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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 17 (1957)

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

Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Vollständige Ausgabe, eingeleitet und übersetzt von *Wilhelm Thimme.* Band I und II. Artemis Verlag, Zürich 1955 und 1956.

Das monumentale, die abendländische Geistesgeschichte wesentlich bestimmende Werk Augustins liegt hier in unverkürzter, flüssig lesbarer Übersetzung von Wilhelm Thimme vor. Dessen Anmerkungen beschränken sich in der Hauptsache auf die Zitat-Nachweise Augustins. *H. Kunz*

Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von *Wilhelm Weischedel.* Band II: Kritik der reinen Vernunft. Insel-Verlag, Wiesbaden 1956.

Die im Insel-Verlag in sechs hübschen handlichen Dünndruckbänden erschienenen Werke Kants werden jetzt neu als «Studienausgabe» von Wilhelm Weischedel herausgebracht. Vorerst liegt der zweite Band, die Kritik der reinen Vernunft, vor, der die Texte der 1. und 2. Auflage enthält und auch die Paginierung der Originalausgaben verzeichnet. Was sich nur in der einen oder andern Auflage findet, ist kursiv gesetzt. Eine Anzahl Anmerkungen bringen der Akademieausgabe entnommene Verbesserungen, «soweit sie für das Verständnis des Textes von Bedeutung sind». Alles ist mit größter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gearbeitet. *H. Kunz*

Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Herausgegeben von *Fritz Blanke* und *Lothar Schreiner.* Band 1: Die Hamann-Forschung. Band 7: Golgatha und Scheblimini. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956.

Auf der historisch-kritischen Ausgabe Nadlers fußend haben Blanke und Schreiner den glücklichen Einfall gehabt, die Hauptschriften Hamanns für ein größeres Publikum, das heißt kommentiert, herauszugeben. Von den geplanten acht Bänden liegen der erste und siebte vor. Jener enthält, neben einer kurzen, das Unternehmen skizzierenden Einführung Blankes, eine vorzügliche, sorgfältige Darstellung der Hamann-Forschung: einerseits eine «Geschichte der Deutungen» von K. Gründer, die bereits auch Beiträge zu einer Wirkungsgeschichte beifügt, anderseits eine Bibliographie von L. Schreiner. Der siebente Band bringt den Text von «Golgatha und Scheblimini», eine Schrift Hamanns aus dem Jahr 1784, die eine kritische Auseinander-

setzung mit Moses Mendelssohns ein Jahr zuvor erschienenem «Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum» darstellt. Thematisch geht es um die Problematik von Naturrecht, Geschichte und Glaube. Hier zeigt es sich nun in der Tat, daß die Lektüre der merkwürdigen Schrift ohne die zahlreichen umsichtigen Anmerkungen und den fortlaufenden auslegenden Kommentar Schreiners nur sehr fragmentarisch verständlich wäre. Ob sie uns heute sachlich noch etwas zu sagen hat, darüber wird man allerdings verschiedener Meinung sein können. Aber es bleibt, davon abgesehen, in jedem Fall ein großes Verdienst der Herausgeber und des Verlages, uns Hamann in seinen wesentlichen Publikationen überhaupt zugänglich zu machen.

H. Kunz

Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart o. J.

Der Band bringt in modernisierter Orthographie einen Abdruck der im zehnten Band der ersten Gesamtausgabe der Schellingschen Werke enthaltenen «Münchener Vorlesungen», dessen Seitenzahlen in der vorliegenden Ausgabe vermerkt sind.

H. Kunz

Max Scheler: Gesammelte Werke. Band 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; 4. durchgesehene Auflage, herausgegeben von *Maria Scheler.* Band 5: Vom Ewigen im Menschen; 4. durchgesehene Auflage, herausgegeben von *Maria Scheler.* Francke Verlag, Bern 1954.

Es ist ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst des Verlages, eine Herausgabe der «Gesammelten Werke» Schelers gewagt zu haben. Zunächst werden in neun Bänden die bereits veröffentlichten Schriften wieder zugänglich gemacht, denen später noch vier Nachlaßbände (von denen außerhalb der Ausgabe erst einer erschienen ist) folgen sollen. Die zwei von Maria Scheler betreuten vorliegenden Bände enthalten die bereinigten, jetzt allein maßgebenden und mit den nötigen bibliographischen Angaben versehenen Texte des «Formalismus» und des «Ewigen im Menschen», deren Inhalt zu referieren gewiß überflüssig ist. Die Ausstattung der Bände ist in jeder Beziehung ganz vorzüglich, und man kann nur wünschen und hoffen, daß das Unternehmen vollendet werden wird.

H. Kunz

Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften, Band I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Band II: Abhandlungen zur Philosophiegeschichte. De Gruyter-Verlag, Berlin 1955 und 1957.

Die von Frau Frida Hartmann besorgte Ausgabe der kleineren Schriften Hartmanns soll drei Bände umfassen: dem ersten Band mit systematischen Aufsätzen aus Hartmanns reifer Zeit folgt ein Band mit seinen historischen

Aufsätzen, endlich ist ein Band mit weiter zurückliegenden Abhandlungen geplant, der vor allem für Hartmanns geistige Entwicklung, für seinen Weg vom Neukantianismus zur Ontologie, aufschlußreich sein wird.

Der vorliegende erste Band wird eröffnet durch die bekannte, nicht eben glückliche «Selbstdarstellung» (1933). Es folgen die dem Hartmann-Kenner vertrauten Aufsätze über «Ziele und Wege der Kategorialanalyse» (1948), «Zeitlichkeit und Substantialität» (1938), «Naturphilosophie und Anthropologie» (1944), «Sinngebung und Sinnerfüllung» (1938), aber auch die aus unzugänglicheren Zeitschriften stammenden über «Neue Ontologie in Deutschland» (1940) und «Das Ethos der Persönlichkeit» (1949). «Vom Wesen sittlicher Forderungen» – bei dem sich viele gewiß noch an Hartmanns Basler Vortrag von 1948 erinnern werden – sowie «Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie» (1949) waren bisher ungedruckt.

Nicht nur in dem der Anthropologie gewidmeten Aufsatz (dem zur Ergänzung vielleicht noch die vieldiskutierte Besprechung des Buches von Gehlen beizugesellen gewesen wäre), sondern an zahlreichen verstreuten Stellen, zum Beispiel auch im «Wesen sittlicher Forderungen», zeigt sich, daß der späte Hartmann – nach Vorbereitungen schon im «Problem des geistigen Seins» – noch etwas wie eine «anthropologische Wende» vollzogen hat. Das tritt in seinen Hauptwerken nicht hervor und konnte dort nicht hervortreten; denn Hartmanns Arbeitsroute war bis fast zu seinem Lebensende durch die schon in den zwanziger Jahren konzipierten vier Bände der «Ontologie» festgelegt, und es lag nicht in seiner Natur, von einem selbst auferlegten Programm abzuweichen. Es zeugt aber für seine stets bewiesene, bei so viel systematischer Leidenschaft erstaunliche Kraft des Aufnehmens, daß er sich auch den anthropologischen Bestrebungen unserer Zeit mehr und mehr geöffnet, in ihnen ein Zukunftsanliegen der Philosophie erkannt und sie sogar in sein System einzubauen gesucht hat; und dies, wiewohl er seinem ganzen denkerischen Pathos nach ein Mann der «intentio recta» war, den nicht der Mensch, sondern die Welt fesselte.

Freilich vermochte Hartmann der Anthropologie keinen neuen Impuls mehr mitzuteilen. Er wendet nur gelegentlich eine «anthropologische Optik» an und bemüht sich im übrigen, die Prinzipien seiner Ontologie anthropologisch zu fruktifizieren. Das Problem des Menschen ist ihm das Problem des Ineinandergreifens der im Menschen vereinigten «Schichten» des Organischen, Seelischen und Geistigen, wie wir sie schon aus der «Ontologie» kennen. Aus der besonderen Form dieses Ineinandergreifens müßten sich die Kategorien des Menschseins ableiten lassen. Individuum, Volk und Geschichte werden uns als die drei Themenkreise genannt, in die eine Anthropologie sich gliedern müßte.

Einen wichtigen Wachstumsschritt hat Hartmann dagegen noch in erkenntnistheoretischer Hinsicht vollzogen. Als 1921 die «Metaphysik der Erkenntnis» erschien, da bildete der in ihr vertretene erkenntnistheoretische «Realismus», mit dem Hartmann sich vom Neukantianismus lossagte, im methodischen Stufengang das Fundament, auf dem erst das Gebäude der Ontologie sich erheben konnte und sollte. Ontologie wurde von hier aus erst wieder zu einem möglichen Unterfangen. Nachdem er nun in der Zwischen-

zeit diese von ihm selbst geschaffene Möglichkeit realisiert und seine Ontologie vollendet hat, tut Hartmann am Ende seines Lebens nochmals wieder einen Blick zurück und betrachtet «die Erkenntnis im Lichte der Ontologie». Und da zeigt sich: während logisch die Ontologie die Erkenntnistheorie zur Voraussetzung hat, hat faktisch ebensosehr auch die Erkenntnistheorie ihrerseits schon die Ontologie zur Voraussetzung, ja hat sie uneingestanden schon immer zur Voraussetzung gehabt. Die beiden tragen sich gegenseitig. So kommt zum Beispiel die schon Kantische These von der partiellen Identität zwischen Erkenntniskategorien und Gegenstandskategorien, die alles Wissen erst ermöglicht, erst auf dem Boden der Ontologie zu ihrer vollen Entfaltung. Weit entfernt davon, daß, wie man es oft darstellt, die Ontologie die Erkenntnistheorie abgelöst hätte – die freilich nicht, wie sie es lange Zeit zu sein beanspruchte, philosophia prima sein kann –, kommt es im Gegenteil von der Ontologie aus zu einer Vertiefung und Wiedergeburt des Erkenntnisproblems. Die Erkenntnis tritt wieder in den Kreis der menschlichen Gesamtexistenz ein.

Daher vermag Hartmann nunmehr vom ontologischen (fast mehr aber noch vom anthropologischen) Standort aus die Ausführungen jenes frühen Buches noch entscheidend abzurunden. Die umgebende Welt, so sieht er, ist für den Menschen nicht nur dazu da, um erkennend als Objekt erfaßt zu werden. Die Relationen zwischen ihm und ihr sind viel reicher, sind im Bewirktsein und Bewirken viel elementarer. Zahlreiche «transzendente Akte» sind es, mit denen wir in die Welt hinausgreifen: aktive – Hartmann fordert eine «Anthropologie der Arbeit!» – und rezeptive, prospektive – wie die «Sorge» – und zeitlich zurückschauende. Unter diesen transzendenten Akten, in denen sich das Seiende Mensch mit dem übrigen Seienden verknüpft, ist die Erkenntnis nur einer, und meist ein dienender. Nicht aus sich allein heraus, sondern im Zusammenhang mit jenen und in der Abhängigkeit von ihnen muß man sie daher zu verstehen suchen. Der Fehler der bisherigen Erkenntnistheorie war die isolierte, unganzheitliche Betrachtung ihres Phänomens.

Hartmann untersucht sodann die größere oder geringere Zugänglichkeit seiner vier Seinsschichten für die Erkenntnis und zeichnet eine eigentümliche «Kurve der Gegebenheit»: die niedrigste und die höchste Schicht, Materie und Geist, sind am leichtesten, die mittleren Schichten dagegen, das Organische und die Seele, sind am schwersten zu erfassen, was er aus der Funktion der Erkenntnis im Gesamthaushalt des Lebens zu erklären sucht. Es folgt ein Abschnitt über die Geschichtlichkeit der Erkenntniskategorien, die ihrer Apriorität keinen Eintrag tut. Das Überempirische ist nicht das Überzeitliche! Endlich lockert Hartmann hier erstmalig seine alte These von der «gnoseologischen Indifferenz» (wie wohltätig, wieder einmal von ihr und nicht immer nur von der «ontologischen Differenz» zu hören): daß das Sein gegen das Erkanntwerden gleichgültig wäre, das gilt nämlich nur für den Bereich des Bewußtseinslosen. Tiere zeigen Scheu vor dem Blick des Menschen, und vollends der Mensch setzt oft dem Erkanntwerden einen Widerstand entgegen: er verbirgt sich nicht nur, sondern führt den andern absichtlich irre, sei es aus Scham, sei es um dadurch einen Vorteil über ihn zu gewinnen. Wie oft ist der zwischenmenschliche Verkehr ein Wechselspiel zwischen Verheimlichen und Durchschauen! Auch die Selbsterkenntnis stößt

leicht auf Gegenwehr. Die gnoseologische Indifferenz kann aber auch nach der positiven Seite hin überwunden sein; der Mensch kennt die Sehnsucht nach dem verstehenden Blick.

S. 282 enthält Druckfehler bis zur Unverständlichkeit. Das Schriftenverzeichnis des Verlags zerreißt unnötig die in sich so konsequente Reihenfolge der Hartmannschen Hauptwerke.

*

Programmatisch beginnt der historische Band mit der bekannten Abhandlung «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte»: Philosophiegeschichte hat es nach Hartmann wesentlich nicht mit den großen Philosophen und ihren Systemen, sondern mit den Problemen zu tun. So sehr man dies bejahen mag, so nähert doch Hartmann gleichzeitig die Philosophie, die er sukzessive den richtigen Problemlösungen näher rücken läßt, allzusehr der Wissenschaft. Offenbar unterscheidet sich doch Philosophie – und darauf beruht der ganze Tiefsinn und Zauber ihrer Geschichte – von der Wissenschaft dadurch, daß sie nicht im selben Sinne einen Fortschritt kennt.

Dennoch zeigt sich auch hier erneut, daß nur ein starker systematischer Einsatz auch die Geschichte zum Sprechen bringt. Eigens aufgeführt seien hier nur die Aufsätze «Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie», «Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff» (eine wichtige Ergänzung zu dem Buche «Möglichkeit und Wirklichkeit»), «Diesseits von Idealismus und Realismus» (der Hartmanns Kantbild enthält), «Hegel und das Problem der Realdialektik» sowie der bisher kaum zugängliche über «Aristoteles und Hegel». Weshalb die zeitgenössische deutsche Philosophie Hartmann wie einen toten Hund zu behandeln geruht, fragt man sich auch nach dieser Lektüre vergebens.

Michael Landmann

Eugen Fink: Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Martinus Nijhoff, Den Haag 1957.

Nicht von einem «historischen Interesse», vielmehr von einem «Problem-interesse» geleitet, legt Fink eine faszinierende Interpretation der Auffassungen des Raumes, der Zeit und der Bewegung, wie sie Parmenides, Zenon, Platon und Aristoteles ausgebildet haben, vor. Der «Stil» der Interpretation – und streckenweise auch der der Diktion – ist von Heidegger bestimmt. Dessen entscheidender Einfluß zeigt sich nicht nur an Finks Abkehr von seinem Lehrer Husserl – etwa an der Verwerfung der Subjekt-Objekt-Spaltung und des Ausgangs vom «Phänomen» «Zeit» im «inneren Zeitbewußtsein», eine freilich primär von der Sache motivierte Verwerfung –, sondern auch an verschiedenen Thesen. Er sagt zum Beispiel: «Parmenides ist der Stifter des Ur-Dualismus von Sein und Nichts, der Stifter der Ontologie und zugleich des Nihilismus», wobei dieser «Nihilismus» offenbar im Heideggerschen und nicht im historischen Sinne verstanden wird. Oder: «Der geschichtliche Anfang der Ontologie fällt zusammen mit dem Versuch, Raum und Zeit und Bewegung aus dem Wesen des Seins auszutreiben», was als die «Weltvergessenheit» des ontologischen Denkens bezeichnet wird. Ich verzichte absichtlich auf ein inhaltliches Referat, das allzusehr vergröbern und simplifi-

zieren müßte und weder den – manchmal nur andeutenden oder hinweisenden – interpretatorischen Subtilitäten noch der vorsichtigen Zurückhaltung gerecht werden könnte. Wohl aber möchte ich eine gewisse Verlegenheit hinsichtlich der Frage eingestehen, was mit dergleichen Auslegungen, die die Texte relativ spärlich beiziehen, schließlich «anzufangen» sei – abgesehen davon, daß sie die Sekundärliteratur bereichern. Die Gefahr liegt nahe, daß sich die Auseinandersetzung in den philologisch-historischen Meinungsverschiedenheiten festfährt und damit das eigentliche Anliegen des Autors beiseite läßt. Dieses Anliegen bleibt aber bei ihm selbst in der Schwebe, wenn das ungeheure Ernstnehmen des großen spekulativen Denkens und das Eingeständnis der eigenen «heutigen» Unzulänglichkeit – Fink spricht einmal im Hinblick auf die Frage der «Gültigkeit» der zenonischen Dialektik von «unserer Pygmäenperspektive» – zum Ausweichen vor dem Wahrheitsanspruch jenes Denkens führt.

H. Kunz

Paul Friedländer: Platon. Band II: *Die Platonischen Schriften.* Erste Periode. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage. Walter de Gruyter, Berlin 1957.

Aus Los Angeles, wohin er emigriert war, gibt der hochbetagte Altphilologe die zweite Auflage seines 1928/30 erstmalig erschienenen und unmittelbar klassisch gewordenen Platonbuches heraus. Die Stärke des Buches liegt nicht so sehr in einem originalen Platonbild als in der hellhörigen, die Linienführung jedes Dialogs sorgsam nachzeichnenden Interpretation sowie in der Aufgliederung der ästhetischen Momente, die aus jedem Platonischen Dialog ein Kunstwerk machen. Da zur Ganzheit eines Gedankens, zumal bei Platon, auch die Art gehört, wie er entwickelt wird und eingebettet ist, so gibt es auch kein philosophisches Platon-Seminar mehr, in dem nicht «der Friedländer» konsultiert würde. Zusätze, Anmerkungen und Indices haben den Umfang so anschwellen lassen, daß das Werk in dieser neuen Auflage in zwei Halbbänden erscheinen muß. Der zweite soll in Bälde folgen.

Michael Landmann

Maurice Vanhoutte: La méthode ontologique de Platon. Publications universitaires de Louvain. Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1956, 193 pages.

Léon Robin: Les rapports de l'Etre et de la connaissance d'après Platon. Publications de la Faculté des Lettres de Paris. Presses universitaires de France 1957, 156 pages. Ouvrage orné d'une photographie de l'auteur.

La littérature platonicienne de langue française vient de s'enrichir de trois ouvrages consacrés au même problème, celui de l'Etre. Ce sont, dans l'ordre chronologique: *R. Loriaux, L'Etre et la forme selon Platon* (1955), *M. Vanhoutte, La méthode ontologique de Platon* (1956), *L. Robin, Les rapports de l'Etre et de la connaissance d'après Platon* (1957). Nous nous bornerons ici à l'examen des deux derniers.

On retrouve dans l'étude de M. Vanhoutte les qualités d'audace et d'in-

formation que nous avons signalées à propos d'un autre ouvrage du même auteur, consacré aux *Lois* (v. *Studia philosophica* XV, 1955, p. 216–218). La thèse défendue ici n'est pas nouvelle: il s'agit de savoir si la dialectique platonicienne a subi, à partir du *Phèdre*, une révolution profonde. Après Lutoslawski, Bonitz, Zeller, Ritter, Gomperz, Apelt, Mlle de Vogel et Kucharski, l'auteur répond affirmativement à la question, mais il engage sa réflexion dans une voie originale. Admettant avec raison, selon nous, que Platon n'a pas abandonné sa foi dans les Idées pour accorder une valeur éminente à l'observation empirique, il s'efforce de prouver que le philosophe a substitué à la démarche intuitive une opération rigoureusement discursive et «scientifique» qui enchaîne des concepts à partir d'hypothèses et, en un mot, renonce à l'Absolu (p. 93). «La transcendance est oubliée» (p. 94).

Cette nouvelle dialectique, qui n'est plus métaphysique et n'est pas non plus empirique, «remplit cet entre-deux qu'est l'abstrait. Elle est donc devenue une méthode purement logique» (p. 98). Mais elle prépare, en tant que «dialectique mineure», à la mise en jeu d'une «dialectique majeure» qui a pour mission de «sauver les Idées» (p. 103). Ces Idées, toutefois, ne seront plus les Essences transcendantes, car Platon ne voit désormais dans cette thèse idéaliste qu'une «doctrine secondaire, dépendant de la sensibilité religieuse ou esthétique». La référence suprême est constituée maintenant par les «notions premières de la pensée», les «tout grands genres (être, mouvement, repos, etc.)» (p. 175).

Tandis que les dialogues de la maturité définissent la connaissance par son *objet*, ceux de la vieillesse la définissent par sa *démarche* (p. 176/7). Platon, qui croyait découvrir l'Absolu dans les Idées, n'atteint plus maintenant qu'un relatif, la juste mesure du *Politique* (p. 178).

Je ne suis pas certain de traduire fidèlement une démonstration que j'ai eu parfois de la peine à suivre. Car elle s'attache à la lettre de Platon pour la traduire avec une grande liberté, souvent en termes modernes – tel «abstrait», «scientifique» – qui créent une difficulté, et parfois s'en détache jusqu'à se méfier de Platon lui-même (p. 79 bas). Pour se conformer à sa thèse, l'auteur est conduit à juger avec une extrême sévérité les pages les plus profondes de la *République:* «La *République* a voulu orchestrer la dialectique. Platon y a mis tout en œuvre pour étayer l'intuition. Mais il a eu tort d'employer des procédés mathématiques pour valoriser les Idées. Il a prétendu décomposer l'intuition et n'est parvenu qu'à établir un misérable schéma *(sic)* sans portée efficace sur la réalité» (p. 85).

Que penser en outre de distinctions aussi absolues que celle qui oppose une dialectique *mineure* à une dialectique *majeure*, une connaissance par l'*objet* à une connaissance par la *démarche*. Comment l'auteur peut-il voir dans l'Idée et dans l'hypothèse deux aspects «totalement différents» de l'intelligible (p. 173), alors qu'en réalité l'hypothèse joue, chez Platon, le rôle même de l'Idée en tant que principe opératoire et immanent de la dialectique. Comment peut-il déclarer que le dialecticien, en remontant d'hypothèse en hypothèse, imite la démarche du géomètre (p. 174), alors que Platon déclare expressément (*République* 511 a–b, 133 c–d) que le propre et la faiblesse de la géométrie consistent à ériger l'hypothèse en absolu et ne pouvoir, dès lors, remonter

au-delà. Comment admettre enfin que Platon ait pu se trahir lui-même et endosser la tunique de Protagoras pour ravaler la dialectique au niveau d'un simple instrument de liaison logique opérant dans le relatif?

Que la pensée de Platon ait évolué et même subi un tournant après le *Phèdre*, nous le croyons aussi. Mais, du premier au dernier dialogue, elle reste fidèle à elle-même, en sa destination profonde. Jamais elle ne cesse de se référer à l'Idée en tant que Norme et de l'utiliser en tant qu'hypothèse de travail, même quand, renonçant à conquérir l'au-delà, elle s'efforce d'enserrer le réel dans un réseau serré de relations conceptuelles. La construction de M. Vanhoutte nous paraît, de ce fait, assez artificielle.

Sachons gré à M. Pierre-Maxime Schuhl, professeur à la Sorbonne, d'avoir pris l'initiative de publier ce cours de son maître, professé pendant l'année scolaire 1932–1933. M. Robin n'a jamais écrit de pages plus denses ni plus fortes. L'*Introduction* pose le problème, qui est celui des conditions relativement auxquelles l'Etre se définit comme objet de connaissance. Cet objet ne peut être qu'intelligible. Connaître, c'est ne pas rêver. Mais, à la différence des Eléates et en vertu d'un «*phénoménisme*» qui lui est propre, Platon admet des degrés d'être, une hiérarchie de l'intelligible.

Les *quatre premières lecons* sont consacrées à l'*allégorie de la Caverne* et au schéma qui introduit ce mythe à la fin du livre VI de la *République*.

