizième rang.

Ces études sont précieuses à plus d'un titre: non seulement l'historien des sciences se retrouve plongé dans la querelle entre épigénétistes et préformistes, mais encore il découvre à quel point Bonnet fut un précurseur; on retrouve son influence partout: en Hollande, en Allemagne, au Danemark, en Suisse et en France (Lamarck et Maine de Biran entre autres). De plus, l'intérêt est grand à voir comment réagit un esprit exceptionnellement doué devant l'actualité littéraire, philosophique et scientifique de son époque. Le pédagogue ne pourra pas rester indifférent devant les idées de Bonnet: Ne bourrons pas les enfants d'*Eléments*, d'*Introductions* indigestes, mais suscitons en eux le goût de la recherche et de la réflexion personnelles, ne laissons pas leur esprit se lasser en les tenant trop longtemps sur les mêmes sujets, mais reposons-les par des programmes variés; de plus, illustrons toujours nos démonstrations d'exemples!

Enfin la figure de Bonnet lui-même est l'une des plus attachantes qui soient: malgré une demi-surdité qui l'afflige dès l'enfance, une carie dentaire qui se généralisera rapidement, Bonnet, par l'usage qu'il fait de la loupe et du microscope, surmène ses yeux au point de devenir presque aveugle. Il a ainsi dû s'exercer à tout faire de tête et cela, malgré des souffrances presque continues, au milieu desquelles il garde toute sa sérénité.

C'est pourquoi chacun concluera comme M. Lalande le fait dans sa préface: «Nous devons savoir gré bien vivement à M. Raymond Savioz d'avoir élevé ce monument à la mémoire d'un homme passionné pour la science, pour la vérité, pour la dignité humaine, et qui fut un grand Européen.» *Antoinette Virieux*

Willibald Klinke: Kant für Jedermann. S. Hirzel Verlag, Zürich 1949.

In der vorliegenden Schrift ist es dem Verfasser gelungen, auch einen nicht philosophisch geschulten und gebildeten Leser in wirklich gemeinverständlicher, man möchte sagen unterhaltender und doch wissenschaftlich einwandfreier Weise mit dem Wesentlichen der Ideenwelt Kants vertraut zu machen.

Nach einer fesselnden Darstellung des Lebens und der Sonderheiten dieses Originals von Königsberg wird in seine Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie und Pädagogik eingeführt. Dabei wird genau verdeutlicht, was Kants eigentliche Leistungen sind: wo und inwiefern sich seine Ansichten und Auffassungen gegenüber der «vorkritischen Philosophie» abheben und was in den verschiedensten philosophischen Disziplinen als sein ureigenstes, zeitüberdauerndes Vermächtnis zu betrachten ist.

Von ganz besonderem Interesse dürften die Ausführungen über Kant als Politiker sein, die sich vor allem auf die Schriften: «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (1793); «Zum ewigen Frieden» (1795); «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre» (1797) und «Der Streit der Fakultäten» beziehen können. Gemäß seiner Ethik verlangt Kant von der Politik, daß sie sich dem Recht anpasse, und nicht vom Recht Anpassung an die Politik verlange. In seinem politischen Testament «Zum ewigen Frieden» vertritt der große Königsberger Anschauungen über einen Staatenbund, der in mannigfacher Hinsicht an die heutigen weltpoliti-

schen Bestrebungen erinnert. Das vorliegende Büchlein gibt — in populärer Weise — Einblick in die Weite und Tiefe des Kantischen Denkens. Es ist durchaus begrüßenswert, daß solcherart das Gedankengut der großen Philosophen weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. *Josef Rattner*

Johannes Hohlenberg: Sören Kierkegaard. Herausgegeben von *Th. W. Bätscher.* Benno Schwabe & Co., Basel, 1949.

Von M. Bachmann-Isler aus dem Dänischen in ein fließend lesbares Deutsch übertragen und von Th. W. Bätscher mit das Verständnis fördernden Anmerkungen versehen, die vor allem Kierkegaards Zeitgenossen mit wenigen Strichen charakterisieren, gibt das Buch Hohlenbergs in der Tat eine ausgezeichnete Lebensgeschichte des großen Dänen. Die Hauptquellen bilden, wie sich von selbst versteht, dessen Schriften und Tagebücher; allein man spürt überall die auch aus andern Zuflüssen genährte Vertrautheit mit der Atmosphäre des Kopenhagens vor hundert Jahren, die dem Verfasser eine ungewöhnlich lebendige, detailreiche Schilderung der Ereignisse und des Verhaltens Kierkegaards erlaubt. In den Deutungen bleibt Hohlenberg zurückhaltend, und auch dafür ist man ihm dankbar, zumal sich in dieser Hinsicht der leise Verdacht regt, das ihm verfügbare psychologische Rüstzeug möchte für den Gegenstand nicht ausreichen (etwa wenn man an die Behauptung denkt, die Verstellung sei eine allzu bewußte Funktion, «als daß sie im eigentlichen Kindesalter denkbar wäre»). Die abschließenden Abschnitte des schönen Buches — Kierkegaards Anschauungen über den Staat, die Naturwissenschaften, das Christentum und die Bedeutung des Einzelnen und seine Rolle in unserer Zeit behandelnd — halten sich nicht ganz auf der Höhe des umfänglicheren biographischen Teils.

H. Kunz

Marcel Reymond: La philosophie de Jean-Jaques Gourd (1850–1909). Editions «Lire» 3 Rue Lamartine Chambéry et Librairie de l'Université. F. Rouge et Cie. S. A. Lausanne 1945.

L'ouvrage de plus de trois cents pages que nous donne M. Reymond est excellent à tous points de vue. Clarté et simplicité du style, abondance des renseignements, sens de l'histoire, pénétration de la pensée, sûreté des jugements font de ce livre une œuvre de grande valeur.

Gourd qui est peut-être le plus grand philosophe du XIXe siècle en Suisse romande et auquel on ne pourrait comparer en France que Maine de Biran ou Emile Boutroux est un auteur difficile. Sa pensée est fort abstraite et il s'est plu parfois à lui donner une forme paradoxale. De plus son ouvrage capital *La philosophie de la Religion* est une œuvre posthume qu'il n'a pas revue ni même achevée. Enfin, Gourd, qui n'a pas vécu très longtemps, est mort en 1909, au moment où venait de paraître l'*Evolution créatrice* de Bergson, dont la première édition est de 1907. L'attention du public, fascinée par le succès extraordinaire et croissant du grand philosophe français, ne s'est pas suffisam-

ment arrêtée à l'œuvre du penseur de Genève. Nous n'avions jusqu'ici sur Gourd guère que le livre déjà ancien de Trial. M. Reymond nous a rendu un signalé service en publiant sa belle et riche étude qui sera sans doute définitive.

Mais il n'y a pas seulement dans le livre de M. Reymond un exposé très complet et très clair de la pensée tout entière de Gourd dans le détail de son développement. Il n'y a pas seulement ce rappel des idées de Gourd sur la valeur de la religion qui s'attache à tout ce que la science ne parvient pas à comprendre et à coordonner, sur l'importance de cet agrandissement de l'esprit qui s'opère par la méditation et par le mysticisme, il y a quelque chose de nouveau. M. Reymond a eu la bonne fortune de mettre la main sur les notes que M. Pierre Bovet a prises du cours d'Histoire des doctrines philosophiques professé par Gourd en 1900, et aidé par les rédactions autographes de Gourd lui-même, il a donné un excellent résumé de cette histoire des systèmes telle que la concevait son auteur. Ces pages qui sont les plus originales du livre jettent une grande lumière sur certains aspects de la pensée de Gourd et permettent de comprendre beaucoup mieux les *Trois dialectiques* dont elles sont un commentaire presque indispensable.

Gourd qui a insisté sur la spiritualité, sur la liberté, sur la responsabilité de l'être, sur la valeur de la vie, sur la réalité du divin, Gourd qui a si bien compris l'importance de la religion, de l'art, de la morale à côté de la science est en un sens un existentialiste et même un des plus grands.

Dans la conclusion de son livre, M. Reymond a fort bien montré toute la place qu'occupe son œuvre dans le mouvement philosophique du début de notre siècle. Cette place est considérable. Peut-être M. Reymond aurait-il pu développer davantage ce dernier chapitre qui n'est pas un des moins intéressants de l'ouvrage entier et peut-être aurait-il pu insiter davantage sur l'équilibre de la pensée de Gourd. Jean-Jacques Gourd a compris que ni la science, ni même la philosophie classique ne saurait apaiser cette soif d'éternité et de vie que nous possédons au fond de nous-mêmes. Comprenant, mais dépassant le rationalisme de son époque, il a affirmé que certaines conduites et en particulier le sacrifice avaient une valeur immense et d'un autre ordre que les valeurs reconnues par la raison. Il s'est montré en cela disciple de Kierkegaard et de Pascal. Mais il a évité les excès du philosophe danois et il a mieux compris que lui ce qui fait l'unité de l'esprit.

Kierkegaard a désespéré de la raison humaine et peut-être le spectacle que nous donne actuellement le monde nous inclinerait-il à l'approuver. Gourd a vu quelles étaient les insuffisances de la raison et il a montré comment elles devaient être dépassées sans que l'on doive sortir de l'humain. Gourd avait une âme inquiète sans doute, mais qui a trouvé l'apaisement dans une réflexion sincère, profonde et vraie. Kierkegaard est un angoissé et il n'a trouvé un relatif repos que dans une foi trop subjective et trop tourmentée. Gourd est plus difficile à comprendre à première vue, mais lorsqu'on l'a compris et saisi dans l'unité admirable de sa pensée, il est plus clair et en cela il est vraiment latin. Kierkegaard paraît plus accessible, mais après l'avoir lu, on se demande encore quel est le sens de son message. Beaucoup de nos contemporains ignorent trop la grandeur de Gourd.

Si, comme nous l'espérons, le livre de M. Reymond pénètre dans nos milieux intellectuels et est lu et étudié, cette ignorance d'une pensée riche et profonde disparaîtra. Et cela sera un grand service que nous aura rendu M. Reymond.

Samuel Berthoud

Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. A. Francke A. G. Verlag, Bern 1949.

Es liegt im Schicksal, das zu der heutigen wissenschaftlich-technischen Welterkenntnis geführt hat, daß mit der zunehmenden Vergegenständlichung des *Seienden* das Geheimnis des *Seins* sich uns entzogen hat. Die wissenschaftliche Forschung will das Seiende voraus berechenbar machen, um es erkennen und beherrschen zu können. Nur was dergestalt Gegenstand ist, «ist» für den heutigen Menschen, nur was er gegenständlich vor sich hinstellen und herstellen kann, ist das allein Gewisse und Verbindliche. Mit dieser Zuwendung zur Erkenntnis und Beherrschung des *Seienden* geht eine Abwendung vom ursprünglichen Bezug zum *Sein* einher. Ja, der Verlust dieses Bezuges ist in die Vergessenheit geraten, und damit ist der Mensch in der Gefahr, seinem eigensten Wesensbereich entfremdet zu werden. Daher spricht *Heidegger* von der *Seinsvergessenheit* und *Seinsverlassenheit* des gegenwärtigen Menschen. Zum Wesen des menschlichen Daseins gehört ja das Offensein für das Sein, daß ihm das Sein unverborgen ist, daß es in der «Lichtung» des Seins steht. Dies, daß der Mensch in die Wahrheit im ursprünglichen Sinn der «Unverborgenheit» des Seins gestellt ist, macht seine «Eksistenz» aus, ermöglicht, daß ihm Seiendes begegnen und von ihm verstanden werden kann, als das was und wie es ist, in seinem Sein. *Heidegger* hat die uralte *Frage nach dem Sein* von neuem und in ganz ursprünglicher Weise wieder aufgenommen, und er hat in seinen zum größten Teil unveröffentlichten Interpretationen der großen Metaphysik seit den Anfängen der Antike bis zu Hegel und Nietzsche jenes seinsgeschichtliche Schicksal, das in der Situation des heutigen Menschen sein vorläufiges Ende erreicht hat, durchleuchtet. Dies geschah in einer einzigartigen Weise des Transparentmachens der Texte, im Offenbarmachen dessen, was von jenen Philosophen im Grunde gemeint war, ihnen selbst aber noch unsichtbar blieb. Dabei gelang ihm die Aufdeckung des Sinnes der großen griechischen Urworte wie Physis, Kosmos, Aletheia («Unverborgenheit»).

Heideggers epochale Leistung ist die von der Seinsfrage geleitete Inangriffnahme einer Aufdeckung der Wesensstruktur des menschlichen Daseins. In dieser Daseins-Analytik haben alle empirischen Wissenschaften ihren Boden, denn sie gibt als ontologisch-transzendentale Disziplin die Verstehens-Horizonte für die Sachforschung auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaften. Das «menschliche Dasein» unterscheidet sich prinzipiell in seiner Seinsart von derjenigen alles anderen Seienden: der leblosen Dinge, der Pflanzen und Tiere. So kommt dem leblosen Ding die Seinsart der «Vorhandenheit» zu. Zur Wesensverfassung des Daseins dagegen gehört, daß es ein Seinsverständnis hat, mag dieses nur ein vages «vorontologisches» oder ein explicit ontologisches sein. Auf dem Grunde dieses Seinsverständnisses ist der Mensch

«das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann» (*Heidegger*). Alles das, was spezifisch für das Menschsein gilt: Vernunft, Sprache, aufrechter Gang usw., hat schon das Seinsverständnis zur Voraussetzung. Oder wie *Heidegger* es neuerdings ausdrückt: der Name «Dasein» wurde gewählt, «um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit («Da») des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen». Um die aufdeckende Auslegung des Seins-Charakters des Daseins ist es *Heidegger* zu tun. Diese vollzieht sich ständig im Gegenzug zu den überkommenen, den Alltag beherrschenden und sich als selbstverständlich anbietenden Auslegungen des Daseins, seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Dieses Aufdecken des verborgenen Geschehens, das auf dem Grunde des Daseins geschieht, ist etwas durchaus anderes als das Suchen der *Psychologie* und *Psychoanalyse* nach dem, was der Mensch in der bewußten Selbstauslegung vor sich selbst verbirgt. Entsprechend ist auch die Analyse der *Angst* bei *Heidegger* etwas durchaus anderes als alle psychologische Analyse der Angst, da jene innerhalb der Daseinsanalytik ihre fundamentale Rolle im Hinblick auf das *Seinsproblem* erhält, indem sie nämlich in ursprünglichster Weise vor das *Nichts* stellt. Die mißverständlichen Gleichstellungen von daseinsanalytischen mit psychologischen Problemen, die in dem vorliegenden Band besonders von *Kunz* klar beleuchtet werden, haben viel Verwirrendes mit sich gebracht, im ganzen aber sich doch als produktiv erwiesen, indem sie auf die tiefen Beziehungen der apriorisch gemeinten daseinsanalytischen Begriffe zu denen der empirischen Wissenschaft, speziell der Psychologie, aufmerksam machten. Die beunruhigende Zweideutigkeit jener ontologischen Begriffe, die immer auch zugleich einen ontisch-empirischen Gehalt in sich bergen, hat sich so doch produktiv ausgewirkt. (*Heiß* und *Kunz*). Mit der Aufdeckung der Struktur des Daseins wird zugleich das Feld der Psychologie umrissen (*Heiß*). Namentlich für die Psychopathologie hat sich die Fundierung in der Daseins-Analytik bereits als fruchtbar erwiesen. Die konkrete Ausarbeitung der Seinsverfassung des Daseins, des «In-der-Welt-Seins» bot dem Psychiater einen Leitfaden zur Erfassung des vollen Gehalts psychopathologischer Phänomene und ermöglichte ein Selbstverständnis der Psychiatrie als Wissenschaft (*Binswanger*). Als empirische Wissenschaft arbeitet die Psychopathologie notwendig mit beschränkten und einseitigen Weltentwürfen und Verstehens-Horizonten. Sie faßt etwa das Seelische als etwas in und mit dem Leibe Vorhandenes auf und untersucht die zwischen beiden Bereichen wirksamen, sachlich gegenständlichen Beziehungen. Die Daseins-Analytik eröffnet den Blick auf das *Ganze* des Menschen als natürliches *und* gemeinschaftbestimmtes geschichtliches Sein. Sie zeigt die transzendentalen Horizonte auf: was sich empirisch-psychologisch getrennt als Seelisch-Geistiges und als Leibliches darstellt, gründet in der Einheit von entwerfendem Sichvorwegsein des Daseins mit dessen «Geworfenheit» und «Faktizität». Diese Faktizität aber bildet den transzendentalen Horizont für all das, was die Psychologie über das Thema des Leibes, des Organismus, aber auch aller Gestimmtheit, Befangenheit und Triebhaftigkeit zu erforschen vermag. Die wissenschaftliche Trennung der Ganzheit des menschlichen Seins in verschiedene Sachgebiete

setzt jenes Ganze schon voraus, sie bedeutet eine wissenschaftliche *Reduktion* des Menschseins, die sich «aus dem Entwurf des ganzen Menschseins auf die Wand des gegenständlich Vorhandenen» ergibt. So entsteht erst die Kluft, die sich in der Trennung der res extensa und cogitans auftut und das unlösbare psychophysische Problem hervorbringt (*Binswanger*). Die besondere Fruchtbarkeit der Daseins-Analytik für die Psychopathologie hängt vermutlich damit zusammen, daß Krisen und Erkrankungen den Menschen an den Rand seiner Existenz bringen und damit die sonst verborgenen Gründe seines Daseins und die Beziehung des Menschen zum Sein und zum Nichts in ihrer Abgründigkeit offenbar werden.

Im vorliegenden Bande schildert *Szilasi* aus eigenstem Miterleben die Art jener Interpretationen und ihre begeisternde Wirkung auf eine aufgeschlossene und im Innersten beeindruckte Jugend, während *Schadewaldt* in einem Gespräch über Odysseus den neuerschlossenen Sinn und Gehalt jener griechischen Urworte uns vor Augen führt.

Die Einwirkung von *Heideggers* Wendung zur Dichtung und seiner eigenen Hölderlin-Interpretationen auf das gegenwärtige Verständnis von *Dichtung* und *Kunst* wird uns in dem Beitrag von *Staiger* über Klopstocks Ode «Der Zürchersee» gegenwärtig. Dichtung wird nicht als Ausdruckserscheinung einer individuellen oder kollektiven Seele verstanden, sondern als worthafte Verdichtung dessen, was geschichtlich ins Dasein treten will — geschichtlich im Sinne dessen, was aus allem Vergangenen und Vergänglichen im Kunstwerk heraustritt als einzigartig zu seiner Stunde und als unvergänglich (dazu *Bauch* und *Ruprecht*). — *Heideggers* Wendung zur Dichtung ist nicht ein Ausweichen vor der Strenge des Denkens. Denker und Dichter existieren aus dem gleichen Ursprung: aus der Wahrheit des Seins. Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins und des Wesens der Dinge. — Damit ist auch der Unterschied von Philosophie und Theologie bezeichnet. Philosophie spricht nicht von Gott, aber sie öffnet jene Dimension, in der die Frage nach Gott gefragt werden kann, sie öffnet den Raum für die Erfahrung Gottes, die selbst nicht mehr eine philosophische, sondern eine religiöse ist (*Schrey*). Gerade durch die «Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind... durch das Zu-Denkende, durch die Wahrheit des Seins» (*Heidegger*) wird die zweideutige Nähe von Theologie und Philosophie beleuchtet und geklärt. Die philosophische Begegnung mit der Dimension des Göttlichen unterscheidet sich von der religiösen Gottes-Begegnung, denn nur in dieser bekundet sich Gott als ein den Menschen Ansprechender und tritt aus seiner Verborgenheit heraus. *A. Storch*

Edmond Beaujon: L'Humanisme et la crise de l'Autorité. Editions «Défense de l'Europe». Lausanne 1950.

Cette suggestive méditation sur l'humanisme et l'autorité est née des réflexions de l'auteur sur certains aspects de la civilisation (?) contemporaine. Non seulement l'ouvrier ou le fonctionnaire, syndiqué, embrigadé, non seulement «l'intellectuel engagé», mais le philosophe lui-même tend à perdre le sens du dialogue. Ainsi, aux Rencontres de Genève, l'intransigeance doctrinale suppri-

mait tout dialogue ou le frappait de stérilité; en dépit des termes heureux dans lesquels était rédigée l'invitation à y prendre part: «Notre désir est que tous les conférenciers et les invités aient le courage d'aller jusqu'au bout de leur pensée; mais nous souhaitons aussi qu'ils se préoccupent d'ouvrir les voies qui les mèneraient précisément à la rencontre d'autrui, et les feraient progresser dans la recherche d'une vérité qui, n'étant pas celle d'une école, d'une doctrine ou d'une nation, rayonnerait universellement.»

«Absence de principes communs, défaut de sensibilité commune, écrit M. Beaujon, voilà qui a paru clairement à toute personne désintéressée ayant suivi les Rencontres internationales de Genève, dont le thème, en 1949, était celui-ci: *Pour un humanisme nouveau.* Quelle profitable démonstration que ces Rencontres, où se sont heurtés les représentants des principales autorités qui se disputent aujourd'hui la soumission des hommes, et dont chacune prétend détenir à elle seule la vérité (...) Arrivés avant d'être partis, ces hommes ne se prêtaient à nulle aventure un peu mouvementée. Il n'y avait qu'à choisir la vérité auprès de son mandataire le mieux introduit. Elle n'était point à découvrir.»

Le diagnostic de l'auteur sur notre civilisation actuelle peut se résumer en trois mots: irréalisme, d'où doctrinarisme ou inconsistance. Et d'abord irréalisme: «Le réel n'a plus cours: voilà ce qu'il faut dire, au risque de paraître absurde à tant de personnes convaincues de passer leur temps au cœur même du réel, pour l'unique raison qu'elles contribuent au fonctionnement de cette machine énorme et dévorante: la société moderne. Le réel n'a plus cours: les signes conventionnels qui le représentent ou les produits qu'on en extrait par l'industrie suffisent presque entièrement à notre manière de vivre (...) L'homme, comblé d'appareils et crevant de ressources empruntées, est tombé à l'indigence la plus affreuse, celle de l'âme...»

Et voici les conséquences de cette démission de la personne: «Chaos et fragmentation: deux aspects d'un même désastre. Où manquent les principes communément admis, les doctrines ont tout loisir de faire valoir des prétentions indiscutables, qui tranchent le sort de la collectivité, cependant que l'anarchie individuelle commence à foisonner. Abus et défaillances de l'autorité...»

Plus concrètement, l'homme ne fait plus son métier d'homme; ce métier exige, en effet, une matière première: la réalité, qu'on ne peut pas tenir de seconde main. La réalité qui est, à la fois, la matière et la fin de ce «métier d'homme», c'est l'homme, l'homme dans toutes ses dimensions; l'homme concret, et non cet homme abstrait que seul connaissent les doctrinarismes colluctants; et sa vocation n'est pas de «connaître pour connaître, mais de connaître pour exprimer».

Pratiquer ce métier, «ce serait, quand on est homme, n'exercer de pouvoir que dans la mesure où l'on sait vivre. L'efficacité serait inséparable de la qualité. On ne ferait nul progrès scientifique qui ne correspondît à un plus sûr sentiment de l'existence; ce sentiment lui-même se détacherait de bien des recherches, pour en favoriser une seule, la qualité humaine. Trop de vérités particulières ont le pouvoir d'en distraire les hommes; on ne tend plus au centre, on s'attarde à la périphérie.»

Il convient donc de n'oublier jamais le centre auquel se rapporte toute activité périphérique: «Que toute discipline en vienne à se situer par rapport à la fin la meilleure, elle-même éprouvée plutôt que définie, il devient impossible de maintenir quelque science que ce soit sans contact avec l'homme; créée cette liaison, toute discipline se trouve mettre en jeu le sentiment des valeurs...»

Etre homme, c'est ainsi, centralement, s'exprimer; s'exprimer de multiples manières et en beaucoup de domaines: par la parole et par l'acte, par la création poétique et par la recherche scientifique; mais toujours en partant de la vie et en vue de la vie: «Car tout ce qui est vie est appelé à prendre forme; la forme humaine est à la fois physique et spirituelle. Elle est croissance et poésie. Elle met en œuvre la nature et la volonté personnelle. Elle se constitue d'abord de l'intérieur, et se propose ensuite par le moyen du style. La forme, c'est nous-mêmes libérés de certaines attaches, prêts à la communication; la forme dégage ce qu'il y a en l'homme de moins égoïste et de plus clairvoyant.»

M. Beaujon semble admettre que les grands humanistes français du XVI^c siècle ont pratiqué ce métier d'homme d'une façon si exemplaire qu'il suffit, en quelque sorte, de se remettre à leur école. Il faut notamment restaurer cet «ordre laïc de l'intelligence», fondé par Gargantua, et dont la règle principale était: Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. On rendrait ainsi aux études de culture un caractère sacré, tout en les libérant de l'autorité des idéologies rivales (dogme religieux ou dogme marxiste), comme Rabelais entendait les libérer de l'autorité théologique. Ce serait «faire revivre le sacré, mais en le liant aux valeurs et non plus au seul dogme.»

Notre auteur définit donc, le plus souvent, l'humaniste en décrivant l'attitude spirituelle de ces hommes exemplaires: «L'humaniste est quelqu'un qui cherche, en s'aidant de textes classiques où les valeurs humaines sont librement exprimées, à pratiquer le métier d'homme (...). Comme l'enfant qui découvre le monde, l'humaniste découvre la pensée grecque pour mieux saisir ce qui la parachève. Par un goût naturel, il tend à revenir au point de naissance de toute nouveauté; il veut recevoir à vif et l'image et le chant. Comme l'enfant, il aime les surprises; il est sûr d'en avoir, parce que les textes n'étant pour lui que des allusions à la vérité et non pas la vérité elle-même, il se voit obligé de comprendre les textes par le sous-entendu; il se donne à eux pour qu'ils lui apprennent quelque chose, étant averti de longue date qu'ils ne révèlent rien si on ne les interroge pas.»

L'humaniste, d'autre part, s'efforce de cultiver l'humain; mais ne cherche pas à échapper à la condition humaine: «il se place de façon à bien voir ses perspectives infinies». S'il sait la grandeur de sa vocation, il n'oublie pas les limites de son pouvoir, et se garde donc de ces «humeurs transcendantes» dont un Montaigne dénonce le ridicule et le danger: «Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroier... Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme. C'est folie.»

Voici, cependant, de l'humanisme une définition plus générale et plus actuelle: sa fonction propre est tout d'abord de «défendre l'homme contre toute espèce d'autorité résolue à lui dicter ses fins à elle, en obtenant de lui qu'il renonce

à comprendre et à juger. Ensuite, l'humanisme consiste à hiérarchiser les valeurs et à ordonner nos pouvoirs en vue d'une fin spirituelle.»

Et voilà posé le problème des rapports entre l'humaniste et les autorités extérieures, qu'elles soient théologique ou scientifique, marxiste ou libérale. M. Beaujon se réfère d'emblée à ce texte de Montaigne, mis en épigraphe à son étude: «Qu'iray-je choisir? — Ce qu'il vous plaira, pourvu que vous choisissiez! — Voilà une sotte responce, à laquelle il semble pourtant que tous les dogmatismes arrivent, par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons.»

Aujourd'hui, donc, «il s'agit de soustraire l'homme aux absolutismes pour le rendre à l'absolu. Les doctrines retomberaient alors au domaine du relatif, où elles cesseraient d'être nuisibles. Mais nous allons dans le sens inverse. (...) Le siècle des guerres mondiales est le siècle des affirmations massives, indiscutables, aussi contraires à la vérité que menaçantes pour la vie.»

Pour notre auteur, «la vérité ne se trouve en dépôt tout entière nulle part, si ce n'est en Dieu. On connaît la vérité dans la mesure où l'on développe en soi la part de Dieu. Développer cette part, qui est clairvoyance et justice, c'est bientôt reconnaître que l'on est fait pour rendre à la vérité les témoignages les plus divers, mais non pour la détenir dans sa totalité.»

L'humaniste ne confond donc pas *une* vérité et *la* vérité; il sait que posséder une vérité ou quelques vérités ne l'assure en aucune façon de posséder la vérité. Et nous voici au tournant décisif de cette recherche: «Faut-il conclure que seules les vérités partielles tombent au pouvoir de l'homme, alors que la vérité échappe entièrement à sa prise?» Ce n'est pas le sentiment de M. Beaujon: «A raisonner ainsi, répond-il en effet, on ne s'abuse pas moins que si l'on croit détenir l'entière vérité: ce sont là deux excès. Dès qu'il s'agit du centre auquel tout se rapporte, et non plus seulement d'un point, situé sur la circonférence, il faut voir que ce centre s'érige extrêmement haut; saisir la vérité, ce n'est pas atteindre au centre, qui est Dieu; c'est assurer sa prise sur une position qui fasse découvrir un plus vaste paysage.»

La vérité c'est, ainsi, comme l'entendait Lessing, la recherche de la vérité; mais la recherche dans la direction du centre. Il n'y a d'autorité qu'humaine, donc relative. L'humaniste «accepte tout témoignage, toute rencontre authentique à travers l'espace où l'homme s'est risqué. Encore faut-il que l'aventure soit courue dans un certain esprit et qu'elle admette une certaine méthode. A cette condition-là, la vérité se montre telle qu'on la peut saisir: elle apparaît comme un système de relations toujours plus vaste, auquel le sentiment du bien assure sa cohérence (...) Sans recherche de la vérité, c'est-à-dire sans acte personnel, il n'y a, par contre, d'autorité qu'extérieure et dépendant de l'habitude.»

L'humaniste ne reconnaît ainsi d'autorité qu'à ceux qui, dans cette recherche, sont parvenus sur le même plan spirituel, ou plus haut que lui-même; ceux qui possèdent aussi bien ou mieux que lui la maîtrise du métier d'homme. «Ceux-là mêmes, il le sait, ne se tiendront point infaillibles; la clairvoyance, chez eux, se mesure à la rigueur avec laquelle ils évaluent l'espace qui leur reste à franchir pour toucher le but.» Il peut donc y avoir, entre eux et avec eux, dialogue.

L'autorité, ayant sa source dans une certaine attitude à l'égard de la vérité,

ne peut résider qu'en un homme qui la cherche; et nul corps officiel ne peut prétendre la détenir à lui seul. «Pour mieux définir l'attitude humaniste, on dira qu'elle entend se modeler sur une certaine loi, qui s'énoncerait à peu près en ces termes: on respecte la vérité dans la mesure où on la cherche; dès que l'on s'en croit le possesseur, on ne la respecte plus.»

La personne peut dès lors arbitrer souverainement le différend qui oppose, par exemple, le libéralisme au marxisme, la théologie à la science: «Il semble que le moment soit venu où science et religion, bien loin d'accentuer leur divergence, devraient rechercher les points communs. La fin commune étant l'accomplissement terrestre de l'homme, les points de rencontre apparaîtraient sans peine, une fois admise une telle fin. Si la science s'appliquait à l'homme tout entier, au lieu d'en distraire quelques fragments, il est clair qu'une croyance excessive dans le rôle civilisateur des laboratoires apparaîtrait aussi peu scientifique que le rejet de toute vérité «humaine» au profit de la seule Révélation.»

Et alors le dialogue pourrait reprendre, ce dialogue dont les maîtres-humanistes du XVI^c siècle ont eu le goût si vif: «Il y avait alors d'authentiques rencontres: d'abord, on se cherchait; ensuite, on se réjouissait à l'idée du pèlerinage à faire et des aventures à courir pour atteindre le maître ou son disciple. On étudiait par amour et l'on se visitait par plaisir.» Or c'est dans le dialogue avec ceux qui cherchent (dans le même esprit, dans la même direction et par la même méthode) que l'homme, à la fois, progresse dans la vérité, se trouve lui-même, et fonde la société des personnes: «D'un témoignage à l'autre, l'humaniste découvre les parentés, et il s'en réjouit; car elles n'effacent pas les différences, ni ne font méconnaître la diversité humaine.»

C'est donc la dialectique qu'en somme notre auteur propose, comme remède à ce morcellement et à cette fragmentation des esprits, dont il a posé si fermement le diagnostic. La dialectique par laquelle l'homme, à la fois, s'exprime et entre en société avec ses pairs: «Telle que l'entendait Socrate, et pratiquée à sa manière, la dialectique serait un merveilleux instrument de rénovation; elle permettrait aux esprits absorbés dans les disciplines particulières de rejoindre toujours le centre commun à toute étude: l'homme envisagé selon la hiérarchie de ses pouvoirs et de ses obligations. La dialectique est une méthode propre à fortifier l'esprit de recherche; elle crée l'accord sur les points découverts en commun. Accord et recherche sont liés l'un à l'autre. Entre les chercheurs se crée une fraternité toujours plus grande. (...) Le chercheur se transforme dans l'acte même de sa recherche. La connaissance est une sorte de naissance.»

Libérant la personne de ces autorités tyranniques: l'Eglise, l'Etat totalitaire, la Science, la vie de l'esprit fonde en effet, en l'homme, la seule autorité véritable, qui est en même temps la seule vraie liberté: la claire conscience de sa destination, et la volonté de la réaliser *quantum est in se.* L'humanisme qui nous est proposé est ainsi un humanisme chrétien; et un des chapitres les plus suggestifs est peut-être celui dans lequel l'auteur s'applique à montrer (entre autres, par l'analyse de textes de Rabelais) que, dès ses origines, l'humanisme est redécouverte de l'Evangile du Christ, entendu comme un appel à l'initiative de l'homme, à laquelle il promet que Dieu répondra. Mais j'en ai assez dit pour marquer l'importance du bref essai de M. Beaujon. *Louis Meylan*

Louis de Raeymaeker: Philosophia Lovaniensis. Einführung in die Philosophie. Benziger Verlag, Einsiedeln 1948.

Die Universität Loewen (Holland) gehört zu den namhaftesten geistigen Zentren Europas, die dem Katholizismus verpflichtet sind. Die philosophische Fakultät dieser alten Universitätsstadt wurde an der Jahrhundertwende neu begründet und erweitert durch den Kardinal J. D. Mercier, der als einer der bedeutendsten Repräsentanten des Neuthomismus zu betrachten ist. Seit Merciers Lehrtätigkeit entfaltete sich in Loewen eine rege philosophische Aktivität, deren Hauptziel es war, die Lehren des Heiligen Thomas in ihrer Kanonisierung durch die katholische Kirche für das neuzeitliche Philosophieren fruchtbar zu machen.

In der Tradition des von Mercier herausgegebenen «Cours de philosophie» entschlossen sich die Professoren des Hochschulinstitutes für Philosophie an der Universität Loewen zur Herausgabe eines «Cours publiés par l'institut supérieur de philosophie» (1945), der durch den vorliegenden Band von Louis de Raeymaeker eröffnet wird. Dieser «Einführung in die Geschichte der Philosophie» folgen Gesamtdarstellungen der Erkenntnislehre, der Logik, der Ontologie, der philosophischen Wissenschaftskritik und Kosmologie, der phylosophischen Psychologie und der Ethik. Der Intention nach soll also der totale Bereich der philosophischen Problematik ausgeschritten werden, so daß die Sammlung in ihrer Ganzheit eine «philosophia universalis» darzustellen imstande wäre.

Das vorliegende Werk von Raeymaeker will in das Studium der Philosophie einführen. Zu diesem Zwecke entwirft der Verfasser ein Gesamtbild dieser «Wissenschaft», deren Gebiet er genau abzugrenzen und in seinen verschiedenen Sektoren kenntlich zu machen sucht. Der Ansatz seiner Erörterung ist das Problem von Wesen und Grenzen der Philosophie. Eine genaue, allgemeingültige Definition der Philosophie kann nicht gegeben werden; währenddem jede Wissenschaft sich eindeutig definieren läßt (z. B. Chemie = Lehre von den Eigenschaften und Umwandlungen der Stoffe), gibt es eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Begriffsbestimmungen für die «Liebe zur Weisheit», so daß man fast jedem bedeutsamen Philosophen eine eigene Definition zubilligen muß. Raeymaeker selbst entscheidet sich nach einigen Kompromissen für folgende definitorische Arbeitshypothese: «Die Philosophie ist eine Zusammenfassung methodisch erworbener und systematisch geordneter natürlicher Erkenntnisse, die danach strebt, die grundlegende Erklärung aller Dinge zu liefern.»

Es ist eines der wichtigsten Anliegen des Autors, vor allem die Bedeutung der philosophischen *Probleme* hervorzuheben. Dabei folgt er jenem modernen Prinzip, das seit Kant in der Philosophie eingebürgert worden ist, nämlich: vom Erkenntnisproblem her die Probleme des Seins, der Natur und des Lebens und das Problem der Werte zu behandeln. Ein solches Verfahren ist gewiß zweckmäßig, darf aber nicht den vom Autor geforderten absoluten Anspruch erheben, sich einfach aus der «Natur der Dinge und des Lebens» abzuleiten.

Der mittlere Abschnitt des Werkes bietet einen kurzen Überblick über die Geschichte der Philosophie. Die philosophische Entwicklung der letzten zwei Jahrtausende wird mit einer lexikalischen Knappheit und Einschränkung vor Augen geführt. Man darf füglich bezweifeln, ob sich zum Beispiel die griechische

Philosophie auf kaum einem Dutzend Seiten zusammendrängen läßt, ohne eine bloße Rekapitulation von Namen zu werden. Damit wird dem Leser nicht mehr als eine Tabelle in die Hand gegeben, in der Sinnzusammenhänge schwerlich zu entdecken sein können.

Das Beste dieser «Einführung in die Philosophie» sind die Kapitel «Philosophische Organisationen» und «Philosophisches Schrifttum». Mit umfassender Gründlichkeit zählt der Autor die philosophischen Akademien, Gesellschaften und Kongresse auf und gibt bibliographische Hinweise für alle Detailfragen der Philosophie, deren Nutzen nicht betont werden muß. Daß hierbei der neuscholastischen Literatur ein unverhältnismäßig großer Raum zugebilligt wird, kann ebensowenig verwundern wie der Anhang, der auf mehreren Seiten die «Liste der Werke des hl. Thomas von Aquin» und die «Ausgaben der Werke des Hl. Thomas» darbietet.

Man weiß wohl, daß eine standortfreie Geschichtsschreibung weder in der Philosophie noch in einem andern Wissensgebiet jemals möglich ist. Auch wer sich auf bloße Fakten beschränken wollte, würde nicht das Ideal der Objektivität erreichen, da schon die Auswahl der Fakten unweigerlich eine subjektive Prägung erhält. Demgemäß wird man von keinem Philosophietheoretiker verlangen, daß er für «*alle*» schreibe und die notwendige Einseitigkeit überhaupt vermeide. Dennoch ist der Bogen der Subjektivität unverkennbar überspannt, wenn Raeymaeker aus der scholastischen Epoche das goldene Zeitalter der Philosophie zu machen bestrebt ist. Diese recht fragwürdige These soll rechtfertigen, daß der Aquinate — der «Fürst der Scholastik» Thomas von Aquino — als nicht mehr zu überbietender Gipfel des abendländischen Philosophierens bezeichnet wird. Ohne die Leistungen des «sizilianischen Ochsen» verringern zu wollen und dessen Größe innerhalb seiner wissenschaftlich außerordentlich unbeholfenen Zeit zu verleugnen, wird der nichtkatholische Leser hier mit dem Autor nicht Schritt halten können. Die Meinung, daß die «thomistische Schule, mehr als jede andere (sic!) sowohl vom pädagogischen als vom doktrinären Standpunkt aus (dem Schüler der Philosophie) sichere Garantien» liefere, ist in ihrer absolutistischen Intoleranz nicht mehr philosophisch zu nennen. Der auf diese Haltung abgestimmte Grundton des vorliegenden Werkes ist nicht dazu angetan, den philosophischen Laien sachlich zu orientieren, so daß man ihm vorher einige «Einführungen» von weiterem Horizont empfehlen müßte, bevor er zu dieser thomistischen Darstellung greift. *Josef Rattner*

Fritz-Joachim von Rintelen: Dämonie des Willens — Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. Verlag Kirchheim & Co., Mainz am Rhein 1947. — *do.: Von Dionysos zu Apollon.* Der Aufstieg im Geiste. Metopen-Verlag, Wiesbaden 1948.

Die beiden vorliegenden Schriften sind Teile einer größeren, auf zwei Bände berechneten Arbeit, die der Autor infolge der Ungunst der Zeit in einzelnen Büchern erscheinen läßt. Ziel und Zweck seiner Bemühungen ist, «den ‚Vorrang des Geistes' darzulegen und sich zum ‚Geist- und Wertrealismus' zu bekennen».

In der «Dämonie des Willens» will er grundsätzlich die falschen Wege der Kulturentwicklung aufzeigen; «Von Dionysos zu Apollon» ist bestrebt, positive Hinweise zu geben und einen neuen Ansatz einer ‚Philosophie des Geistes' mitbegründen zu helfen.

Die fundamentalste Abgrenzung innerhalb der Kulturphilosophie vollzieht sich zwischen jenen Geistern, deren Parole «Aufstieg» oder «Niedergang» ist; mit andern Worten: zwischen den Kulturpessimisten und den Optimisten. Beide Positionen können für eine «gegenwärtige» Kultur niemals aus der Erfahrung abgeleitet werden. Was dem einen Symbol und Sinnbild der Aufwärtsentwicklung ist, gilt dem andern oft als Zeichen des Verfalls, der innern Morschheit und Morbidität. Spenglers Hypothese vom baldigen «Untergang des Abendlandes» stellt neuerdings Toynbee das Postulat entgegen, daß westliche Kultur und Zivilisation noch keineswegs «ausgespielt» haben, sondern daß die Zukunft an das Abendland mit höchst bedeutsamen «challenges» (Herausforderung) herantrete, auf die noch die entsprechenden «responses» gegeben werden müßten. Vom Sterben dieser, unserer Kultur ist jedoch vorderhand keine Rede.