Les *leçons cinq à quatorze* étudient les *réalités de l'expérience, ou le monde de l'opinion*. Les principales analyses portent sur le passage des *trois lits* (*Rép.* X, 595 e et s.) et sur le problème de la *participation* du sensible. M. Robin nous montre Platon restaurant progressivement les droits de l'expérience contre l'Eléatisme en «introduisant un certain mobilisme dans la sphère intelligible et un certain immobilisme dans la sphère sensible» (p. 46). Des pages importantes sont consacrées à la *matière première* ou *réceptacle universel* et au *temps*. Ces examens confirment la thèse d'après laquelle la pensée de Platon aurait passé d'un ascétisme de l'intelligible à une reconnaissance toujours plus avouée des prérogatives de l'expérience sensible.

Les *leçons quinze à vingt-deux* traitent de la *réalité intelligible*. M. Robin n'admet pas que Platon ait renoncé le moins du monde à la réalité idéale. Toutefois, l'examen des hypothèses du *Parménide* et des arguments du *Philèbe* révèle chez lui une orientation vers un nouvel ordre de préoccupations. Le philosophe en vient à concevoir l'univers intelligible «comme un vivant à l'intérieur duquel il y a une sorte de mouvement vital dont la pensée est la loi» (p. 118). Le monde idéal apparaît donc comme un organisme où règne la relation. De ce fait, la dialectique se transforme: l'élan presque mystique fait place à un effort de détermination logique des rapports immanents à l'Etre et au Non-Etre. Dialectique et expérience sensible se rapprochent l'une de l'autre. «L'expérience est une dialectique inférieure et la dialectique une expérience supérieure» (p. 131).

Les *trois dernières leçons* s'attachent aux *Principes*. L'examen du *Timée* révèle que le Démiurge symbolise le pouvoir générateur et moteur immanent aux Idées elles-mêmes et surtout au Bien, lequel est le véritable Dieu de Platon (p. 155).

René Schaerer

Emile Bréhier: Etudes de philosophie antique. Préface de G. Davy, avant-propos de P.-M. Schuhl. Publications de la Faculté des lettres de Paris. P.U.F., Paris 1955.

Cet ouvrage groupe trente-trois études d'époques très diverses, qui s'échelonnent sur plus de quarante ans (la plus ancienne a paru en 1909, la plus récente en 1953), et nous permettent d'admirer une fois de plus l'exceptionnelle maîtrise de ce grand historien de la philosophie qu'était E. Bréhier, disparu en 1952.

Ces études touchent à tous les courants de la pensée antique, à partir de l'Aristotélisme, et appartiennent aux genres les plus variés: comptes rendus (seuls, il est vrai, quelques-uns des plus caractéristiques ont été retenus), communications de congrès, notes sur des questions de détail, causeries radiophoniques, leçons inaugurales, synthèses générales. Citons en particulier: La notion de problème en philosophie; L'héritage grec dans la civilisation contemporaine; Quelques aspects de la morale grecque; Un système préscientifique: l'atomisme, Aristote et l'esprit encyclopédique; L'énergie dans l'Antiquité et au Moyen âge; Stoïcisme et science; La théorie des Incorporels; Sur une des origines de l'humanisme moderne: Le «De Officiis» de Cicéron; La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme; Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne; Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin; Mysticisme et doctrine chez Plotin; L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec; Images plotiniennes, images bergsoniennes.

A travers toutes ces études s'affirme le propos fondamental d'E. Bréhier: «dégager dans sa pureté l'essence de la philosophie» (p. 9). C'est déjà cette idée qui s'exprime dans le premier compte rendu qu'il ait publié, en 1913, où il conclut de cette façon son analyse du livre de Cornford, *From Religion to Philosophy:* «Il s'agit de savoir, en premier lieu, si, par sa nature même, l'histoire de la philosophie souffre une autre méthode que la méthode immanente; en essayant d'expliquer un système comme l'expression d'un état d'esprit *général* et répandu, on reste, semble-t-il, à l'extérieur du système, et l'on n'explique guère que la forme *particulière* qu'il prend en raison des circonstances historiques; on perd ainsi de vue ce qui fait l'intérêt et la substance même de la spéculation philosophique, à savoir la réflexion et le génie personnels de l'auteur du système . . .» (p. 42). C'est encore la même idée qu'on trouve dans une vibrante déclaration publiée en 1947, *Comment je comprends l'histoire de la philosophie*, et qui contient ces lignes significatives: «. . . j'ai toujours pris parti contre le scientisme, contre le romantisme, contre le traditionalisme, et même contre toute philosophie chrétienne» (p. 9). On n'aurait pu mieux trouver, pour ouvrir l'ensemble du recueil, que ces quelques pages: E. Bréhier y retrace d'une façon émouvante son propre itinéraire et s'arrête sur quelques étapes qui revêtent à ses yeux une signification particulièrement importante: la rencontre avec Philon, puis avec Chrysippe, Schelling et Plotin. C'est au contact de ces doctrines, bien souvent négligées par les historiens de la philosophie, et si peu conformes à l'image rigide et bornée qu'on se

fait habituellement d'un système philosophique, que se dégagent les grandes idées directrices d'E. Bréhier: «. . . la vraie philosophie n'est pas un système de pensées, mais un progrès, n'est pas un aboutissement, mais une voie et un passage; ce que je vois chez un philosophe, c'est un certain rythme, une certaine allure de la pensée . . .» (p. 3), «. . . discontinuité et renaissance sont complémentaires l'une de l'autre; l'invention philosophique n'est pas absolue: elle est une reprise vigoureuse d'un courant de pensée interrompu . . . la renaissance, telle que nous la voyons, n'a rien d'une influence; elle est la reprise d'une intuition, non d'une tradition» (p. 6—7). Voilà les idées directrices qui poussent E. Bréhier à écrire une histoire générale de la philosophie, entreprise qu'il n'aurait jamais abordée, nous dit-il, s'il s'était exclusivement penché sur les grands systèmes classiques.

On le voit, en plus des magistrales études qu'il nous permet de lire ou de relire, ce recueil, d'une qualité exceptionnelle, nous montre un esprit d'une rare lucidité se penchant sur les conditions et les exigences de son propre labeur, et ce n'est pas là le moindre mérite de l'ouvrage. *André Voelke*

H. D. F. Kitto: Die Griechen. Von der Wirklichkeit eines geschichtlichen Vorbilds. Übersetzt von *Hartmut von Hentig.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957.

Kitto, ein englischer klassischer Philologe, gibt hier eine sowohl die geschichtliche Entwicklung von der Entstehung des griechischen Volkes an berücksichtigende wie auf die Erfassung des Wesens des griechischen Menschen zielende Darstellung. Es ist keine gelehrte Abhandlung und will es nicht sein, vielmehr eine amüsante Schilderung griechischen Lebens, das gelegentlich mit leiser überlegener Ironie zu den gegenwärtigen – zumal politischen – Anschauungen der Engländer in Beziehung gebracht wird.

H. Kunz

Fiammetta Bourbon di Petrella: Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino. Firenze, Le Monnier, 1956, 174 pages.

Bien que l'autonomie de l'art n'ait pas été reconnue par la pensée antique, l'esthétique de Plotin offre un grand intérêt soit par la place qu'elle tient dans le néo-platonisme, soit par le rôle qu'elle fait jouer à l'art et à l'attrait du beau: exactement celui d'une propédeutique à la vie de l'esprit sous sa forme la plus élevée, l'intuition mystique. Le beau nous mène au Bien, à l'ultime, par l'amour et la contemplation.

Dans son ouvrage, clair et précis, Mme F. Bourbon di Petrella examine la fantaisie comme faculté de représentation, à la fois du sensible et de l'intelligible, le rôle de l'amour et de la contemplation dans la «remontée» de l'âme à l'esprit et à l'Un; la dialectique n'est pas seulement un processus intellectuel, mais éthique et esthétique, une purification. L'ascension, de la beauté sensible à la beauté intelligible, nous fait situer le beau dans l'Un, puis dans l'esprit, d'où il rayonne de haut en bas. L'extase, rare bonheur, nous y fait accéder après une longue initiation.

Mais l'extase est silence, obscurité; l'art est finalement éliminé par l'extase mystique. Il y a déjà chez Plotin une «mort de l'art», une Aufhebung, mais jamais définitive, dans cette vie du moins. On ne vit pas toujours sur les sommets; la contemplation esthétique est comme un séjour sur un haut plateau, face aux plus hautes montagnes.

L'exposé de la pensée plotinienne, intelligent et fidèle, est très près des textes, soutenu par la connaissance des meilleures éditions et des travaux critiques les plus estimés. *Marcel Reymond*

Gottfried Martin: Klassische Ontologie der Zahl. (Kantstudien, Ergänzungsheft 70.) Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956.

Die vorliegende Arbeit ist der erste, die geschichtliche Problementwicklung darstellende Teil einer der Ontologie der Zahl gewidmeten Untersuchung. Leitend dafür war die Formulierung des Aristoteles: «nicht ob es die Zahlen gibt, sondern wie es die Zahlen gibt, das ist die Frage». Die Reihe der berücksichtigten Denker führt von Pythagoras über Platon, Aristoteles, Euklid, Archimedes, Plotin, Augustin, Thomas von Aquin (mit Einschluß von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham), Descartes, Newton, Leibniz, Kant, Bolzano, Gauß, Weierstraß, Kronecker, Dedekind, Hankel, Helmholtz, Natorp bis zu Husserl. Wo es nötig erscheint, wird die spezielle Problematik auf die umfassenderen, zumal theologischen Voraussetzungen zurückbezogen. Interpretatorische Strittigkeiten werden nicht verschwiegen, jedoch entscheidet sich Martin zumeist jeweils für eine bestimmte Auffassung. So resultiert eine außerordentlich klare Darstellung, die zu erreichen wohl auch der Grund für die merkwürdige Neigung zu überflüssigen wörtlichen Wiederholungen (z.B.: Husserl «bringt die klassische Diskussion der Zahl zur Fülle, und er bringt die klassische Diskussion der Zahl zum Ende») sein mag, welche eine vermeidbare Schwerfälligkeit gezeitigt hat. *H. Kunz*

Ernesto Buonaiuti: Geschichte des Christentums. Aus dem Italienischen übersetzt von *Hans Markun.* Erster Band: Altertum; zweiter Band: Mittelalter. Verlag Francke AG., Bern 1948 und 1957.

Buonaiuti nennt seine «Geschichte des Christentums» die Frucht einer dreißigjährigen Arbeit und widmet sie jener Gruppe von Freunden, «welche dem in der Heimat als Verbannter in Armut Lebenden» halfen, daß sie nicht verlorengehe. Es ist eine großartige, lebendige, nicht sich in alle Einzelheiten verlierende, vom Urchristentum bis zur Renaissance reichende Darstellung, in welcher die religiöse Lebenspraxis, die theologische Dogmatik, die philosophische Spekulation und die politischen Faktoren mit souveräner Kenntnis zu einem Ganzen gefügt werden. Daß ein Historiker, der den Kern des Christentums im urchristlichen, irrationalen, jenseitsbezogenen Glaubensenthusiasmus und in der Verbindung mit der Politik den Abfall davon sieht – er schreibt im Hinblick auf Konstantin: «Die Nachfolge des ersten christlichen Herrschers vollzog sich in einem Blutbad» –, für die Kirche untragbar war, kann nicht verwundern. Aber das spricht nicht gegen ihn. *H. Kunz*

Curt Friedlein: Lernbuch und Repetitorium der Geschichte der Philosophie. Bruno Wilkens Verlag, Hannover 1951.

Der Kandidat der Philosophie hat Mühe, in den großen philosophiehistorischen Werken einen zusammenfassenden Überblick über sein Fachgebiet zu gewinnen; ähnlich ergeht es auch dem Laien, der es unternimmt, das Labyrinth der Philosophiegeschichte zu durchwandern: die Unzahl der verschiedenartigen Richtungen und Systeme verwirrt in hohem Maße, so daß mancher «unterwegs» steckenbleibt und schließlich darauf verzichtet, in Werden und Wandlung der abendländischen Philosophie gesamthaft Einblick zu nehmen. Das vorliegende «Lernbüchlein» will diesem Übelstand abhelfen; in seiner klaren Gliederung und seinem bewußt-didaktischen Aufbau ermöglicht es ein gründliches Studium der Geschichte der Philosophie, wobei jedem Kapitel ein kleiner «Katechismus» beigefügt ist, damit der Leser in der Beantwortung von Fragen sich selbst über sein Verstehen oder Mißverstehen Rechenschaft ablegen kann. Das in der neunten Auflage erscheinende Werk darf vor allem den Studierenden empfohlen werden. *Josef Rattner*

Histoire générale des sciences: Tome I: *La science antique et médiévale.* (Paris P. U.; F. 1957, 627 pages.)

S'il est vrai que la philosophie s'est toujours nourrie d'une réflexion sur les sciences, leur histoire ne peut donc la laisser indifférente. Il est quasi impossible à un seul auteur d'assumer la rédaction d'une étude quelque peu complète de l'Histoire des sciences . . . Les Presses universitaires ont donc eu l'heureuse initiative de confier à M. René Taton le soin de diriger une étude collective sur l'Histoire générale des sciences. Le premier tome, portant sur la science antique et médiévale des origines à 1450, a seul paru: il fait bien augurer de la suite de l'ouvrage.

Les investigations des historiens couvrent un très grand champ: outre la partie attendue sur le développement des sciences dans le monde gréco-romain, le lecteur aura la bonne surprise de trouver, dans la partie consacrée aux sciences antiques de l'Orient, en plus des chapitres consacrés au développement des sciences en Egypte et en Mésopotamie, un chapitre sur la Phénicie et Israël, un autre traitant de la science indienne antique, enfin un chapitre portant sur la science chinoise antique.

Malgré la variété des sujets traités et la multiplicité des auteurs, tous d'éminents spécialistes, M. Taton est parvenu à conférer une unité réelle au volume.

On verra peu à peu s'animer le devenir des sciences, les filiations se dessiner: C'est ainsi que l'on verra que si l'algèbre diophantienne (qui se trouve à l'origine du courant aboutissant à la création du calcul intégral) est très éloignée de la géométrie grecque, il y a, en revanche, filiation entre les travaux des algébristes suméro-babyloniens et Diophante (p. 111 sq et 343–345).

L'épistémologue sera également intéressé de voir comment des considérations étrangères à un domaine scientifique ont des répercussions fâcheuses

sur lui: L'hypothèse mécaniste des atomistes était grandiose, elle n'a pas rencontré le succès qu'elle méritait parce que leur cosmologie était indigente ainsi que leur astronomie: «On a même vu, dans ce contraste surprenant, une des raisons qui expliquent les fortunes diverses de l'atomisme. Quand s'instaure, avec l'aristotélisme, une astronomie plus cohérente, les principes généraux de la doctrine démocritéenne se trouvent condamnés par un choc en retour» (p. 224).

L'on entend souvent soutenir deux thèses opposées, l'une qu'il y a malgré tous les bouleversements dus aux guerres et aux invasions une permanence du savoir scientifique, et l'autre qu'il y a disparition complète aux moments des grands bouleversements sociaux puis redécouverte. La lecture d'un ouvrage comme celui-ci montre une réalité plus complexe: si parfois certaines données s'éclipsent totalement comme le zéro inventé par les Suméro-babyloniens (et qui fut probablement réinventé beaucoup plus tard par les Arabes): «Quand il n'y a pas d'unité, de dizaine ou de centaine, on met à la place vide un point. Ce point est le zéro. Ainsi fut soulevé le problème de savoir si zéro est un nombre ou la simple marque d'une position inoccupée dans l'écriture» (p. 455), d'autres données se conservent au contraire et servent de point de départ à des progrès ultérieurs: Posidonios avait attribué les marées à l'influence de la lune, dans le cadre d'ailleurs de la sympathie universelle: «La théorie des marées ne fit guère de progrès jusqu'au XVIe siècle; cependant, il devait se trouver un savant pour apporter des corrections et des précisions à l'analyse posidonienne: Bède le Vénérable, qui, au VIIe siècle, se livra à des observations personnelles sur les côtes d'Angleterre» (p. 373).

Une telle étude nuance aussi l'opinion que l'on peut avoir sur l'attitude scientifique ou antiscientifique d'une époque donnée: On voit, par exemple que, si d'une manière générale une exaltation religieuse (cultes de Dionysos, de Cybèle, d'Isis, de Baal, des divinités solaires) déferla provoquant la naissance de sciences occultes et magiques, on doit néanmoins admettre que le IIe siècle fut – aussi bien que pour l'Empire Romain – l'âge d'or de l'astronomie et de la médecine (p. 409). On voit, sans qu'il soit nécessaire de multiplier les exemples, l'intérêt qu'un philosophe peut prendre à la lecture de cet ouvrage qui lui prouve, d'une part, l'interaction des divers domaines scientifiques les uns sur les autres et, d'autre part, la permanence des attitudes véritablement scientifiques chez les savants.

A. Virieux-Reymond

Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Zweiter Band: *Die Philosophie der Neuzeit bis Kant.* Neu bearbeitet und mit Literaturübersichten versehen von *Hinrich Knittermeyer.* Verlag von Richard Meiner, Hamburg 1955.

Nach der Überarbeitung des 1. Bandes der Philosophiegeschichte von Vorländer, die Erwin Metzke besorgt hat, legt Hinrich Knittermeyer die Neugestaltung des 2. Bandes vor, der die Philosophie der Neuzeit bis und mit Kant umfaßt; ohne Schiller, Goethe und Humboldt sowie Maimon, Reinhold und Fries, die Vorländer zu kurz behandelt hat und die jetzt in den 3. Band ver-

wiesen werden. Knittermeyer hat unter Wahrung des Charakters des alten Vorländer das Ganze auf den heutigen Stand gebracht. Die Gliederung wurde soweit möglich bis ins einzelne beibehalten, doch waren, namentlich mit Rücksicht auf die prononcierte Marburger Perspektive Vorländers, wesentliche Textänderungen und Ergänzungen unerläßlich. Die zum Teil tiefgreifenden Modifikationen betreffen die Philosophie der Renaissance, bei der Vorländer allzu stiefmütterlich verfuhr, Descartes, Leibniz, die deutsche Aufklärung und die von Vorländer verkannten Gegenströmungen gegen die Aufklärung sowie ganz besonders das Kant-Kapitel. Über die Würdigung im einzelnen können die Meinungen naturgemäß auseinandergehen; im großen und ganzen ist festzustellen, daß Knittermeyers verdienstvolle Neubearbeitung des Vorländer zu den brauchbarsten und besten philosophiegeschichtlichen Lehrbüchern gehört. Ich möchte lediglich auf eine Lücke in der Philosophie der Renaissance hinweisen: neben Machiavelli müßte auch Guicciardini, der schon bei Vorländer fehlte, kurz behandelt werden, wobei die ausgezeichnete deutsche Ausgabe der «Ricordi» von E. Grassi (2. Aufl., Bern 1946) anzuführen wäre. (Nebenbei: in den zwei Stellen, wo Guicciardini kurz genannt wird, sowie im Register behauptet sich hartnäckig ein Druckfehler: «Guiccardini».)

Im Hinblick auf den Zweck dieses Lehrbuches, das in erster Linie für Studenten bestimmt ist, seien einige Bemerkungen zu den ergänzten Literaturangaben gemacht, die bei einer weiteren Auflage vielleicht erwogen werden könnten. Es ist zu bedauern, daß aus Raumgründen die Literaturangaben, abgesehen von wenigen Ausnahmen, nicht mit erläuternden Hinweisen, die kurz sein könnten, verbunden wurden. Bei den Originalwerken wäre der Anführung guter und leicht zugänglicher Ausgaben (mit Einleitungen und Anmerkungen) ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dies sei zum Beispiel für Rousseau illustriert: so ausgezeichnete und dem Studenten äußerst nützliche Ausgaben wie die des «Emile» von F. und P. Richard (Paris 1951), des «Contrat social» von M. Halbwachs (Paris 1943) oder von C. E. Vaughan (Manchester 1947) oder des ersten Discours von W. Mönch (Bühl-Baden 1948), um nur diese anzuführen, sollten nicht fehlen. Ich vermisse vor allem auch die zum Teil vollständigen und vortrefflichen, handlichen Werkausgaben in der «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris); zum Beispiel Montaigne, Essais (Albert Thibaudet, neue Aufl. 1946), Descartes (André Bridoux, 1949), Pascal (Jacques Chevalier, 1936), Montesquieu (Roger Caillois, 1949). Mit Recht werden auch mehr populäre Ausgaben und Auswahlausgaben angeführt; doch wenn dies zum Beispiel bei Paracelsus und Montaigne und andern recht ist, sollte es zum Beispiel bei Luther, Zwingli, Morus und Robert Boyle billig sein. Die Reclam-Ausgaben wären (neben den Kröner- und Dietrich-Ausgaben) vermehrt zu berücksichtigen. Einige Literaturlücken seien genannt, wobei ich natürlich dem Zweck des Lehrbuches und der Notwendigkeit der Beschränkung auf Wesentliches Rechnung tragen möchte und mir der subjektiven Bedingtheit meiner Feststellungen bewußt bin: Martial Guéroult, Descartes selon l'ordre des raisons, 2 Bände, Paris 1953; deutsche Ausgabe von Locke, Zwei Abhandlungen über Regierung (1906); (gekürzte) Ausgabe von A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle

(H.G. Schachtschabel, 1949); Robert Derathé, J.-J. Rousseau et la science politique de son temps (Paris 1950; wichtig für die politische Philosophie der Neuzeit im ganzen); Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik, herausgegeben von F. Mauthner (1912); Rudolf Odebrecht, Geist und Form, Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik (1930, m.E. eine der besten Schriften in der nicht besonders ergiebigen Literatur über Kants Ästhetik); N. Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason (2. Aufl. 1932, Nachdruck New York 1950); Hermann Cohen, Handkommentar zur K.d.r.V. (2. Aufl. 1917); G.E. Müller, Amerikanische Philosophie, 2. verb. u. verm. Aufl. 1950 (Knittermeyer führt nur die überholte und schlechtere 1. Aufl. 1936 an; vgl. S. 4). Schließlich eine Unstimmigkeit: das ausgezeichnete Werk von H.J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, gehört keineswegs unter die «Gesamtdarstellungen» (S. 341), wie übrigens schon der Untertitel sagt (A Commentary on the First Half of the K.d.r.V.); auch wäre in Übereinstimmung mit der sonstigen Gepflogenheit des Bearbeiters anzuführen, daß es zwei Bände sind. *Hans Ryffel*

Arturo Deregibus: La filosofia religiosa di Alessandro Vinet. Torino, Ed. Gheroni, 1956, 204 pages. (Biblioteca filosofica e pedagogica de: Il Saggiatore, 3.)

Le dessein de M. Arturo Deregibus est de voir s'il y a chez Vinet, non seulement des pensées relatives à la religion, à la morale, aux lettres et à la politique, mais, à leur base, une position philosophique suffisamment autonome: problème qui touche non seulement à l'exposé de la pensée de Vinet, mais aussi à sa nature profonde.

M. A. Deregibus connaît tous les textes publiés de Vinet, les études les plus importantes qui lui ont été consacrées, l'histoire même de notre pays à l'époque de Vinet. Le problème qu'il étudie s'est posé du vivant même de Vinet; preuve en soit, témoignage de leur «concordia discors», l'article de Charles Secrétan sur les *Essais* (1837) de Vinet, publié en 1838 par la *Revue suisse;* la réponse de Vinet, se qualifiant d'«aventurier en philosophie», ne clôt bien évidemment pas le débat.

Sans vouloir faire Vinet plus systématique qu'il ne le fut, suivant davantage *La pensée de Vinet* de Philippe Bridel que l'interprétation tendancieuse d'Astié, M. A. Deregibus voit le point de départ des réflexions de Vinet dans ce que celui-ci a appelé l'«inévidence des croyances religieuses», d'où découle leur caractère à la fois inviolable mais non obligatoire. Puis vient la «réduction des dualités» par le message et la personne de Jésus, la reconnaissance de l'individualité dans ce qu'elle a d'inaliénable, le primat de la conscience morale, la connaissance religieuse par le cœur, selon les vues de Pascal. M. Deregibus voit Vinet plus proche de Kant, par influence indirecte seulement, que Ph. Bridel; de même quant à Rousseau: malgré de sévères réserves, Vinet a reconnu que Rousseau a eu raison de s'attacher à la régénération de l'homme; il ne s'est trompé que sur le choix des moyens. Nourri de Pascal, que Vinet eut le mérite de comprendre malgré la mode du temps (qui ne voyait en lui qu'un sceptique), il s'en sépare dans une évaluation moins exclu-

sivement négative des activités temporelles de l'homme, de l'Etat notamment. Si Vinet ne reconnut pas l'autonomie de l'art, son goût fin et sûr fut plus large que sa doctrine. En ecclésiologie enfin, Vinet eut le mérite de défendre l'autonomie de l'Eglise et de demander sa distinction de la société civile pour des motifs proprement religieux. On sait quelle fut sur ce point son influence sur Cavour.

La philosophie religieuse de Vinet, comme l'avait déjà montré Philippe Bridel, doit peu de chose à Schleiermacher, dont l'orientation panthéiste et évolutionniste déplaisait à Vinet, lequel resta toujours défiant envers les diverses formes de l'idéalisme allemand. Entre Schleiermacher et Vinet, il y a affinité spirituelle plus qu'intellectuelle.

M. A. Deregibus voit dans l'œuvre de Vinet une philosophie implicite, imparfaitement dégagée et formulée, attestée toutefois par son souci de relier la vérité religieuse à l'ensemble des vérités établies, ce qui les éclaire toutes deux (démarche inverse de celle de Kierkegaard, observerons-nous). *La filosofia religiosa di Alessandro Vinet* est l'ouvrage d'ensemble le plus remarquable paru depuis *La pensée de Vinet* de Philippe Bridel, à qui il rend hommage.

Il nous semble que Ph. Bridel et M. A. Deregibus ont raison tous deux: Ph. Bridel, qui voit un Vinet plus intuitif, s'attache à l'homme, au penseur. M. A. Deregibus, qui voit Vinet plus systématique, a raison en droit: il y a une unité interne de la pensée de Vinet, décelable à l'analyse. Mais cela ne signifie pas que, dans la conscience de Vinet, cette unité latente se soit entièrement explicitée; de là, le caractère fragmentaire de son œuvre, renforcé encore par la brièveté de sa vie, les lourdes charges professionnelles qui furent les siennes, à Bâle et à Lausanne, le scrupule qui l'obligeait à une expression à la fois nuancée et charitable de sa pensée.

Marcel Reymond

Arturo Deregibus: Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana. Torino, G. Giappichelli, 1957, 232 pages. (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, 8.)

Auteur de *La filosofia religiosa di Alessandro Vinet* (Torino, 1956), M. Arturo Deregibus étudie, avec la même minutie qu'il fit pour Vinet, la place du problème moral dans la pensée de Rousseau et se demande ce qu'en vaut l'interprétation kantienne. D'accord avec Kant, M. Deregibus voit dans le problème moral le centre de la pensée de Rousseau, à partir duquel tout s'éclaire. Il est d'ailleurs remarquable que Kant ait vu cela dès 1764, dès les *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, en un temps où les écrits autobiographiques de Rousseau n'existaient pas encore. Il ne faut pas oublier les réserves de Kant lui-même sur la pensée de Rousseau: son insuffisance du point de vue de la méthode, la place excessive laissée à l'intuition personnelle au détriment du caractère rationnel et universel de la moralité.

Chez Kant et chez Rousseau, il y a toutefois un élément fondamental commun: c'est la moralité qui fonde et légitime la subjectivité. Aussi la morale de Rousseau n'est-elle pas essentiellement un individualisme ni un naturalisme, comme l'atteste le *Contrat social.* (Et Daniel Mornet, rappellerons-nous, a

montré que «Rousseau, avant ses *Confessions*, n'enseigne rien, ou presque rien, du Romantisme».)

Certes, Rousseau met l'accent sur la défense de la subjectivité contre l'emprise sociale, et Kant sur la loi, sur la norme morale. Ce n'est pas un hasard si la personne est mieux défendue par Kant que par Rousseau; des totalitaires ont pu, tel Robespierre, se réclamer de Rousseau, non de Kant, remarquerons-nous. La différence fondamentale entre les deux penseurs réside dans le fait que Rousseau ne ramène pas, comme Kant, la religion à la morale, que la religion a sa validité propre, comme le soutiendra plus tard Schleiermacher; bien plus, Rousseau nourrit sa morale de son sentiment religieux.

L'ouvrage de M. Arturo Deregibus, très près des textes, est solide, pénétrant, très informé des travaux consacrés à Rousseau et à Kant. Comme M. Deregibus s'intéresse davantage aux pensées qu'aux penseurs en tant qu'individus – ce qui est son droit –, la parenté de Rousseau et de Kant paraît plus profonde qu'on ne le reconnaît communément; le paradoxe n'en subsiste pas moins d'un Kant rationnel, méthodique, moralement éclairé par un Rousseau intuitif et affectif.

Marcel Reymond

Heinz Heimsoeth: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Kantstudien, Ergänzungsheft 71. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956.

Heimsoeth hat in diesem – auch außerhalb der Ergänzungshefte der «Kantstudien» erschienenen – Band fünf Abhandlungen vereinigt, von denen vier bereits früher veröffentlicht worden und uns noch leicht zugänglich sind: «Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit», «Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius», «Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», «Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie». Die erste umfangreichste Studie hat «Chr. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants» zum Thema. Heimsoeth selbst nennt sie das «Kernstück» des Bandes. Seine Absicht ist, Kants «zwölf Kategorien samt dem, was noch dazu gehört und daran angeschlossen ist, auf ihren jeweiligen Gehalt (nicht, wie es sonst durchweg geschieht, auf ihre Systematik) hin anzuleuchten. Dieser Gehalt ist ursprünglich und einer durchgehenden Intention nach von ontologischem Charakter, was sich dann im besonderen an den metaphysischen Problemen zeigt, mit denen Kant zu ringen hatte, vor allem im Welt-Thema». An fünf Problemkomplexen: der Lehre von den obersten Prinzipien, am Kategoriengefüge von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit und an den Kategorien Quantität, Qualität, Relation zeigt der Verfasser – durchwegs mit ausgiebigen Zitaten belegt (eine kleine Unstimmigkeit auf Seite 70) – zunächst jeweils die von Wolff vertretene Lehrmeinung, um dann anschließend den vorkritischen und kritischen Kant zu Wort kommen zu lassen. Das geschieht mit großer Sorgfalt und vorbildlicher Klarheit, wobei auch die Nachschriften der Kantschen Vorlesungen und andeutend gelegentlich das übrige einschlagende Traditionsgut mitberücksichtigt werden.

H. Kunz

Friedrich Muthmann: Alexander von Humboldt und sein Naturbild im Spiegel der Goethezeit. Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1955.

Bezaubert von Humboldts dichterischen Naturbeschreibungen und geleitet vom Aspekt der Einwirkung der Natur auf das menschliche Gemüt entwirft Muthmann in knappen Zügen die Humboldtsche Naturauffassung. Dabei zeigt er vor allem deren Verwandtschaft mit jener Goethes, die sich in der Tat nicht leugnen läßt, obzwar für Goethe die naturwissenschaftliche Erfahrung nur als nachträgliche Bestätigung der dichterischen Intuition dient, während sie bei Humboldt umgekehrt den Ausgangspunkt bildet. Ebenso werden Humboldts Beziehungen zur romantischen Naturanschauung, zumal zu Schelling und Carus, geschildert. Schließlich erörtert Muthmann – in etwas zu breit geratenen Beschreibungen – die Anregungen, die Humboldt der Landschaftsmalerei (Schinkel, Rugendas und andere) gegeben hat. Es wäre vielleicht im Hinblick auf den heutigen Leser vorteilhaft gewesen, wenn der Verfasser die Haltung der modernen Wissenschaft zur Natur mit derjenigen Humboldts konfrontiert hätte.

H. Kunz

Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis. R. Piper & Co. Verlag, München 1955.

Dieses Buch ist nicht primär eine Darstellung der Philosophie Schellings, sondern eine Auseinandersetzung, die sich auf weite Strecken wie eine aufgelockerte, mit Schellings Philosophie illustrierende Erläuterung einiger Grundanschauungen von Jaspers liest (so etwa in der «Kritik des Schellingschen Gottesgedankens», 176ff., insbesondere 184ff., und der «Kritik der Schellingschen Objektivierung», 192ff.). Überall spürt man, daß der Verfasser bei aller Schärfe, ja Überschärfe seiner Kritik Schelling «viel verdankt», wie er selber bekennt, da er «seit mehr als dreißig Jahren mit Schelling philosophiert hat» (9). In der Anerkennung und Verwerfung von Schellings Philosophie kennzeichnet Jaspers seine eigene Position. So ist denn diese Auseinandersetzung zugleich Bekenntnis («Ich kann nur bekennen, daß meine Liebe zu Schelling nicht größer ist als meine Abneigung. Er gehört nicht zu den Philosophen, mit denen ich innerlich einen Bund schließe, obwohl er oft in meinen Gedanken ist.» 273). Dieser Charakterisierung des Buches sei gleich beigefügt, daß nach meinem Dafürhalten eine Auseinandersetzung in solchem Sinn letztlich die einzig legitime *philosophische* Beschäftigung mit vergangenen Philosophemen darstellt, was der im Bereich der Fachphilosophie noch stark verbreiteten bloß historisch-antiquarischen oder geisteswissenschaftlich-phänomenologischen Vergegenwärtigung vergangener Philosophie Anlaß zu neuerlicher Besinnung werden kann. Was bedeuten uns heute die Denker der Vergangenheit? ist die letztlich philosophische Frage, mit der wir der Philosophiegeschichte zu begegnen haben. (Im eben erschienenen ersten Band der «Großen Philosophen» nimmt Jaspers in faszinierender Weise die gesamte Philosophiegeschichte in einem weitesten Sinn des Wortes auf diese Weise in Angriff.) Ob die Auseinandersetzung zum Bekenntnis wird bzw. werden darf,

hängt von der Philosophie ab, die einer hat. Anderseits muß die philosophische Auseinandersetzung mit einem Denker, die eine Gesamtwürdigung darstellen möchte, die Philosophie dieses Denkers in ihrer ganzen Breite einbeziehen. Ob Jaspers in dieser Hinsicht Schellings Denken ausreichend heranzieht, kann man sich ernstlich fragen, wenn man bedenkt, daß in dem immerhin stattlichen Band zum Beispiel die so zentrale Rolle der Kunst in Schellings Philosophie und die damit zusammenhängenden Einsichten in das Wesen der Kunst überhaupt nicht behandelt werden, und ferner etwa, daß der epochale Versuch Schellings, das «Reale» auch in seiner Abgründigkeit und Irrationalität zu explizieren, keine eigentliche Würdigung erfährt. Insofern hätte «Schellings Versäumen der Realitäten» im Bereich der Wissenschaft, der Politik und der Religion (247 ff.) ein positives Gegenstück gegenübergestellt werden können. Jaspers hat die Hauptpunkte dieser seiner Auseinandersetzung mit Schelling in kurzer und konzentrierter Form an der Tagung in Bad Ragaz 1954 in einem Vortrag dargeboten, der in diesem Jahrbuch (Vol. XIV, 12 ff.) abgedruckt worden ist, weshalb ich mich mit wenigen Hinweisen auf Inhalt und Gedankengang des Buches, dem ich ein paar Glossen beifüge, begnügen möchte.

Jaspers hält sich an die Grundgedanken, die sich durch die verschiedenen bislang meist überbetonten «Phasen» des Schellingschen Denkens hindurch behaupten und an das, was er die «Substantialität eines Denkens» nennt (d. i. «die Erfahrung des Wesens, dem ich bei dem Studium eines Textes nahe komme oder ferner rücke» 222). Dabei wird beides in höchst instruktiver Weise in den weiteren Zusammenhang der Lebensgeschichte des Philosophen und der Situation seiner Zeit hineingestellt. Die Philosophie Schellings wird so ausschließlich unter die Frage nach «dem Einen, Gleichbleibenden» in Leben und Denken gestellt (63), wobei Schelling selber sehr ausgiebig mit entsprechenden Zitaten aus seiner ganzen langen Entwicklung zu Worte kommt. Jaspers weiß die Einheit und Kontinuität der eigentlichen Grundposition, die im Schrifttum der letzten Jahre immer deutlicher herausgestellt worden ist (z. B. auch von Fuhrmans, wenn auch mit schwächerem Akzent) mit einleuchtenden Beispielen zu belegen, indem er sich nicht nur auf das «Systemprogramm» des Einundzwanzigjährigen (1796) beruft, in welchem keimhaft die ganze spätere Philosophie schon enthalten ist, sondern eine Reihe von durchgehenden konkreten Zügen anführt (58 ff.). Daß bei solchem die großen Linien ziehendem Verfahren manche Lehrstücke, von denen einige Leser in einem Buch von 346 Seiten über Schelling vielleicht hören möchten, wegfallen, ist unvermeidlich und im Blick auf Sinn und Ziel der Darstellung natürlich grundsätzlich auch nicht zu beanstanden. In die vorbereitende Darstellung von Schellings «Persönlichkeit und Werk», die beide so eng miteinander verwoben sind, bezieht Jaspers in ausführlicher und tiefdringender Weise Caroline in die Betrachtung ein; ihr selber und ihren Beziehungen zu Schelling ist weit mehr als die Hälfte dieses ersten Kapitels gewidmet. Schon in der allgemeinen Charakterisierung macht Jaspers, von seinen philosophischen Voraussetzungen aus, «Größe und Verhängnis» Schellings sichtbar. Dies ist der Generaltitel, unter den die persönliche und sachliche Leistung des Philosophen gestellt werden. In den vier weiteren Kapiteln wird dies dargetan

in bezug auf die Bedeutung der Philosophie für Schelling, «das Erdenken des Seins», die «Frage nach der Substanz Schellingschen Philosophierens» sowie die «Stellung Schellings im Raum der Mächte und der Geschichte». Dies alles wird übersichtlich gegliedert, mit Rückblicken und Zusammenfassungen verdeutlicht, im Streben nach einprägsamer Verständlichkeit, wie sie in Jaspers' Schriften immer stärker in Erscheinung tritt. Immer und immer wieder sieht sich der Verfasser, der sein Verhalten zu Schelling selber «ambivalent» nennt (332), veranlaßt, Ja und Nein zugleich zu sagen; denn Schelling ist ihm «in ganz ungewöhnlichem Maße ein großer Zweideutiger» (332). «Man erfährt», wie es im abschließenden Kapitel heißt, «Beschwingung und Lähmung», «man steht vor ihm mit Bewunderung und Empörung» (338). Dies hat für Jaspers vornehmlich in folgendem seinen Grund: Schelling öffnet das Dasein auf die «Transzendenz» (Sein und Übersein), worin vor allem er die «Größe» seines Denkens bekundet; es ist aber sein «Verhängnis», daß er sich von der «Transzendenz» Bild und Gleichnis macht, daß er sie objektiviert und so in «gnostisches Denken» abgleitet. Schelling verfehlt, daß Metaphysik (nach Jaspers) nur «Existenzerhellung» sein kann, und daß wir «Transzendenz» nur in «Chiffren» zu denken vermögen. Was in der Schwebe bleiben sollte, wird ein für allemal fixiert. Das «Verhängnis» Schellings ist nun für Jaspers nicht etwa solcher Art, daß es zur Größe und zum Scheitern des Daseins notwendig gehören würde – an «tragischer Weltanschauung» findet Jaspers bekanntlich keinen Geschmack –, sondern etwas Vermeidbares und deshalb mit aller Schärfe zu Bekämpfendes. Denn letztlich führt alles vermeintlich erfassende Denken des Absoluten zum Totalitarismus und in die Diktatur hinein oder bereitet doch darauf vor, woraus weiterhin die Verbrämung und selbst Heiligung auch des Negativen entsteht. Bei aller Hochschätzung und Dankbarkeit und bei aller verantwortungsvollen Zurückhaltung vor einem «Totalurteil», da ja kein Mensch weiß, was ein anderer Mensch wirklich ist (273, 344) überwiegt bei Jaspers zuletzt doch ein deutliches und entschiedenes Nein zur Philosophie Schellings, und er möchte sich Schelling wie dem ganzen deutschen Idealismus gegenüber vor allem auf die Seite Kants stellen (313 ff.). Heutige «Schelling-Nachfolge» jedenfalls wäre ein untrügliches Schibboleth philosophischer Hybris und nunmehr Verhängnis ohne Größe! Jaspers sieht in Schelling einen ersten Vorläufer der «Modernität», die um den Ernst weiß, den sie nicht hat (230), die Tiefsinn und Spielerei vermischt (233) und höchste Ergriffenheit mit Unverbindlichkeit paart (272), und er hält die Auseinandersetzung mit Schelling für eine aktuelle Angelegenheit. Hierzu sei eine ebenfalls aktuelle Anmerkung erlaubt: Die Frage mag auftauchen, ob nicht heute etwa das Denken des späten Heidegger in der Substanz demjenigen Schellings, so wie es von Jaspers charakterisiert wird, in manchem verwandt ist (Wilhelm Szilasi hat, freilich mit anderer Bedeutung, an der Schelling-Tagung in Bad Ragaz ausdrücklich die Linie von Kant sowie Schelling und dem deutschen Idealismus im ganzen hin zu Heidegger gezogen; vgl. Vol. XIV dieses Jahrbuches S. 67 und 264). Das Seinsdenken des späten Heidegger als ein Denken des Seins vom Sein her (insofern als «positive Philosophie» im Sinne Schellings!) gemahnt in manchem an Schellings Zweideutigkeit, an die Verbindung von Vernunft und Magie, zusammen

mit Sendungsbewußtsein, prophetischer Anwandlung und Gebärde; und Heideggers Seinsgeschichte könnte als zaudernde Gnosis erscheinen, wenn auch ohne die persönliche Transzendenz, der Schelling anhing (und worin vielleicht ein gutes Stück Echtheit liegen mag).

Man mag mit Jaspers rechten, ob er Schelling gerecht werde; wie sehr das Bild des Philosophen noch umstritten ist, zeigte die Tagung in Bad Ragaz im Jahre 1954. Doch hängt die Berechtigung der Würdigung durch Jaspers von der Berechtigung seiner eigenen Philosophie ab (abgesehen von Dingen, die sich auf Grund der Texte mehr oder weniger eindeutig abklären lassen, wie die Auffassung Jaspers' vom «werdenden Gott» bei Schelling, S. 217f., die wohl auf Grund des neuen Buches von Fuhrmans in bezug auf die angebliche Prävalenz dieser Gottesauffassung und den Gehalt der Berichtigung bedürfte; vgl. die Besprechung des Buches von Fuhrmans auf S. 170 dieses Jahrbuch-Bandes). In diesem Sinn wäre vor allem zu fragen, ob man mit Jaspers die Philosophie so radikal von der Wissenschaft und dem rational Verbindlichen abtrennen darf. Steht man auf anderem Boden, so wird man – bei aller Ablehnung des allzu kühnen Griffes nach dem Absoluten – in Schellings Philosophie doch immerhin wertvolle Beiträge zur Ontologie (die es für Jaspers freilich nicht gibt) erblicken. Doch ist hier nicht der Ort, auf solche Dinge einzugehen. Abgesehen davon wäre zu fragen, ob Jaspers den deutschen Idealismus im ganzen nicht zu negativ bewertet (274ff.). Die Fortführung der transzendentalen Fragestellung ist doch hochbedeutsam, und aus dem Idealismus ist schließlich, was Jaspers in den Hintergrund treten läßt, nach Abstreifung des unverbindlichen Spekulativen, die deutsche Kultur- und Geschichtsphilosophie erwachsen, die auf Kantischer Grundlage allein nicht entstanden wäre und die heute im Verein mit amerikanischen Bestrebungen zu einer Theorie der Kultur und zu Elementen einer grundlegenden und allgemeinen Anthropologie führt (was es freilich für Jaspers wiederum nicht gibt). Schließlich wäre zu fragen, ob Jaspers nicht ganz allgemein von seinem prononcierten Standpunkt aus die Gewichte einseitig verteilt und das Negative überbetont. Doch alle diese Randbemerkungen, die sich mir bei der (wenn ich so sagen darf) erregenden Lektüre dieses Buches aufdrängten, haben ihren Anlaß im Umstand, daß das Buch eine Auseinandersetzung ist, die naturgemäß von einer bestimmten philosophischen Position aus vollzogen wird. Seien wir dem Verfasser dankbar, daß er mit seinem Schelling-Buch nicht zur bloßen Rezeption vergangener Gedankengebilde einlädt, sondern zu eigener philosophischer Auseinandersetzung mit Schelling und seinem Kritiker zwingt.

Hans Ryffel

Horst Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1954.

Die Zeit von 1806–1821 bzw. 1827 im Denken Schellings ist eine wenig erforschte und dem Mißverständnis ausgesetzte Epoche; bisher standen vor allem die Identitätsphilosophie und die Philosophie der Mythologie sowie die

Philosophie der Offenbarung im Vordergrund des Interesses. Fuhrmans, ein ausgezeichneter Kenner der Schellingschen Philosophie und ihrer Zeit, der schon 1940 mit einem Buch über «Schellings letzte Philosophie» hervorgetreten ist (weitere Arbeiten über Schelling kündigt er an: 60A. 1, 238), widmet das vorliegende ausführliche Werk jener Epoche von 1806–1821, in der die Arbeit am unvollendet gebliebenen «System der Weltalter» im Mittelpunkt der Bemühungen Schellings stand. (Ein Referat des Buches hat Fuhrmans in seinem Vortrag an der Schelling-Tagung von 1954 gegeben; doch vermittelt dieser kaum einen Begriff von dem Reichtum des Buches.) Das Hauptanliegen von Fuhrmans ist die Klärung des Schellingschen Theismus in der Zeit von 1806–1821, wie der zweite Untertitel des Werkes betont: «Zum Problem des Schellingschen Theismus». Richtigerweise hätte Fuhrmans die zu betrachtende Periode bis 1827 ausdehnen und die Erlanger Zeit miteinbeziehen müssen – die erste Vorlesung Schellings 1827 wurde noch unter dem Titel «System der Weltalter» angekündigt –, doch war die einzige noch vorhandene Nachschrift der Erlanger Vorlesungen für den Verfasser nicht erreichbar, weshalb er nur den Zeitraum bis 1801 einbezieht (7).