Jenseits von optimistischer oder pessimistischer Kulturbetrachtung erwuchs der Moderne das distinkte Bewußtsein, daß die abendländische Kultur in eine *Krise* hineingeraten sei. Kierkegaard und Nietzsche waren die feinfühligsten Seismographen, die die kommenden, seelisch-geistigen Erschütterungen des Kontinentes eindrücklich vorwegnahmen. Die von Nietzsche angekündigte «Heraufkunft des europäischen Nihilismus» ließ nicht lange auf sich warten; heute kann niemand mehr zweifeln, daß wir uns in einer schwierigen Übergangsepoche befinden, einer Zeit also, in die die Vergangenheit nur noch mit ihren Ruinen hineinragt, aus denen zaghaft und zart Ansätze eines «neuen Lebens» blühen.

Was ist die Ursache der «Krise»? Rintelens Antwort ist: «Die Dämonie des Willens». Das Abendland hat sich seiner Ansicht nach seiner geistigen Bindungen entledigt und sich einer formal bleibenden Dynamik überantwortet, deren Motto das «Wollen um jeden Preis» ist. Das Welt- und Menschenbild der Neuzeit hat an Stelle des Seins überall das Werden, an Stelle der (geistigen) Norm die Tat gesetzt. Gott wurde entthront und dafür das «Leben» oder der Mensch vergöttert; der Mensch selber fühlt sich nicht mehr als Glied eines «ordo» — für Rintelen eine «Schöpfungsordnung» —, sondern vertraut nur noch dem eigenen Willen, der eigenen Macht. Hierin liegt nach des Verfassers Ansicht die Wurzel aller Übel; vom bloß naturhaften Dionysos soll der Weg zum maßvollen Apollon wiedergefunden werden — der Wille möge abdanken und dem «sinngebenden Geist» mit seinen «alten, ewigen Wahrheiten» Platz machen.

Man kann nicht umhin, diese hübschen Kulturrezepte, die mit einem reichen Zitatenmaterial anderer Köche vorgetragen werden, mit einiger Skepsis entgegenzunehmen. In der Verurteilung einer überwuchernden Technik, der Vermassung, der plan- und sinnlosen Lebensführung werden auch die Spatzen, die all dies schon von den Dächern pfeifen, mit dem Autor gewiß einiggehen. Ob aber der Rintelensche «Geist», der übrigens auf eine sehr mittelalterliche Weise «fromm» ist, Abhilfe schaffen kann, ist mehr als fraglich. Dieser erschöpft sich im Anliegen, «die Dinge in einen vertikalen Bezug zu Gott zu stellen und wieder

ein wesentliches Gebet zu sprechen». Das erstere ist die übliche Thematik der katholischen Seinsphilosophie; beim letzteren vereinigen sich alle jene Gemüter, die schon seit Jahrtausenden von der Transzendenz her die Kultur «gerettet» haben. *Josef Rattner*

Helmuth Kuhn: Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Verlag J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950.

Es handelt sich um eine gehaltvolle, lehrreiche, auf dem Hintergrund der philosophischen Tradition durchgeführte Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie (vor allem Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers), der zwar Kuhn nur teilweise zuzustimmen vermag, die er aber dennoch ernst und keineswegs als bloße «Modeerscheinung» nimmt. Er sieht in ihr ein im «Nichts» zentriertes «einheitliches Gedankengefüge», wobei dieses Nichts «in Wahrheit die Nichtigkeit unseres Selbst in seiner Entfernung von Gott», «der Schatten des verleugneten Gottes» sei. Der vernünftige Glaube an Gott bildet denn auch den maßgebenden Gesichtspunkt der Kritik, für deren Art etwa folgender Passus charakteristisch ist: «Die existentialistische Betonung des konkreten, von leidenschaftlicher Sorge belebten Individuums erinnert uns an eine wichtige Wahrheit über den Menschen. Jedoch verdirbt der Existentialist seine Entdeckung dadurch, daß er drei metaphysische Begriffe, die allein sie fruchtbar machen könnten, übersieht oder verwirft: die Idee der Kontemplation, die Idee der Liebe und die Idee des vernünftigen Glaubens». Die Überschriften der einzelnen Abschnitte — Was ist Existenz?, Das aufgestörte Nichts, Entfremdung, Subjektive Wahrheit, Totengräber an der Arbeit, Zur Freiheit verdammt, Die Krise im Drama, Erleuchtung durch Angst, Jenseits der Krise — treffen freilich nicht den jeweiligen vollen Gehalt, kennzeichnen jedoch gut die unsystematische geistvolle Weise der Auseinandersetzung. Kuhn meint übrigens ein in drei Richtungen sich vollziehendes — eingestandenes oder uneingestandenes — «Zurückweichen» der Existenzphilosophie als Ausdruck unserer Krise vor dem Existentialismus konstatieren zu können: auf eine Historio-Theologie, auf den Idealismus und auf die christliche Theologie hin. *H. Kunz*

Franz Josef Brecht: Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie. Johs. Storm Verlag, Bremen 1948.

Brecht legt hier seine 1932 geschriebene, damals am Erscheinen verhinderte Habilitationsschrift in unveränderter Fassung vor. Sie verfolgt sowohl eine philosophiegeschichtliche wie systematisch-kritische Absicht: nämlich am Leitfaden der Intentionalitätsproblematik den innern, auf die Überwindung des Bewußtseinsbegriffes drängenden Zusammenhang der Forschungen von Brentano über Husserl und Scheler zu Heidegger zu zeigen. Der kritische Gesichtspunkt wird aus der die Analysen jeweils tragenden Idee der Philosophie gewonnen: bei Brentano eine Art psychologischer Positivismus ohne Verständnis für die transzendental-apriorische Problemstellung, bei Husserl das unbefragte Rückgreifen

auf Descartes' cognitio certa et evidens als ausschließliche Herrschaft der Ratio, bei Scheler die unkritische Übernahme früher der platonisch-augustinischen, später der spinozistischen Metaphysik. Ihnen hält Brecht bei aller sehr betonten Anerkennung der positiven vorwärtstreibenden Leistungen die Unterlassung des Fragens nach dem Seinscharakter der Intentionalität bzw. bei Scheler der aktvollziehenden Person vor: und daran wird ersichtlich, daß Heideggers Daseinsanalytik, in der jenes Unterlassene durchgeführt worden ist, den wesentlichen Maßstab der Kritik geliefert hat. Zwar verwahrt sich der Verfasser dagegen, nun seinerseits die Heideggersche Fundamentalontologie dogmatisch zu akzeptieren — mit Recht bemerkt er, daß das gegen ihre eigene Intention des ständigen Weiterfragens verstoßen würde. Aber faktisch bleibt er doch in ihr befangen und läßt sich vom eigenen Hinsehen auf die jeweils zur Diskussion stehenden Sachverhalte etwas abhalten; die zumal am Schluß angedeuteten problematischen Punkte der Daseinsanalytik werden nicht wirklich erörtert. Der bewußte Verzicht auf die Berücksichtigung der Sekundärliteratur ermöglichte Brecht ein Maximum an Klarheit und Korrektheit der referierenden Darstellung.

H. Kunz

Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. Artemis-Verlag, Zürich 1950.

Im Herbst 1949 hielt Karl Jaspers zwölf Radiovorträge, die nun hier gedruckt vorliegen. Es ist die einfachste und knappste Darstellung, die er bisher von seiner Philosophie gegeben hat. Einfach, das heißt nicht, daß die Anstrengung des Begriffes erleichtert, und knapp heißt nicht, daß Wichtiges weggelassen wäre. Darstellung eines Gedankens ist nicht nur ein äußeres Gewand; jede neue Form des Sagens hält auch wieder neue Aspekte des Gedankens selbst fest. Vielleicht noch eindringlicher als je stellt Jaspers hier wissenschaftliche Forschung und philosophisches Sein einander gegenüber: Wissenschaft gelangt zu Ergebnissen, aber der Forschende wird von ihr nicht verwandelt; Philosophie bleibt in der Suche und in der Schwebe, aber eben hierdurch ereignet sich etwas in der Seele des sich ihr Ergebenden. Es gibt eine philosophische Lebensführung, die in sich autark ist und in der sich zu allen Zeiten eine nicht weiter reduzierbare, eigene Form des Menschseins darstellt. Die Beziehung zum Transzendenten ist hier individuell und beweglich, dennoch aber bleibt seine Forderung unbedingt. Gerade die Gedrängtheit des Vortrages läßt so besonders deutlich hervortreten, daß Philosophie nicht nur eine Erkenntnisseite hat, sondern daß sie mit ihrer andern Seite ein Appell ist zu Besinnlichkeit, Selbstsein und Unabhängigkeit.

Michael Landmann

Gabriel-Ph. Widmer: Les valeurs et leur signification théologique. Neuchâtel, Paris 1950, Bibliothèque théologique, Delachaux et Niestlé, XIX, 179 pages.

Cette thèse, qui a valu à M. Widmer le grade de Docteur en théologie de l'Université de Lausanne, s'offre à nous comme une recherche; il s'agit de fixer

la prise de conscience du problème des valeurs pour le chrétien et, à cette occasion, de résoudre pratiquement le problème des relations de la philosophie et de la théologie, de la foi et de la raison — problème qui fait d'ailleurs l'objet de quelques-unes des meilleures pages de l'ouvrage (112—120).

Mais la recherche, entreprise dans la seconde partie, proprement théologique, de la thèse, est introduite et élaborée par une recherche philosophique dont voici les principaux points:

1. La *connaissance* des valeurs n'est pas semblable à la connaissance théorique, car elle ne fait qu'un avec leur actualisation: si l'homme prend conscience de lui-même, c'est qu'il évalue et que, ce faisant, il est actualisateur (non pas à proprement parler créateur) de valeurs. L'activité consciente d'elle-même et l'activité axiologique ne font qu'un. Toutefois, cette activité axiologique est bien une pensée, et c'est par une fonctionalité qu'elle est liée au donné. Les valeurs sont donc des *relations* qui se découvrent dans cette fonctionalité.

2. Chaque ordre de valeurs a sa *nature* propre, parce qu'il correspond à un donné qui a aussi sa nature propre. L'ensemble des valeurs — dont les ordres participent les uns aux autres — constitue un monde de relations, à la fois validantes et valables, selon qu'on les considère sous leur aspect constituant ou sous leur aspect constitué, un *univers des valeurs*. (Notions sur lesquelles l'auteur insiste fortement, accentuant le caractère d'intelligibilité et de fonctionalité sous lequel il envisage les valeurs).

3. Etant des relations, les valeurs ne sont *fondées* ni sur elles-mêmes, ni sur un donné empirique, ni sur la responsabilité d'un sujet créateur, mais sur certains invariants: l'ordre, la finalité, et sur l'aspect constituant qui les unifie.

4. La notion d'aspect constituant introduit à la seconde partie, théologique et proprement constructive de l'ouvrage: les valeurs valent dans la mesure où l'homme vaut aux yeux de Dieu. Tel est le fondement des invariants sur lesquels reposent les valeurs elles-mêmes.

Quelle est donc pour l'axiologie la signification de la conception chrétienne du rapport théandrique? Procédant par la méthode augustinienne d'*intériorisation*, dont il analyse bien la ressemblance et les différences avec la méthode réflexive, l'auteur montre les invariants de la relation théandrique qui, observe-t-il, est elle-même normative.

Ces invariants: l'homme est une créature — une créature en révolte — un révolté racheté, servent alors à l'interprétation des valeurs comme constituantes et comme constituées. La méthode d'analyse réflexive et l'analyse de la condition humaine sont complémentaires. Leur exercice présente un caractère d'effort, de dépassement.

Mais, s'il est, comme on le voit, réservé à une anthropologie théologique de désigner le fondement ultime des valeurs, la méthode d'intériorisation, propre à cette anthropologie, reste corrélative à la méthode réflexive proprement philosophique, qui permet d'élaborer la recherche.

Le public de langue française, de Suisse romande surtout, et en particulier les théologiens devront à M. Widmer une information très ample, claire et ordonnée des études contemporaines de langue française sur les valeurs, que leurs auteurs soient Nabert, Parodi, ou Nédoncelle, Berger, Le Senne. L'infor-

mation sur la pensée catholique des valeurs n'est pas la moins ouverte, ni la moins riche. La loi du genre n'a pas permis à M. Widmer de demeurer toujours, dans son livre, aussi longtemps qu'on le souhaiterait auprès de certains penseurs dont il analyse l'œuvre, mais l'aisance de l'interprétation, l'ordre mis dans ce champ assez confus des valeurs, de bonnes indications bibliographiques suffiront aux plus exigeants.

Il faut bien dire pourtant, l'auteur nous en avertit, que cet ordre est limité à la pensée d'expression française. Les axiologies anglo-saxonnes ne sont pas mentionnées et, quant à la pensée allemande, elle n'est qu'évoquée. On ne saurait en tenir rigueur à l'auteur d'un travail aussi considérable, si cela n'avait pour conséquence de perpétuer quelques malentendus. Par exemple, au sujet du terme *Geltung* qui a aussi un sens actif et ne signifie pas seulement le *résultat* de l'évaluation; ou encore au sujet de la phénoménologie dont l'auteur semble vouloir exclure Scheler (p. 38) parce qu'il s'en tient pour son compte à une forme plus évoluée de phénoménologie qui laisse un peu oublier les principes fondamentaux de la méthode et les premiers essais d'application; M. Widmer pense écarter les vues de Scheler en disant que, par exemple, juger le beau supérieur au laid implique un jugement, donc une activité de pensée; mais cet argument n'atteint pas celui pour qui, au contraire, le jugement implique l'intuition des valeurs et celle des prévalences (p. 20). Le problème reste entier et, s'il a toujours, sous bien des formes, mérité l'attention des philosophes, c'est qu'il faut probablement pour le résoudre plus qu'une simple affirmation, surtout lorsque celle-ci paraît trop tôt évidente. Ces malentendus ont été d'une telle portée et restent si graves que je suis obligé de les mentionner même à propos d'un ouvrage dont le but est tout différent et où ils n'occupent que quelques lignes. Et la rareté des ouvrages de ce genre, sur un tel sujet, et la richesse de celui-ci font souhaiter au livre de M. Widmer le cercle de lecteurs le plus large et le plus averti, et fait redouter d'autant plus de voir certaines difficultés subsister, dont il aurait précisément fallu prévenir ces lecteurs.

Mais, plus que l'information, c'est surtout l'originalité de la pensée et l'ampleur de l'effort qui font le mérite de l'auteur et doivent attirer et retenir philosophes et théologiens. Par cet effort de pensée, M. Widmer embrasse l'ensemble des thèmes de la théologie protestante, de telle manière qu'il ne nous a pas donné un ouvrage, mais un livre et un engagement. De plus, sa thèse est, à ma connaissance, après l'ouvrage très complet mais déjà ancien de G. Berguer (on regrette de ne pas le voir cité) la première contribution étendue d'un théologien romand au problème philosophique des valeurs, pris comme tel. Elle mérite l'entière approbation des philosophes: les problèmes et les difficultés — dans l'ordre où ils pouvaient se présenter au chercheur — n'y sont pas ignorés ou contestés.

M. Widmer s'est gardé des excès du psychologisme et de l'historisme. Au vrai, il ne mentionne même pas les premiers, non plus qu'il ne discute vraiment les «matérialismes» et les «naturalismes». Quant aux seconds, M. Widmer observe, par exemple, fort à propos, que Nietzsche s'est mépris en disant que le christianisme avait apporté un bouleversement des valeurs: le christianisme n'apporte pas des valeurs; il éclaire un univers de valeurs, grâce à la relation

théandrique qu'il apporte. M. Widmer le dit fort bien et il y a dans son livre plusieurs mises au point de ce genre qui sont bienvenues.

Les préférences de M. Widmer vont ouvertement à une philosophie d'emblée rationnelle des valeurs; c'est à elle qu'il contribue dans sa partie philosophique, gardant pour la partie théologique l'analyse qu'un philosophe appellerait existentielle. Cette distribution est évidemment conforme à une tradition romande protestante de plus d'un siècle: certains sujets sont interdits à la philosophie et l'on n'use de celle-ci que dans un champ défini et dans des limites strictement rationnelles. Il est très remarquable de voir M. Widmer engager une analyse de la condition humaine dans la partie théologique de son ouvrage et n'en pas dire mot dans la partie philosophique. Point de vue théologique, dira-t-on, selon lequel il faut placer sous l'éclairage des invariants chrétiens la condition de l'homme. Mais le thème «misère de l'homme sans Dieu» par exemple, pouvait, même de ce point de vue, être traité par le philosophe.

M. Widmer, qui a ainsi gardé raison devant l'excès existentiel, repousse encore l'«atomisme axiologique» (p. 72); mais s'est-il assez demandé si l'«aspect constituant» suffit à nous en garantir — et à s'en garantir lui-même? Car, si vraiment les valeurs sont des relations, ce sont des relations d'un sujet avec un donné; elles sont donc concrètes, différant en cela des relations qu'un sujet peut tisser *sur* un donné pour le mieux saisir: et si les valeurs sont vraiment concrètes, que devient la rationalité de l'aspect constituant? En d'autres termes, M. Widmer paraît admettre (p. 71) que, dans le sacrifice, c'est un ordre de valeurs qu'on préfère à un autre. Mais s'il y a préférence de l'un, y a-t-il sacrifice de l'autre? Le sacrifice ne signifie-t-il pas l'abandon d'une totalité concrète et un risque pour le sacrifiant lui-même?

Ces remarques ne peuvent donner qu'une faible idée des dialogues auxquels M. Widmer nous invite. Son livre, lu, ne se referme pas. Les notions connues que M. Widmer applique à l'étude des valeurs (celles par exemple de constitué et de constituant) deviennent, à travers sa pensée, suggestives. Toute l'histoire du christianisme et du dogme, par exemple, s'exprime dans le débat entre l'aspect constitué et l'aspect constituant. Les valeurs constituées n'ont-elles pas déterminé des révoltes nouvelles dans le christianisme? N'y a-t-il pas un athéisme chrétien, celui de Nietzsche, celui de Sartre? et, en ce sens, un athéisme catholique ici, et, là, un athéisme protestant?

Enfin, ce que M. Widmer nomme les «invariants» de la relation théandrique, ne seraient-ce pas encore des valeurs dans la vie de l'âme?

Mais c'est à M. Widmer de poursuivre le débat et de nous en informer: bien qu'achevé comme un engagement, son livre en contient la promesse.

D. Christoff

Erich Frank: Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, o. J. (1950).

Getragen von der in der Erfahrung der Grenzen der menschlichen Vernunft und Existenz wurzelnden Überzeugung, daß der Glaube der «eigentliche Boden» sei, «aus dem die philosophischen Grundbegriffe erwachsen sind», entwickelt

Frank an einer Reihe von Themen in schlichter, besonnener Weise und mit überlegener Berücksichtigung der Tradition seine Aufgabe, «die Philosophie durch den Glauben und den Glauben durch die philosophische Vernunft zu erhellen». Zunächst wird das Problem der Natur des Menschen unter dem Aspekt der These: «der Mensch denkt, die Natur nicht», dann die Frage nach der Existenz Gottes und der innere Zusammenhang zwischen dem spezifisch christlichen Schöpfungsbegriff und der Zeit erörtert. Der gegen den religiösen Glauben erhobene Einwand, seine Gegenstände seien «Produkte der poetischen Phantasie, ohne irgendeinen ernsten Wahrheitsanspruch» — Frank meint, diese Kritik «sollte mit größerem Ernst geprüft werden, als er gewöhnlich von den Gegnern des Positivismus gezeigt wird» —, motiviert eine originelle Diskussion der zwischen der Wahrheit und der Einbildungskraft spielenden Bezüge. Die Lösung des darin beschlossenen Problems findet Frank im Begriff einer essentiellen oder ontologischen Wahrheit. «Denn in einem essentiellen und existentiellen Sinne kann eine religiöse Wahrheit durchaus wahr sein, obwohl oder gerade weil sie nicht gänzlich mit ihrem Objekt übereinstimmt, vorausgesetzt, daß die totale Existenz des Menschen in seiner Beziehung zu seinem Gegenüber vollkommen durch sie ausgedrückt ist.» Daran anschließend behandelt der Verfasser das Problem der Geschichte und ihrer Bestimmung, das für das Philosophieren mit dem der Freiheit und Notwendigkeit identisch ist; seine Auflösung findet es im Glauben an die schöpferische Freiheit des menschlichen Geistes, die nur auf dem Boden der Schöpfungsidee begreifbar werde. Die umfangreichen Anmerkungen enthalten vor allem auch zahlreiche (gelegentlich etwas unpräzise) Hinweise auf angelsächsische Literatur. Es ist ein Verdienst des Verlages, daß er uns das zuerst 1945 in englischer Sprache erschienene gehaltvolle und gediegene Werk zugänglich gemacht hat. *H. Kunz*

Walter Nigg: Das Buch der Ketzer. Artemis-Verlag, Zürich 1949.