Um die Darstellung der «Philosophie der Weltalter», des eigentlichen Gegenstandes des Buches, gebührend vorzubereiten, greift der Verfasser sehr weit aus. In einem ersten Teil wird Schellings voraufgehende Entwicklung bis 1806 skizziert (13–72). Die Kontinuität der Probleme in den zwei Hauptepochen des Schellingschen Denkens, für die 1806 die Zäsur bedeutet (nicht 1804, wie man oft annimmt! 69ff.), wird sichtbar gemacht: es geht nach Fuhrmans immer um das Verhältnis von Absolutem und Relativem, von Gott und Welt. Die «Grundfarbe» wandelt sich, nicht aber die «Grundform» (151). Ob man aber mit dem Verfasser (13) sagen darf, «das Grundanliegen des Idealismus» sei «letzthin sozusagen ein theologisches» gewesen? – es sei denn man tauche «letzthin» alles ins «Theologische»! Gerade die Skizze der Identitätsphilosophie zeigt übrigens, wie sehr der Verfasser auf das weltanschauliche Ganze im Schellingschen Denken ausgerichtet ist, während die begriffliche Artikulation zurücktritt; womit zusammenhängen dürfte, daß Kant und die Fortbildung der transzendentalen Betrachtung gar nicht berücksichtigt werden, und woraus sich auch zuweilen fragwürdige Formulierungen erklären mögen (so wenn recht unscharf gesagt wird, der Terminus «positive Philosophie» komme vom «Anspruch, positiv zum Christlichen zu stehen»: 139, womit 156 zu vergleichen). Im ersten Teil wird ferner zurückgegriffen auf die veränderte Einstellung zur Welt und die Umlagerungen im Lebensgefühl seit der Neuzeit, die in Deutschland zuerst in der Aufklärung und dann in der eigentlichen deutschen «Renaissance» (18), das ist der Klassik und dem Idealismus, Gott und Welt in gefährliche Nähe brachten und in den Pantheismus hineinzutreiben schienen. Mag man auch für Schellings Denken vor 1806 solchen Pantheismus annehmen (wie es z. B. Dilthey tat und Fuhrmans, der nunmehr von einem «Immanenz-Theismus» sprechen möchte, entgegen seiner früheren Auffassung jetzt nicht mehr tut, 60ff.), für die Zeit seit 1806 gilt dies jedenfalls nicht, wie Fuhrmans im zweiten und dritten Teil seines Werkes darlegt. Im zweiten Teil wird die Entwicklung Schellings mit dem geistigen Hintergrund der Zeit im einzelnen geschildert (75–281). Eine der

Hauptthesen Fuhrmans besteht darin, daß wir für die Periode seit 1806 «eine folgenreiche Wende ins Christliche» (5) anzunehmen haben. Daß seit 1806 bei Schelling christliche Motive immer mehr in den Vordergrund treten (das Problem des Bösen, das ernst genommen, aber nicht dämonisiert werden soll, Weltschöpfung, Sündenfall, Menschwerdung Gottes in Christus, Erlösung und Unsterblichkeit) ist nicht zu bestreiten. Ob man von einer eigentlichen «Wende» oder von einer Verschiedenheit der «Betonung» (Jaspers) sprechen will, ist eine mehr terminologische Frage, wenn man sich nur davon Rechenschaft gibt, daß christliche Vorstellungen schon vorher eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen, und daß die Schellingsche Position des christlichen Theismus letztlich doch zwiespältig bleibt, worauf noch zurückzukommen ist. Entscheidend für die angenommene christliche Wendung ist die Verbindung mit der «Spätromantik» des Münchener Kreises. Diese ist nicht etwa ein Zerfallsprodukt, sondern die eigentliche «Hochromantik», wie Fuhrmans in lehrreicher kritischer Auseinandersetzung mit der Literatur über die Romantik und in weitgehendem Anschluß an Alfred Bäumler geltend macht (80 ff.). Aus der Romantik stammt nicht nur die Wendung zum Christlichen, sondern die Vertiefung der «Prinzipienlehre», indem in das Reale die Mächte des Dunkels, der Tiefe, der Bewegtheit, des «Abgründigen» einströmen (228 ff.). Da ist das Irrationale in «das ‚offizielle' Philosophieren» eingebrochen (235). «. . . aber immer liegt noch im Grunde [d.i. im Realen als Grundlage der Existenz] das Regellose, als könnte es einmal durchbrechen» (VII 359). Der Verfasser betont jedoch nachdrücklich und mit Recht, daß Schelling nicht mit dem monistischen Irrationalismus zusammengeworfen werden darf, der in Schopenhauer und Ed. von Hartmann in der Tat dann durchbrach. Schelling hat bei aller Betonung des Realen am idealistischen Grundgedanken festgehalten, daß das Reale vom Geist geleitet und gebändigt ist. Große Bedeutung mißt der Verfasser, neben Hamann, dem Einfluß von Friedr. Schlegels Buch «Über die Sprache und Weisheit der Inder» bei, wovon die Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) Zeugnis gibt (166 ff.). Der wichtigste Anstoß aber kam von Jakob Böhme, «dem hocherleuchteten Mann», wie Schelling ihn nannte und zu dem er durch Franz Baader hingeführt wurde.

Seit 1810 konzipierte Schelling unter dem Einfluß dieser geistigen Mächte die «Weltalter», dieses Werk, welches das klassische Buch des neuen «wirklichen Theismus» werden sollte, an dessen Sprache und Formulierung Schelling ganz besondere Maßstäbe anlegte und das trotz andauernder Bearbeitung von 1810–1827 (192) seltsamerweise nie vollendet wurde, nach der nicht strikte belegbaren, im übrigen aber vorsichtig vorgebrachten These Fuhrmans' wegen schwindender Gestaltungskraft angesichts des hochgespannten Ziels. Zahlreiche Entwürfe (Fuhrmans nimmt deren über zwanzig an! 200) wurden ausgearbeitet und zweimal sogar in Druck gegeben, vor der Veröffentlichung aber wieder zurückgezogen. Der Verfasser zeichnet ein eindringliches Bild vom geistigen Ringen Schellings in diesem Zeitraum. Eine Fassung der «Weltalter» ist in Schellings Gesammelten Werken enthalten und dort wenig beachtet worden, während die «Philosophie der Mythologie» und die «Philosophie der Offenbarung», die nach Fuhrmans den genialen

Schwung der «Weltalter» nicht besitzen (192), mehr Interesse fanden. Im unveröffentlichten Nachlaß fanden sich eine Reihe weiterer «Weltalter»-Entwürfe, die jedoch im letzten Kriege vernichtet worden sind. Manfred Schröter hat umfassende Teile, die er vorher abschreiben konnte, 1946 veröffentlicht. Darauf vor allem stützt sich der Verfasser im dritten Teil, auf den das ganze Buch ausgerichtet ist und in dem er nun das «System der Weltalter» nachzeichnet, das eine grandiose «Seins-Geschichte» der Verwirklichung Gottes in drei Aeonen darstellt (285–425). Die Entwürfe haben aber nur das 1. Buch, den Aeon der «Vergangenheit Gottes», in immer neuer Gestalt bearbeitet. Sie handeln vom Zusichselbstkommen und «Werden» Gottes aus seinem anfänglichen «stillen Sinnen» vor aller Weltsetzung; es geht also nicht etwa um ein qualvolles Emporringen Gottes aus Nacht und Dunkel (313). Fuhrmans tritt hier den überspannten und schiefen Vorstellungen von einem «werdenden Gott» bei Schelling entgegen. Für den Aeon der Gegenwart, der durch die Weltschöpfung, den Sündenfall und die Erlösung gekennzeichnet ist, sowie für den Aeon der Zukunft, in dem die Welt zu Gott zurückfinden und alles wieder in Gott sein wird, muß der Verfasser auf die Schrift von der Freiheit, auf «Clara» und die Stuttgarter Privatvorlesungen zurückgreifen. Manches erhält nun aber von den «Weltalter»-Entwürfen her seine Aufklärung: wenn zum Beispiel in der Schrift von der Freiheit vom werdenden Gott die Rede ist, dann darf dies sicher nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob sich Gott in der Welt selber erst zu sich durchringe; vielmehr beziehen sich solche Stellen ausschließlich auf das Werden Gottes *vor* der Weltsetzung, sie betreffen Gottes «Vergangenheit». Wie der Verfasser namentlich in seiner abschließenden und die ganze Entwicklung der abendländischen Gottesvorstellungen einbeziehenden Würdigung von «Sinn und Anliegen des Schellingschen Theismus» dartut (427–469), stellt die Schellingsche Gottesauffassung eine besondere Form des Theismus dar, die sich dem im Abendland vorherrschenden, von Plato inaugurierten «Geisttheismus» der «participatio» der Welt an Gott, der zur Weltflüchtigkeit und zur Abwertung des Leiblichen führt, entgegenstellt; Schelling steht auf der Seite des Theismus der «explicatio», der Gott und Welt als ein Verhältnis der Entfaltung und Verwirklichung sieht und so der Welt wesentlichen Rang einräumt. Während aber diese Sicht oft genug in den Pantheismus hineinführte, wußte dies Schelling – jedenfalls seit 1806 – zu vermeiden. Zwar wird das reale leibliche Sein wie das weltliche Sein überhaupt rehabilitiert, unter Einbezug selbst der dunklen und irrationalen Mächte («eines geliebten Dunkels» 79). Aber Gott bleibt in der Transzendenz; er setzt die Welt aus freiem Entscheid, wiewohl er sie nicht aus dem Nichts schafft. Gott schlägt also nicht einfach dialektisch in die Welt um, noch fließt er in die Welt ein. Die Welt ist vielmehr Entfaltung und Verwirklichung Gottes im Sinne einer Offenbarung seines Wesens. In all dem bekundet sich in der Tat ein Theismus christlicher Prägung, der mit «dynamischem Pantheismus» nichts zu tun hat (416ff.), so sehr er in dessen Nähe gelangt (455). Das Klischee vom «dynamischen Pantheismus» ist im Anschluß an die Fehlinterpretationen von Eduard von Hartmann und Arthur Drews aufgekommen; diese Autoren haben auch Schelling ins Irrationalistische verzeichnet.

Der Verfasser beschränkt sich im wesentlichen auf eine Darstellung; er mußte die eingehende Stellungnahme zu Schellings Theismus («längst von mir ausgearbeitet») aus verlegerischen Gründen zurückstellen (7). Doch hält er immerhin zum Abschluß fest – bei aller spürbaren Hoch-, ja vielleicht Überschätzung von Schelling –, daß der explikative Theismus «christlich nicht tragbar» sei (467). Vor allem Sündenfall und Entwicklungsidee lassen sich nicht verbinden (insbesondere 390). Dieser Zwiespalt im christlichen Theismus der «Weltalter», den Fuhrmans also abschließend ausdrücklich festhält, kommt in der Darstellung im ganzen zum Ausdruck. Es finden sich nämlich eine ganze Reihe überraschender Widersprüche, Unebenheiten und Unklarheiten: so wenn es zum Beispiel heißt, Schelling habe sich von der «Identitätsphilosophie und von all dem, was darin gemeint war», abgewendet (139) und zwei Seiten später (141) festgestellt wird, Schelling habe «die alten Strukturen seines Denkens» nicht aufgegeben; wenn eine pessimistische Wendung einmal bejaht (370ff.) und dann wieder verneint wird (389) und namentlich, wenn einerseits ein Bruch mit dem Idealismus (140, und insbesondere 351) und anderseits das Gegenteil oder gar eine Fortführung des Idealismus behauptet wird (150f., 238, 355f., 367, 389, 397, 401, 406f.). Man muß fragen: Was soll hier eigentlich gelten? Vermutlich ergeben sich diese Widersprüche aus den Spannungen in Schellings Denken, das selber nicht zum Ausgleich kam. Es ist zu bedauern, daß es der materialreichen und sachkundigen, im großen und ganzen gediegenen Darstellung von Fuhrmans, für die man dankbar sein muß, nicht gelungen ist, die eigentliche Position Schellings noch schärfer herauszuarbeiten. Eine abschließende und den treibenden Motiven wirklich nachdenkende Stellungnahme zu Schellings theistischem und christlichem Spätidealismus müßte vor allem auch die neuerdings von Walter Schulz angeführten Gesichtspunkte einbeziehen (vgl. Vol. XIV dieses Jahrbuches, 239ff.).

Hans Ryffel

Rudolf Hablützel: Dialektik und Einbildungskraft. F.W.J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis. (Philosophische Forschungen, Neue Folge, hsg. von Karl Jaspers, Vol. 4). Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1954.

Der Verfasser hat sich in seiner sehr lesenswerten Arbeit die Aufgabe gestellt, die Theorie der Erkenntnis, als welche sich Schellings Lehre vom Selbstbewußtsein darstellt, herauszuarbeiten. Er beschränkt sich dabei auf den Zeitraum von den Anfängen bis 1806. In Übereinstimmung mit der Schelling-Forschung der letzten Jahre wird mit Recht eine erhebliche Kontinuität im Denken Schellings vorausgesetzt, die es erlaubt, eine einheitliche erkenntnistheoretische Position für den angeführten Zeitraum anzunehmen. Die Darstellung setzt bei der «Problemstellung des Kritizismus» an und zeigt unter ständiger Bezugnahme auf Kant und Fichte, wie sich Schellings Auffassung aus der Entfaltung des (in seiner Sicht gesehenen!) transzendentalen Grundgedankens ergibt. Es gelingt dem Verfasser, die treibenden denkerischen

Motive bloßzulegen und das Denken Schellings – im Gegensatz zu andern Darstellungen – in imponierender Weise nachzuvollziehen und gelegentlich von Schellings eigenen Denkansätzen aus zu präzisieren und zu ergänzen (z.B. 109). Nach einer Skizze der ersten Ansätze und des Problems der intellektuellen Anschauung und der «reinen Empirie» (I. Abschnitt) wird der «Begriff der Identität» als das Fundament der Schellingschen Erkenntnistheorie erörtert (II. Abschnitt). Dies vor allem unter kritischer Bezugnahme auf Fichte, der (wie schön gezeigt wird) im Gegensatz zu Schelling nie aus dem Ich heraus zum Objekt gelangte. Anschließend wird der dialektische Gang in der zweifachen Manifestation des Ich als Natur und als Selbstbewußtsein als «Geschichte des Absoluten» entwickelt (III. Abschnitt). Setzte diese Betrachtung den Standpunkt der spekulativen Vernunft voraus, so muß sich die Darstellung des «Erkenntnisprozesses» (IV. und abschließender Abschnitt) nunmehr auf die einzelnen Stufen der dialektischen Entwicklung, von der Empfindung bis zur Vernunfterkenntnis, begeben, was vornehmlich in einer Interpretation der entsprechenden Partien des «Systems des transzendentalen Idealismus» (1800) dargetan wird. Dabei wird namentlich die Rolle der Einbildungskraft herausgestellt, die (von der spekulativen Vernunft aus gesehen) das eigentliche Grundvermögen des Ich und die letzte Ursache für das Reale überhaupt ist und die nunmehr im Bereich der Erkenntnis dem synthetischen Urteil jeglicher Art, auch dem empirischen, zugrunde liegt.

Die «weiteren weltanschaulichen Voraussetzungen» der Schellingschen Philosophie bleiben in dieser Arbeit unberücksichtigt. Der Verfasser möchte mit dem prononciert angekündigten «rein sachlich-systematischen Charakter» seiner Untersuchung (135) ein Gegenstück zu den mehr «weltanschaulich-philosophisch» orientierten Darstellungen (z.B. bei Fuhrmans und Tautz) liefern. Wozu freilich zu bemerken ist, daß der erkenntnistheoretische Gehalt der Schellingschen Philosophie von 1806 an zurücktritt, weshalb denn der Verfasser selber feststellt, daß die «Spätwerke» Schellings – die (wie ich beifügen möchte) vor allem Gegenstand jener «weltanschaulich» ausgerichteten Autoren darstellen – für die Erkenntnistheorie «wenig ergiebig» seien (137). Und wenn der Verfasser den «rationalen Kern» bzw. die «‚rein rationale' Philosophie», das «‚rein rationale' Fundament der Schellingschen Philosophie» so sehr betont (136, 137, 72), so ist immerhin zu bedenken, daß Schellings erkenntnistheoretische Position zugleich eine eminent metaphysische ist. Es ist deshalb sehr fraglich, ob man überhaupt von einer «‚rein rationalen' Periode» (137) bis 1806 sprechen darf. Der Verfasser hebt denn auch selber hervor, daß «der Kern der gesamten Transzendentalphilosophie» «Mystik» sei (34). Der Zusammenhang zwischen dieser «Mystik» einer angeblich «‚rein rationalen'» Philosophie und dem «sogenannten ‚Mystizismus' des späteren Schelling» wird übrigens durchaus gesehen (ebd.). Die späte Philosophie sei «nicht etwa eine nachträgliche Folge der Beschäftigung Schellings mit Jakob Böhme, sondern nichts anderes [!] als die explizite Wendung dessen, was implizite schon in der Schrift ‚Vom Ich' enthalten ist» (ebd.); doch wird dieser Gedanke nicht weiter verfolgt. – Der Verfasser ergreift im wesentlichen Partei für Schelling und gegen Kant, ohne dies meines Erachtens ausreichend darzulegen (z.B. 4f., 10f., 15f., 56). Gewiß ist es sinnvoll

und notwendig, noch hinter das Transzendentale zurückzufragen; auch wird man wohl bei solchem Unterfangen auf «elementarste anthropologische Sachverhalte» stoßen (27). Die Gleichsetzung dieser «Sachverhalte» jedoch mit einem Absoluten im Sinne Schellings und die Begründung der Erkenntnis in einer «metaphysischen Anthropologie» (134) absolutistischer Observanz ist nur eine mögliche und meines Erachtens eine sehr fragwürdige Antwort auf jenes Rückfragen.

Hans Ryffel

Kant und die Scholastik heute, herausgegeben von *Johannes B. Lotz S. J.* Pullacher Philosophische Forschungen, herausgegeben von *Walter Brugger S. J.* und *Johannes B. Lotz S. J.* Band I. Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München 1955.

Den hier vorgelegten Abhandlungen geht es in erster Linie darum, die erstarrte Abwehrhaltung der Neoscholastik gegenüber der Philosophie Kants aufzulockern und den Weg zu einer fruchtbaren Begegnung und Auseinandersetzung mit ihr zu öffnen. Daß das nur bis zu einem gewissen Punkte realisierbar sein wird, darf man von vornherein erwarten, da die Grundvoraussetzungen des scholastisch-spekulativen Denkens nicht ernstlich in Frage gestellt werden. Deshalb ist denn auch die von den Autoren an Kant geübte Kritik, soweit sie von jenen Voraussetzungen bestimmt wird, für den diese nicht als verbindlich akzeptierenden Leser nirgends überzeugend. Dagegen muß man vorbehaltlos die durchgehende ruhige Sachlichkeit und das vorbildliche Bemühen, Kant gerecht zu werden, anerkennen. – Die erste Arbeit von Joseph de Vries S. J. führt eine in der Hauptsache referierende Gegenüberstellung der kantischen und thomistischen Erkenntnistheorie durch. Das «Gemeinsame» zwischen beiden wird am diskursiven Charakter des menschlichen Verstandes, an der «Struktur des Sinnenbildes» und am Verhältnis von Verstandesbegriffen und Sinnenbild, das «Trennende» an der Auslegung des Selbstbewußtseins, der Realität der raumzeitlichen Welt und an der «natürlichen Theologie» dargelegt. – Die zweite Abhandlung von Johannes B. Lotz S. J. konfrontiert «die transzendentale Methode in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik». Lotz nennt Kants Methode die «subjektive», die scholastische (thomistische) die «objektive» und meint, daß beide sich gegenseitig ergänzen müßten, «weil wir nur so zur letztlich letzten Erklärung der Erkenntnis vordringen». Kant habe den «Rückgang in das Subjekt, der die subjektive Methode ausmacht», «nicht vollständig, das heißt bis zum innersten Grund und dessen apriorischen Bedingungen durchgeführt». «So stellt sich die Aufgabe, den Rückgang über Kant hinaus bis zu dem Punkt vorzutreiben, an dem das Subjektive als solches objektiv ist und damit aus der subjektiven Methode die objektive hervorgeht oder die Angleichung an das Subjekt sich in der Angleichung an das Objekt vollendet. Durch diesen Punkt ist der innerste Grund der Vernunft bezeichnet, der als solcher das Sein selbst zu seiner apriorischen Bedingung hat; denn das Sein ist nicht auf das Subjekt beschränkt und erzeugt deshalb nicht nur die diesem entsprechende Erscheinung, sondern übergreift Subjekt und Objekt und gibt deshalb dieses in seinen

eigenen Stand oder in sein An-sich frei.» Es scheint dem Verfasser freilich zu entgehen, daß dieses der Vernunft a priori zugeordnete «Sein» faktisch bloß gedacht und als solches völlig leer und nichtssagend ist, woran sich kaum etwas ändert mit der dogmatischen Behauptung, der «Ruf des Seins» sei «letztlich der Ruf des absoluten Seins, des personalen Gottes». Das zentrale Anliegen der Arbeit ist der versuchte Nachweis, daß mittels der «eigentlichen», die Beschränkungen Kants aufhebenden transzendentalen Methode auch die Dinge an sich erkannt werden können. Das wird in der klaren Darstellung einerseits der Kantschen, anderseits der scholastischen Analyse des Erkennens ausgeführt, wobei die in der letzteren unterschiedenen «Seelenvermögen» als «Möglichkeitsbedingungen» beansprucht werden. – Die dritte Abhandlung von Walter Brugger S. J. verfolgt «das Unbedingte in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'». Der Verfasser exponiert zunächst das Thema im «Ganzen der transzendentalen Dialektik» und erörtert dann die Bedeutungsabwandlungen des Begriffs im transzendentalen Subjekt, in der kosmologischen Idee und als transzendentales Ideal. Daß er Kants Ablehnung der «Existenzbedeutung» des letzteren nicht akzeptieren kann, versteht sich ohne weiteres von seiner Position her. Sein weiteres Bemühen dreht sich um den positiven Nachweis eben dieser Existenzbedeutung sowohl des transzendentalen Ideals wie der transzendentalen Ideen. – Die vierte Arbeit von Josef Schmucker nennt sich: «Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants.» Sie geht von Schelers «Kritik» des Formalismus und den dagegen opponierenden Untersuchungen von Anderson, Laupichler, Diemer aus und versucht sorgfältig Wesen und Bedeutung des Formalismus und dessen Prinzip in seinem Zusammenhang mit Kants «materialem Grundprinzip» zu klären. Das Resultat ist folgendes: Das Prinzip des Formalismus in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und in der «Kritik der praktischen Vernunft» hat «als wesentliches Korrelat und zugleich zum notwendigen metaphysischen Fundament die Person als Zweck an sich bzw. die Welt der Vernunftwesen als Reich der Zwecke an sich». Die beiden «Grundlegungsschriften entwickeln die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit thematisch nur, soweit sie im Vernunftwesen bzw. im Vernunftwillen als solchem begründet sind, unter ausdrücklicher Absehung von der spezifischen Vernunftnatur des Menschen; folglich bleibt in diesen grundsätzlich der Horizont offen für überempirische Vernunftwesen (wie reine Geister und Gott)». Die «Metaphysik der Sitten» entwickelt «ausdrücklich die Ethik der spezifisch menschlichen Person, soweit sie sich durch Anwendung jener obersten Prinzipien des reinen Willens auf die unvollkommene und bedürftige Natur des Menschen als animal rationale bzw. rationabile ergibt, womit schon mit ihrer Idee ihr materialer Charakter gegeben ist». Der angeschlossene knappe Vergleich von Kants Ethik mit der ethischen Prinzipienlehre der Scholastik ergibt «viel mehr Ähnlichkeiten und Parallelen als man gemeinhin annimmt».– Die letzte Abhandlung von Emerich Coreth S. J. ist dem Problem «Heidegger und Kant» gewidmet. Der Verfasser skizziert die Grundzüge der Kantauslegung Heideggers, zeigt deren Abhängigkeit von dessen eigenem fundamentalontologischen Ansatz und die daraus folgenden Fehlinterpretationen. Sodann arbeitet er die Unterschiede der transzendentalen Frage-

stellung, der Apriorität, des Wahrheits- und des Transzendenzbegriffes bei Kant und Heidegger heraus – auch das überzeugend und mit vorbildlicher Klarheit. Der Schluß der Abhandlung fällt dagegen ab, weil Coreth die scholastische Position bloß dogmatisch und ohne aufweisenden Rückgriff auf die Sachverhalte gegen diejenige Heideggers ausspielt. – Eine Zusammenstellung (von W. Brugger) der seit 1920 erschienenen, auf Kant bezüglichen scholastischen und christlich orientierten Literatur schließt den Band ab.

H. Kunz

Gerd Brand: Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Martinus Nijhoff, Den Haag 1955.

«Die vorliegende Abhandlung will der Anfang eines methodischen Aufbaus der Husserlschen Phänomenologie sein, wie sie sich in seinen unveröffentlichten Manuskripten am Ende seines Lebens darstellt»: so charakterisiert der Verfasser die Absicht seiner Arbeit. Sie gliedert sich in zwei Teile; der erste behandelt den «Rückgang auf das welterfahrende Leben», der zweite die «Zeitlichkeit als Urform des welterfahrenden Lebens». Wie stets bei phänomenologischen Analysen, entzieht sich deren Durchführung einem kurzen Referat. Statt ein solches dennoch zu versuchen, fragen wir, was der Sinn von Arbeiten wie der vorliegenden sein kann, davon abgesehen, daß man noch unveröffentlichte Texte Husserls kennenlernt – und da gerät man etwas in Verlegenheit. Gewiß hat sich der Autor mit bewunderungswürdiger Einfühlungsgabe in Husserls Denken und Terminologie eingearbeitet und lebt nun darin. Aber man merkt an keiner Stelle, daß er auf die von Husserl beschriebenen Phänomene selbst hinblickt und die Husserlschen Deskriptionen daran zu verifizieren versucht; es scheint, als stände deren Wahrheit für ihn von vornherein außer Frage. Für unsere rückblickende Reflexion fällt es auf, wie viele Ausdrücke, die uns von Heidegger vertraut sind (Faktizität, Zeitigung, zeitliche Ekstasen u. a.), sich bereits bei Husserl finden, worauf Brand auch einmal hinweist. Jedoch wäre es nun wohl seine Aufgabe gewesen, die völlig verschiedenen Bedeutungen, die dieselben Termini bei Husserl und Heidegger haben, herauszustellen oder wenigstens anzudeuten. Bei Husserl verbleibt alles in der reflexiv-vergegenständlichenden Konstitution der Phänomene. Ein Beispiel: «Meine universale Vergangenheit ist die Möglichkeit, meine vielfältig impliziten Wiedererinnerungen in einer einzigen Reihe ordnen zu können, wobei jede Wiedererinnerung an sich konkret-individuell ist, indem sie eine bestimmte Stelle in dieser Reihe hat. Somit kann also auch die universale Vergangenheit, weil sie selbst nichts anderes als die Möglichkeit dieser Reihe, die Möglichkeit einer Zeit-Stellen-Anweisung ist, die erste Zeit an sich genannt werden.» Wenige Zeilen später heißt es zwar, der «ursprünglichste Modus der Vergangenheit» sei «ein Sein – das Gewordensein – und nicht eine Habe als eine Vielheit von zur Verfügung stehenden Vergegenwärtigungen», aber daraus werden keine Konsequenzen gezogen. So bleibt der Eindruck eines Ungenügens nach der Lektüre der Abhandlung zurück, von dem man nicht recht absieht, ob und wie weit Husserl mitverantwortlich dafür ist.

H. Kunz

Ludwig Binswanger: Erinnerungen an Sigmund Freud. Francke Verlag, Bern 1956.

Unter den mir bekanntgewordenen, zu Freuds 100. Geburtstage erschienenen Veröffentlichungen möchte ich diesen «Erinnerungen» die gewichtigste Bedeutung zusprechen. Denn in ihnen tritt die große lautere, jeder selbstdarstellerischen Gebärde abholde Menschlichkeit Freuds in lebendiger, anschaulicher Eindrücklichkeit überzeugend heraus, und zwar nicht zuletzt in den zahlreichen Zitaten aus Freuds Briefen, die neben den persönlichen Begegnungen die Hauptquelle bilden. Es scheint mir keine nachteilige Unvermeidlichkeit zu sein, daß damit auch Binswangers eigenes Leben, zumal seine ständige Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, ins Licht rückt; und selbst die gelegentlichen konventionellen Floskeln, die einen im ersten Augenblick etwas irritieren mögen, fügen sich adäquat in die Schlichtheit des Ganzen ein. «Wir haben einander durch ein Vierteljahrhundert die Treue gehalten wie selbstverständlich und wenig Aufhebens davon gemacht»: dieser Satz kennzeichnet Freuds Haltung dem einzelnen Menschen gegenüber.

H. Kunz

Thomas Räber: Das Dasein in der «Philosophie» von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken. Francke Verlag, Bern 1955.

In dieser Arbeit werden die zwei wichtigsten Daseinsbegriffe im ersten Hauptwerk von Jaspers, der «Philosophie», untersucht: 1. Das Dasein als Vorkommendes überhaupt, im Sinne des Allgemeinbegriffes für alles Daseiende überhaupt, sowie namentlich 2. das Dasein als «subjektives Dasein», womit primär das Ich und auf Grund des Vorranges des «subjektiven Daseins» auf gewisse Weise zugleich alles Daseiende im ersten Sinne des Vorkommenden gemeint sind. Zur weiterenKlärung der eben angeführtenBegriffe wird dann auch das «umgreifende Dasein» der «Philosophischen Logik» herangezogen; denn in der «Logik» gibt sich Jaspers – wie im Anschluß an Ernst Mayer festgestellt wird – im philosophischen Selbstbewußtsein Rechenschaft davon, was er in der «Philosophie» vollzogen hat (93 ff.), und das «umgreifende Dasein» der «Logik» erweist sich als eine Fortbildung des «subjektiven Daseins» der «Philosophie» (125 ff.). Nach einem Vorblick auf das Ganze der Philosophie von Jaspers geht Räber der Bedeutung und Problematik der zwei Daseinsbegriffe auf Grund eines ausführlichen kritischen Referates nach. Dabei ergeben sich immer wieder Ausblicke auf das Ganze der Philosophie von Jaspers, insbesondere auf seine Lehre von der «Welt» und der «Wirklichkeit», was den Untertitel der Arbeit rechtfertigt. Die «zunächst» leitende Frage ist die «rein terminologische» (7) nach der Berechtigung eines einheitlichen Terminus «Dasein» für die scheinbar so verschiedenen Sachverhalte, die beide Daseinsbegriffe meinen. Räber gelangt zum Ergebnis, daß die «Berechtigung des Namens Dasein» für das bei Jaspers Gemeinte sowohl

in historischer als auch in sachlicher Hinsicht vertretbar sei (133 ff.). Doch liegt meines Erachtens die Bedeutung der Arbeit nicht in diesem mehr äußerlichen Ergebnis (Jaspers könnte ja – unter der Voraussetzung, daß das Gemeinte klargestellt wird – eigene, von der Tradition völlig unabhängige Daseinsbegriffe entwickeln und selbst denselben Terminus für Verschiedenes verwenden, auch wenn dies unzweckmäßig wäre). Viel wichtiger sind das sorgfältige Referat und der Aufweis der tiefen Problematik der Daseinsbegriffe bei Jaspers, womit doch wohl der Finger auf wunde Punkte gelegt wird. Diese Problematik, die dann vor allem in lehrreicher Weise unter Bezugnahme auf das «umgreifende Dasein» dargelegt wird, sei hier nicht näher ausgeführt (vgl. insbesondere 63 ff., 75 ff., 80 ff., 93 ff.). Ich beschränke mich auf die allgemeine Feststellung, daß der Verfasser hier überall einer «Verlegung in die Tiefe» (132) folgen muß, was für ihn, der von objektiv-ontologischen Voraussetzungen ausgeht und sich recht ausgiebig zum Beispiel auf Nicolai Hartmann als Gewährsmann beruft, zu «wissenschaftlicher Ergebnislosigkeit» führt (134) oder «die Gefahren der substanzlosen Unverbindlichkeit und der Unernsthaftigkeit» heraufbeschwört (92). Die Kritik erfolgt behutsam und zurückhaltend, im offensichtlichen Bestreben, Jaspers auch durch das Aufspüren verborgenster oder imputierbarer Motive (z.B. 86 ff.) gerecht zu werden. Vielleicht darf man sagen, daß die Absicht des Verfassers, «aus Jaspers eine ontologische Systematik zu gewinnen» (10), (in dieser ontologischen Hinsicht!) notwendigerweise ergebnislos verlaufen muß. Unabhängig davon, wie man sich zur Kritik von Räber stellen mag, ist seine scharfsinnige und solide Abhandlung für das tiefere Eindringen in die «Philosophie» von Jaspers wertvoll. Alle Behauptungen sind mit Zitaten belegt und so nachprüfbar und diskutierbar. Besonders nützlich ist ein ausführliches Sachregister von über zwanzig zweispaltigen Seiten, welches das der «Philosophie» beigegebene Register in bezug auf die in der Arbeit behandelten Gegenstände ergänzt.

Hans Ryffel

Caspar Toni Frey: Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns. Eine kritische Untersuchung. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1955.

In der vorliegenden Arbeit werden die Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns einer kritischen Prüfung unterzogen. Die Kritik wird sowohl immanent als auch auf dem Hintergrund der kantischen Problemlösungen durchgeführt; das letztere ist besonders instruktiv und namentlich deshalb sinnvoll, weil «sich Hartmann selber in steter Auseinandersetzung mit Kant befindet» (65). Nach einer knappen einleitenden Skizze der Hartmannschen Ontologie wird im 1. Kapitel der «Begriff der Kategorie» bei Hartmann untersucht, wobei der Verfasser auf eine Reihe von inneren Widersprüchen stößt (z.B. Widerspruch zwischen der Auffassung vom allgemeinen und zugleich realen Charakter der Kategorien einerseits und der Definition des Realen anderseits als eines Zeitlichen und Individuellen). Diese Schwierigkeiten, denen Hartmann nur um den Preis der Konsequenz teilweise entgehen könne, beruhen nach dem Verfasser auf «der von allem Anfang an aufge-

stellten Behauptung einer erkenntnisunabhängigen Realität, welche sich bei der Behandlung aller auftretenden Probleme als undiskutierte Voraussetzung geltend macht und die von jeder Theorie geforderte Rationalisierung an entscheidenden Stellen empfindlich stört» (38). Dieses Ergebnis führt zur Prüfung der Erkenntnislehre Hartmanns im 2. Kapitel, die den kritischen Befund des 1. Kapitels bestätigt; denn die Schwierigkeiten in der Erkenntnistheorie Hartmanns, die der Verfasser aufdeckt, sind ebenfalls in der «axiomatischen Setzung einer von jeder Erkenntnis unabhängigen Realität» begründet (63). Wie im abschließenden, leider sehr kurz geratenen 3. Kapitel dargelegt wird, geht es dem Verfasser vor allem um den Nachweis, daß weder ein einseitig ontologischer noch ein transzendental-philosophischer Standpunkt widerspruchsfrei begründet werden kann, und «daß jede der beiden Grundrichtungen der andern als ihres Gegensatzes notwendig bedarf» (65). Kant schwenkte, wie dessen «Widerlegung des Idealismus» zeigt, in die Ontologie ein (65; 24f., 54), während Hartmann den umgekehrten Übergang von der Ontologie in die Transzendentalphilosophie, die sich aufgedrängt hätte, nicht vollzog und deshalb in die vom Verfasser nachgewiesenen Schwierigkeiten geriet. Daß auch ein Übergang vom ontologischen in den transzendentalen Bereich möglich ist, wird andeutend mit Augustins Zeitanalyse in den «Confessiones» illustriert (65 ff.). Die kleine Schrift ist ein scharfsinniger und wertvoller Beitrag zur Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann.

Hans Ryffel

Erich Frank: Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie. Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1955.

Es handelt sich hier um eine Sammlung der wesentlichen Aufsätze Franks in deutscher und englischer Sprache, die sich einerseits um die antike, mittelalterliche und moderne Philosophie, anderseits um eine Anzahl systematisch-philosophischer Probleme gruppieren (Die Krisis des Geistes; Das Problem der Wahrheit; Wissen, Wollen, Glauben; Faith and Reason; Time and Eternity; Nature and History). Angeschlossen ist eine vom Herausgeber, L. Edelstein, englisch geschriebene eingehende Würdigung des Frankschen Werkes. Man ist dankbar, diese zum Teil an schwer zugänglichen Stellen zuerst veröffentlichten oder noch unpublizierten Abhandlungen jetzt in einem hübschen Band zur Verfügung zu haben.

H. Kunz

G. Gusdorf: Traité de métaphysique. Paris, Colin, 1956, 461 pages.

Un «traité» suppose la fixation de certaines matières selon un ordre défini. Or, ici, l'ordre formel des matières ne recouvre pas l'ordre réel de la pensée de l'auteur.

L'ordre formel est double: d'un côté l'auteur cherche à traiter d'abord de la métaphysique comme discipline, qu'il critique: puis il passe à l'objet de cette discipline, dont il parle. La perspective est alors classique: de l'épisté-

mologie à l'ontologie, et du connaître à l'être. Mais d'autre part il s'agit aussi de suivre une ligne axiologique et de remonter ontologiquement de l'homme au monde, et du monde à Dieu, en situant chaque fois la condition humaine face à ces trois termes; l'ordre est alors réflexif et ontologique, tandis qu'il était tout à l'heure épistémologique. Dieu apparaît donc comme le principe formel qui fonde l'ontologique et l'épistémologique, le réflexif et le progressif; il est au terme de ce double mouvement. On voit ainsi que l'ordre formel du livre de M. Gusdorf témoigne de la tradition «spiritualiste» de la philosophie française, dans laquelle il s'inscrit.

Pourtant l'ordre formel ne correspond pas à l'ordre réel de sa pensée, parce que la philosophie véritable de M. Gusdorf n'est pas dans ce dont il nous parle (dans des «matières traitées»), mais en lui, qui nous parle. Sa conscience de philosophe est le lieu vraiment où se joue cette métaphysique dont il affirme «traiter». Par conséquent, ce qui compte, c'est la réflexion personnelle de M. Gusdorf, qui, précisément, est moins une réflexion qu'un témoignage; son regard, tour à tour aigu, perspicace, excitant et suggestif, point toujours clair cependant, parcourt les vastes secteurs de l'enquête de l'homme sur l'homme: psychanalyse, psychologie, sociologie, anthropologie, phénoménologie. Et ce qui fait la métaphysique de M. Gusdorf, ce n'est aucune de ces disciplines, pas même la métaphysique dont il nous parle, mais c'est la manière dont il nous parle de tout cela; le témoignage de M. Gusdorf en l'unité vécue de sa conscience suffit à faire l'unité de ce dont il témoigne. C'est dire que le «traité de métaphysique par M. Gusdorf» est tout aussi bien un «traité de M. Gusdorf par son discours», lequel nous apparaît comme une très vaste et très intéressante «revue générale» des contenus de conscience, des constituants particuliers de sa conscience discursive.

C'est pourquoi M. Gusdorf donne la déconcertante impression de relativiser toutes choses et de ne jamais s'installer au sein même de la réalité. C'est que la réalité, pour lui, c'est la liaison, par son langage à lui, d'une conscience et d'un objet quelconque. Ainsi, dit l'auteur, il n'y a pas de commencement ni de fin à l'entreprise philosophique, son seul commencement étant dans une «décision personnelle qui transforme la signification de l'univers»; ainsi critique-t-il l'absolu, parce qu'il est irréductible au discours; ainsi «la réalité divine oppose, par essence, une fin de non-recevoir à l'essai de la transcrire dans un univers du discours» (p. 404).

L'impression de relativisme provient donc du fait que l'absolu, pour M. Gusdorf, est le discours même qu'il tient, pris non pas dans son contenu ni dans sa forme (ce qui serait l'objectiver), mais dans la relation même qu'il institue du sujet aux choses. L'ordre réel de sa pensée n'est donc ni la forme ni le contenu de son discours, mais sa discursivité même. Cette impression déconcertante s'accentue encore, parce que M. Gusdorf est amené presque toujours à parler *négativement* de ce dont il nous entretient; en effet, s'il en parlait positivement, le poids ontologique passerait du discours tenu à son objet, ce qui créerait le sentiment que M. Gusdorf *traite de* quelque chose. Or, seul le «traitement» par son langage doit compter.

L'ordre du discours est donc la charnière même de l'enquête de M. Gusdorf, et c'est lui qui constitue proprement sa métaphysique. Seulement, il faut bien

dire que ce discours-là est terriblement équivoque. D'un côté, en effet, M. Gusdorf nous parle également de sociologie, de phénoménologie ou de métaphysique classique, comme si tous ces secteurs étaient homogènes les uns aux autres, comme si leur manière de parler des mêmes choses était la même; et c'est alors que l'unité du propre discours de M. Gusdorf (en sa conscience intentionnelle) lui paraît suffisante pour assurer l'unité de toutes les choses dont il nous parle. Mais par ailleurs M. Gusdorf juge nécessaire d'ajouter à tous les discours qui ont déjà été tenus le sien propre, dont la seule fonction est d'être un témoignage négatif. Par conséquent, réduisant toute métaphysique au discours, il ajoute un discours propre qui est lui-même *sa* métaphysique, sans qu'on puisse jamais savoir (autrement que négativement) quel rapport il y a entre le discours métaphysique de M. Gusdorf et la métaphysique qui est l'objet de son discours.

Cette réserve nous paraît marquer les limites, je dirais même la précarité, de l'entreprise de M. Gusdorf.

J.-Claude Piguet

Hermann Krings: Fragen und Aufgaben der Ontologie. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954.

In der modernen Ontologie haben sich bei Martin Heidegger und Nicolai Hartmann zwei Hauptrichtungen ausgebildet, die im Vordergrund des Interesses stehen. Heidegger fragt mit steigender Intensität nach dem «Sein des Seienden» und bringt dies in der Frage zum Ausdruck: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» Man mag hier von «Fundamentalontologie» oder (besser) von «Metaphysik» sprechen, wobei nur zu bedenken ist, daß Heidegger den traditionellen Begriff der Metaphysik seit Plato und Aristoteles übersteigen möchte. Hartmann dagegen fragt nach den Aufbauprinzipien des Seienden und gelangt zu einer immer spezieller werdenden und den Anschluß an die Einzelwissenschaften herstellenden «Wirklichkeitsontologie», die die Strukturen des Seienden in seinem je besonderen Seiendsein zum Gegenstand hat. Die «ursprüngliche Ontologie», deren «Fragen und Aufgaben» Krings in der Ausarbeitung eines systematischen Entwurfs nachgeht, schiebt sich zwischen Metaphysik und Wirklichkeitsontologie und fragt nach «Grund und Möglichkeit des Seienden» (1), also weder nach dem Sein schlechthin noch nach je besonderem Seiendem. Sie unterscheidet sich so von der Metaphysik (Fundamentalontologie) und der Wirklichkeitsontologie, jedoch ohne diese abzulehnen. Eine besondere Nähe besteht zur Metaphysik: nicht nur wird «das ontologische Fragen ständig im Vorblick auf das Sein selbst vollzogen» (3, 13), es soll auch eine Vorbereitung auf das metaphysische Fragen sein (4). Von metaphysischen Deutungen des Seins selbst sieht der Verfasser im Rahmen seiner «ursprünglichen Ontologie» ausdrücklich ab (117). Gegenüber der Wirklichkeitsontologie ist die «ursprüngliche Ontologie» durch ein besonderes «Engagement» ausgezeichnet (8, 10). Der Verfasser schreibt ihr eine «kathartische Aufgabe» zu: «Das Wissen um die Gründe des Seienden dient nicht der Befriedigung menschlichen Wissenwollens, noch ist es ein Weg der Machtgewinnung über das Seiende; es dient

vielmehr dazu, das Seiende in seinem Seiendsein zu hüten, es zu pflegen, ihm zu seiner Wahrheit und Lauterkeit zu verhelfen; sein Sinn ist Reinigung des Seienden in seinem Seiendsein, ursprüngliche Katharsis» (14). Die «ursprüngliche Ontologie» fügt sich – abgesehen von der starken Betonung der «kathartischen» Funktion – in die große ontologisch-metaphysische Tradition ein. Die «Gründe des Seienden» werden deshalb nicht zufällig in einer Auseinandersetzung vor allem mit Plato und Aristoteles hergeleitet (22 ff., 30 ff.), und das Ergebnis ist nicht zufällig eben jener Tradition verpflichtet. Im Ergebnis führt nämlich die systematische Besinnung dazu, daß die Struktur des Seienden schlechthin, also unter Einbezug selbst des anorganischen Bereiches (über das «Materieproblem», auch in der Sicht der heutigen Naturwissenschaft: 51 ff.), in der «Bezogenheit» oder genauer: in der «Spannung von Wesen und Existenz» erblickt wird. Das endliche Wesen realisiert sich im Stoff. «Das Wesen existiert als Leib» (63). Das dialektische Verhältnis von Wesen und Existenz darf weder identifiziert noch aufgespalten und dann vereinseitigt werden. Das erste geschieht im ontologischen Gottesbeweis (77 ff.), hat dort aber nur symbolische, nicht erkenntnishaltige Bedeutung («Chiffre für einen Glaubensinhalt», 86); das zweite vollzieht unter Ausschaltung des «Wesens» der Existenzialismus Sartrescher Prägung (86 ff.) und unter Weglassung der «Existenz» die Vernunftontologie (insbesondere der absolute objektive Idealismus Hegels). Der «Grund», die «vorausliegende Einheit», der «Grund der Gründe» für das Spannungsgefüge von Wesen und Existenz besteht nach dem Verfasser in der «Freiheit», die sich als «eine besondere Weise des Verwirklichens» erweist (93 ff.). Freiheit ist «Wesensverwirklichung» und insofern an das Wesen gebunden, wobei dieses Wesen, jedenfalls beim Menschen, ein «je einmaliges» ist (106). Wie namentlich die Erörterung der Freiheit zeigt, entsprechen sich Wesen und Existenz, und diese Entsprechung, in der die eigentliche (ontologische) «Wahrheit» des Seienden, dessen «Lauterkeit», besteht, enthüllt sich als das eigentliche Hauptthema (116 ff.; 16). Die «Lauterkeit» steht und fällt mit der dialektischen, spannungsvollen Bezogenheit von Wesen und Existenz, weshalb sie ständig verlorengehen kann und der Verfall des Seienden droht. Beim Menschen ist die Lauterkeit «freie Entsprechung von Wesen und Existenz» (132), und die Freiheit ist durch sich selbst bedroht (114). Auf Grund der dialektischen Struktur des Seienden ergeben sich verschiedene systematisch faßbare Verfallsformen (Verfehlungen der «Wesensverwirklichung»). Im Fall der «ethischen Verfehlung» (153 ff.), die nicht die Wurzel ergreift, bleibt das Wesen anerkannt und steht als Norm, als Sollen gegenüber, es wird aber je und je verfehlt. Radikal sind dagegen 1. die «metaphysische Wesensverfehlung», die «Spaltung des Grundes», indem entweder die «Willkür des Existenzwillens» an die Stelle des «Wesenswillens» tritt oder die Vernunft (das «Wesen») absolut gesetzt wird, woraus dann eine entsprechend falsche Ethik entspringt (157 ff.), sowie 2. der dämonische Verfall», bei dem «die Existenz fremdem Wesen überantwortet» ist, weil das eigene Wesen und die (verabsolutierte) Existenz als Führungsinstanz ausscheiden (161 ff.). Dem von jeher faszinierenden «Phänomen des Dämonischen» wird ein ausführlicher, nahezu ein Viertel des Buches füllender «Exkurs» gewidmet, der vor allem eine kritische Interpretation bisheriger Auf-

fassungen des Phänomens des Dämonischen bringt (185–235). Gemäß der kathartischen Aufgabe der Ontologie werden abschließend die Möglichkeiten der «Wiederherstellung der Lauterkeit» erwogen, die letztlich in einer «Handlung» (164) zu erfolgen hat und sich in Religion, Philosophie und Kunst kundgibt (163 ff.). Die in der Philosophie der Neuzeit verlorengegangene Kathartik sei «wieder in die Obhut des Denkens zu nehmen» (175), und Voraussetzung der Katharsis ist, daß die verfallene Spannung von Wesen und Existenz wiederhergestellt wird.