Dieses faszinierende «Buch der Ketzer» des Zürcher Kirchengeschichtlers legt man nach der Lektüre mit dem Bewußtsein einer wirklichen Bereicherung und mit Dankbarkeit aus der Hand. Gut geschrieben ist es zwar nicht: Nigg hat ein merkwürdig sorgloses Verhältnis zur Sprache, das ihn allzu häufig nachlässige, abgegriffene Wendungen gebrauchen läßt. Dennoch drängen sie sich nicht störend auf, sowenig wie die gelegentlichen Übertreibungen, die der emotionalen Anteilnahme an den Verhängnissen der Ketzer entspringen. Daß er sich diesen ergreifenden Gestalten gegenüber nicht auf den Standort des nur kühl betrachtenden, unberührten Historikers zurückziehen wollte und konnte, wird dem Verfasser niemand verübeln. Er wertet sehr entschieden und ausdrücklich; aber das hat ihn nicht daran gehindert, sowohl den Lehren wie dem Leben der von ihm ausgewählten Häretiker — von Simon Magus bis zu Tolstoj reichend — mit einem ausgeprägten Sinn für Differenzierung und Maß gerecht zu werden. So zieht eine lange Reihe lebendig gestalteter Menschen vorüber, jeder singulär in der Unbedingtheit des Glaubens, und trotzdem alle von der Kirche verworfen und zuletzt mit wenigen Ausnahmen an ihrer irdischen Macht scheiternd — es fällt nicht leicht, an der Überzeugung ihrer Christlichkeit fest-

zuhalten, zumal im Hinblick auf die Inquisition, die Nigg als die «schwere Schuld der Christenheit» charakterisiert. Ratlos bleibt er der Hexenverbrennung gegenüber, die er weder historisch noch psychologisch zureichend verständlich machen kann; und da greift er zu der seltsamen Auskunft, daß die «Existenz des Teufels» — die «ontische Wirklichkeit» des Satans sagt er ein andermal — «nicht länger umgangen werden» könne, der «seine Diener... aber nicht auf der Seite der armen, gemarterten und eingeäscherten Hexen, sondern — o unerhörte Umkehrung — auf der Seite der Inquisitoren und Juristen, deren Sinn er verblendet hatte», ins Spiel schickte. Man darf bezweifeln, ob ein solcher Rückgriff auf die personifizierte Hypostase dunkler menschlicher Antriebe das geeignete Mittel ist, dem rätselhaften Phänomen näher zu kommen. Allein Nigg neigt offenbar zur Annahme von «metaphysischen Ursprungsmächten», die «aufs neue ihre Anwesenheit unwiderleglich bekundet» haben und «unübersehbar ins menschliche Dasein hinein» ragen sollen: der zum Christentum «heimkehrende Ketzer» hat sich, meint Nigg, jenen Mächten «wieder gestellt und die Verbindung mit ihnen aufgenommen. Ihm wurde eine neue Beziehung mit dem Weltgrund zuteil, ohne die es kein dauerndes Leben gibt». Das ist sein persönliches Bekenntnis, und als ein solches bezeichnet er es auch ausdrücklich. Die Schätzung seiner hervorragenden Leistung bleibt indessen davon unabhängig.

H. Kunz

Jean Piaget: Traité de logique. Essai de logistique opératoire. Librairie Armand Colin, Paris 1949, 423 pages.

M. Jean Piaget, dont personne n'ignore les beaux travaux de psychologie, s'intéresse depuis fort longtemps aux problèmes posés par la logique. C'est ainsi que déjà en mars 1933, dans un article du Journal de Genève consacré aux Principes de la logique et la critique contemporaine d'Arnold Reymond, son ancien professeur devenu son ami, M. Jean Piaget, après avoir noté que l'une des originalités du penseur vaudois tient à ce qu'il cherche à concilier l'absolu des conditions de la vérité avec le dynamisme de l'activité intellectuelle, se demande alors «si cet absolu est nécessairement extérieur à la pensée ou s'il peut être à la fois inconditionné et immanent à elle? Pour échapper au scepticisme, le relativisme a-t-il besoin de s'appuyer sur un réalisme, ou bien l'idée même de relations réciproques qui lui est inhérente, ne suffit-elle pas à fonder ‚l'invariant', souhaité?

Ces réflexions ne sont-elles pas le point de départ du récent Traité de logique?

Le principe de réversibilité qui appartient en propre à la pensée rationnelle ne serait-il pas l'invariant recherché?

Quoi qu'il en soit de cette question, voici le double but de cet ouvrage: «Initier le débutant à la logique moderne, qui est la logistique, et développer certaines thèses concernant les structures d'ensemble et la réversibilité qui caractérisent les opérations déductives.»

Ce but, M. Piaget l'a pleinement atteint: lorsque le lecteur aura assimilé les chapitres si denses que l'auteur consacre successivement aux classes, aux relations, aux ensembles et finalement au calcul des propositions, il sera amplement initié à la logistique.

Quant aux thèses si suggestives présentées par M. Piaget, il est impossible de les signaler toutes dans le cadre d'un compte rendu. Ces thèses concernent

a) les rapports entre les domaines respectifs de la logique et de la psychologie: «La logique est l'axiomatique des structures opératoires dont la psychologie et la sociologie de la pensée étudient le fonctionnement réel.» (p. 16),

b) les ressemblances et les différences qu'il convient d'établir entre la logistique et les mathématiques: dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de réduire les mathématiques à la logique, ni l'inverse d'ailleurs; on doit donc en tirer la conclusion suivante: «autonomie relative de la logique et des mathématiques et réduction réciproque partielle. Mais un tel schéma est naturellement à prendre dans un sens heuristique, en laissant ouvertes les frontières et les possibilités de réduction futures» (p. 20); mais

c) les plus importantes de ces thèses ont trait aux structures d'ensemble et à la réversibilité.

Les logiciens, dès l'Antiquité grecque, se sont toujours demandé comment créer une logique à la fois féconde et rigoureuse. Comment exprimer le devenir dans les termes d'une logique statique basée sur le principe d'identité?

Ce moyen, M. Piaget semble l'avoir trouvé grâce à la notion de réversibilité qui est le fait de pouvoir dérouler une suite d'actions $\alpha\beta\gamma$ dans les deux sens, de α à γ ou de γ à α. (p. 15).

Par exemple, je pose «Socrate est Athénien» (action α), je pose d'autre part «Les Athéniens sont des Grecs» (action β), je peux donc poser la conclusion «Socrate est Athénien», (action γ). Mon raisonnement peut suivre cet ordre de généralisation croissante ou prendre l'ordre inverse et, partant des Grecs, aboutir à Socrate en passant par les Athéniens; il y a donc réversibilité.

La réversibilité correspond, par l'usage qu'en fait la raison, au principe d'identité de la logique classique; mais plus souple que celui-ci, le principe de réversibilité tient compte du devenir réel de la pensée tout en sauvegardant l'invariance désirée. («La réversibilité joue, en effet, dans une logique opératoire, le rôle qu'assumait l'identité dans la logique classique des concepts. Il importe donc essentiellement, si l'on veut construire la structure d'ensemble correspondant à une classification, d'y incorporer la réversibilité stricte: il s'agit, autrement dit, de pouvoir retrouver une espèce à partir des classes d'ordre supérieur aussi bien que de monter de l'espèce au genre, etc.») (p. 96).

La réversibilité offre de plus l'avantage de conserver aux mathématiques leur rigueur; bien que celles-ci aient rejeté les principes de l'identité et de la non-contradiction intensives ou bivalentes, elles sont préservées de l'incohérence puisque toutes leurs opérations sont réversibles. (p. 407).

On sait, d'autre part, que la logique classique a d'abord conçu que les propositions étaient formées de relations entre concepts jugés primitivement indivisibles et immuables; puis l'on s'est aperçu que ces concepts, loin d'être des atomes logiques, reposaient au contraire sur des jugements antérieurs et représentaient eux-mêmes autant de jugements virtuels. Un concept est donc «atomisé» (si l'on me permet le néologisme) artificiellement pour entrer dans les divers jugements.

Une évolution semblable s'est produite en ce qui concerne la logique des propositions. Wittgenstein et Russell par exemple, admettent l'existence de propositions élémentaires dont on ne retient que la qualité d'être vraies ou fausses et qui serviraient de base au calcul des propositions. Mais M. Piaget se demande si «les soi-disant propositions atomiques sont vraiment isolables à titre d'éléments antérieurs à leurs compositions mutuelles et si elles constituent ainsi le point de départ le plus naturel pour la construction de l'édifice logique. Nous croyons au contraire qu'elles résultent toujours de décompositions à partir de structures totales plus complexes.» (p. 44).

La proposition se trouve donc «atomisée» aussi artificiellement par la logistique que le concept l'était par la logique classique. C'est pourquoi M. Piaget, désireux de souligner le rôle actif de l'esprit dans toute construction logique, parlera toujours des *opérations* de la logique.

A ce propos, l'on espère que dans une prochaine édition (qui ne saurait tarder, vu la valeur de cet ouvrage), M. Piaget adoptera une notation marquant mieux en quoi sa conception se sépare de la logistique atomique. En effet. ceux qui sont entraînés à considérer p et $\overline{p}$ comme des propositions formant des touts autonomes seront reconnaissants à l'auteur, si sa notation même leur rappelle qu'il n'en est rien, puisque concepts et propositions résultent aussi bien les uns que les autres de la décomposition analytique de structures totales plus complexes.

Les structures sont «des liaisons logiques qui peuvent servir à la fois de formes (à l'égard des structures inférieures) et de contenus par rapport aux supérieures». C'est pourquoi, nous apprend M. Piaget, la notion du «formel» qui caractérise la logique, se réfère à un processus continu de formalisation et non pas à une situation statique.» (p. 43). C'est pourquoi aussi, il en résulte «que le système des structures est donc toujours ouvert vers le bas, c'est-à-dire susceptible de donner lieu à des analyses ultérieures et plus fines et à de nouvelles formalisations de contenus jusque-là considérés comme donnés et extralogiques. Cette ouverture vers le bas est assurément gênante pour tout système atomistique procédant de l'élément à la totalité: elle n'exprime au contraire que la différenciation indéfinie possible des totalités dans les systèmes logiques fondés sur les rapports d'ensemble du tout à la partie.» (p. 49).

Ces diverses considérations amènent M. Piaget à la conclusion suivante: Si la logique veut conserver le contact avec le dynamisme réel de la pensée, elle «doit reconnaître dans l'identique et le non-contradictoire par complémentarité, les premières approximations seulement d'un principe régulateur qui les dépasse et qui est la réversibilité des mécanismes opératoires en général. Seules, nous l'avons vu (p. 49), les opérations portant sur un infini non construit peuvent être regardées comme étant sans retour: mais cette irréversibilité de fait marque alors les limites de la construction opératoire, par opposition à la construction rationnelle elle-même, toujours caractérisée par une réversibilité de droit.» (p. 408).

Au cours de son traité, M. Piaget prend à partie plusieurs fois Charles Serrus, notamment à propos de la formalisation de la logique des relations (en effet, contrairement à ce que croyait Serrus, la logique des relations pour avoir trait

au contenu n'est pas moins formalisée que la logique des propositions). Si le distingué logicien français n'avait pas été si brutalement frappé par la mort, nous pourrions assister à un dialogue bien passionnant entre lui et M. Piaget.

Tous ceux que les problèmes logiques intéressent se plongeront dans la lecture de ce traité si suggestif. Ceux mêmes qui persistent à croire que les découvertes de la logistique n'infirment en rien le caractère normatif de la logique, ni la valeur du principe du tiers exclu, seront reconnaissants à M. Piaget des perspectives nouvelles ouvertes aux logiciens par son Essai de logistique opératoire dont la préoccupation essentielle «n'est ni physicaliste, ni mathématique, mais consiste à vouloir éclairer le mécanisme réel de la pensée, et notamment sa réversibilité, par l'analyse des structures formelles correspondantes.» (p. 26).

Antoinette Virieux

Gerhard Kropp: Erkenntnistheorie, I. Allgemeine Grundlegung. Sammlung Göschen, 807. Bd.; Verlag Walter Gruyter & Co., Berlin 1950.

Das vorliegende Büchlein gibt eine allgemeine Einführung in die Problematik der Erkenntnistheorie. Dabei sieht es bewußt ab von der Psychologie des Erkennens und beschränkt sich auf die *Theorie* der Erkenntnis. Innerhalb dieser scheidet der Autor im üblichen Sinne die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt, von den Fragen nach den Quellen, Gesetzen und Grenzen der Erkenntnis, der Einteilung der Wissenschaften und dem Verhältnis von Wissen und Glauben. Auf den Gedankengängen Erich Bechers, Carl Stumpfs und August Messers fußend, handelt der Verfasser in gründlicher und systematischer Weise die erkenntnistheoretischen Hauptprobleme ab, wobei er sich einer vorbildlichen Objektivität befleißigt. Vor allem die Studierenden werden aus diesem Abriß der Erkenntnistheorie ihren Nutzen ziehen können — es sei allerdings darauf hingewiesen, daß die knappe Darstellung, die sich häufig mit Hinweisen und Andeutungen begnügen muß, vom Leser eine gewisse Kenntnis der Geschichte der Philosophie verlangt und voraussetzt. In einem *zweiten*, ergänzenden Band will Kropp noch die besonderen erkenntnistheoretischen Fragestellungen der einzelnen Wissenschaften behandeln sowie die neueren Stellungnahmen «diesseits von Idealismus und Realismus.»

Josef Rattner

Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht, herausgegeben von *Karl Meuli*. Benno Schwabe & Co., Basel 1948.

Um es gleich vorwegzunehmen: Meuli hat sich mit dieser Ausgabe des Mutterrechts bleibende Verdienste erworben. Zum ersten Mal liegt nun wirklich ein lesbarer Text dieses großartigen Werkes vor. Der erste Drucker hatte zwischen Haupttext und Anmerkungen nicht unterschieden, die Anmerkungen vielmehr in den Text eingefügt und alles in demselben Schriftgrad wiedergegeben. Der zweite Druck, dem die modernen Auswahlausgaben folgen, ist zudem durch viele, zum Teil schlimme Druckfehler entstellt. Aber nicht nur die richtige typo-

graphische Anordnung, wie sie die vorliegende Neuausgabe bietet, bedeutet eine ungemeine Erleichterung der Lektüre. Meuli hat den Text in ebenso taktvoller wie glücklicher Weise viel stärker gegliedert als Bachofen selbst und jeweilen auf der rechten Buchseite mit Titelüberschriften versehen. Mit diesen wenigen Bemerkungen werden nur die nächstliegenden Vorteile dieser Ausgabe für den Leser hervorgehoben. Welch riesige Arbeit der Herausgeber tatsächlich geleistet hat, zeigen seine Ausführungen im Nachwort über die Grundsätze der Textgestaltung.

Es ist heute kaum mehr zu begreifen, daß Bachofen mit seinem Mutterrecht bei seinen Zeitgenossen eigentlich nur auf Verständnislosigkeit, schroffe Ablehnung und Spott stieß, auch wenn man die Irrtümer in der Gesamtkonzeption und in Einzelheiten berücksichtigt. Trotz dieser Einstellung der Zeitgenossen ist das Werk für die Erforschung der menschlichen Gesellschaftsformen von ganz außerordentlicher Bedeutung gewesen. Zahlreiche Erkenntnisse und Beobachtungen Bachofens werden neuerdings von Ethnologen wieder aufgenommen, und es ist, wie der Herausgeber feststellt, wohl möglich, daß sich die unvergleichliche Kraft der Anregung, welche von dem Buch ausging, in den modernen Versuchen, ein Gesamtbild der geschichtslosen Kulturen zu entwerfen, von Neuem bewährt. Das Verdienst, Bachofen für die gebildete Welt neu entdeckt zu haben, gebührt dem Münchner Kreis um Schuler, Klages und Wolfskehl. Weniger bekannt dürfte sein, daß sich auch kommunistische Theoretiker auf Bachofen berufen (zum Beispiel Engels) und an der Überzeugung einer ursprünglichen Promiskuität festhalten, obwohl sie wissenschaftlich längst widerlegt ist. Welche Wichtigkeit Bachofens Mutterrecht auch für die Philosophie und die moderne Anthropologie zukommt, zeigt allein schon die Tatsache, daß das Buch «zum ersten Male ernstlich die bisher als selbstverständlich hingenommene Überzeugung von der Naturgegebenheit der monogamen patriarchalischen Familie» (Meuli) erschütterte.

In seinem Nachwort gibt Meuli zunächst eine in ihrer Schlichtheit ungemein sympathische Lebensbeschreibung Bachofens, welche viele bisher unbekannte Tatsachen bringt und für das Verständnis des Werkes sehr wertvoll ist. Die nachfolgenden Ausführungen über Entstehung, Wesen und Nachwirkung des Mutterrechts sind vor allem auch für diejenigen Leser unentbehrlich, welche nicht über die nötigen Spezialkenntnisse verfügen und doch wissen möchten, inwiefern Bachofens Ansichten mit dem heutigen Stand der Wissenschaft übereinstimmen. Auch solche Leser sind dem wunderbaren Buche viele zu wünschen, schon im Hinblick auf den Tiefsinn und die hinreißende sprachliche Schönheit vieler Stellen. *M. Roth*

Georges Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie. Paris. Presses universitaires de France, 1950.

La sociologie contemporaine établit une distinction importante entre les relations qui se créent entre individus et les relations sociales. Les premières sont faites des rapports d'amitié, de sympathie, d'amour, car ce sont les qualités propres des individus qui créent le lien. Tandis qu'on entend par relations

sociales celles qui s'établissent entre des êtres, parce qu'ils exercent telle ou telle fonction sociale. Ce ne sont pas les qualités propres des individus qui sont en jeu, mais le rôle social particulier que chacun joue au sein de la communauté, en tant que membre de tel ou tel parti, de telle ou telle église ou institution. Dans cette perspective, un événement apparaît clairement: la diminution, au cours des derniers siècles, des *relations entre individus* et l'accroissement des *relations sociales.*

A l'époque féodale et jusqu'à la Renaissance probablement, les relations sociales apparaissaient comme des relations personnelles. L'homme du moyen âge était lié personnellement à des forces, des hiérarchies. Le lien qui attache le serf au seigneur, par exemple, est un lien nettement personnel. Plus tard, par l'effet de divers phénomènes sociaux et économiques, entre autres le capitalisme, on remarque une objectivation croissante des rapports des hommes entre eux. Ainsi, il s'est produit dans le monde moderne un glissement historique vers le social; le social étant de plus en plus ce qui est anonyme.

Pour y remédier, il faudrait que les exigences sociales devinssent à nouveau quelque chose de tangible, de vivant, d'humain. Ou, pour reprendre les définitions de la sociologie actuelle, que les *relations entre individus* grandissent en influence et en signification par rapport aux *relations sociales.* Dans ce but, il est indispensable d'analyser le terme «autrui» et d'en faire apparaître la profonde, l'irremplaçable valeur. Cette prise de conscience d'une mission explique la tâche que la sociologie contemporaine s'est assignée et qui se manifeste par la création plus précise d'une sociologie de la connaissance, de la «sociologie relationnelle», de la «microsociologie» et par les tentatives que l'on note aujourd'hui chez les sociologues de toutes les tendances pour approfondir les notions de personne, d'autrui, de communauté.

C'est bien dans cette direction que M. Georges Gurvitch, professeur de sociologie à la Sorbonne, voit la vocation actuelle de la sociologie.

Auteur lui-même d'ouvrages qui font autorité, sur le droit social en particulier, il a dirigé récemment la publication de cette œuvre monumentale que représentent les deux volumes de «La sociologie au XXe siècle», dans laquelle on trouve un exposé de toutes les tendances qui se font jour à travers la recherche sociologique d'aujourd'hui dans les différents pays. Rassemblant toutes ces observations et faisant le point de tous les efforts, M. Gurvitch affirme que la sociologie, ayant éliminé la plupart des faux problèmes sur lesquels s'acharna le XIXe siècle, «est en train de devenir une science positive et empirique».

On retrouve, on le voit, la prétention même émise par le fondateur de la sociologie et qu'avait reprise à sa suite toute l'école durkheimienne. Mais la méditation sur les fondements d'une science des sociétés s'est poursuivie depuis lors et l'auteur signale que le développement de ce qu'on est convenu d'appeler la sociologie du savoir constitue une garantie pour la sociologie de son objectivité croissante. La contribution négative et critique de la sociologie de l'esprit à la philosophie peut être considérable. Car on peut dépasser enfin les théories philosophiques erronées qui nient d'une façon gratuite la possibilité d'expériences et de connaissances collectives. «La sociologie de l'esprit — dit encore M. Gurvitch qui prédit un grand avenir à cette branche de la recherche — n'a aucune

prétention impérialiste; elle ne veut pas remplacer la philosophie, mais de plus en plus elle va forcer cette dernière à tenir compte de son vis-à-vis sociologique et de l'œuvre qu'elle accomplit.» Ajoutons que, par sociologie de l'esprit, l'auteur entend non seulement la réflexion appliquée aux modes de connaissance sociologique, mais, outre la sociologie des signes, des symboles, des idées et des valeurs, la sociologie de la religion, de la morale, du droit, de l'art, du langage et de l'éducation.

On trouve encore, dans ce livre important, un essai de classification des formes de sociabilité ainsi que des groupements sociaux, une étude sur les problèmes de la conscience collective et de la science des faits moraux chez Durkheim. L'ouvrage se termine sur deux analyses publiées récemment dans des périodiques et consacrées, l'une à la sociologie de Karl Marx, telle qu'elle apparaît dans les œuvres de jeunesse, et l'autre aux conceptions sociologiques de Bergson et que liront avec un profit particulier les philosophes. Car ils verront comment la pensée bergsonienne, en définitive, se représente la création à la fois comme individuelle et collective, les sociétés, en mouvement continuel, brisant elles aussi des obstacles, refusant les alternatives, créant non seulement leur propre existence, mais également leurs propres milieux et les «situations» dans lesquelles elles se fortifient et s'accroissent.

En conclusion, évoquant le développement présent de la sociologie, la masse imposante d'études, de monographies, d'enquêtes entreprises dans tous les pays comme aussi les résultats déjà atteints, on comprend que M. Gurvitch se sente justifié d'écrire: «La sociologie devra occuper une place de premier plan dans le système de connaissances de la seconde moitié du XXe siècle, sans revenir d'ailleurs aux prétentions impérialistes de ses origines, ni vouloir résorber les sciences sociales particulières et la philosophie... Enfin, l'orientation actuelle de la sociologie atteste sans équivoque que toutes les divisions en écoles ou sociologies nationales sont en train d'être dépassées. Même les méthodes et les techniques de recherches sociologiques qui récemment encore semblaient s'opposer s'interpénètrent et s'amalgament toujours davantage. La sociologie accède à la maturité.» *Jean-G. Lossier*

Georges Gusdorf: Traité de l'existence morale. Paris 1949, Armand Colin.

Composant un traité de l'existence morale, M. G. Gusdorf tient, avant tout, que l'éthique n'est pas nécessairement une discipline normative, mais bien une description de la vie morale. Il s'agit, dit-il, de «définir le cadre dans lequel se développe l'exercice présent de l'action morale», et pour cela «d'éclairer les conditions proches ou lointaines de l'action». Car la morale est une «manière de considérer l'effort d'expression de l'homme dans le monde», toute l'activité humaine étant effort vers une prise de conscience plus large.

La morale «ne juge pas l'activité, mais la sublime». La tentative présente n'est donc ni normative, ni descriptive seulement; elle présente un caractère pédagogique ou, mieux, adjuvant: l'existence morale étant «une manière d'assumer soi-même et l'univers», il faut viser à «mettre chaque homme en

possession de sa propre vie», aider à prendre conscience, en fournir les moyens, «fournir des matériaux en vue de ce choix dernier qui est l'apanage de l'homme concret».

Nous sommes donc en présence d'un Traité en forme, où l'étude des *Structures de l'existence morale* précède celle des *Engagements*. Mais, en même temps, nous sommes avertis d'emblée qu'il ne s'agit pas de *morale générale*, qui ne serait faite que pour un homme abstrait, mais d'une morale pour la France, et pour la France d'aujourd'hui. La situation est ici déterminante et ce fort traité s'ouvre par une description, non de la situation métaphysique il est vrai, mais du monde moderne, de la condition de l'homme moderne, riche et puissant de techniques qui bouleversent sa vie. Le dégoût qu'exprimerait l'existentialisme, l'espérance qu'à beaucoup d'hommes apporte le marxisme sont, dit M. Gusdorf, des réactions naturelles de l'homme moderne à sa propre condition.

D'autre part, M. Gusdorf, voulant considérer l'homme concret, l'envisage dans l'ensemble de sa vie, dans sa personne historique, affirmant que l'histoire d'un homme a un sens d'ensemble. — On se rappellera ici, et en beaucoup de points, la belle thèse de M. Gusdorf: «La découverte de soi» — D'où l'idée de considérer l'existence morale comme un effort d'expression en même temps que comme une prise de conscience toujours plus large de soi et de ses entours La tentative de l'auteur rappelle donc sur certains points de méthode les essais de Dilthey, mais ici il s'agit bien d'une morale et non seulement d'études psychologiques et historiques. C'est aux morales classiques, qui considéraient l'action isolée et la jugeaient pour elle-même, que l'auteur oppose l'intention de considérer la vie dans son ensemble.

Retraçons l'ordre des principaux chapitres: Analysant les *structures maîtresses de l'existence morale*, M. Gusdorf part des *valeurs*, principes d'orientation immanents à toute activité, conditions de l'affirmation de l'être dans le monde; se défiant d'un atomisme des valeurs, il les considère dans leur unité d'ensemble. Après avoir critiqué les réductions intellectualistes, positivistes et pragmatistes des valeurs, il montre que celles-ci font notre monde ce qu'il est, que notre connaissance est toujours intéressée. Sans doute, les valeurs ont-elles leur origine dans la sphère des instincts, mais elles ne font pas que régler notre action, elles pénètrent et orientent tout notre être dans le monde. Elles sont donc intermédiaires entre l'âme et le corps: l'homme a pris ses distances et recrée le monde à son image.

Les valeurs présentent d'ailleurs un caractère d'objectivité en ce qu'elles inspirent notre vocation à l'humanité, qui est en nous ce qu'il y a de plus personnel et de plus commun. «L'obéissance aux valeurs exige un effort d'unité de soi à soi». La conscience morale, le sentiment du devoir, l'*autorité* dans l'existence morale tiennent donc de cette expérience des valeurs leur sens. Le souverain bien, instance suprême, est toujours un souverain bien de la personne, qui est à elle-même sa propre fin, et s'accomplit dans la «réalisation plénière de l'être humain». Réalisation subjective, mais objective aussi, qui implique un constant dépassement; l'effort moral qu'exige cette réalisation est un effort d'expression, et objectif, puisqu'il s'agit d'exprimer l'humain. La règle essentielle en sera la fidélité, qui ne pourra être que fidélité à soi-même.

Considérées dans leur unité d'ensemble, les valeurs se groupent en catégories qui déterminent des *styles de vie:* non pas des séries d'actes isolés, mais une intégration de ces actes à l'ensemble d'une vie. M. Gusdorf décrit ces styles en pages émouvantes; il les classe selon les modes de regroupement du temps vécu: à la conception du temps comme continuité homogène correspond le style du *sérieux* qui fige l'attitude et l'activité; à la conception du temps comme discontinuité correspond le style du *jeu*, de la jouissance, du dilettantisme, attitude purement esthétique et qui dissout l'existence; au dépassement du temps vers une éternité correspond la plénitude du *souverain bien:* le temps désormais sera fait pour l'homme, qui s'en servira — non l'homme pour le temps.

A la fin de cette première partie, nous apercevons que l'homme doit se créer lui-même, comme l'artiste son œuvre.

Mais cette création s'accomplit au sein d'une communauté, et l'action est le lieu de rencontre de deux univers, l'insertion de l'univers individuel dans l'univers commun. Tels sont les *engagements concrets de l'existence morale* qui doivent manifester notre liberté. L'auteur en examine la forme d'abord du point de vue de l'*existence en commun*, en «participation»: le couple je-tu doit primer la troisième personne, l'impersonnel. La sympathie (notons de très belles pages sur l'amour et la connaissance, et sur l'éducation) est l'organe de la participation. L'opposition de l'individu et de la société est fausse, mais la communauté, dit M. Gusdorf — citant Scheler —, a son fondement dans l'idée de la personne, et les valeurs les plus hautes ne sont pas celles de la communauté, mais celles de la personne. Les pages consacrées au respect, au mensonge et aussi à la force dans l'existence morale paraîtront sans doute parmi les meilleures de tout l'ouvrage. Celles qui concernent les communautés, les civilisations, la culture et la vie personnelle avec ses crises et ses révoltes dans la communauté paraîtront sans doute plus sommaires et moins originales, mais non moins nécessaires au dessein général de l'auteur.

Examinant l'*affirmation de soi* — au sein de la communauté —, M. Gusdorf analyse en détail la fidélité, «perspective maîtresse pour une éthique de la création» et du dépassement» et expose les modes d'expression du moi profond, du caractère intelligible. Attentif à l'exacte connaissance de soi, il ne méconnaît pas ces phases de fidélité et d'infidélité qui marquent le rythme de la vie personnelle. Confrontant, aux dépens de la seconde, la fidélité et la sincérité, il paraît cependant ne prendre celle-ci que chez certains de ses représentants, qui l'ont outrée, sans pousser la synthèse aussi loin qu'une éthique de la création paraît, à nos yeux, le requérir. Quant à la pureté, réalisation de l'unité personnelle, elle est admirablement présentée.

L'existence morale ainsi esquissée ne s'accomplit pas sans une certaine organisation: mal organisée, l'action échoue et aboutit à l'ennui. Lorsqu'il en décrit les échappatoires: action, travail, voyage, M. Gusdorf ne pense sans doute rien ajouter à ce qu'en dit Pascal. Mais lorsqu'il montre comment le triomphe sur l'ennui est l'acceptation de la condition et de la raison d'être, il confronte avec succès la joie et le bonheur, préférant à l'eudémonisme et aux sanctions de la vie morale l'expansion des énergies de dépassement: la joie et le bonheur ne s'unissent enfin que dans une vérité libératrice.

La richesse d'information, la clarté et l'ampleur du dessein, la force d'exécution sont des qualités de l'auteur trop connues pour qu'on en répète l'éloge. Mais retenons quelques idées maîtresses: Idée de décrire l'existence morale et de la comprendre plutôt que de l'analyser intellectuellement. Idée que l'homme doit se créer comme l'artiste son œuvre, qui ne va pas sans un esthétisme d'ailleurs sévèrement réfréné — mais peut-être cette existence morale allait-elle devenir une morale de la connaissance de soi? Idée du dépassement et du sens de l'effort. Idée de la fidélité à soi-même et du vrai style de vie, le style d'éternité. Idée d'engagement et de communauté, qui semble d'ailleurs valoir surtout — peut-être en dépit des intentions de l'auteur — dans la mesure où elle suscite la vie personnelle. Aucune doctrine paradoxale ni même nouvelle: ce qui est vraiment nouveau et audacieux, c'est, avec la première de ces idées, l'intention d'écrire un traité de morale dans le climat de la psychologie compréhensive, c'est un éclairement de la vie morale et non pas un bouleversement de valeurs ou une casuistique; c'est surtout l'intention d'aider chacun à se réaliser, où apparaît le plus manifestement que ce traité résulte d'une expérience personnelle vécue dans les conditions de l'engagement et de la communauté.

On ne se demande qu'avec plus d'intérêt si la position de M. Gusdorf rendait nécessaires certaines difficultés.

Pourquoi, d'abord, reprocher une fois de plus à Kant une morale abstraite écrite par un homme abstrait? La morale formelle n'est-elle pas tout autre chose, écrite pour un homme «si» concret qu'elle peut lui paraître étrangère si on la considère précisément hors de l'effort moral lui-même? Pourquoi dire, en un temps surtout où le problème de la communauté paraît si grave, que les morales classiques «opposent individu et société et choisissent d'ordinaire entre l'un et l'autre»? Serait-ce une allusion à la «République» ou à Aristote? à saint Thomas ou au «Traité théologico-politique»? Ne trouve-t-on pas là, tout au moins, l'effort exemplaire de ne pas sacrifier l'un à l'autre les éléments du problème? Il faut se le demander, au jour où la tâche du philosophe reste assurément d'abord celle qu'a assumée M. Gusdorf, mais aussi de ne pas laisser méconnaître ceux qui ont recueilli et condensé l'effort philosophique.

Ensuite, il semble que le problème du fondement anthropologique sinon métaphysique se pose malgré tout, dans un si vaste traité. Lorsque celui-ci illustre le rapport de la sphère des instincts et de celle des valeurs, ou le rapport de la compréhension et de l'explication par le rapport des deux systèmes nerveux; lorsqu'il écrit que «la dimension humaine est celle d'une interférence entre le biologique et le social», on est en droit de lui demander à quel point de vue il se place. Où se placer pour mêler aux vues phénoménologiques les informations que prodiguent les sciences naturelles? pour affirmer que les valeurs tirent leur sens de la structure humaine *et que* celle-ci est d'ordre psychobiologique? Suffit-il d'enregistrer ces données si diverses et toutes valables?

Enfin, dans son chapitre le plus important, M. Gusdorf montre que le style de l'éternité est supérieur à celui du sérieux (correspondant au temps continu homogène) et à celui du jeu (correspondant au temps discontinu). Cette éternité est un mode de regroupement du temps; mais on ne nous explique pas comment et sur quoi se fonde cette reprise.

Ces réserves ne sont pas comparables à la gratitude personnelle que le lecteur doit à l'auteur, ni aux intentions de celui-ci: nous inviter, loin de toute préoccupation métaphysique (qu'il jugerait peut-être dans tous les cas intellectualiste) à poursuivre l'effort moral et à aider sans juger. *D. Christoff*

Werner Gent: Der sittliche Mensch. Untersuchungen der sittlichen Haltung des Menschen, ihre Geschichte, nebst einer Meditation über den Sinn des menschlichen Lebens. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan 1950.

Die vorliegende Abhandlung über den «sittlichen Menschen» verdient insofern gerühmt zu werden, als sie mit außerordentlicher Umsicht konzipiert und mit Fleiß und Gründlichkeit ausgearbeitet worden ist. Sie gliedert sich in drei Teile, wovon der *erste* das «Material der Ethik» zusammenfaßt und die mannigfaltigen Variationen der sittlichen Haltung sachkundig beschreibt. Ein besonderes Kapitel beschäftigt sich mit den sittlichen Grundeinstellungen, von denen die wesentlichsten herausgegriffen und diskutiert werden. Der *zweite* Teil des Buches gibt eine komprimierte Geschichte der ethischen Lehren bis zur Gegenwart, also von den Vorsokratikern bis zu Martin Heidegger, wobei letzterer vom Verfasser mit bemerkenswerter Konsequenz völlig mißverstanden wird, was aber nicht gegen die Objektivität der übrigen historischen Darlegungen sprechen soll. Die schon im Titel angekündigte «Meditation über den Sinn des Lebens» beschließt diese Untersuchungen, indem sie Mensch und Gemeinschaft in ihren idealen und realen Zusammenhängen aufzeigt.

Im ganzen genommen ist Gents Schrift interessant und anregend, so daß man sie wohl als ein schönes «Kompendium der ethischen Probleme», historisch gut fundiert, zu werten vermag. Der Einfluß von Nikolai Hartmanns groß angelegter «Ethik» macht sich in wohltuender Weise bemerkbar und trägt dazu bei, diesen Untersuchungen ein philosophisch-wissenschaftlich tragfähiges Gerüst zu vermitteln. *Josef Rattner*

Alois Dempf: Theoretische Anthropologie. A. Francke Verlag, Bern 1950.

Nach seiner umfangreichen «Selbstkritik der Philosophie» legt nun Dempf den Versuch einer «Theoretischen Anthropologie» vor. Entsprechend der vorausgesetzten Definition des Menschen als eines «Selbstbewußtseins *in* einem Organismus» bemüht sich diese Untersuchung um eine Vereinigung der Forschungsweisen von theoretischer Biologie und Geistphilosophie. Dabei wird der systematischen Menschenlehre die Aufgabe zugewiesen, «eine Theorie des Selbstbewußtseins und eine Theorie der einheitlichen Menschennatur, die mehr ist als ein gewöhnlicher Organismus und doch auch ein Organismus», auszuarbeiten. Dieses Unterfangen erweitert sich sinngemäß zur Erörterung der menschlichen Freiheit, Selbstverwirklichung und Eingliederung in einer gegenwärtigen, geschichtlich bestimmten Gemeinschaft. Der Weg zu diesem Ziel führt an folgenden Stationen vorbei: Begriffe und Axiome der theoretischen Bio-

logie — Die dreifache Organisation des Menschen und die vollständige Kategorienlehre — Selbstbewußtseinstheorie — Fremderkenntnislehre und Charakterologie — Gesellschaftslehre und Theorie des Gruppendenkens — Geschichtsphilosophie und Ideologiekritik — Personale und soziale Ethik und der integrale Humanismus.

Im Rahmen dieses knappen Hinweises kann nicht detailliert auf die Problematik von Dempfs «Theoretischer Anthropologie» eingegangen werden, so daß wir uns hier nur auf einige Andeutungen beschränken müssen. Die Üxküllsche Umweltslehre schafft die eigentlichen Ausgangspunkte für Dempfs biologische Betrachtungen. Hierauf werden Innen- und Außenwelt resp. menschliche Konstitution und Natur einander zugeordnet. Als allgemeingültige «Organisation des Menschen» wird — gemäß alten Vorbildern — die Aufteilung in «sensitive, imaginative und intellektive» Vermögen durchgeführt, wobei der teleologische Gesichtspunkt der menschlichen Umweltseinfügung maßgeblich in den Vordergrund tritt. Seins- und Erkenntnisweisen werden ontologisch aufeinander bezogen unter dem Postulat ihrer gegenseitigen «Hinordnung», die erst ein Sichorientieren des Menschen im Kosmos ermöglicht.

Der Schichtengedanke wird von Dempf dazu benützt, den Menschen in Leib und Geist zu zerlegen und das menschliche Selbstbewußtsein in der Leiblichkeit, damit auch Todverfallenheit, zu verankern. Dabei wird nun mit gewagter Unbefangenheit von einem «lebensüberlegenen Selbst» gesprochen, womit schließlich die Unsterblichkeit der Menschenseele sozusagen unter der Hand in die Erörterung «eingeschmuggelt» wird. Das Gewissen wird als Zeuge für die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott aufgerufen, soll aber gleichzeitig auch die Existenz Gottes bezeugen. Hierauf versteigt sich der Autor zu Formulierungen, deren Begründung nur in seinen Prämissen liegen kann, und die deshalb von den meisten philosophischen Strömungen der Gegenwart abgelehnt werden müssen: «Darum ist der Mensch naturaliter religiosus, rückverbunden mit dem Richter seiner Selbstbewertung und geborgen in seiner Huld oder verzweifelt in der Vergänglichkeit und Zeitlichkeit. Mit dem Todesbewußtsein ist unlöslich das Gottesbewußtsein verbunden, und das volle Selbstbewußtsein ist also niemals aus der Dualität des Geistbewußtseins und der Leibverfallenheit herauszulösen.»

Durch die Untersuchung der «Fremdicherkenntnis und Charakterologie» wird der Übergang von den Problemen des Individuums zu denjenigen der Gemeinschaft geschaffen. In charakterologischer Hinsicht stützt sich Dempf auf die aristotelische Unterscheidung des noetischen, bouletischen und erotischen, des phantastischen, orektischen und epithymetischen, ästhetischen, pragmatischen und pathetischen Verhaltens. Hierdurch ergibt sich ein Schematismus, der den Menschen als das nimmt, «was er vorstellt», eine nicht gerade unzweckmäßige, aber doch wenig originelle Einteilungsweise. Ein letzter Schritt ist dann noch die Theorie der Gruppen- und Gesellschaftsbildung, die in den Rahmen des Gesamtkonzepts eingebaut wird. Seine diesbezüglichen Anschauungen entnimmt der Autor aus der Schelerschen «Wissenssoziologie» und stützt sich auch weitgehend auf die kultursoziologischen Aspekte von Weber, Troeltsch, Toynbee, Dawson, Sorokin usw.

Dempfs «Theoretische Anthropologie» enthält eine Anzahl von Gesichtspunkten, die der Diskussion wert sind und in philosophischer Hinsicht beachtet werden können. Störend wirkt nur die allzu große Einseitigkeit des Verfassers, die gegnerischen Auffassungen wenig Raum und noch weniger Würdigung zuteil werden läßt. Dies fällt um so schwerer ins Gewicht, da das vorliegende Buch eher für den philosophischen Laien als für den Fachmann bestimmt ist und somit unter mangelhaft Orientierten vielfach zu Fehlschlüssen oder unsachlicher Information Anlaß geben wird. *Josef Rattner*

F. J. Brecht: Schicksal und Auftrag des Menschen. Philosophische Interpretationen zu Rainer Maria Rilkes *Duineser Elegien.* Ernst Reinhardt Verlag, Basel 1949.

Die *Duineser Elegien* Rilkes, vom Dichter unter gewaltigen schöpferischen Erschütterungen empfangen und geschaffen, sind die tiefsinnigen Gesänge, in denen der gegenwärtige Mensch in einzigartiger Weise sein geheimes Wissen um Schicksal und Auftrag seines Daseins angesprochen fühlt. Rilke selbst war sich klar darüber, daß die «Elegien» für das Verständnis schwierig und eines Kommentars bedürftig sind. Ein Jahr vor seinem Tod schrieb er an seinen polnischen Übersetzer Witold von Hulewicz, der ihn gebeten hatte, diese Dichtungen zu erläutern: «Hier, lieber Freund, wag ich selbst kaum etwas zu sagen... Und bin *ich* es, der den Elegien die richtige Erklärung geben darf? Sie reichen unendlich über mich hinaus... In den «Elegien» wird... das Leben wieder möglich, ja es erfährt hier diejenige endgültige *Bejahung*, zu der es der junge Malte, obwohl auf dem richtigen schweren Wege «des longues études», noch nicht führen konnte. *Lebens- und Todesbejahung erweist sich als Eines in den «Elegien»*... Alle Gestaltungen des Hiesigen (sind) nicht nur zeitbegrenzt zu gebrauchen, sondern, soweit wir's vermögen, in jene überlegenen Bedeutungen einzustellen, an denen wir teilhaben. Aber *nicht im christlichen Sinne* (von dem ich mich immer leidenschaftlicher entferne), sondern, in einem rein irdischen, tief irdischen, selig irdischen Bewußtsein gilt es, das *hier* Geschaute und Berührte in den weiteren Umkreis einzuführen. Nicht in ein Jenseits, dessen Schatten die Erde verfinstert, sondern in ein Ganzes, *in das Ganze*... Wenn man den Fehler begeht, *katholische* Begriffe des Todes, des Jenseits und der Ewigkeit an die Elegien oder Sonette (an Orpheus) zu halten, so entfernt man sich völlig von ihrem Ausgang und bereitet ein immer gründlicheres Mißverstehen vor. Der «Engel» der Elegien hat nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun... Der Engel der *Elegien* ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint... Wir sind... diese Verwandler der Erde, unser ganzes Dasein, die Flüge und Stürze unserer Liebe, alles befähigt uns zu dieser Aufgabe (neben der keine andere, wesentlich, besteht)...»