Der Verfasser entwickelt eine formal sauber durchgearbeitete und äußerlich einfache und durchsichtige «Ontologie» in ihren Grundzügen, was im vorstehenden Referat nur andeutend und vergröbernd zum Ausdruck gebracht werden konnte. Wertvoll scheinen mir namentlich die Ausführungen über Plato und Aristoteles (insbesondere 30 ff.) und über die Gottesbeweise (77 ff.); vortrefflich ist ferner der Exkurs über das «Dämonische», namentlich soweit es sich mit den Vorsokratikern, Sokrates, Plato, Goethe und vor allem Kierkegaard befaßt (180 ff.). Die Legitimation und Ergiebigkeit einer solchen «ursprünglichen Ontologie» im ganzen bedürften freilich der näheren kritischen Prüfung, was Anlaß zu einer Fülle von Fragen gäbe. Schon der universale Anspruch, mit den verwendeten allgemeinsten Bestimmungen, die dann doch stark anthropologisches Gepräge erhalten, das Seiende im ganzen, unter Einschluß des Anorganischen (des «Dings», 132), zu treffen, scheint mir fragwürdig. Der Verfasser sagt übrigens selber, «lauter im eigentlichen Sinne des Wortes» könne nur der Mensch sein (132). Diese Ontologie ist offensichtlich, namentlich in den Begriffen der «Freiheit», der «Lauterkeit» und der «Katharsis» am Menschen orientiert (vgl. z.B. die Bezugnahme auf den Menschen an entscheidenden Stellen: 46f., 51, 93 ff., 132, 146, 164). Nach meinem Dafürhalten handelt es sich im Grunde um eine ontologisch fundierte Ethik mit stark metaphysischen Einschlägen, wobei ich auf weite Strecken den Eindruck einer stark formalisierten Begriffsdichtung nicht loswerde. Die Beziehung des Menschen zur konkreten, sozialkulturell bestimmten Situation wird gesehen (107); es bleibt aber ungeklärt, wie diese Beziehung des näheren zu denken wäre. Die «Wesensverwirklichung» als das dem Menschen Aufgegebene scheint mir eine bloß formale Anzeige darzustellen. Es könnte ja sein, daß sich das «Wesen» des Menschen, in dessen Verwirklichung er seine «Lauterkeit» zu bewahren habe, selber wandelbar ist und aus dem sozialkulturellen Kontext schlechterdings nicht herausgelöst werden kann. Dann würden sich aber konkrete Probleme und Aufgaben stellen, denen eine «ursprüngliche Ontologie» ebenso hilflos wie eine metaphysische Fundamentalontologie gegenübersteht.

Hans Ryffel

Jeanne Vial: Métaphysique. Tome IV du Manuel de philosophie publié sous la direction de R. Jolivet (Emm. Vite, éditeur, Lyon et Paris 1956), 219 pages.

L'ouvrage donne l'aperçu d'un pèlerinage qui mène de la connaissance la plus commune à la connaissance de Dieu. La multiplicité des paysages ren-

contrés est évidemment si grande que c'est avec admiration qu'il convient de présenter les quelque deux cents pages que voici. En effet, recherche de la beauté mise à part, rien (ou presque) n'a été oublié, en bref: Le problème de fond, celui de savoir ce qu'est la métaphysique, ensuite celui de savoir ce qu'est la connaissance, avec toute la gamme des doctrines et des opinions (là, le positivisme logique est laissé pratiquement dans l'ombre), puis la situation-clef de la controverse de notre temps, de la spiritualité et de la liberté humaine, qui est plus brûlante croyons-nous que celle d'objectivité («Sachlichkeit») présentée par Jaspers dans le fameux petit volume N° 1000 de la collection Göschen, enfin Dieu.

Ce dernier sujet est peut-être celui qui a le mieux réussi à l'auteur. Rien que ce titre sans apparat, sans commentaire: Dieu, – le même, simple et grand qu'avait choisi il y a quelques années le théologien Alfred de Quervain pour l'un de ses cours, a quelque chose d'une audace qui n'est justifiée que par la droiture et l'authenticité du traitement adopté. C'est que Jeanne Vial a réfléchi à ces choses plus profondément que maint auteur et qu'elle fait jouer cette intuition féminine dont la sûreté l'emporte à maint égard sur celle des hommes qui, dans leur égoïsme masculin toujours un peu orgueilleux, ne tiennent pour la plupart jamais pour certain que ce qu'ils ont fait eux-mêmes. Et puis J. Vial est (comme d'ailleurs A. de Quervain cité ci-dessus) connaisseur, et même l'un des meilleurs connaisseurs de ce penseur destiné à occuper une place de tout premier rang, peut-être la plus haute en France depuis Bergson: Gabriel Marcel, non pas pour tirer de ses écrits la substance d'une apologie, mais à cause de sa solidité métaphysique. C'est dire d'emblée comment est pensé le présent ouvrage.

Or, cet ouvrage est destiné aux classes supérieures de lycées français ainsi qu'à la propédeutique philosophique universitaire, c'est-à-dire à des jeunes gens ayant tout juste vingt ans. Au début, la rapidité de l'exposé ne serait-elle apte à dérouter ces débutants qui ne savent rien, qui n'ont pas d'expérience, qui, s'ils sont souvent brillants tant par l'enthousiasme dans la discussion que par une rhétorique originale en épanouissement à la suite de l'adolescence, provoquent facilement des tempêtes dans des verres d'eau et découvrent des micro-problèmes auxquels ils attachent une importance démesurée?

A cela il convient de répondre en rappelant que l'auteur a tenu ces classes pendant des années, qu'elle y a acquis une grande expérience ainsi qu'un succès notoire. Puis la façon cursive de l'exposé, si elle étonne au début, gagne rapidement l'attention par le fait qu'on se sent bientôt attiré par la profondeur des problèmes posés et la richesse des vues présentées.

C'est un livre très bien fait, qui fait preuve d'une méthode éprouvée, d'une connaissance étendue de la littérature originale, d'un bon goût dans le choix des citations, d'une facilité de plume, et surtout d'une sûreté dans la ligne à suivre.

Les positions ou doctrines qui y sont rejetées (ce sont celles du type positiviste, athée, marxiste, etc.) le sont élégamment, sans la méchanceté agressive et désagréable si commune pratiquement à tous les auteurs qui se rattachent à ces doctrines. Ce rejet est fondé principalement sur le témoignage d'une sorte d'absurdité mise en évidence à la racine de ces doctrines.

L'ouvrage n'est pas une revue systématique des auteurs par doctrine, mais l'auteur l'a expressément voulu ainsi comme il est expliqué au début. Les penseurs les plus souvent évoqués sont Platon, St. Augustin, Malebranche, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Gabriel Marcel, Sartre . . ., les notions le plus souvent envisagées, Dieu, l'être, la liberté, la transcendance, l'objet, la raison, la vérité, le bien, le temps, la matière . . . et la connaissance.

L'être n'est pas un objet de la connaissance. Il est l'atmosphère dans laquelle respire notre intelligence. La sensation est une manière pour la créature humaine de participer à l'être transcendant. Le concept isolé n'a aucun sens. L'erreur ne peut se glisser que dans la connaissance médiate. La vérité est un dévoilement de l'être. Une connaissance immédiate ne peut être fausse.

La controverse entre mécanisme et finalisme est mise en étroit parallèle avec la querelle entre matérialisme et spiritualisme. Mais une métaphysique finaliste n'exclut pas l'étude objective des mécanismes de la causalité. Le matérialisme, surtout dans la forme marxiste, est contradictoire et incohérent, sauf dans la perspective sartrienne. Seulement dans cette dernière, on a recours au néant comme l'*autre* sans lequel on ne voit trop comment une connaissance serait possible. Mais ce néant paraît en fin de compte n'être qu'un deus ex machina «pour faire l'économie» de Dieu. Et l'en-soi sartrien est un mystère inutile.

La liberté, c'est la dignité de la créature humaine qui est un être imparfait, exilé du Vrai. L'argument (de tradition augustinienne et pascalienne), tendant à montrer que sans quelque chose comme le péché originel il ne saurait y avoir de liberté, ne nous semble pas probant, car on peut y opposer que Dieu, s'il a effectivement créé l'homme, l'a peut-être automatiquement condamné au péché par le fait même qu'il en a fait une créature, c'est-à-dire un être borné, «incapable par lui-même» – selon une formule calviniste – de faire autre chose que des actes bornés, donc imparfait, donc fautif. Et alors ce n'est pas la faute qui apparaît comme condition de la liberté, mais l'état de créature bornée implique la liberté, car la liberté, c'est la liberté de se libérer des bornes et de la finitude.

Contrairement à ce qui est exposé, la précarité de la science ne réside pas dans le fait que l'expérience sur laquelle elle repose ne saurait être garante de ce qui se passera dans des millions d'années, mais dans le fait qu'elle restera toujours une approximation incapable d'englober l'infinie rémanence de l'être qu'elle aimerait maîtriser. En cela, la science ne se distingue pas fondamentalement des autres activités de l'esprit, qui sont toutes précaires.

Il n'y a que l'amour qui ne soit précaire – et cela, l'auteur le dit bien. Seulement l'amour n'est pas un acte, pas une activité, il est le moteur de tout acte authentique dans la recherche de la vérité comme des autres valeurs.

Les vues sur la science sont peut-être les moins satisfaisantes. La science est, à notre avis, beaucoup plus intimement dépendante qu'on ne l'accepte communément de cet amour connexe de notre liberté, et par là la science est une activité plus existentielle qu'on ne le pense souvent.

C'est autour de cette méprise que nous établirions nos batteries s'il s'agissait pour nous d'attaquer cet ouvrage par ailleurs si bien pensé. Un reproche accessoire s'adresserait à une certaine négligence avec laquelle la beauté est

traitée à côté de la vérité et du bien. Mais nous savons par d'autres ouvrages que J. Vial a tout le respect dû à cette valeur cardinale.

Les remarques sur la notion de preuve, à propos des «preuves de l'existence de Dieu», sont pertinentes et il est heureux que nous soyons éclairés sur leur sens profond et non seulement sur leur réfutation: Il n'y a de vérité que s'il y a Dieu. Il est très juste aussi de dire que l'idée d'un absolu semble inhérente à l'esprit humain, et que ceux qui nient Dieu la restituent toujours sous l'une de ses formes dégradées et sécularisées de Démocratie, d'Histoire, de Progrès . . . La seule réfutation de Dieu possible consiste à contester que nous ayons l'idée de perfection. De là il n'y a qu'un pas vers l'identification chrétienne de la vérité avec Celui qui est. Estimant pour notre part que l'homme est philosophe dans la mesure où il recherche la perfection, nous nous trouvons grandement d'accord avec l'auteur sur ces choses.

Mais alors il reste le mystère, au sens chrétien et au sens voulu par G. Marcel, et tout le «problème du mal» qui n'est pas une affaire de simple éthique.

Et l'auteur de terminer sur une citation de Simone Weil: «Le mal est à l'amour ce que le mystère est à l'intelligence . . .»

Au travers de ce traité de métaphysique transparaît la philosophie de J. Vial. C'est pourquoi nous préférons l'avoir lu à notre âge plutôt qu'à l'époque où nous étions étudiant, car nous ne l'aurions pas compris dans sa plénitude.

André Mercier

Karl Jaspers: Philosophie. Dritte Auflage. Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.

Daß Jaspers am Text seiner «Philosophie» – das ihm liebste seiner Bücher, gesteht er – nichts mehr ändert, versteht sich von selbst. Aber er hat jetzt der dritten, wiederum in drei getrennten Bänden erscheinenden Auflage ein umfangreiches «Nachwort (1955)» und ein Namen- und Sachverzeichnis (von Maria Salditt bearbeitet) beigefügt: für beides ist man dankbar. In jenem Nachwort reflektiert Jaspers über den «Sinn» seiner im vorliegenden Werk Gestalt gewonnenen Philosophie (Entstehung, Absicht, Verhältnis zu den Wissenschaften, «wie das Buch gelesen werden möchte»), erörtert «einige Einwände» gegen sein Philosophieren und die «Frage nach der Möglichkeit philosophischer Polemik», um schließlich (unter dem Titel «Der Vorwurf der Schwäche der Vernunft») zum Problem der «Wirkung» philosophischen Denkens Stellung zu nehmen. Sich zumal über das letztere klar werden zu wollen, ist in der Tat bedeutungsvoll für ein Philosophieren wie dasjenige von Jaspers, das primär nicht Erkenntnisse mitteilen, sondern an die mögliche Existenz des Andern appellieren, sie «erwecken» will. Hält man dieses Anliegen für wesentlich und legitim, dann dürfte es belanglos sein, ob dabei auch noch ein Geltungs- und Machtwille als die Reinheit des Appellierens trübendes Moment mitwirken mag. Eine andere Frage aber ist, ob das Appellieren den Appellierenden nicht zum Hören der wirklichen Einwände des Andern verpflichtet. Was Jaspers an solchen – «aus öffentlichen Urteilen und aus privaten Gesprächen» entnommen – anführt, macht nun doch etwas den

Eindruck von «Monologen», um seine treffende Charakterisierung der üblichen «konventionellen Diskussionen in Form aneinandergereihter Monologe» zu verwenden. Es sind, scheint mir wenigstens, von vornherein auf ihre leichte Verabschiedung hin stilisierte, nicht harte und aufsässige Einwände. Damit hängt ein zweites, von Jaspers nicht ausdrücklich erörtertes Problem zusammen: ob und inwieweit ein Appellieren überhaupt sinnvoll ist, wenn der Andere anonym bleibt, wie es beim bloß literarischen Appell sein muß. Indessen führt das auf die prinzipielle Frage der Mitteilbarkeit philosophischen Denkens überhaupt, der nicht in allen Weisen des Philosophierens die gleiche Relevanz eignet wie in derjenigen, die Jaspers verwirklicht.

H. Kunz

Karl Jaspers: Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937. Zweite Auflage, vermehrt um ein Nachwort. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1956.

Wer sich aus erster Hand einen schnell erhaschten Eindruck von der bereits im Schatten seiner «Logik» stehenden «Existenzphilosophie» von Jaspers verschaffen will, für den sind diese drei Vorlesungen das geeignetste Mittel. Jaspers hat der zweiten Auflage ebenfalls ein «Nachwort» beigefügt, das vor allem den damaligen politischen Hintergrund in der Relevanz für die Publizität seines Philosophierens vergegenwärtigt und zum Ausdruck «Existenzphilosophie» einiges sagt.

H. Kunz

Wolfgang Stegmüller: Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis. Humboldt-Verlag, Frankfurt am Main - Wien 1954.

Die vorliegenden, mit den Mitteln der modernen «Wissenschaftslogik» operierenden Erörterungen von Metaphysik, Wissenschaft und Skepsis konvergieren im Evidenzproblem, und die Hauptthese des Verfassers geht dahin, daß die Evidenz «theoretisch undiskutierbar» sei (7ff., 66, 95f., 102, 155, 233, 365, 284ff.). Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik, die den Ausgangspunkt bildet und mit der sich der I. Teil des Buches befaßt, führt zum Problem der Evidenz. Dies vor allem deshalb, weil sich Metaphysik und Wissenschaft höchstens durch «Möglichkeiten und Arten der Einsicht» unterscheiden lassen (45). Mit der Evidenz steht und fällt demnach die Metaphysik. Dasselbe gilt für die außertheoretischen Bereiche der Ethik und der Religion und selbst für die appellierende Existenzphilosophie (134ff.). Aber auch die Logik und Mathematik sowie die Erfahrungserkenntnis beruhen auf Evidenz und damit auf metaphysischen Voraussetzungen, wie im II. und III. Teil dargetan wird. Denn zwischen zulässigen wissenschaftlichen und unzulässigen metaphysischen Einsichtsarten kann keine scharfe Trennung gemacht werden.

Die Evidenz ist nun nach Stegmüller nicht rational («wissenschaftlich») begründbar; sie kann nur beschrieben werden, ohne daß man die Frage «quid juris» beantworten könnte (96ff.). Anderseits muß aber für alle philosophischen und wissenschaftlichen Aussagen «absolute Evidenz» vorausgesetzt, «geglaubt» werden; nur die Evidenz «konkreter Einzelurteile» ist immer in Frage gestellt (127, 129). Bei dieser Sachlage ist das Problem der Metaphysik theoretisch «absolut unentscheidbar»; die Metaphysik beruht letztlich auf einem «praktischen Entschluß», einem «Glauben». Dasselbe trifft für die Wissenschaft zu. Da auch sie und im besonderen die Logik und Mathematik Evidenz voraussetzen und ein Unterschied zwischen metaphysischer und anderer Evidenz nicht erkennbar ist, beruhen sie ihrerseits auf einer metaphysischen Grundlage, ohne sich dessen in aller Regel bewußt zu sein. Der namentlich an Logik und Mathematik orientierte Positivismus moderner Observanz muß es sich deshalb gefallen lassen, daß seiner Kritik der Metaphysik nicht nur der Boden entzogen, sondern daß diese Kritik gar gegen ihn selber gewendet wird (95). Grundsätzlich gleich steht es mit dem modernen Empirismus, der in der Form des «Phänomenalismus» oder auch des «Physikalismus» alles auf «unmittelbar Gegebenes» reduzieren und damit die Metaphysik ausschalten möchte. Auch er ruht auf metaphysischem Grund, wobei gar noch Voraussetzungen gemacht werden, die nicht einmal Evidenz in Anspruch nehmen können. Die Erfahrungserkenntnis kann nämlich der Sprache und der damit verbundenen «Erinnerungsfähigkeit» nicht entraten. Die Wahrnehmungsevidenz, die in irgendeiner Weise zugelassen werden muß, setzt unter allen Umständen «Kontinuität des Sprachverständnisses» und damit «Erinnerung» voraus, wofür keine absolute Evidenz geltend gemacht werden kann (264ff., 268, 272). Wollte man die Wahrnehmungsevidenz und alles damit Gesetzte ausschalten, so würde die empirische Erkenntnis widersinnigerweise in einen «Kalkül» verwandelt, der es nicht mehr erlauben würde, zwischen «empirischen Theorien» und «Märchen» zu unterscheiden (277).

Da demnach Metaphysik und Wissenschaft auf direktem Weg nicht begründet werden können, bleibt als letzte von jeher beliebte Ausflucht der indirekte Weg des Skepsis, mit der sich der Verfasser im IV. Teil des Buches beschäftigt. Auch die besonders interessante Erörterung dieses Weges, bei der der Verfasser weit kritischer und exakter verfährt als üblicherweise geschieht, führt aber nicht zum Ziel der Begründung objektiver Erkenntnis. Eine der vor allem in Betracht fallenden Hauptformen, die universale Erkenntnisskepsis, ist widerspruchsfrei vertretbar. Denn daraus, daß der Satz «Es gibt keine Erkenntnis» selber keine Erkenntnis ist, folgt noch nicht dessen Falschheit (315f.). Dagegen kann zwar die universale Wahrheitsskepsis ohne Widerspruch nicht vertreten werden, aus der Widerlegung ihrer These folgt aber nicht die positive Begründung objektiver Wahrheit, ganz abgesehen von sonstigen Einschränkungen, die der Verfasser anbringt (317ff.).

Die sorgfältig und eindringlich geführte Untersuchung führt so überall zum selben Resultat, wonach Evidenz zwar vorauszusetzen ist, aber theoretisch nicht gerechtfertigt werden kann. Auf dem Wege dieser Untersuchung sind zahlreiche interessante Nebenergebnisse zu verzeichnen. Ich erwähne ins-

besondere die Diskussion der Schwierigkeit, die eine ausreichende Definition der analytischen Sätze bietet (32 ff.), die erkenntnistheoretische Tragweite der Sprache (46 ff.), den im Anschluß an W. D. Quine und N. Goodman unternommenen Versuch einer schärferen Fassung der ontologischen Problematik (68 ff.) sowie die Darstellung und kritische Erörterung der logizistischen, der intuitionistischen und der formalistischen Grundlegung von Logik und Mathematik (179 ff.). Es ist nicht möglich, hier auf einzelne Thesen einzugehen, obwohl zum Beispiel die Ausschaltung gewisser ontologischer Fragestellungen (Polemik gegen das «Sein des Seienden» 69 ff.) und die Vernachlässigung der Subjekt-Objekt-Relation in der Behandlung des Antinomienproblems hiezu Anlaß gäben. Was die Hauptthese anbelangt, so wird man dem Verfasser die Gefolgschaft im wesentlichen nicht versagen können. Denn die in Philosophie und Wissenschaft überall vorausgesetzte Evidenz begründen zu wollen, ergäbe in der Tat einen circulus vitiosus; und wer sie bestreitet und dies begründen möchte, verfällt in Selbstwiderspruch (103). Mir scheint aber, daß der Verfasser zu Mißverständnissen Anlaß gibt, wenn er sagt: «Es muß Stellen geben, wo das ‚Absolute in die Wissenschaft hereinbricht', zumindest müssen wir dies glauben» (134). «Absolute Evidenz» muß zwar vorausgesetzt werden, aber nur in der Bedeutung eines Postulates, daß es sinnvoll sei, behauptete «Evidenzen» gegen andere behauptete «Evidenzen» abzuschätzen und zu echter Evidenz zu streben, zu deren Wesen es nun einmal gehört, nicht mehr begründet werden zu können. Dabei kann aber, wie der Verfasser selber betont, keinem konkreten Satz absolute Evidenz zugeschrieben werden. Der letzte Grund für den ausnahmslos provisorischen Charakter, die Revidierbarkeit der Erkenntnis, und zwar selbst im logischen Bereich, liegt darin, daß wir «keine Vorstellung von einem archimedischen Punkt außerhalb unserer selbst» haben (390). Ich habe den Eindruck, daß der Autor die schon im «Vorwort» als «erregend» (5) bezeichnete Erkenntnissituation tendenziell dramatisiert, insbesondere im zusammenfassenden und etwas aufgelockerten «Epilog» (384 ff.). Der hinsichtlich der Evidenz aufgewiesene Sachverhalt ist doch wohl dem vom Verfasser mit Recht hervorgehobenen Umstand zur Seite zu stellen, daß «uns absolute Exaktheit im Reden ewig verschlossen bleibt», dies aber «keine Katastrophe» ist (59). Des weiteren frage ich mich, ob man nicht – unter dem Vorbehalt des unvermeidlich provisorischen Charakters aller konkreten Evidenz – entgegen der Auffassung des Verfassers so etwas wie «Evidenzschichten» unterscheiden muß. Denn zum Beispiel einer vermeintlich evidenten Schau Gottes, einer sogenannten Wertschau, dem Verstehen einer sinnvollen Aussage, dem Gegebensein eines schlichten empirischen Befundes und der Einsicht in einen mathematischen Zusammenhang wird man aus verschiedenen Gründen, mit denen man sich durchaus sinnvoll auseinandersetzen kann, nicht denselben Anspruch auf Evidenz einräumen, und für diese Abstufung kann man sinnvollerweise ebenfalls Evidenz geltend machen. Es ist mir nicht klar geworden, wie der Verfasser bei der Einebnung aller Evidenzen, die allem Anschein nach doch vor liegt (vgl. insbesondere 365), zwischen unverbindlichen metaphysischen Spekulationen und rational-empirischer Analyse und ähnlichen legitimeren Verfahrensweisen noch scheiden will. Schließlich stellt sich die Frage, welche

Folgerungen aus der Antwort auf das Evidenzproblem für die letzte Fundierung objektiver Erkenntnis zu ziehen sind. Der Verfasser scheint anzunehmen, daß an einem bestimmten Punkte alle Diskussion zu Ende sei und nur die «schlichte Tat» verbleibe (390). Doch wird man sich auch von dieser «Tat» bis ans Ende aller Tage Rechenschaft geben müssen. Naheliegender scheint mir deshalb eine durchaus theoretisch verfahrende ethisch-praktische Fundierung der Erkenntnis, die natürlich einen entsprechenden Evidenzanspruch geltend macht, wie er nun einmal zu allem Erkennen gehört. Das letzte Kriterium dieser Fundierung wäre der offene Prozeß der intersubjektiven Verständigung oder (in traditioneller, jedoch dem Mißverständnis der Hypostasierung ausgesetzter Formulierung) des «Logos», verstanden nicht als historische Tatsache, sondern als möglicher Vollzug, der sich im Gelingen ausweist. Wenn man bedenkt, welche Rolle die Sprache (auch nach dem Urteil des Verfassers) als ein von vornherein eminent intersubjektives Phänomen im Erkennen spielt, erscheint eine solche Auffassung nicht als abwegig. Zum Schluß möchte ich den Hinweis nicht unterlassen, daß Vertreter der älteren Generation (die an Jahren natürlich jung sein können) am eher spärlichen Rückgriff auf die Tradition bei einem so zentralen philosophischen Thema Anstoß nehmen könnten; anderseits ist gerade ihnen ein Versuch, traditionellen Problemen eine schärfere Fassung abzugewinnen, angelegentlich zu empfehlen; dies um so mehr, als der Verfasser die moderne «Wissenschaftslogik» souverän beherrscht, ohne ihr zu verfallen.