Diese hochbedeutsamen Äußerungen Rilkes bilden den Ansatzpunkt der Interpretation der Elegien, durch die Brecht — dem Wort und Gang der Elegien selbst folgend — deren geheimen Sinn ans Licht hebt. Diese Auslegung will kein Beitrag zur literarhistorischen Forschung oder zur ästhetischen Würdigung

sein; es gilt vor allem, die Bedeutung dieser Spätwerke Rilkes für den gegenwärtigen Menschen herauszuarbeiten. Auf der Existentialphilosophie Martin Heideggers fußend, zeigt der Verfasser, daß das Problem der menschlichne Existenz durch Rilke mit unerhörter Eindringlichkeit erfaßt und gedeutet worden ist. Nicht umsonst soll Heidegger selbst einmal gesagt haben: «In den Duineser Elegien drückt Rilke poetisch dieselben Gedanken aus, die ich in meinen Schriften niedergelegt habe». Das vorliegende Buch erweist die Richtigkeit dieser Feststellung Martin Heideggers mit einer verblüffenden, bis in alle Einzelheiten gehenden Analyse, die in unanfechtbarer Darstellung die Übereinstimmungen zwischen dem Grundbuch der Existentialphilosophie, «Sein und Zeit», und den «Duineser Elegien» klarstellt.

Was die Philosophie von heute in allen ihren Richtungen anstrebt, eine Wesensbestimmung des Menschen — seiner Grenzen und Möglichkeiten —, verdichtet sich zu symbolhafter Gestaltung in den zehn Elegien Rilkes. Schon in der ersten Elegie zeigt sich der Umkreis dessen, was der Mensch seine Welt und sein Leben nennt: «Engel» und Tier, der Mensch und die Erde und ihre Dinge; Leben und Tod; Helden und Liebende. Die erste Hälfte der Dichtung stellt den Menschen in diese, seine Welt hinein und läßt die Fragwürdigkeit unseres Daseins zutage treten. Der Mensch findet nirgends Halt und Stütze in der Welt; er muß sein Haus über einem Abgrund der Bodenlosigkeit bauen. Nicht die Liebe, noch irgend ein alltägliches Tun und Treiben schaffen das Faktum der absoluten Vereinzelung und Auf-sich-Gestelltheit aus der Welt; das Gleichnis des Menschen ist der Seiltänzer, der fahrende Artist, der heimatlos umherzieht, und in den ständigen Gefahren des Sturzes die Wollust einer schauerlich erhöhten Existenz genießt.

Nachdem die ersten fünf Elegien die Trauer über die Fragwürdigkeit des Menschseins ausgesprochen haben, schwingt sich die Dichtung zu einer großartigen Bejahung des Lebens auf. Am Typus des Helden zeigt Rilke, daß ein siegreiches Leben möglich ist — die heldische Existenz ist die Rechtfertigung unseres Daseins. «Von allen groß gewagten Existenzen — kann eine glühender und kühner sein?» Aber nicht nur der Held, die Menschheit als Ganzes wird gerechtfertigt, ineins mit einer überströmenden Diesseitsbejahung, die in ihrer Verbundenheit mit allem «Hiesigen» an Nietzsches: «Meine Brüder, bleibt der Erde treu!» erinnert. «Hiersein ist herrlich!» ruft der Dichter aus. Und er beginnt die Ruhmestaten des Menschengeschlechtes zu besingen, lobpreist den Gottmenschen, von dessen Leistungen man nur staunend sagen kann: «War es nicht Wunder?» Das Größte aber ist des Menschen Herz, in dem die Innerlichkeit der Dinge einzugehen vermag — die Ordnung des Herzens ist bedeutender als alles Übrige — «nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen»... Die Welt muß in uns zu einem «Weltinnenraum» verwandelt werden.

Die Bejahung des «Hierseins» gipfelt in den letzten beiden Elegien; Endlichkeit und Tod werden entgegengenommen ohne illusionäre Hoffnung auf ein Jenseits, auf ein Weiterleben nach dem Tode, auf Ewigkeit und Unendlichkeit. Was aber ist dann der Sinn des Daseins, wenn Gott nicht mehr als Schöpfer und Erhalter alles Kreatürlichen gedacht wird? Rilke beantwortet diese Frage: «Hiersein ist viel... weil uns scheinbar alles das Hiesige braucht». Das Hiesige

braucht uns; es ergeht ein Auftrag von allem Seienden an den Menschen, durch den das Bewußtsein in die Welt gebracht wird. Der Mensch ist das Wesen, durch den und in dem das Sein Wort wird. An dieser Aufgabe muß er sein Genügen finden, wenn er sich nicht in «Hinterwelten» verlieren will. Der Dichter selbst äußert sich in inniger und zärtlicher Diesseitsbejahung, die auch die Möglichkeit des Todes ruhig bedenkt: «Erde, du liebe, ich will / Namenlos bin ich zu Dir entschlossen, von weit her. / Immer warst Du im Recht, und Dein heiliger Einfall / ist der vertrauliche Tod.»

In diesem hymnischen Ausruf kulminiert die Rilkesche Dichtung, ähnlich wie die Heideggersche Philosophie, deren Definition des «eigentlichen Daseins» ein mutiges, entschlossenes Bejahen des Todes fordert. «Dasein ist ein Sein zum Tode». Nur die «vorlaufende Entschlossenheit», die immer wieder dem Tod ohne Furcht gegenübertritt, ermöglicht das Leben und die schöpferische Selbstverwirklichung des Menschen.

Die Darlegungen Brechts in «Schicksal und Auftrag des Menschen» ziehen mit bewundernswerter Sorgfalt die Verbindungslinien zwischen der Rilkeschen Dichtung und der Heideggerschen Philosophie, ohne in das bloß «Fachmännische» abzugleiten. Aus diesem Grunde wird das vorliegende Buch jedem Kenner und Liebhaber Rilkes unentbehrlich sein; der philosophisch interessierte Leser aber wird sich mit Dankbarkeit dieser feinsinnigen Interpretation der Duineser Elegien widmen, aus der er mehr Erkenntnisse schöpfen kann als aus manchem «Handbuch der Philosophie». *Josef Rattner*

Wilhelm Kamlah: Der Mensch in der Profanität. Versuch einer Kritik der profanen durch die vernehmende Vernunft. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1949.

Die These Kamlahs ist, daß die Kultur der Neuzeit eine *profane* sei. Dabei versteht er unter «Profanität» nicht nur eine Lockerung religiöser Bindungen, sondern auch eine Machtposition, für die die Wirklichkeit schlechthin verfügbar ist. «Profanität» ist nach Kamlah ein Krankheitszustand, der überwunden werden soll. Das hierzu benötigte Heilmittel soll das «Leiden» sein, in dem der Mensch eine «Ermöglichung seiner selbst» erfährt, nicht aus sich selbst, sondern von «anderswo her». Und da der Mensch sich und seine Welt immer mit den Mitteln der Sprache und das heißt der Tradition versteht, kann er — nach Kamlahs Auffassung — die neue Ermöglichung seiner selbst nur hinnehmen, indem er zugleich die *christliche Bekundung* eben dieser Grundermöglichung vernimmt. Damit stellt sich das Problem des «Vernehmens» einer Tradition, die in einer neuen Sprache neu zu interpretieren ist. Kamlah versucht diese neue Interpretation zu geben, kritisiert die «eigenmächtige neuzeitliche Vernunft», greift den Realitätsbegriff der neuzeitlichen Wissenschaft an und läßt seine Ausführungen in Betrachtungen über die Problematik der Menschwerdung ausmünden.

Diese kulturphilosophisch sein wollende Kritik an der Profanität ist zweifelsohne von «heiligen» resp. lauteren Absichten geleitet, kann aber dennoch nicht das bieten, was sie sich programmatisch zum Ziel gesetzt hat. Daß das Leiden

das «schnellste Tier sei, das zur Vollkommenheit trägt», glaubte schon Meister Ekkehard zu wissen; und daß der Mensch mit dem bloßen Verstand nicht sinnvoll leben kann, hat sich seit dem Auftreten der Lebensphilosophie weithin herumgesprochen. Entthronung der Vernunft und Inthronisierung der Religion ist heutzutage ein Unterfangen, dem nur wenige «Unzeitgemäße» werden Beifall spenden können. *Josef Rattner*

Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. A. Francke Verlag, Bern 1950. Sammlung Dalp.

Was bedeuten Lachen und Weinen? Warum bald dieser, bald jener Ausdruck? Verraten sie nicht etwas vom Wesen des Menschen, dessen Möglichkeiten und Grenzen gerade in diesen beiden Ausdrucksformen zum Vorschein kommen? Von Aristoteles bis Bergson haben sich führende Denker mit den Problemen des Lachens und Weinens auseinandergesetzt und von verschiedenen Seiten her eine Lösung dieser Fragen angestrebt. Der Versuch Helmuth Pleßners bringt nun einige neuartige Gesichtspunkte in die uralte Diskussion, so daß es sich lohnt, seinen Ausführungen zu folgen.

Wenn man nach Monopolen des Menschen sucht, nach Fähigkeiten und Vermögen, die ihn von allen andern Wesen unterscheiden, so stößt man auf die Charakteristika des Sprechens, planmäßigen Handelns, variablen Gestaltens und — des Lachens und Weinens. Tiere lachen und weinen nicht im eigentlichen Sinne, wenn sie auch gewisse Ausdruckserscheinungen aufweisen, die diesen Phänomenen manchmal nahekommen. In Lachen und Weinen liegt ein spezifisch menschliches Verhalten vor, ein Verhalten, in dem der Mensch auf eine Krise reagiert, welche er lachend oder weinend überwindet. Wenn das Verhalten des Menschen gegenüber der Außenwelt und gegenüber seinem Körper an die Grenze seiner Möglichkeiten gerät, bleiben noch letztlich die Reaktionen des Lachens und Weinens offen, in denen es schon nicht mehr darum geht, *sich zu verhalten*: man *fällt* ins Lachen, *man läßt sich fallen* in das Weinen. Um diesen Tatbestand aufzuklären, ist es nötig, eine philosophisch-anthropologische Konzeption einzuführen — Pleßner basiert seine Deutungen auf die These der *exzentrischen Position* des Menschen, die erst Lachen, Weinen, Ausdrucksgebärden, Mimik, Gestik, planvolles Handeln usw. ermöglicht. Die Exzentrizität des Menschen bedeutet nichts anderes als das Faktum, daß er «Körper *ist*» und einen «Körper *hat*». Diese doppelte Seinsweise erschließt das Wesen des Menschen, der als Trieb(-Wesen) sein eigener Körper *ist*, als Wille und Verstand aber über seinen Körper verfügt, ihn lenkt, einsetzt usw., mit einem Wort, seinen Körper *hat*. Die normalen Situationen des Lebens verlangen im allgemeinen Beherrschung des Leibes, also Körper-Haben — im Lachen und Weinen hört die bewußte Verfügbarkeit über den Körper und die Umweltssituation auf; die einzige Antwort, die uns noch verbleibt, ist: lachend oder weinend sich fallen zu lassen!

Die *Anlässe* des Lachens und Weinens sind verschiedenster Art. Für gewöhnlich wird darauf hingewiesen, daß zum Lachen in erster Linie die Stim-

mung der Freude gehört. Gewiß hat die Freude einen nicht unbedeutenden Anteil an der Bereitschaft zum Lachen — aber sie bewirkt es im Grunde nicht. Der Ausdruck der Freude ist der Jubel, der sich gelegentlich wie Lachen anhört, und mit diesem auch nahe verwandt ist. Auch der Kitzel (das «Kitzeln») als rhythmischer, lust- und unlustvoller Organreiz führt noch nicht zum Lachen, sondern nur zum Kichern, das eine Vorform des Lachens darstellt. Die eigentlichen Lachsituationen liegen in der *Komik* und im *Witz*. Das Lachen im Gesichtskreis des Komischen hat Henri Bergson in «Le rire» in glanzvoller Weise analysiert. Dabei stellte er fest, daß das Komische nur in der menschlichen Sphäre vorkommt. Wolken, Felsen, Pflanzen und Tiere sind nicht komisch, wenngleich sie uns seltsam und ungewohnt vorkommen können. Komisch zu sein ist also Reservat und Auszeichnung des Menschen, wobei der Satz gilt: «Stellungen, Gebärden und Bewegungen des menschlichen Körpers sind in dem Maße komisch, als uns dieser Körper dabei an einen bloßen Mechanismus erinnert». Die Marionette (als menschliche Figur) und der Clown beziehen hieraus ihre erheiternde Wirkung; der sich mechanisch gebärdende Mensch wirkt komisch, weil er unserer Auffassung vom menschlichen Leben — das Elastizität, Anpassungsfähigkeit und Wendigkeit erfordert — widerspricht. Komödien wie «Der Geizige», «Der eingebildete Kranke», «Der Schwierige» usw. zeigen Menschentypen, die eine dem Leben unangepaßte Haltung einnehmen und durch die Starrheit ihrer Prinzipien innerhalb des menschlichen Zusammenlebens immer Anstoß erregen müssen. Menschsein und Mechanismus sind absolute Gegensätze — wo menschliches Verhalten an die Gesetzmäßigkeit des Mechanischen erinnert, liegt Widersprüchliches in einer Erscheinungsform vor, verblüfft uns und nimmt uns jegliche Antwortmöglichkeit als die — zu lachen.

Der *Witz* wurde des öfteren als eine Unterart des Komischen betrachtet, verdient aber eine besondere Analyse als «Vorstellungsart, der die erzeugende und mitteilende Kraft des Komischen innewohnt» (Kuno Fischer). *Freud* hat in «Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten» darauf hingewiesen, daß Traum und Witz dieselben Gesetzmäßigkeiten demonstrieren. Die Arbeitsweise des Traumes ist: Verschieben (von emotionalen und gedanklichen Akzenten), Verdichten (von Gedanken durch Zusammenfassung), Umkehrung ins Gegenteil (klein—groß usw.) und Symbolgebrauch. Auch der Witz bedient sich dieser Techniken, in denen eine gewisse Ökonomie des Seelenlebens zum Vorschein kommt. So wie der Traum unbewußte, gehemmte Triebwünsche zum Ausdruck bringt, so öffnet auch der Witz verschiedenen seelischen Strebungen, die verborgen bleiben müssen, ein Ventil, durch das sie sich entladen können. Das Lachen auf einen Witz ist der Ausbruch der überschüssigen seelischen Energie, befreiend und entspannend zugleich — ein Ausbruch, der auf Kosten des durch den Witz betroffenen Menschen, Gegenstandes usw. geht. So liegt denn auch in der *Pointiertheit* des Witzes eine Tendenz, die über das witzige Objekt hinausführt zu einer Erhebung des Lachenden über das Belachte — dies im Gegensatz zum Humor, der sich prinzipiell auf eine gleiche Stufe stellt, und in dem die Gemeinschaftlichkeit der Menschen stärker und deutlicher betont ist.

Zum Lachen reizen also solche Grenzlagen, die, ohne bedrohend zu sein, durch ihre Nichtbeantwortbarkeit es dem Menschen verwehren, ihrer Herr zu

werden und mit ihnen etwas (Verstandesmäßiges) anzufangen. Freude, Kitzel, Verlegenheit, Verzweiflung, Komik und Witz können solche Situationen heraufbeschwören; gerade dort, wo der Mensch am «Ende seines Lateins» anlangt, kann er — durch Lachen — noch seine Überlegenheit bewahren und sich in Freiheit fallen lassen. An Stelle einer Antwort setzt er eine unvermittelte Reaktion, in der sein Leib für ihn antwortet.

Im Lachen quittiert der Mensch eine Situation. Er beantwortet sie mit ihm direkt und unpersönlich, indem er in einen anonymen Automatismus gerät. «Er selbst eigentlich lacht nicht, es lacht in ihm, er ist gewissermaßen nur Schauplatz und Gefäß für diesen Vorgang. Anders das Weinen. Im Weinen gibt der Mensch auch eine Antwort, indem er sich einem anonymen Automatismus überläßt, der mehr oder weniger langsam in Gang kommt, aber Gewalt über ihn gewinnen kann. Nur bezieht sich der Mensch selber in diese Antwort mit ein. Er ist innerlich dabei beteiligt; ergriffen, gerührt, erschüttert. Wenn sich ihm die Kehle zuschnürt und die Tränen kommen, läßt er sich innerlich los, es übermannt ihn, und er überläßt sich dem Prozeß des Weinens.»

Im Weinen liegt also ein Moment des Kapitulierens, Sich-besiegt-gebens, der Selbstaufgabe, weshalb das Weinen im Unterschied zum Lachen eine *vermittelte* Reaktion auf gewisse Bedingungen ist. Ein äußerer oder innerer Anlaß bringt den Menschen in eine Stimmung, in der Schmerz, Bitterkeit usw. vorwalten — erst das Kapitulieren in dieser Gestimmtheit, das Sich-fallen-lassen bringt das Weinen in Gang. Joh. Ed. Erdmann definierte: «Man lacht nur über andere, man weint nur über sich selbst». Und Schopenhauer: «Weinen entspringt dem Mitleid mit sich selbst». Beide Definitionen werfen Licht auf Anlaß und Bedingung des Weinens.

Es gibt Weinen infolge körperlicher Schmerzen, das sich in der Ich-Ferne — wie man etwa sagen müßte — abspielt; Weinen infolge von innern Spannungen, Affekten und Gefühlen, woran der Mensch personal beteiligt ist — und Weinen aus Ergriffenheit, Hingabe, das ein reifes, persönliches Selbst- und Weltbewußtsein zur Voraussetzung hat. In seiner eigentlichen Ausbildung auf der Ebene des Gefühls — Schmerz, Leid, Trauer, Sehnsucht, Verzweiflung, Gekränktsein, Reue, Freude, Ergriffenheit, Liebe usw. — schaffen die gefühlsmäßige Situation, in der der Mensch zur Einsicht über seine Endlichkeit und Begrenztheit gelangen kann und im Akt der innern Kapitulation sich dem Weinen zu überantworten vermag. Demgemäß liegt im echten Weinen auch ein Stück Erkenntnis der Position des Menschen in seiner Welt; wenn alles planmäßige Verhalten versagt und die Situation nicht dazu angetan ist, sich lachend über sie hinwegzusetzen, kann man nur im Eindruck des Überwältigtseins sich gelöst fallen lassen, aus der nicht zu bewältigenden Situation sich zurückziehen, indem man weinend in die Verschlossenheit seiner selbst retiriert.

Lachen und Weinen sind Ausdrucksformen, in denen sich das menschliche Wesen offenbart. *Der Mensch* — das ist ein Wesen, das planend, gestaltend eine Welt konstituiert und in bewußter Voraussicht und Vorausbestimmung über seinen Körper und seine Umwelt verfügt. Als Grenzlagen dieser allgemeinen Welt- und Körperverbundenheit zeigen Lachen und Weinen, daß der Mensch als Verfügender (Körper-Haben) endlich und begrenzt ist; wenn er an seine

Grenzen stößt, kann er nur noch — auch hier seine Freiheit bezeugend — sich lachend über die Situation hinausschwingen oder weinend in sich selbst zurückkehren, um sich in der Gelöstheit des Weinens seiner Schranken zu entledigen.

Das Buch Helmuth Pleßners ist eine sehr wertvolle Bereicherung der Diskussion des Problems «Lachen und Weinen» und wird sowohl den Laien als auch den Fachwissenschaftlern, die sich theoretisch um «Lachen und Weinen» bemühen, bedeutungsvolle Hinweise und Anregungen vermitteln. Beachtenswert ist die schöngegliederte, sachkundige Darstellung, die sich stets im Rahmen wissenschaftlicher Beweisführung hält. Die fundamentale Auffassung der «exzentrischen Position» des Menschen ist trotz ihrer Konstruktivität ein durchaus tragfähiger Ansatz, von dem aus — der Existentialphilosophie sich nähernd — die verschiedensten Formen und Weisen des (menschlichen) Daseins «erklärt» und «gedeutet» werden können. *Josef Rattner*

Georg Schilling: Die Welt im Widerstreit zwischen Erlebnis und Gewohnheit. H. F. C. Hannsmann Verlag, Stuttgart 1949.

«Habent sua fata libelli»: In der «Vorrede» teilt der Verfasser dem Leser mit, daß er sein Buch vor einem Menschenalter konzipiert und inzwischen mit viel Mühe und Sorgfalt ausgearbeitet habe. Als Ergebnis dieser aufopfernden Arbeit verspricht er ein «tragfähiges Fundament einer neuartigen Erkenntnistheorie und Metaphysik», von dem aus uralte Menschheitsprobleme in eine neue Beleuchtung gerückt werden könnten. Ein derart hohes Ziel kann wohl einer jahrzehntelangen Hingabe wert sein; beängstigend genug war für den Verfasser die Naziära, wo er von Zeit zu Zeit die Hoffnung aufgab, mit seinem «Lebenswerk» an eine verstehende Welt herantreten zu können, und wo es ihm, wie er selber schreibt, zumute war wie Tacitus, unter der Regierung Domitians. Nach diesem durch Bescheidenheit hervorstechenden Vergleich teilt uns der Autor noch genau den Tag mit, an dem ihm seine fundamentalen, weltbewegenden Ideen «aufgegangen» sind, wobei wohl die leise Hoffnung mitschwingt, daß die Philosophen kommender Tage auf diese bedeutsame Weltstunde — in der dem Verfasser der Gegensatz zwischen «Erlebnis» und «Gewohnheit» einleuchtete — ausdrücklich Bezug nehmen werden. Da dies noch nicht gewiß ist, betont er, daß er sein Buch als «zeitlos» aufgefaßt wissen wolle und hoffe, daß sich seine Terminologie bald ein Heimatrecht in der Welt philosophischer Grundbegriffe erwerben werde.

Nachdem uns der Autor solchermaßen eingeschärft hat, mit welch wichtigem Elaborat wir es zu tun haben, können wir nicht umhin, dem breiteren Leserkreis die Grundgedanken dieses Werkleins anzudeuten. Angesichts der Tatsache, daß gegenwärtig zahlreiche «revolutionierende» Neuschöpfungen erscheinen, wollen wir dies in *drei* Sätzen tun — der Autor möge uns verzeihen: wir sind sicher, daß sein opus in näherer oder fernerer Zukunft «schulbildend» wirken wird, und kommende Generationen unser Versäumnis wieder gutmachen und in «Die Welt im Widerstreit» ihr philosophisches Grundbuch entdecken werden.

«Erlebnis» ist für Schilling ein unmittelbares Zugänglichwerden des Seienden und des Seins. «Gewohnheit» ist die Schematisierung des «Erlebnisses»

und begründet insofern die bloß mittelbare Seinszugänglichkeit. Der Widerstreit von Erlebnis und Gewohnheit in den Sphären des Denkens, der Religion, des sozialen Zusammenhanges, kurz, des menschlichen Lebens überhaupt, führt bei einem Überwiegen des einen Faktors (vor allem der «Gewohnheit») zu schweren Konflikten, in denen das Menschsein selber in Frage gestellt wird.

Auf dieser außergewöhnlich schmalen Basis errichtet der Autor sein luftiges Ideengebäude gleich einem «Turm zu Babel», und wenn er auch nicht — dem Himmel christlicher Vorstellungen ziemlich nahekommend — einer Sprachverwirrung verfällt, so kann sich doch die Konfusion seiner Gedanken ganz gut als Strafe der «philosophischen Gottheit» präsentieren, deren Mahnungen: Bescheidenheit, Vorsicht bei Hypothesen, kein übermäßiges Wollen bei gut durchschnittlichem Können — in sträflicher Weise nicht beachtet worden sind.

Es wäre schön, wenn der Wert der philosophischen Publikationen sich annähernd auf dem Niveau bewegen würde, das ihnen die Autoren selbst — die Klugen heimlich und die Naiven öffentlich — zusprechen. Leider — man entschuldige diese Binsenwahrheit — ist dies nicht der Fall. Wenn Schilling für sein Buch das Motto Epiktets beansprucht: «Quelle menschlicher Ratlosigkeit sind nicht die Erlebnisse, sondern die wechselnden Gewohnheitsschemata, in die die Erlebnisse eingehen», so läßt sich sagen, daß auch das Schema von «Erlebnis und Gewohnheit» nichts anderes sein kann als eine Quelle «menschlicher Ratlosigkeit», in die wir unsere philosophischen Erlebnisse, sofern uns diese teuer sind, nicht eingehen lassen wollen. Damit soll dem Buche Schillings keineswegs seine Daseinsberechtigung abgesprochen werden: auf einen enger umschriebenen Problemkreis angewendet, kann der Gesichtspunkt «Erlebnis und Gewohnheit» zweifelsohne fruchtbar werden, und wir sehen einer verkürzten, bescheideneren Fassung von «Die Welt im Widerstreit» mit großem Interesse entgegen.

Josef Rattner

Mario Wandruszka: Angst und Mut. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1950.

Aus dem Wortschatz der europäischen Kultursprachen versucht Wandruszka das Wesen und die leiblichen Erscheinungszüge jener Phänomene zu erfahren, die sich um Angst und Mut gruppieren, also von Furcht, Schrecken, Grauen, Entsetzen, Ehrfurcht, Feigheit, Tapferkeit usw. Er breitet ein außerordentlich reichhaltiges und eindrückliches linguistisches Material aus, ergänzt durch Stellen aus Dichtungen. Dabei fallen auch manche kritische Bemerkungen zu den modernen philosophischen und psychologischen Deutungen zumal der Angst, die man beherzigen sollte, obzwar er diese Deutungen doch wohl gelegentlich zu einseitig als von der Sprache abhängig glaubt. So schreibt er einmal im Hinblick auf die von Heidegger behauptete «Grundverschiedenheit» von Angst und Furcht: «die Sprache des Volkes und die Meister der Sprache widersprechen auf Schritt und Tritt solchen begrifflichen Trennungen.» Ich würde dagegen sagen, man soll in erster Linie auf die gemeinten Phänomene, nicht auf die Sprache blicken.

H. Kunz

Theodor Reik: Geschlecht und Liebe. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1950.

Vor 14 Jahren hat Reik eine kleine Schrift (Wir Freud-Schüler) veröffentlicht, in welcher er seinen damaligen Stand gegen die Kritik, die zwischen Freud und seinen Schülern einen dicken Trennungsstrich zu ziehen versuchte, verteidigte. Daran wird man während der Lektüre des vorliegenden, zuerst 1945 englisch (Psychology of Sex Relations) erschienenen, gut übersetzten Buches wiederholt erinnert. Die gelegentlich ironisierende Art, in der Reik heute von den orthodoxen Psychoanalytikern spricht und sie gegen die — allerdings auch irrende — Genialität Freuds abhebt, unterscheidet sich nämlich nicht sehr von der von ihm seinerzeit abgelehnten Kritik. Auch sonst regt das Buch zum Rückblicken an, aber es schlägt nicht zu seinem Vorteil aus. Der Autor schreibt einmal: «Die Literatur über die Probleme der Sexualität hat solche Ausmaße angenommen, daß ein Forscher, der zu diesem Thema einen Beitrag liefern zu können glaubt, niemals sicher sein kann, ob seine Ansicht nicht bereits häufig veröffentlicht worden ist. Kein einzelner kann das gesamte gedruckte Material kennen. Das Ziel ist Originalität, nicht Priorität.» Gewiß hat er damit recht; nur muß man beifügen, daß seine Kritik der Psychoanalyse, insbesondere die radikale Verwerfung der Libidotheorie und die hohe Bewertung des Ichs — das also, was Reik jetzt als «Neo-Psychoanalyse» vertritt — auch nicht originell ist. Allein der Maßstab der Wissenschaftlichkeit dürfte schwerlich der dem Buche adäquate sein: es ist zu leichtsinnig, zu sehr auf Wirkung bedacht geschrieben. Sieht man davon ab, dann kann man sich freilich unbeschwert an der Fülle geistreicher, oft genug treffender Bemerkungen erfreuen, die Reik zum unerschöpflichen Thema der Geschlechtsbeziehungen ausbreitet. *H. Kunz*

Theodor Litt: Führen oder Wachsenlassen. Verlag E. Klett, Stuttgart 1949.

Hermann Nohl: Pädagogik aus dreißig Jahren. Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1949.

Wer das pädagogische Schrifttum Deutschlands in der Nachkriegszeit auch nur einigermaßen zu verfolgen imstande ist, kann bemerken, daß das pädagogische Denken in unserem Nachbarland sich von den weltanschaulichen Fesseln der dreißiger Jahre zu befreien und von der anschließenden Katastrophe zu erholen beginnt. Die Probleme, denen es gegenübersteht, sind allerdings von einer fast erdrückenden Schwere, gilt es doch, den erzieherischen Impuls in einer Wirklichkeitsschicht lebendig zu erhalten und wiederum lebendig werden zu lassen, welche fast aller Voraussetzungen, deren sich eine Vorkriegspädagogik ungefragt glaubte bedienen zu dürfen, entbehren muß. Die deutsche Erziehung sieht sich heute vor einen Neuanfang gestellt, der insofern ein wirkliches Neubeginnen darstellt, als die Werttafeln, in der sie zu denken gewohnt war, weitgehend zerbrochen sind, zerbrochen, weil die Jugend, für die sie gedacht waren, mißtrauisch geworden ist und sich für irregeführt hält. So sind denn in der

Gegenwartspädagogik Deutschlands deutlich zwei Tendenzen zu erkennen: Einerseits nimmt man sich jener pädagogischen Fragen mit besonderer Hingabe an, die den Menschen wiederum in eine elementare Gemeinschaft führen sollen. Man will von unten her aufbauen, fest im Elementaren und Einfachen stehen, um so eine solide Ausgangsbasis zu sichern. Man hat die schmerzliche Erkenntnis gewonnen, die der verstorbene Münchner Pädagoge Aloys Fischer dem Schreibenden im Jahre 1935 vorausahnend so formulierte: «Die deutsche Pädagogik ist eine wunderschöne Blüte am Baume des Geistes, aber sie hat vergessen, daß ihre Wurzeln im fruchtbaren Erdreiche des Volkes Kraft und Nahrung bekommen». Und so geht es denn heute in Deutschland nicht lediglich um die Heranbildung einer Elite, sondern ebensosehr um die Bildung und Erziehung des einfachen Mannes, die Hebung der «Väter im Staub», wie Pestalozzi sagen würde. Flitners schönes Buch «Laienbildung» ist weithin symptomatisch für dieses Bemühen. Anderseits aber ist die Ansicht lebendig, daß eine Brücke gesucht werden muß zu jenen Wahrheitsgehalten der Vergangenheit, die auch heute noch lebendig und wirksam sein können. Die pädagogischen Anstrengungen richten sich darauf, die heranwachsende Jugend mit dem Gedankengut ihrer Väter bekanntzumachen, ihr den Zugang zur Geschichte zu eröffnen, um die pädagogische Tradition nicht völlig abbrechen zu lassen.

Die beiden anzuzeigenden Schriften, die sich dieser letzteren Aufgabe einreihen lassen, stammen von zwei Pädagogen, welche das Recht, heute an die junge Generation appellieren zu dürfen, mit dem Hinweis darauf untermauern können, daß sie beide in den Krisenjahren des deutschen Geistes zum Schweigen verurteilt waren. Litt durfte seinen Vortrag über «Die Erziehung im nationalsozialistischen Staat» an einer Münchner Tagung im Jahre 1934 nicht halten und war von da an als persona non grata weitgehend kaltgestellt, Nohl wurde im Sommersemester 1937, nachdem er eine Stunde seiner angesagten Vorlesung über den «Bürger im 19. Jahrhundert» gehalten hatte, entlassen.

Theodor Litt, heute Ordinarius für Pädagogik an der Universität in Bonn, hat sich in seinen Arbeiten schon je und je durch einen feinen und empfänglichen Sinn für das Dringliche und Lebendige im Bereiche der pädagogischen Diskussion ausgezeichnet. Schon in seinen ersten Schriften suchte er, auf den Spuren Hegels wandelnd, im Vergänglichen der Zeiterscheinungen das Allgemeingültige zu erwahren, dergestalt, daß das Allgemeine vom Besondern nicht abgetrennt, sondern als in ihm wesend erkannt wurde. Dieses Zusammensehen von Zeitlichem und Überzeitlichem, von konkreter Lage und allgemeingültigem Gedanken verleiht seinen Schriften den ihnen eigentümlichen Reiz. Trotz aller Bezogenheit auf die Gegenwart und ihre Probleme enthalten sie einen Schatz an Einsichten, die über das Momentane einer Situation hinaus überzeitliche Geltung beanspruchen. So darf er denn wohl seine früheren Arbeiten in neuem Gewande erscheinen lassen, ohne befürchten zu müssen, daß sie durch die bisherige Entwicklung allzusehr überholt seien. Zu diesen Schriften gehört auch die hier angezeigte, die in vierter Auflage erscheint und um zwei Aufsätze erweitert ist. Soweit sie die pädagogischen Verhältnisse der Zeit ihres ersten Erscheinens (1927) im Auge hat, ist sie nicht mehr aktuell. Lesenswert ist dagegen heute noch, was Litt über die polaren Haltungen des Führens und Wach-

senlassens zu sagen hat. Mit Hilfe des Zeitbegriffes (Wachsenlassen wird der Zukunft, Führen der Vergangenheit zugeordnet) und mittels eines ausgefeilten dialektischen Verfahrens gelingt ihm der Nachweis, daß jede Position ihren Gegensatz in sich trägt und in ihn umzuschlagen geneigt ist. Auch in dieser Konzeption zeigt sich der starke Einfluß Hegels. Jede These erscheint nur als Teilwahrheit des Ganzen, und nur in der Berichtigung und Begrenzung durch das Gegenbild findet die einzelne pädagogische Haltung ihren Sinn. Die Funktion der Grenzsetzung wird dann allerdings von Litt wiederum eingeschränkt durch die Forderung des harmonischen Ausgleichs der beidenErziehungsbilder. Die Einheit der Gegensätze wird als funktionale Ganzheit begriffen und in einer dialektisch begründeten Einheit aufgehoben. Daß Litt selbst noch einer versteckten Form des Wachsenlassens huldigt, zeigt sich in seinen Erörterungen über das «Klassische» in der Erziehung. Dem Erzieher kommt danach lediglich noch die Aufgabe einer Einführung in den Geist des Klassischen zu, dessen «Fülle von bildenden Energien» Litt getrost die Aufgabe der Formgebung überläßt.

Der Anhang bringt einen 1921 in den Kantstudien erschienenen Aufsatz über «Das Wesen des pädagogischen Denkens», dessen letzter Teil allerdings nicht mehr aufgenommen wurde, und eine Skizze: «Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbildung des Lehrers», in der einerseits der Anteil der geschichtlichen Mächte im Sinne einer Kulturpädagogik bestimmt wird, anderseits der Erziehung insofern eine relative Autonomie zuerkannt wird, als der erzieherische Vorgang nicht zum bloßen Vollzugsorgan der überpersönlichen Werdezusammenhänge herabgedrückt werden darf.

Man ist Hermann Nohl dankbar, daß er die in einer Reihe von Zeitschriften verstreuten Vorträge, dreißig an der Zahl, in einen handlichen Band zusammenfaßt und so besser zugänglich macht. Die Vorträge sind im Verlaufe der letzten 30 bis 35 Jahre entstanden und spiegeln nicht nur die persönliche Entwicklung des Göttinger Ordinarius wider, sondern bieten ein Bild der gesamtpädagogischen Entwicklung. Nohl, ursprünglich von W. Dilthey und Fr. Paulsen herkommend, hat es immer verstanden, in seinen Schriften sich einen lebendigen Kontakt zu den realen Zeitproblemen zu bewahren. Er hat in all seinen Publikationen eine einheitliche geistige Linie eingehalten, die seine Verwandtschaft mit der literarisch-ästhetischen Komponente bei Dilthey deutlich bezeugt, und Jac. Burckhardts Urteil über die Antrittsrede Diltheys an der Universität Basel ließe sich auch auf Nohls schöne Vortragssammlung anwenden: «Seine Bildung ist... höchst solid, und dabei hat er eine superbe literarhistorische Ader». Seine Anhänglichkeit an die deutsche Jugendbewegung ist zu einem schönen Teil aus dieser lebendigen und ästhetisch beschwingten Art seines Denkens heraus zu erklären, ein Denken, das schon immer die reine Abstraktion mied und das «runde, körperlich und geistig ganze, lebendige, wertende und schaffende Menschentum» suchte. Vielleicht gerade deswegen hat er die Katastrophe des deutschen Geistes besonders schmerzlich erlebt, und bei aller Treue zu sich selbst eine tiefgreifende Wandlung mitgemacht. Noch kurz nach dem ersten Weltkrieg glaubte er die Zeit gekommen, aus den Fragen der Schule und der Pädagogik eine «geistige Revolution» entzünden zu können und gestützt auf

die vital-geistigen Kräfte der pädagogischen Bewegungen wie Kunsterziehungsbewegung, staatsbürgerliche Erziehung, Arbeitsschule, Einheitsschule, einen «einheitlichen Kulturwillen des ganzen Volkes» zu zeugen, der seinerseits eine kameradschaftliche, brüderliche Gemeinschaft herbeiführen sollte. In diesem hochgemuten Optimismus lebt die Stimmung der damaligen Jahre, die in zukunftsfreudiger Übersteigerung menschlicher Möglichkeiten in schönen Bildern von der neuen kulturellen und nationalen Einheit des deutschen Geistes schwärmte. Von solchem pädagogischem Enthusiasmus ist heute nichts mehr zu spüren. In durchaus nüchterner Haltung stellt er fest: «Es ist uns nicht viel übriggeblieben aus unserer Vergangenheit», und die einzige gewisse Realität, «wo das meiste Andere fraglich geworden ist», bilden die heranwachsenden Kinder; ihnen gilt seine Sorge. Die richtige Aufzucht der Säuglinge, die Einrichtung der Mütterberatungsstellen, des Pflichtkindergartens, der Tagesheimschulen, das sind die Aufgaben, die einer neuen Pädagogik warten. Hier sieht Nohl heute seine Aufgabe: Den «Sonntag des Geistes» und die «Trivialität des Alltags» miteinander zu verbinden, und er glaubt dies, wenn nicht zu erreichen, so doch anbahnen zu können durch das Zurückgehen ins Einfache, ins Elementare, durch den Aufbau eines «volkstümlichen Humanismus», durch die Schaffung neuer Formen der sozialen Erziehung. Es ist der Weg von Dilthey zu Pestalozzi, von der Versenkung in die Geschichte zu den überzeitlichen Beziehungsformen des Erzieherischen, wie sie sich in der Relation Mutter-Kind paradigmatisch ausprägen. Und dieser Wandel kommt nicht von ungefähr. Nohl hatte schon 1919 in der Volkshochschule Thüringen eine Arbeitsgemeinschaft für «Gartenpflege und Kleintierzucht» angekündigt, im Wissen um die Bedeutung der Pflege und des Sorgens für die Entwicklung des Gemütes. Und er hat mehr und mehr die soziale Aufgabe der Erziehung gesehen, die eminente Bedeutung der Mütterlichkeit und der Frau in allen erzieherischen Vorgängen. Er will das Übergewicht der männlich-konstruktiven Geistigkeit — er nennt sie die «faustische» — zurückdämmen zu Gunsten der «idyllisch-religiösen» und hofft damit, das Geistige «erst wieder lebendig machen» zu können. Und er ist sich dankbar bewußt, daß er hier dem schweizerischen pädagogischen Denken, wie es in Pestalozzi und Gotthelf verkörpert ist, entscheidende Impulse zu verdanken hat.

Leo Weber

Walter Guyer: Grundlagen einer Erziehungs- und Bildungslehre. S. Hirzel Verlag, Zürich 1949.

Das vorliegende Buch versucht, die Grundprobleme der Erziehung systematisch abzuhandeln. Es gliedert sich sinngemäß in die Abschnitte «Wissen und Handeln», «Die Mächte der Gesinnung und das Erziehungsziel», «Erziehung und Bildung», «Die Ausbildung», «Äußere Mächte der Erziehung» und «Die Schule». In ziemlich populärer Weise bearbeitet Guyer die thematisch vorgegebenen pädagogischen Fragen und leistet so einen interessanten Beitrag zur pädagogischen Diskussion der Gegenwart.

Josef Rattner

Revue philosophique de Louvain, tome 47, N°s 15, 16, tome 48, N°s 17, 18, 4 fascicules, 25×16,5, de 300 p. et 328 p. Editions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. Louvain 1949—1950.

Nous avons déjà souligné ici la bienfacture des bulletins bibliographiques qui accompagnent chaque numéro de cette remarquable revue, dont nous ne pouvons donner, faute de place, qu'une vue rapide des articles de fond, laissant de côté les substantielles études critiques et les chroniques toujours intéressantes.

Août 1949. Maurice Vanhoutte: La méthode intuitive dans les Dialogues de la maturité de Platon, p. 301—333 (L'idéal cognitif de Platon, possibilité de sa réalisation et les moyens pour formuler la science des Idées, moyens qui ne sont pas spécifiquement philosophiques, excepté la méthode dialectique); Anneliese Maier: Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant, p. 334—356 (A propos des différences entre les manuscrits du Vatican et de Munich du commentaire de Siger de Brabant sur le deuxième livre de la Physique d'Aristote, critique de l'article de J.-J. Duin dans la même revue, tome 46, p. 463—488); Nicolas Balthasar: Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde, p. 351—365 (La connaissance du moi concret et empirique et du moi métaphysique à la lumière du thomisme, considéré comme une philosophie, où l'intuition sensible et intellectuelle a sa place); Alphonse de Waelhens: Phénoménologie et métaphysique, p. 366—376 (Recherche d'un moyen terme entre le relativisme subjectiviste et l'universalisme rationaliste classique sans point de vue, par la réduction phénoménologique du rapport sujet—objet).