Hans Ryffel

Henri-L. Miéville: Toleranz und Wahrheit, ein philosophisches und politisches Problem. Verlag Paul Haupt, Bern 1955.

Im ersten Teil dieser gegenüber dem französischen Original (1949) ergänzten deutschen Fassung entwickelt Miéville den Begriff der Toleranz als einer aktiven Tugend der Duldsamkeit und Stärke (7, 11, 50f.), indem er zwischen einer statischen oder dogmatischen und einer dynamischen oder funktionellen Auffassung der Wahrheit unterscheidet (14ff.). Während der vermeintliche Besitz einer statisch gedachten absoluten Wahrheit zur Intoleranz (10) und die skeptische Verzweiflung an der Wahrheit zur Gleichgültigkeit führen kann (13), begründet das Festhalten an der dynamisch aufgefaßten «Idee der Wahrheit» (18), die ein stetes Weiterschreiten fordert, über die wir aber nie als ein Ganzes und Absolutes verfügen, echte Toleranz im angeführten Sinn. Die funktionelle Wahrheitsauffassung verlangt freie und selbständige «Personen», «freie Geister» (48); sie fordert ,«daß es andere denkende Menschen gebe, ob sie mit uns übereinstimmen oder nicht» (36). Dabei setzt der Verfasser «grundlegende moralische Werte» (41) oder «Menschenrechte» (46) voraus; jedoch ohne diese näher zu bestimmen. In einem zweiten Teil («Freiheit und Demokratie») wird als sozialphilosophische Grundlage ein zwischen den Extremen des «radikalen Individualismus» (53) und des «sozialen Absolutismus» (55) stehender «solidarischer Personalismus» (63) skizziert, der am Maßstab der Wahrheit ausgerichtet ist und auf diese Weise die Verbin-

dung der Individuen im Sozialen gewährleisten soll. Miéville übt am Katholizismus und an der «protestantischen Orthodoxie» (22) nicht minder Kritik als am Marxismus, wobei gar dem Marxismus, «diesem eigenartigen Proteus» unter Vorbehalt seiner Methoden mit einiger aus dem «solidarischen Personalismus» fließender Sympathie begegnet wird (64, 42). In einem Anhang bringt der Verfasser vor allem Anschauungsmaterial der totalitären Staatspraxis bei. – Zu den teilweise eher konventionellen Aufstellungen des Verfassers wäre in kritischer Hinsicht zu bemerken, daß verborgene Tiefen des Problems nicht ausgelotet werden, weil die Problematik des «Richtigen» bzw. Wahren nach meinem Dafürhalten nicht genügend expliziert wird. Es fragt sich namentlich, ob nicht an die Stelle der vom Verfasser unterstellten unendlichen Annäherung an die Wahrheit (17f.), womit ein an und für sich faßbares Absolutes immer wieder nahegelegt und idealistischen Mißverständnissen Vorschub geleistet wird, ein offener Wertpluralismus zu setzen wäre, der in einem unausschöpfbaren humanen Grund verwurzelt ist und der uns übrigens gerade heute wie nie zuvor zum Bewußtsein kommt. *Hans Ryffel*

Hans Büchenbacher: Natur und Geist. Verlag Paul Haupt, Bern 1954.

Die vorliegende, in erweiterter zweiter Auflage erscheinende Schrift, die auf knapp 50 Seiten «Grundzüge einer christlichen Philosophie» entwickeln möchte und dabei notgedrungen sehr summarisch verfährt, ist stark an der Anthroposophie Rudolf Steiners und teilweise an C. G. Jungs Psychologie orientiert. Der Verfasser versucht, in kultur-reformerischer Absicht moderne Naturwissenschaft und Christentum im Rahmen «einer Natur und Geist einheitlich begreifenden Weltanschauung» (8) zu versöhnen. Nach meinem Dafürhalten gebricht es aber an einer ausreichend kritischen Haltung, was sich in der allzu spekulativen Ausdeutung von Befunden der sittlichen Erfahrung und von Grundzügen der Weltverfassung bekundet (z. B. hinsichtlich der Existenz «böser Wesen», auf denen die «bösen Kräfte im Menschen» beruhen sollen, weil es «keine Wirkungen gibt ohne geistige Wesen, von denen sie ausgehen», 53). Eine ausführlichere Veröffentlichung über die angeschnittenen Fragen wird in Aussicht gestellt (8, 54). *Hans Ryffel*

Gerhard Knauß: Gegenstand und Umgreifendes. (Philosophische Forschungen, Neue Folge, hsg. von Karl Jaspers, Vol. 3.) Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1954.

Diese Arbeit ist aus der Beschäftigung mit den logischen Paradoxien entstanden. Da deren rein formale «Lösung», die lediglich die Widersprüche in pragmatisch-technischer Weise für bestimmte Denkbereiche ausschaltet, philosophisch nicht befriedigt, ging der Verfasser «dem eigentlichen Sinn dieser Widersprüche» nach. Dies führte ihn tief in die Problematik der Erkenntnisstruktur und zum Einbezug «einzelwissenschaftlicher» und «logischer Problemansätze», die zu ähnlichen philosophischen Folgerungen wie

die Paradoxien zwingen. Die Untersuchung beginnt mit diesen «Problemansätzen»: dem Kopula-Problem, dem Richard- bzw. Berry-Paradox und dem Gödelschen Satz sowie der Problematik des Urteils, die in dessen Zweigliedrigkeit wurzelt (I. Abschnitt). Dabei ergibt sich unter anderem «die Unmöglichkeit eines universal verstandenen Formalismus, der sich selbst definiert und konstituiert». «Der Seinssinn der Kopula erwies sich als undefinierbar, die Bedeutungsmannigfaltigkeit sprach-schriftlicher Symbole als unbeschränkt und nicht in einem Kalkül einzufangen, die Hierarchie der Formalismen führte notwendig zu einem nicht formalisierbaren logischen Bewußtsein» (26). Ein umfassender Bereich kann nicht Gegenstand sein. «Aber im Transzendieren des jeweilig Gegenständlichen ist ein Ungegenständliches gemeint als Umgreifendes, das in seiner Festlegung seinen umgreifenden Charakter verliert» (ebd.). Mit dem Begriff des «Umgreifenden» knüpft der Verfasser offensichtlich, wenn auch nicht ausdrücklich an Jaspers an (Jaspers wird nur einmal in anderem Zusammenhang angeführt: 53 A. 12). Im II. Abschnitt geht die Arbeit über zu den logischen Paradoxien und mündet im III. Abschnitt in eine weitausgreifende Erwägung von «Möglichkeit und Sinn einer Dialektik» aus. Gegenständliches Denken in Logik und Wissenschaft ist analytisch-diskursiv und an die Zweigliedrigkeit der intentionalen Erkenntnisstruktur nach Subjekt und Objekt gebunden. In den angeführten Problemansätzen sowie in den Paradoxien wird dieses analytisch-diskursive Denken in seiner Struktur aufgehoben, was im dialektischen Denken (d.i. im wesentlichen in der Reflexion, 109) aufgehellt werden soll. In dieser Absicht wird nach den Bedingungen der Grenzen gefragt, auf die das Denken, insbesondere in den Paradoxien, stößt. Es sind dies Bedingungen des Denkens selbst und der Aufhebung desselben. Sie bestehen in dem, was der Verfasser (in Abweichung von der üblichen Terminologie) die «Universalien» nennt (60 ff.). Diese sind Grenzen des Gegenständlichen und damit des diskursiven Denkens überhaupt: sie sind in sich selbst uneigentliche Gegenständlichkeiten: «Unbedingtes, das sich selbst voraussetzt» und das deshalb nicht zum eigentlichen Gegenstand diskursiver Denkakte gemacht werden kann. Solcher Universalien unterscheidet der Verfasser vier: «Menge aller Mengen [‚Totalität des Seienden' 62]; Wahrheit überhaupt; Sinn–Begriff–Intentionalität; Eigenschaft–Prädikabilität» (68). Mit den Universalien sind Sphären uneigentlicher Gegenständlichkeit bezeichnet, die im analytischen Bereich nicht selber als Gegenstände vorkommen können, ohne daß Widerspruch und Tautologie eintreten, die aber diesem Bereich schlechthin vorausgesetzt sind (68), ja diesen im transzendentalen Sinn ermöglichen (74). Die Universalien sind insofern gegenüber der Gegenständlichkeit auch das «Umgreifende». Die den Ausgangspunkt der Untersuchung bildenden Schwierigkeiten sind aber deshalb nur dialektisch zu begreifen, weil letztlich «das logische Phänomen des Selbstbezuges» zugrunde liegt (117). So wird das «alle» in der Russellschen Paradoxie mittelbar paradox, wenn es sich (selbstbezüglich) selber einschließt, und so ergeben sich, durchaus ohne Totalintention, die sogenannten epistemologischen Paradoxien durch unmittelbaren Selbstbezug, wenn die Wahrheit eines Gegenstandes zugleich Wahrheitskriterium ist (der Lügner), wenn ein Symbol mit dem Gemeinten zusammenfällt (die Paradoxie von «herterologisch»),

usw. In der Dialektik zieht sich der Verstand aus den Schwierigkeiten, in die ihn die diskursive Analytik bei bestimmten Formen stürzt, und findet den Grund für das Motto des Verfassers in sich selbst: «Der Verstand ist zu spitz, um sich selbst zu treffen.»

Mir ist keine Publikation bekannt, die in so bündiger und einleuchtender Weise den philosophischen Sinn der Paradoxien herleitet (die Berner Habilitationsschrift von Carlo Sganzini «Die sich selbst zersetzenden Erkenntnisakte. Ein Beitrag zur Auflösung der logischen und mengentheoretischen Paradoxien» aus dem Jahre 1915, die verwandte Gedanken entwickelte, ist unveröffentlicht geblieben). Besonders bedeutsam scheint mir, daß der Verfasser nicht nur den Widerspruch berücksichtigt, sondern als gleichwertig auch die Tautologie mit einbezieht, die sich bei der bisher meist übergangenen «positiven Form» der Paradoxien ergibt (z.B. im Russellschen Paradox die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten); denn Tautologie und Widerspruch gehören in der Tat zusammen (51ff., 54ff., 69). Wenn sich doch die formalistischen Logiker der Reflexion bedienen und insofern Dialektiker werden wollten, statt anscheinend immer noch auf eine universale formale Technik zur «Lösung» der Paradoxien zu warten (so sagt z.B. Béla Juhos, Elemente der neuen Logik, 1954, S. 227: «Das Problem der semantischen Paradoxien kann heute noch nicht als endgültig gelöst betrachtet werden»)! – Zum Begriff der Dialektik, den der Verfasser entwickelt, wäre anderseits meines Erachtens einiges zu bemerken. Wohl nicht zu bestreiten sind die Zweigliedrigkeit des Denkens und die grundsätzlich mögliche reflexive (d.i. dialektische) Selbstverständigung, indem der in den Paradoxien zum Ausdruck kommende gegenständliche Widersinn begriffen wird, sowie die Aufdeckung von so etwas wie zugrunde liegenden transzendentalen «Universalien» (im Sinne des Autors oder in modifizierter Gestalt). Dagegen scheint mir die Begründung insofern sozusagen überbestimmt, als in der «Dialektik» des III. Abschnittes Thesen entwickelt werden, die für eine ausreichende Klärung der Paradoxien und der besprochenen «Problemansätze» in Wissenschaft und Logik nicht notwendig sind. Zudem handelt es sich um anfechtbare und im höchsten Grade kontroverse Thesen. Ich glaube nicht, daß die zur Aufhellung der Paradoxien notwendige Dialektik an die idealistischen Thesen gebunden ist, zu denen der Verfasser gelangt (insbesondere 82ff.), und erst recht braucht sie nicht in Spekulationen hineinzuführen, wie sie allenthalben anklingen: so wenn es heißt, daß das Selbstsein sich im Selbsterkennen «erst hervorbringt» (108), daß das logische Selbst ein «Nichts» sei, «das zu sich selbst kommt, gleich jenem ägyptischen Gott, der durch Rufen seines Namens sich selbst erschuf» (110f.) und ähnliches; oder wenn den Paradoxien ganz allgemein der Sinn abgewonnen wird, daß sich das Denken in einen «neuen Raum» «hineinhebe» (72), und wenn der ausgezeichnete Widerspruch zu «einem wahren Signum transzendenten Seins» gemacht wird (44). Wollen solche Formulierungen einen spekulativen Gehalt aussagen oder sind es nur allzu emphatische und gleichzeitig allerdings mißverständliche Formeln? Im Bilde des angeführten Mottos: Kann der Verstand, wenn er schon so spitz ist, auf dieser seiner Spitze oder gar auf sich selber stehen? Ernsthaft formuliert: Müssen wir nicht den dialektischen Selbstbezug, der das *vor* ihm liegende

analytische Denken und seine Schwierigkeiten aufhellt, als ein schlichtes Phänomen anerkennen, das sich selbst nicht letztlich aufzuhellen vermag (in dem es also keine «durchhellende Selbstgegenwärtigkeit» gibt, 108), weil es nicht *hinter* sein eigenes Sein gelangt und deshalb nicht eine «innere Unendlichkeit» (117) in sich haben kann, sondern von einer ihm äußeren Unendlichkeit umgriffen ist?

Hans Ryffel

Ottokar Blaha: Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund. Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten. Verlag Stiasny, Graz-Wien-München 1955.

Der Verfasser, der sich in der vorliegenden kleinen Schrift «den Grundlagen der Philosophie schlechthin» zuwendet und seine «grundlegend neuen Gesichtspunkte» «in äußerst geballter Form» vorlegt (7), geht davon aus, daß die «Gesamtwirklichkeit» zwei «Grundstrukturen» aufweise: die «ontische», «welche aus Einzelsubstanzen mit ihren Akzidenzien zusammengesetzt ist» (13), und die «logische Wirklichkeitsstruktur». Diese Struktur, die das Thema bildet, soll aus letzten «vollkommen einfachen Einheiten» (38 u. passim) bestehen, die «schichten- oder stufenweise, und zwar hierarchisch» aufgebaut sind (48). Die «logischen Wirklichkeitseinheiten» sollen «erschaut» werden (z.B. 40). Als «Einheiten der absolut primären Wirklichkeitsschicht» gelten «Wissen als solches», «Wollen als solches» und die «Ichheit als solche» (51 ff.). In sekundären Schichten soll es zum Beispiel auch «logische Wirklichkeitseinheiten» solcher Art geben: das «*Tisch*-sein», den Sachverhalt, «daß es das *künstlich hergestellte* Ding gibt», «daß es den hölzernen Tisch *in diesem Garten* gibt» und ähnliches (14). Wissen, Wollen und Ichheit begründen einen «Personalismus», der zudem auf weiter nicht explizierte Weise auch zu einem persönlichen Gott führt, in dem die zwei oben angeführten Grundstrukturen wurzeln sollen (79). Auch Dinge wie «die absolute Objektivität unseres Wissens» und «die absolute Freiheit unseres Wollens» seien aus der «logischen Wirklichkeitsstruktur» herzuleiten (78). Der Verfasser schlägt den Wert seiner Untersuchungen sehr hoch an und ist nicht ohne Prätention (Vorwort, Schlußwort und auch sonst bei passender Gelegenheit). Nach meinem Dafürhalten handelt es sich – abgesehen von einigen interessanten, von der Grundauffassung aber getrübten Bemerkungen – um eine naiv-rationalistische dogmatische Spielerei, aus der keine wesentlichen Einsichten zu gewinnen sind, es sei denn die, daß es so jedenfalls nicht geht.

Hans Ryffel

Gerhard Nebel: Weltangst und Götterzorn. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1951.

Eine Deutung der griechischen Tragödie ist zugleich auch eine Deutung des griechischen Menschen, denn in den großen Dichtungen von Aischylos, Sophokles und Euripides wird uns das hellenische Welt- und Menschenbild mit besonderer Eindringlichkeit transparent. Nebel zeigt hier an Hand von

feinsinnigen Analysen der «Perser», der «Orestie», der «Antigone», des «Ödipus» usw. die geistige Grundhaltung des griechischen Menschen auf, wobei er zur Schlußfolgerung gelangt, daß schon die Griechen über ein Bewußtsein der «gebrochenen menschlichen Natur» verfügten und demgemäß als Vorläufer der christlichen Lebensanschauung angesehen werden dürfen. Auf Grund dieses Postulates, das mit einer gelegentlich etwas gezwungenen Beweisführung erläutert wird, werden Beziehungen zwischen antiker und christlicher Welt weitläufig dargestellt, wodurch kulturgeschichtlich bedeutsame Perspektiven eröffnet werden.

Josef Rattner

Jean Pucelle: La source des valeurs. Les relations intersubjectives. (T. I des *Etudes sur la valeur.*) Lyon, Paris, E. Vitte, 1957, XIV+205 pages. (*Problèmes et doctrines*, XIV.)

Disciple de Louis Lavelle et de René Le Senne, M. Jean Pucelle esquisse toute une philosophie des valeurs, qu'il voit naître des relations intersubjectives. Si la liberté est la condition d'apparition des valeurs, il s'agit d'une liberté non seulement individuelle, mais intersubjective, d'une liberté qui propose et d'une autre liberté qui consent, et dont la réponse est un nouvel appel. La liberté est un agent de transmutation des valeurs, comme le montre l'analyse des valeurs dégradées et celle des valeurs retrouvées, où interviennent le je et le tu, la communauté du nous, et où l'on voit dans la troisième personne et dans l'on une dégradation des deux premières.

Mais les valeurs vécues par les personnes s'incarnent dans des institutions régies par des normes. L'impersonnel est bien source d'enlisement, mais il est aussi protection des valeurs contre l'instabilité des sujets qui en sont les porteurs; c'est ce que montre une pertinente analyse des normes juridiques et des institutions destinées à assurer le règne du droit. Le procès de l'objectivation mené par Nicolas Berdiaeff apparaît comme unilatéral. M. Pucelle se livre à une intéressante «récupération de l'avoir», distinguant les divers niveaux de l'avoir, de l'avoir pour jouir et pour paraître à l'avoir en vue de pouvoir, ambigu, puis à l'avoir pour créer et donner. Si la valeur circule dans les choses, elle est avant tout dans l'acte lui-même.

En partant des relations intersubjectives, M. Pucelle montre, non seulement l'ordre vertical, mais aussi l'éventail horizontal des valeurs, puis leur procession et spécification d'une part, leur «conversion» ou réunification de l'autre. Le rapport théandrique lui paraît comme fondamental. La nature est un intermédiaire qui intercepte et manifeste à la fois les valeurs. Il oppose heureusement la propagande ou tyrannie, qui va à contresens, et l'éducation fondée sur l'adhésion libre aux valeurs.

La source des valeurs sera suivie de deux autres ouvrages: *Le Règne des fins*, selon l'expression kantienne, et *Le contrepoint du temps*.

Les analyses de M. Pucelle se recommandent par leur probité, leur refus de trop prouver, leur refus de l'unilatéralité. Notre dissentiment ne leur enlève pas leur portée: les relations intersubjectives nous paraissent bien indispensables à la circulation des valeurs, mais n'en sont-elles pas l'occasion, le canal,

plutôt que la source? celle-ci ne peut être que l'esprit lui-même, sous-jacent à la multiplicité des sujets empiriques, des personnes. Mais l'intersubjectivité fut si longtemps négligée des philosophes qu'il faut se réjouir de la voir enfin, sans doute par l'effet des souffrances du temps présent, prise en sérieuse considération. De ce point de vue, la philosophie des valeurs est propre à combattre la barbarie dans la société, à rendre celle-ci plus humaine.

Marcel Reymond

Paul Césari: La Valeur. Collection «Initiation philosophique». Presses universitaires de France, Paris 1957, 120 pages 12 × 19.

M. Césari, connu par ses ouvrages sur les déterminismes et sur la logique de la science, consacre son dernier livre à une étude du statut métaphysique de la *Valeur.* Il s'attache à trois questions principales. En premier lieu, les valeurs sont-elles, ou non, des *réalités?* Quel est leur rapport avec les existences naturelles? L'auteur passe en revue les opinions d'un grand nombre de philosophes axiologistes contemporains, ainsi que les arguments (ordinairement assez faibles) que certains ont avancés pour réduire les valeurs à des faits, produits nécessaires de causes biologiques, psychologiques ou sociales. Par exemple, les valeurs d'agréable et les valeurs économiques résulteraient de nos besoins, les valeurs esthétiques, de nos désirs, mainte valeur juridique ou politique, de circonstances historiques. Ainsi, la valeur resterait attachée au plan du réel. L'auteur montre très bien qu'à côté d'un indéniable facteur de détermination, toute valeur comporte un autre élément, plus essentiel, de *dépassement*, d'élan, d'appel, de liberté. Sa démonstration eût été d'ailleurs plus satisfaisante s'il avait distingué plus nettement la valeur de son incarnation dans les faits. L'incarnation matérielle dépend naturellement de causes et de conditions déterminables; mais elle est temporelle et imparfaite. La valeur s'en évade pour subsister comme essence idéale. Ainsi, il ne faudrait pas appeler valeur le suffrage universel, conquête des révolutions de 48; ce n'est qu'une incarnation historique (imparfaite naturellement) de la valeur *Justice*, laquelle continue à réclamer des hommes un effort vers des actualisations meilleures. Au lieu de dire que la valeur, dans sa structure, est mi-nécessité, mi-dépassement, n'eût-il pas mieux valu poser la loi: tout acte axiologique comporte trois éléments inséparables, un *agent* libre, qui se dépasse lui-même en visant une *valeur* idéale, et qui produit ainsi une *œuvre*, incarnation toujours imparfaite, qui prend place parmi les réalités naturelles.

Le second problème est celui de la vérité existentielle et de l'*authenticité* des valeurs, en tant que dépassement du réel. Au cours de sa recherche, abstraite et minutieuse, l'auteur aborde l'*a priori* moral kantien: «Est moral ce qui peut être universalisé». Il y voit une valeur, la «valeur morale», mais celle-ci l'embarrasse, elle apparaît pour ainsi dire en marge, et à part des autres valeurs. Il s'éviterait cet embarras s'il voyait plus clairement que la morale n'est pas *une* valeur. Car il y a d'une part des valeurs (la probité, l'équité, la charité, etc.) qu'on peut qualifier de morales; mais d'autre part l'effort axiologique tout entier se confond avec la moralité, puisque l'un et l'autre

consiste à actualiser, dans un équilibre aussi juste et harmonieux que possible, toutes les valeurs.

Le troisième problème est le suivant: les valeurs tendent-elles vers un pôle absolu? l'axiologie débouche-t-elle dans l'ontologie d'une Transcendance divine? M. Césari est ici aux prises avec G. Marcel, Heidegger, Le Senne, Jaspers, Toynbee (Lavelle cependant n'est jamais mentionné). Sa conclusion est que si nous nous sentons inspiré par la valeur, nous ne devons pas prendre cela pour une révélation divine. La valeur n'est pas identifiable à l'absolu. Sans doute on a besoin d'une valeur suprême, et l'effort axiologique tend vers l'Être Dieu; mais il n'en dépend pas; sa source est dans l'existence. La solution chrétienne, «l'axiologie de l'espérance, de l'amour et de la fidélité est peut-être celle qui relie le mieux la Transcendance à l'existence. Et cependant elle est imparfaite... autrement le Dieu chrétien s'imposerait à tous» (p. 109). L'axiologie est donc sans pôle réel; elle doit rester ouverte, et toujours en rapport avec l'*a priori* moral.

Jamais dogmatique, soucieux de n'omettre aucun aspect des questions, l'exposé de M. Césari paraît parfois un peu morcelé et papillonnant. Il y a deux ou trois pages où nous sombrons dans la logomachie (103, 106). Mais il apporte une richesse d'aperçus intéressants, et la pensée générale en est juste et sûre.

R. Bouvier

Felice Battaglia: La valeur dans l'histoire. Préface de Régis Jolivet. Traduction de M.-L. Roure. Aubier, Editions Montaigne, Paris 1955, 208 pages 12 × 19 cm.