Novembre 1949. Gérard Verbecke: Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas, p. 437—457 (Nécessité d'un point de départ dans les principes évidents, tels que nous les révèle l'intellect agent en les dégageant du sensible; la connaissance est inséparable de l'activité de juger dans sa quête de l'Etre et de la vérité: «Le développement de notre vie cognitive se présente comme une aspiration consciente à l'Etre et à la vérité.»); Franz Crahay: L'argument ontologique chez Descartes et Leibniz et la critique kantienne, p. 458—468 (Leibniz a corrigé la doctrine de Descartes sans la comprendre, car «la clef de voûte de l'édifice cartésien est moins affaire de raisonnement que d'expérience»; Kant critique l'interprétation leibnizienne et refuse alors à Descartes la liberté de pouvoir déduire l'existence de l'essence); Jean Ladrière: Le rôle du théorème de Gödel dans le développement de la théorie de la démonstration, p. 469—492 (La recherche du fondement des mathématiques part d'une critique de leurs résultats: l'axiomatique et la logique symbolique, la théorie hilbertienne et leurs présupposés philosophiques visent à surmonter les paradoxes des découvertes sur les ensembles, les fonctions et le calcul infinitésimal; la méthode d'arithmétisation de Gödel poursuit cet effort).

Février 1950. Roberto Zavalloni: La métaphysique du composé humain dans la pensée scolastique préthomiste, p. 5—36 (Le problème de la pluralité des formes ne se confond pas avec celui de la pluralité des âmes, refusée par les préthomistes, qui soutiennent la pluralité des formes dans le corps; saint Thomas le premier pose et résout correctement ce problème); Jean Ladrière: Rationnel

et irrationnel en mathématique, p. 37—62 (Les transformations et les développements des mathématiques impliquent en elles un «défaut de rationalité», qui promeut les recherches subséquentes, car «le trait fondamental de la construction mathématique est qu'elle ne permet jamais une parfaite domination du donné»).

Mai 1950. Edmond Brisbois: Qu'est-ce que l'existence? p. 185—219 (L'existence actualise l'essence sans la déterminer, elle est inconceptualisable; en l'Etre, l'essence est d'exister absolument; dans l'être fini, l'existence est distincte de l'essence qui se distingue en essence-forme et en essence-sujet); Stefan Strasser: Le point de départ en psychologie métaphysique, p. 220—238 (Etude de méthodologie à propos de la *Psychologie réflexive* du R. P. André Marc, dans la perspective des psychologues modernes, suivie d'une esquisse des caractéristiques fondamentales de toute psychologie métaphysique); André Wylleman: L'élaboration des valeurs morales, p. 239—246 (L'auteur décrit l'aspect existentiel des valeurs éthiques, pour en dégager une morale reposant sur le respect et la dignité de l'homme, sans négliger l'apport des techniques); Luigi Minio-Paluello: Les «trois rédactions» de la traduction médiévale gréco-latine du «De Generatione et Corruptione» d'Aristote, p. 247—259 (A propos d'un récent article du P. Pelster sur ces traductions, leurs dates et leurs auteurs; on ignore encore l'auteur des retouches de la dernière rédaction). *G.-Ph. Widmer*

Les Etudes Philosophiques (Paris, P.U.F.) 1950.

ont publié (N° 1) un émouvant hommage à la mémoire de Maurice Blondel, dont la métaphysique nouvelle était «issue d'une réflexion sur le dogme», et qui sut prendre le dogme «comme hypothèse de travail» pour répondre aux questions actuelles de «la synthèse de la pensée et de la vie». L'hommage de G. Berger est suivi d'une douzaine d'articles. G. Bastide fait comprendre comment l'action est ce qu'il y a de plus intime et de plus universel, centre d'expérience privilégié. G. Forest, s'attachant aux «moments de la conversion», rend avec plénitude le mouvement concret de la conscience, tel que l'a décrit Blondel dans sa philosophie qui insiste sur l'ordre et la consistance plus que sur la précarité. L'idée de lien dans la philosophie de Blondel est soulignée en particulier par M. Chaix-Ruy et fait l'objet des réflexions de M. Paliard selon qui Blondel a «structuré l'aspiration». M. Sciacca montre que la philosophie a une fonction apologétique et M. Duméry parle avec vigueur et clarté «Pour une philosophie de la religion». Les autres articles, qui tiennent plus de l'hommage que de l'étude proprement dite, soulignent en partie surtout le réalisme de Blondel.

Le N° 2, consacré à Descartes, nous offre une sorte de dialogue ouvert. Premier, M. Benda se borne à constater que notre temps, se complaisant dans le doute, s'est détourné de Descartes qui construisait sur le roc. Mais M. G. Berger, citant M. Bréhier, rappelle que l'initiative cartésienne part du doute et estime que la pensée existentielle est *au contraire* une philosophie de la suffisance humaine. Il ressort de ce dialogue (mais cela reste non exprimé) que pour le cartésien le doute est un roc, mais que tout ce qui s'établit sur ce roc tend à devenir plus solide que le roc même. Nos contemporains, au contraire, en ont aux pseudo

cartésiens trop assurés de leurs démonstrations et oublieux de leur base; d'où l'on peut tirer qu'il ne faut pas oublier, en cours de construction, les conditions de l'initiative même: non seulement le doute est un roc, mais il n'y en a pas d'autre et il ne faut pas quitter celui-là que l'on trouve à la base de toute pensée. Examinant la thèse irrationaliste de J. Laporte qui va jusqu'à contester l'existence d'un système rationaliste chez Descartes, M. Mesnard (*Le rationalisme de Descartes)*, tout en rectifiant les idées de la *Dialectique poétique de Descartes* de M. de Corte, cherche le principe constituant dont M. Maritain *(Le songe de Descartes)* avait deviné l'efficience derrière le système de Descartes.

M. Devivaise étudie les rapports des sciences appliquées, médecine et morale, selon Descartes, tandis que M. P. Humbert, par d'intéressantes citations, fait apparaître la supériorité du style de Descartes, écrivain scientifique, sur l'expression confuse de ses contemporains.

Dans une forte étude, M. J. Moreau situe la notion d'étendue réelle de Descartes entre le mécanisme atomistique qui réalise l'étendue en dehors des corps et le dynamisme aristotélicien pour qui l'étendue n'est qu'un accident de la substance corporelle. Il faut à la fois que cette étendue soit analysable et qu'elle ne soit pas un être de raison.

M. Sarano, étudiant la liberté chez Descartes, rapporte l'opposition de l'indétermination absolue et de la liberté de perfection à une «juxtaposition» du moral et du psychologique. *D. Ch.*

Tijdschrift voor Philosophie, Vereniging voor wijsgerige uitgaven, Leuven, Uitgeverij het Spectrum, Utrecht, 2e année, Nos 1, 2 et 3.

Les études de fond peuvent se grouper sous quatre rubriques:

1. Etudes de logique: R. Feys *Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde Logica* (Résultats et possibilités de la logique formelle; N° 2) et Cl. Schoonbrood: *Propositie en oordeel* (Proposition et jugement; N° 3), important surtout pour la théorie de deux formes de la négation.

2. Etudes de psychologie: F. J. Buytendijk: *De keuze van Hippolyte* (N° 1), troisième d'un série d'articles où l'on montre (ici, sur un exemple tiré de l'Idiot) comment le roman peut enrichir l'expérience personnelle du psychologue, soit en particulier sa connaissance du sentiment d'existence. E. Minkowski: *Sur le chemin d'une psychologie formelle* (N° 3), résumé de la pensée de l'auteur sur les buts que devrait viser une psychologie de la structure fidèle au dynamisme vital afin d'étudier les relations fondamentales entre phénomènes psychiques et la façon dont ces phénomènes s'intègrent à la vie individuelle.

3. Etudes de phénoménologie: W. Biemel: *Husserls Encyclopaedia Britannica, Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu* (N° 2) fournit des renseignements très importants pour une connaissance exacte de la phénoménologie de Husserl et souligne surtout le caractère réflexif de la réduction phénoménologique; on trouvera là des citations précieuses de textes non encore publiés et les observations de M. Heidegger à propos des rédactions successives de l'article (Phaenomenology) de l'Encyclopédie Britannique aideront à comprendre comment l'auteur de *Sein und Zeit* envisage la phénoménologie et son œuvre propre.

A. de Waehlens: *Over de betekenis van het œuvre van Merleau-Ponty* (La signification de l'œuvre de Merleau-Ponty; N° 3).

4. Etudes d'histoire de la philosophie (L. J. De Vogel: *Plato en het moderne Denken;* N° 3) et de philosophie thomiste ou aristotélicienne: J. van Boxtel: *Existentie en waarde in de latere werken van Thomas van Aquino* (Existence et devenir dans la dernière philosophie de saint Thomas d'Aquin; N° 1).

Cette dernière rubrique s'étend aux études de textes de saint Thomas d'Aquin (Hugo van Reijnders *De verstandelijke kennis van het materieel-singuliere in de philosophie van St. Thomas*; N° 2) et d'Averroes (Cl. Vansteenkiste: *De Averroes-latinus editie*; N° 3). Relevons une étude critique de J. Nuttin: *Psychogenese van de denkaktiviteit volgens Piaget* (N° 1).

Des revues bibliographiques systématiques d'une grande ampleur (N° 1: Psychologie; N° 2: Philosophie juive et arabe, Philosophie religieuse, Logique et philosophie des sciences; N° 3: Philosophie grecque et romaine; biologie et anthropologie), des comptes rendus, des chroniques et un répertoire bibliographique complètent chaque fascicule de cette publication qui est de premier ordre. *D. Ch.*

Giornale critico della Filosofia italiana, fondato da Giovanni Gentile, Anno XXIX, terza serie, volume IV.

Fascicule I, janvier—mars 1950: Ugo Spirito, *Gentile e Croce* (Lettre ouverte à B. Croce); Giuseppe Saitta, *Introduzione alla filosofia di Giordano Bruno;* A. M. Jacobelli Isoldi, *Il pensiero di Vico nell'interpretazione di B. Croce.*

Fascicule II, avril—juin 1950: Gaetano Chiavacci, *Che cos'è arte?* Giuseppe Saitta, *Per l'intelligenza dell'umanesimo e del Rinascimento;* A. M. Jacobelli Isoldi, *Il pensiero di Vico...* (suite et fin); Lorenzo Catalisano, *Intorno alla riforma della dialettica hegeliana di G. Gentile.*

Fascicule III, juillet—septembre 1950: Gaetano Chiavacci, *L'individuazione;* Paul Oscar Kristeller, *Movimenti filosofici del Rinascimento;* Vito Laterza Lembo, *Rousseau e Kant.*

Chacun de ces fascicules contient également une cinquantaine de pages consacrées à des «variétés», des comptes rendus, des discussions et des notes diverses.

Dans sa «lettre ouverte» à Benedetto Croce (fasc. I), lettre dont le ton polémique est contenu, Ugo Spirito déclare que le temps est désormais venu de retracer l'histoire de l'idéalisme italien contemporain, et qu'à cet effet le rapport Croce—Gentile doit être éclairci; rapport généralement envisagé, depuis un demi-siècle, dans une perspective erronée qu'il convient d'inverser. C'est en effet Gentile, dès 1896, qui influa d'une manière décisive sur l'orientation mentale de Benedetto Croce. Par un savant recoupement d'affirmations ou d'allusions puisées chez les deux philosophes, Ugo Spirito entend prouver que cette influence de Gentile sur Croce s'exerça dans tous les domaines: esthétique, interprétation du marxisme, réforme de la dialectique hégélienne. L'erreur de perspective s'expliquerait par la différence d'âge entre les deux philosophes, par la renommée que Croce s'acquit le premier dans tous les domaines de la culture (en partie grâce à sa revue *La Critica*), alors que les œuvres systématiques de Gentile

parurent plus tardivement; mais aussi par l'attitude équivoque de Croce lui-même qui, par exemple, nomme à peine Gentile dans son *Estetica* et ne le cite pas du tout dans son *Saggio sullo Hegel.*

Or, dit encore Spirito, la plupart des lettres adressées par Croce à Gentile, de 1896 à 1924, ont été retrouvées et sont aujourd'hui dans les locaux de la Fondation Gentile qui voudrait les publier. On y voit «un Croce qui a besoin d'appui, d'aide, de conseils» et qui ne se lasse pas de le répéter «avec tous les accents d'une affection et d'une confiance sans limites»; «un Croce qui écoute et apprend avec l'esprit et le cœur ouvert, aux antipodes de ce Croce que nous connaissons publiquement, constamment en train d'enseigner et de réprimander sans vouloir jamais vraiment discuter».

Ces 1013 lettres, affirme l'auteur de article, constituent un document d'une extrême importance pour l'histoire de l'idéalisme italien contemporain; aussi demande-t-il à Croce, au nom de la Fondation, l'autorisation de publier au moins les 527 lettres qui vont de 1896 à 1913, en leur adjoignant celles de la même époque adressées par Gentile à Croce — et que ce dernier à dû conserver.

F.-L. M.

Rivista di Filosofia, Volume XLI, V della terza serie.

Fascicule 1, janvier—mars 1950: A. del Noce, *Cartesio e la politica;* G. Morpurgo-Tagliabue, *La storia come critica e politica;* A. Corsano, *Studi sulla sofistica;* J. Dewey, *The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy* (traduction italienne de Aldo Visalberghi). — Discussions: N. Bobbio, *La filosofia dopo Marx;* F. Balbo, *Filosofia dopo Marx significa uscita dal razionalismo.*

Fascicule II, avril—juin 1950; N. Abbagnano, *Filosofia e libertà;* G. Calogero, *Leggendo Heidegger;* L. Firpo, *Filosofia italiana e controriforma* (I); G. Fasso, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna;* V. de Caprariis, *Note sulla «Politica» di Lutero;* S. Cotta, *Gli inediti di Montesquieu, a proposito di una recente pubblicazione;* G. A. Fichte, *La seconda dottrina della scienza* (1798) a cura di L. Pareyson.

(Guido Calogero — qui fut philologue avant de se consacrer à la philosophie — se livre à une dissection de l'expression heideggerienne sur la base du premier chapitre de *Was ist Metaphysik?* Cet examen lui permet de dénoncer un verbalisme très habile chez Heidegger, et la recherche trop complaisante de coïncidences linguistiques. Il recommande en conclusion de lire Heidegger avec la plus grande défiance critique, «afin de ne lui accorder comme bon aucun exercice de suggestion oratoire».)

Fascicule III, juillet—septembre 1950: K. Jaspers, *Filosofia e scienza;* A. Droetto, *Logica e metafisica nel metodo di Spinoza;* U. Scarpelli, *L'unità della scienza nella «International Encyclopedia of Unified Science»;* L. Geymonat e S. Ceccato, *Sul significato della Metodologia;* Cânakya, Dal «*Trattato di scienza politica*» a cura di O. Botto.

F.-L. M.

Rivista di Filosofia neo-scolastica, pubblicata per cura della Facoltà di Filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

Fascicule II, mars—avril 1950: G. Vecchi, *Per una interpretazione dell'estetica Kantiana;* C. Calvetti, *Il fenomenismo religioso di Blaise Pascal;* G. Alvarez, *La filosofia della matematica in San Tommaso;* G. Giorgi, *Dallo spazio fisico alla materia;* Notes et discussions *(La logica dello strumentalismo* di John Dewey); analyses d'ouvrages; petites nouvelles.

Fascicule III, mai—juin 1950: La Redazione, *Nel terzo centenario della morte di Cartesio;* C. Ferro, *Intorno ad alcune recenti interpretazioni del pensiero cartesiano;* L. Minio-Paluello, *Note sull'Aristotele latino medioevale;* G. Melzi, *L'immortalità dell'anima nella filosofia di Henri Bergson;* A. M. Serra, *I virus e alcuni aspetti del problema della vita.* — Notes et discussions; analyses d'ouvrages; petites nouvelles.

Fascicule IV, juillet—août 1950: S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant;* G. Vecchi, *Per una interpretazione dell'estetica Kantiana;* C. Ferro, *Cartesio e il problema della metafisica.* — Notes et discussions: F. Olgiati, *A conclusione di una polemica;* A. Carlini, *Lettera aperta a Mons. Olgiati;* R. Gradi, *I tre principî fondamentali della logica classica.* — Analyses d'ouvrages. Petites nouvelles.

(L'étude très documentée à laquelle il se livre des rapports entre les deux philosophes allemands, conduit M. S. Vanni-Rovighi à approuver la conception kantienne, non pas en tant qu'elle affirme le caractère phénoménique de la connaissance, mais en ce qu'elle en reconnaît la finitude. En vertu de cette reconnaissance de la finitude de la raison humaine, une voie extrathéorique demeure ouverte vers un monde intelligible transcendant, réfléchi en nous par la loi morale. L'existence d'une loi morale universellement valable n'est pas justifiée par Kant d'une façon rationnelle, mais elle est affirmée avec vigueur.

Au contraire, l'hégélianisme, en résolvant l'Absolu et l'Infini dans le devenir du fini, ne laisse aucune place à des valeurs transcendantes, et ceux qui voient dans l'historicisme de Hegel son plus grand mérite ne comprennent pas — estime l'auteur — qu'un historicisme cohérent ne peut être qu'une éthique de la puissance, une conception vitaliste et matérialiste de la réalité et de l'histoire. Le large humanisme de Hegel et de certains de ses disciples, sa reconnaissance des plus hautes valeurs humaines, tiennent à une profonde incohérence de sa doctrine; une de ces incohérences qui, dans les systèmes philosophiques, sont comme les brèches à travers lesquelles une vérité niée se fait par la force un chemin.)

Notes et discussions: F. Olgiati, *A conclusione di una polemica;* A. Carlini, *Lettera aperta a Mons. Olgiati;* R. Gradi, *I tre principî fondamentali della logica classica.*

Répondant à des objections qui lui ont été faites par Armando Carlini (Il mio Kantismo) et par Michele Federico Sciacca (Risposta a Mons. Olgiati) dans le *Giornale di Metafisica*, mai—juin 1950, le P. Olgiati rappelle au premier — trop imbu a ses yeux d'idéalisme kantien et post-kantien — que le «penser» dans la métaphysique classique suppose l'Etre, et que pour les néo-scolastiques la valeur absolue du concept métaphysique concerne l'*id quod concipitur* et non le *modus cognoscendi.* A l'aide de son concept de la métaphysique comme concept de la

«réalité en tant que réalité», le P. Olgiati entreprend ensuite de réfuter le Prof. Sciacca, surtout à propos du «progrès» de la métaphysique (le Prof. Sciacca s'était demandé comment les néo-thomistes peuvent ne compter pour rien ou presque rien plus de quatre siècles de philosophie au cours desquels les efforts ont été dirigés sur la théorie de la connaissance et sur le problème de l'expérience.

F.-L. M.

Kongresse – Congrès

Les sciences et la sagesse. Actes du Ve congrès des sociétés de philosophie de langue française. Bordeaux, 14—17 septembre 1950. Presses universitaires de France.

Il est impossible de rendre compte d'un congrès dans sa totalité. Cinquante-six communications représentent un panorama que nul œil humain ne peut embrasser dans sa plénitude. Force est de choisir, de sacrifier par conséquent. Force est, par là aussi, d'être partial. Que le lecteur veuille bien nous en excuser.

La sagesse et les sciences... Il fallait relever le divorce. On a peu parlé de la bombe atomique, mais elle était cependant présente, monument de science et de folie. «Est-il possible de rendre les hommes plus sages en se passant de leur consentement?» demande Robert Blanché (Toulouse); «tel est l'espoir qu'a fait naître la constitution d'une science du réel». Mais il n'y a, relève Marcel Reymond (Lausanne) «que peu d'espoir de voir s'équilibrer la science et la sagesse, et l'autodestruction apparaîtrait comme assez probable».

Ce pessimisme n'est toutefois pas le fait de tous. Julien Benda (Paris) tente une mise au point: les résultats scientifiques ne sont pas nécessairement au service de la sagesse, mais l'esprit et la méthode de la science sont sagesse, moralité. Et c'est déjà la question métaphysique de «la pluralité ou de l'unicité des valeurs» qui est posée (André Leroy, Paris).

Nous allons retrouver ce même problème sous d'autres formes. La philosophie, en effet, est toute sagesse — ou devrait l'être pour mériter son nom. Mais la science va-t-elle se laisser inclure dans cette «sapience universelle»?

Non, proteste Ferdinand Gonseth (Zurich): la science est autonome dans son objet et sa méthode. Bien plus: la philosophie se doit d'être à l'image de la science, «ouverte et dialectique», si elle veut rendre compte de l'ouverture et de la dialecticité des sciences.

Mais Léon Husson (Lyon) proteste: Considérez une science comme la psychologie; vous serez mauvais psychologue tant que vous ne reconnaîtrez pas que cette science est solidaire de la philosophie. La connaissance de l'homme «ne peut s'achever que dans une vue métaphysique, qui la situe dans l'univers et qui s'ouvre sur sa destinée».