M. Felice Battaglia, professeur à l'université de Bologne, est l'un des penseurs marquants de l'Italie contemporaine. Ses ouvrages, déjà nombreux, portent notamment sur la philosophie du droit, la philosophie de l'histoire, celle du travail. Il a eu pour maîtres Croce et Gentile, les deux représentants éminents du courant hégélien, si longtemps vivace dans la péninsule. Son dernier livre traduit en français, *La valeur dans l'histoire*, consiste en un grand chapitre sur le concept de l'histoire d'après Croce, un autre, plus développé encore, sur le concept de l'histoire d'après Gentile; enfin l'auteur dégage sa conclusion personnelle. Un intéressant chapitre introductif rappelait qu'un des points les plus contestés de la doctrine de Hegel est la thèse de l'*historicisme rationnel:* «Les événements de l'histoire, tout ce qui arrive, devait arriver; tout le réel est logique». On n'a pas manqué de critiquer déjà Croce et Gentile qui avaient adopté cet historicisme; mais leurs adversaires les plus décidés manquaient eux-mêmes du *sens de l'histoire*, ce sentiment du *devenir* humain, que Vico le premier a fait entrer dans l'esprit moderne, et qui s'épanouit dangereusement chez Hegel. Ce sont d'une part les positivistes naturalistes (tels que Delfico) qui, absorbant l'humanité dans la nature, et l'esprit dans les phénomènes, ne laissent plus de place pour une histoire digne de ce nom. D'autre part, les «casualistes» (Rensi, Tilgher) ne voient dans les événements historiques que contrariétés inexplicables; l'histoire est pour eux le règne du hasard et même de l'absurde.

A ces critiques plutôt grossières, Battaglia oppose la sienne, qui nous apparaît beaucoup plus autorisée, parce que compréhensive, pénétrant tous les détours de la pensée des deux maîtres qu'il connaît à fond, métaphysique et subtile comme eux, et cependant très ferme dans ses conclusions.

L'auteur ne craint pas de se référer à Nietzsche, car l'auteur des *Considérations inactuelles* est le premier qui ait développé une critique profonde de l'historicisme, tant hégélien que marxiste. Si l'histoire est logicité, si tout événement porte en soi une nécessité de raison, on n'a plus qu'à s'incliner devant le fait accompli, qu'à idolâtrer le succès. On supprime la morale, et le sujet de la morale, la conscience individuelle. Ainsi, Nietzsche a bien montré que «l'objection la plus redoutable qu'on oppose à l'historicisme est d'ordre moral» (p. 35).

La pensée de Croce sur l'histoire n'est pas facile à bien saisir, malgré la lucidité de l'analyse de M. Battaglia (bien servi par un traducteur français impeccable). D'abord historien érudit, Croce pratiqua les recherches de philologie et d'archives; amené ensuite à méditer sur l'histoire en général, il lui donne une place privilégiée dans la vie de l'esprit. L'histoire coïncide avec la philosophie, dit-il, car l'une et l'autre visent à une connaissance réfléchie des activités humaines concrètes, en les exprimant conceptuellement. De plus, l'historien (ou l'historiographe) est assimilé à un artiste car, comme ce dernier, il saisit l'individuel intuitivement. Croce est imprégné de Hegel, et esthéticien dans l'âme; il méconnaît donc l'aspect scientifique de l'histoire (séparer l'authentique du légendaire); il croit que les concepts et catégories dont use l'historien sont d'une espèce bien supérieure à ceux des sciences naturelles. Il méconnaît aussi les rapports de l'histoire avec la vie pratique et morale. Par horreur pour la partialité passionnée de certains historiographes (ceux qui prennent parti pour ou contre les protestants ou les catholiques, etc.), Croce interdit à l'histoire tout *jugement de valeur*. Entre son moment logique et son moment esthétique, l'histoire reste donc théorie pure, «contemplation apaisante». Jamais justicière, mais seulement justificatrice, la vraie histoire comprend et approuve tout; elle ne voit nulle part des crimes ou des décadences; elle ignore le bien et le mal.

A cela M. Battaglia répond avec raison que l'homme qui compose une histoire fait continuellement des choix, guidés par des valeurs. Puisqu'il veut éclairer un problème de vie humaine, le jugement historique ne peut pas se dissocier de la moralité. L'histoire vraiment vécue ne peut s'installer dans la contemplation; l'action l'appelle à se continuer, à s'actuer dans le présent, et l'exigence de promouvoir le bien et de refuser le mal fait la substance de notre être d'hommes.

Gentile, comme Croce, place l'histoire, conçue à sa façon, au sommet de la vie de l'esprit. La philosophie gentilienne est une recherche obstinée, fervente jusqu'au mysticisme, qui revient toujours, après cent détours, à une thèse, non moins obstinée: «Toute la réalité jaillit de l'Acte du Sujet». C'est une forme de spiritualisme ou d'idéalisme absolu, un «subjectivisme actualiste».

Pour lui, il n'y a pas d'un côté une nature avec des volontés et des objets donnés et de l'autre un intellect qui les connaît; pas d'individus opposables à l'universel, car «l'individuel est l'universel». Science, art, religion, vie pra-

tique, autant de «moments» de l'esprit unique. L'Esprit est un autoconcept, qui se forme lui-même, sans présupposés; il n'a rien devant lui, car il absorbe et unifie tout, sans résidu d'aucune sorte.

Et pourtant, ne rencontrons-nous pas partout l'erreur et le mal, l'échec au rationnel? La réalité ne nous apaise pas, nous concevons un «plus haut», une valeur transcendante, des normes idéales, et par conséquent un «devoir-être» distinct du réel. Gentile répond: l'œuvre de l'esprit (la civilisation, ou l'histoire) consiste précisément à dialectiser ces multiplicités, à les résorber dans la pensée du JE absolu. Quant à l'opposition du passé historique révolu et du présent encore ouvert à l'action, Gentile la résout et l'annule aussi, au détriment du passé. Car «la vraie histoire n'est pas enchaînée au passé». Sa réalité ne réside que dans la pensée qui la crée, dans un présent éternel. Ainsi, Gentile contracte tous les dualismes de l'histoire, faits et valeurs, passé et présent, nature et esprit, dans l'acte de conscience historiographique.

Un tel système porte en lui-même sa crise, dit M. Battaglia; il représente un idéal irréalisable. Tous ces dualismes soi-disant dialectisés reparaissent, tenaces, inéliminables. L'histoire réelle, soit particulière, soit universelle, ne se laisse pas réduire à la «pensée pure du principe moteur» de l'historiographie, ni à la «philosophie du concept d'histoire». Les sources, la chronologie, le temps même, l'actualisme gentilien les fait évanouir; ils n'en subsistent pas moins. Il est vrai que l'homme revit l'histoire, qu'il la pense, qu'il en compose la synthèse, mais il ne la *produit* pas. Le passé ne saurait refluer tout entier dans l'éternel présent, puisqu'il est irréformable, tandis que le présent est entre nos mains. Ces difficultés, Gentile les laisse dans l'indécision. Quant à la question éthique, ni Croce ni Gentile n'accepteraient d'être taxés d'immoralisme. Le second notamment désirerait sauvegarder les valeurs rationnelles et le devoir. Mais, trop fidèle à la position hégélienne, il n'appelle rationnel, dans ce qui est arrivé, que ce qui réalise son idée. Le reste retombe dans le domaine du *fait* de nature, pur irrationnel, «que l'idéalisme considère comme lui étant étranger» (p. 189). Dès lors, pour Gentile, l'acte d'histoire est toujours bon et vrai, il est ce qu'il devait être. La dévaleur reste en dehors du cercle de la synthèse close.

M. Battaglia proteste: l'expérience nous montre au contraire que la conscience d'une dévaleur est intérieure à l'acte lui-même. «Et moi, vrai sujet de l'histoire, qui juge, j'accepte *et repousse* pareillement l'histoire» (p. 195). L'erreur de l'historicisme idéaliste est de n'avoir pas vu que le rationnel a une fonction déontologique. Cette doctrine ne signifie pas seulement la mort de l'histoire réelle, elle est le tombeau de la valeur. La vraie synthèse historique doit rester ouverte, parce que l'homme est composé de bien et de mal. La valeur, inquiétude permanente d'élévation, nous meut, nous sollicite du dedans et nous dirige, mais cependant nous dépasse (p. 201). «L'histoire en définitive n'est rien d'autre que l'éducation du genre humain, poursuivie par Dieu lui-même» (p. 206).

Si j'osais pour terminer adresser un vœu à l'auteur de *La Valeur dans l'histoire*, dont les conclusions me paraissent judicieuses et profondes, ce serait qu'il songeât maintenant à une théorie *des valeurs* en histoire. Car, il est bon de rappeler que la vie spirituelle tout entière, que tous nos savoirs sont sus-

pendus à la reconnaissance d'une Valeur souveraine[1], actuation harmonieuse et parfaite de toutes les autres valeurs, de science, d'art et de vie. Mais les valeurs humaines restent un domaine de pluralité, et leur distinction est irréductible; c'est un monde de liaisons infiniment complexes et de conflits. L'historien, par exemple, devant ses sources, devant la tâche de les critiquer dûment, de coordonner, de proportionner les événements, d'en construire le récit, est aux prises avec une dialectique de valeurs diverses. Lesquelles? Comment s'y prendra-t-il? La foi en la valeur suprême ne suffira pas à elle seule. Il faudra un labeur patient de la raison normative. Et quand il tentera d'achever la synthèse historique, de comprendre et de «juger» universellement les choses humaines, dans la liberté, selon la vérité et la justice, quelles seront ses démarches? L'utilisation *des valeurs* par l'historien (supposé affranchi de la fâcheuse emprise hégélienne et de son immoralisme), est un sujet qui me paraît s'imposer, dans sa grandeur, au véritable philosophe. *R. Bouvier*

Amir Mehdi Badi': L'idée de la méthode des sciences. I, Introduction (Lausanne, Payot, 1953), 212 pages.

Cet ouvrage est le premier de sept volumes. Historiquement, il s'arrête avant la grande période grecque, traitant principalement de l'esprit de l'Egypte antique que l'on connaît par sa théologie compliquée à laquelle l'art était entièrement soumis, et de l'esprit judaïque de l'ancienne époque où surgit l'idée abstraite de Dieu. Il touche aussi, mais superficiellement, à la Grèce archaïque, à l'Inde et à la Chine.

La thèse de ce premier volume, si l'on peut parler de thèse alors qu'il s'agit plutôt d'analyse et de documentation, c'est que, pour la période en question, «le mal, si mal il y a, vient de ce que l'esprit de l'homme est comme englué dans les données de l'expérience vécue» et que dans ses explications mythologiques qui persistent à travers tous les âges, les modèles animaux et anthropomorphiques ressortent par toutes les issues.

Les hommes ont cherché Dieu sans jamais le trouver, et ils l'ont alors sans cesse figuré, construit sous de multiples formes. Néanmoins, quelques grandes pensées ont respecté la seule approche possible de cet être supérieur à tout être, la pensée de Moïse, celle d'Akhenaton qui n'a pas duré en Egypte, certaines vues du Véda, celles de Lao-Tsé.

L'idée de Dieu est venue en son temps, après que l'homme se fut trouvé «en face des choses qui ne sont pas à sa mesure» où il n'a pas trouvé de trace qui lui soit familière. Cela n'est pas contre la logique; en revanche, ce qui est contre elle, c'est de s'être mis en tête que ce secret même ne lui échapperait pas et qu'il pourrait décrire la nature de Dieu.

La hantise de l'homme – l'homme de cette époque antique en tout cas – c'est l'espoir de pouvoir nommer Dieu *par son nom*, c'est-à-dire par un nom qui en éclaire la compréhension par l'homme.

On a trop l'impression que l'auteur lui-même estime que Dieu est une

[1] C'est ce que montre Fernand Brunner, dans son beau livre *Science et réalité*, Aubier 1954.

chose, un objet, tout comme un bœuf est un objet. Que les anciens se soient confinés dans cette représentation, il est heureux que l'auteur nous le fasse voir par une analyse détaillée et savante qui fait preuve d'une connaissance très approfondie des civilisations très anciennes et des textes originaux. En particulier le long argument à propos de la distinction entre Dieu-Jahvé et Dieu-Elohim de la Genèse est fort instructif. Mais l'auteur dit expressément qu'il s'attache à la connaissance que l'homme recherche de l'*objet* désigné par le *signe* dieu, comme si pour lui aussi dieu dans son sens définitif désignait un objet. Il est regrettable qu'il n'ait pas déjà dans ce volume mieux expliqué que, pour un contemporain, l'idée de dieu ne peut plus être celle d'un objet. Et alors les rares références qu'il fait à des modernes, en particulier à Pascal, auraient pris un tout autre sens.

Les citations tirées des Ecritures et Livres, ainsi que des auteurs les plus anciens, sont faites très à propos, toutefois leur foison rend le procédé assez vite banal, d'autant plus que quelques répétitions font dire au lecteur: pourquoi n'avançai-je pas plus vite dans toute cette affaire? Cependant, c'est un bon livre; on y apprend bien des choses, il fait preuve d'une réflexion longuement mûrie sur «le jeu absurde» que joua l'homme de tous temps et qui consiste à se sentir assez important pour croire à des puissances occultes susceptibles de s'intéresser à lui pour son bien et pour son mal.

Ce qu'on pourrait reprocher à ce volume, c'est qu'on n'y voit absolument pas quel rapport a tout ce qui y est expliqué avec la Méthode des Sciences. Il n'y est en effet pas question de science ni de méthode. On est donc déçu par l'absence de ce qu'on s'attendait à trouver. Il aurait été désirable de prévenir cela en utilisant un autre titre que «Introduction».

L'auteur estime qu'on exagère énormément le rôle de la Grèce dans l'évolution de la pensée humaine, et c'est un des buts de ce premier volume que de prouver cela. La philosophie et la science grecques, dit-il, ne sont certainement pas originales; les hellénistes qui le prétendent ne sont pas objectifs, et le Mirage grec est une *superstition.*

A la lecture de «l'introduction» à cette Introduction, nous croyons comprendre que l'intention de l'auteur, en préparant les ouvrages qui suivront, est de montrer que Science ne veut pas, contrairement à une opinion répandue, dire Recherche de la Vérité sur ce qu'on appelle de nos jours la Nature, mais qu'elle désigne en premier lieu la recherche des moyens, des méthodes pour maîtriser cette Nature et non seulement elle, mais aussi les hommes en général qui en font eux-mêmes partie. Toutefois, au-delà de l'intérêt (qui définirait le bien), il reconnaît qu'il y a d'autres mobiles dont le principal serait d'ordre esthétique. A de rares endroits, il est fait allusion à la liberté.

Par ces quelques pensées, l'auteur a donné à son livre un fondement philosophique.

André Mercier

Maurice Gex: Logique formelle. Préface de F. Gonseth. F. Rouge, Librairie de l'Université, Lausanne 1956.

Ce cours de logique formelle est le résultat de nombreuses années d'enseignement aux Gymnases cantonaux de Lausanne. Son but est de présenter

d'une manière aussi complète que possible la logique classique telle qu'Aristote l'a conçue.

L'ouvrage suit l'ordre traditionnel: logique du concept, logique du jugement, logique du raisonnement, et se termine sur un chapitre consacré aux sophismes. Ces différentes parties sont traitées d'une façon plus détaillée que ce n'est habituellement le cas dans les cours de philosophie à l'usage des élèves du degré secondaire; mais des astérisques signalent un certain nombre de chapitres qui peuvent être laissés de côté lors d'une première étude, et, allégé de ces parties un peu plus ardues, ce cours est facilement à la portée des élèves d'un gymnase.

En outre, certains développements nous introduisent à la logistique, car, selon M. Gex, il n'y a pas de solution de continuité entre la logique classique et la logistique, même si à certains égards l'esprit en est différent. C'est ainsi que l'étude du concept nous permet d'aborder la fonction propositionnelle, tandis que celle du jugement nous conduit jusqu'aux fonctions logiques.

Par ailleurs, soucieux de ne pas faire de la logique un domaine complètement à part, M. Gex pratique à maintes reprises des ouvertures du côté de la psychologie ou aborde des problèmes proprement philosophiques: à propos du jugement, par exemple, il envisage le problème de la perception et celui de la vérité.

Notons également le souci de rester en contact avec les problèmes quotidiennement posés par l'usage du langage, souci particulièrement apparent dans le chapitre consacré aux sophismes, et la préoccupation constante de rester accessible au lecteur débutant en lui facilitant la tâche par de nombreux schémas ou de judicieux exemples.

Ces préoccupations multiples, jointes à une longue expérience pédagogique, nous valent un cours de logique remarquablement clair et équilibré, fort complet et d'un abord pourtant facile. C'est là un instrument de travail que l'on peut vivement recommander aussi bien aux maîtres chargés d'un enseignement philosophique au degré secondaire qu'aux étudiants désireux d'avoir sous la main un exposé qui les initie aux notions fondamentales de la logique.

André Voelke

Carl J. Friedrich: Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive.
Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1955.

Friedrich will mit seinem Werk, welches er als «kleine Rechtsphilosophie» bezeichnet, «die heutige rechtsphilosophische Problematik in den großen Rahmen der Geschichte der Rechtsphilosophie» hineinstellen. So liegt das Hauptgewicht auf dem geschichtlichen Teil (S. 4–118). Die rechtsphilosophischen Äußerungen einzelner Zeiten oder Denker werden schon durch die Kapitelüberschriften unter einen maßgebenden Gesichtspunkt gerückt, so daß die geschichtliche Übersicht auf die wichtigsten Probleme hinweist. In knapper Darstellung werden die für die Entwicklung der Rechtsphilosophie wesentlichen Betrachtungsweisen und Systeme skizziert, nicht ohne

die jeweils herrschende soziale und politische Lage und ihren Einfluß anzudeuten.

Als Maßstab der Auswahl galt Friedrich «im wesentlichen die Originalität des rechtsphilosophischen Beitrags». Friedrich räumt selbst ein, daß über die Abgrenzung gestritten werden könne. Doch gelang dem Verfasser, eine gediegene, klare und knappe Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des rechtsphilosophischen Denkens zu vermitteln. Seine Darstellung ist gekennzeichnet durch die besonders starke Berücksichtigung des englischen Rechtsdenkens. Wenn diese Auswahl gleichwohl nicht ohne jede Anmerkung hingenommen wird, so nur um Anregungen, nicht um Kritik zu äußern. Die Rechtsphilosophie Platons wird vor allem auf Grund der «Politeia» und der «Gesetze» wieder gegeben. Wäre nicht ein Hinweis auf den «Kriton» mit seiner Stellungnahme zur Gesetzestreue – gegenüber dem positiven Recht – und damit zum Problem der Geltung infolge Anerkennung eine notwendige Ergänzung? Wenn an der Rechtslehre von Kant der autoritäre Zug hervorgehoben wird, weil Kant nach Begründung des Rechtszustandes jede Möglichkeit eines Widerstandsrechtes schroff ablehnt, so wäre auch der so bezeichnende Hinweis Kants auf die notwendige Pressefreiheit als Korrektur zu erwähnen. In der Darstellung der Neuzeit ist die Rehabilitierung des Werkes von Rudolf Stammler als eine nicht im rein Formalen bleibende Lehre und der nachdrückliche Hinweis auf die Rechtslehre des ebenso scharfsinnigen wie klaren Leonard Nelson beachtlich.

Systematisch bekennt sich Friedrich zu einer radikalen Philosophie der Erfahrung. Auch das Recht sei ein Gegenstand der Erfahrung. Allerdings könne nicht alle Erfahrung auf einen logischen Nenner gebracht werden. So setze die beobachtende Erfahrung das Kausalgesetz, die Erfahrung des Entscheidens die Freiheit voraus. Aufgabe einer Erfahrungsphilosophie als «Gesamtanschauung problembetonter Art» sei zu untersuchen, wie «die Gesamtheit menschlicher Erfahrung für die fortschreitende Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes fruchtbar gemacht werden kann». Eine Erfahrungsphilosophie müsse deshalb von einer umfassenden «Problematik aller Erfahrung» als Grundhypothesis ausgehen (S. 1–4). Friedrich rückt an Stelle eines a priori die Erkenntnis der möglichen Fragestellung. Wie diese Fragen im Laufe der Geschichte beantwortet wurden, wird in der systematischen Darstellung ebenfalls berücksichtigt. So gelangt Friedrich als Abschluß des systematischen Teils (S. 119–143) zu folgender Umschreibung des Rechtes, daß es nämlich «ein in der Erfahrung der Menschen begründetes, auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit gerichtetes, durch die Teilnahme der Rechtsgenossen auf Grund eines Grundgesetzes geschaffenes und auf der ständig sich erneuernden Gemeinschaft der Rechtsgenossen beruhendes System von vernünftigen Regeln ist» (S. 143).

Damit wird das Recht als ein im Laufe der Geschichte sich vollziehendes Verfahren der Ordnung deutlich abgehoben von jeder jeweils nur positiv gegebenen Rechtsordnung und mithin sein Charakter als eine stets dem Menschen gestellte Aufgabe erkannt, eine Aufgabe, welche der Mensch nur lösen kann, wenn er auch als vernünftiges Wesen begriffen wird.

H. Schultz

Gerhard Dulckeit als Rechtshistoriker, Rechtsphilosoph und Rechtsdogmatiker. Reden zu seinem Gedächtnis von Wolfgang Kunkel, Karl Larenz, Kurt Ballerstedt; Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. Neue Folge, Heft 11, Verlag Ferdinand Hirt, Kiel 1955.

In dieser Erinnerungsschrift wird die Leser der Studia philosophica vor allem die Würdigung der rechtsphilosophischen Arbeiten von Dulckeit durch Karl Larenz interessieren. Larenz wie Dulckeit, beide Schüler des Neuhegelianers Julius Binder, führten die von Binder begonnene Erneuerung Hegelscher Gedanken auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie fort.

Larenz zeigt vor allem, wie Dulckeit als Philosoph und Rechtshistoriker in seiner 1950 erschienenen «Philosophie der Rechtsgeschichte» die Ansätze der Philosophie Hegels mit dem Hegels Voraussagen nicht entsprechenden Verlauf der Weltgeschichte in Übereinstimmung zu bringen suchte und zu einer neuen Fassung des Naturrechts gelangte. *H. Schultz*

Kurt Weigand: Katastrophe und Genie in den Strukturen der Geschichte. Hinweis auf den Versuch einer Faktorialanalyse. Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main 1954.

Der Verfasser orientiert in vorläufiger Weise über die Hauptgedanken eines im Jahre 1955 zur Subskription gestellten umfangreichen Werkes, das bis jetzt noch nicht erschienen ist. Dieses Werk soll methodologischer Natur sein und den Zugang zu den im «Gegebenen» selbst, in den «Tatsachen» begründeten historischen Strukturen, zum «Wesen der Geschichte» bahnen. Zu diesem Zweck soll eine «Methode der faktorialen Analyse historischer Strukturen» entwickelt werden. Die außerordentlich gedrängte und meines Erachtens nicht durchwegs präzise, stellenweise eigentümlich emphatische und mit Wortspielereien durchsetzte (z.B. 39, 44, 47) Erörterung von sechs Grundbegriffen, die «ebensoviel Schritte auf den Gegenstand der Geschichte zu» (53) darstellen («Struktur», «Entwicklung», «Wesen», «Auswirkung», «Faktor», «Sinnfreiheit»), kann hier nicht in Kürze referiert werden. Das Bestreben des Verfassers, dem Gegenstand der Geschichte begrifflich nahezukommen und die mannigfaltigen Verfälschungen des «Vorfindlichen» fernzuhalten, ist bemerkenswert. Anderseits habe ich den Eindruck, daß der eigene positive Ansatz Weigands zu einer gewissen Hypostasierung des sich im geschichtlichen Prozeß entwickelnden «Wesens» führt, das in einer mir nicht ganz durchsichtigen Weise in den beiden Auswirkungsfaktoren der «Genialität» und der «Katastrophalität» jeweils seine Höhe und sein Ende «anzeigen» soll. Auch scheint mir die Untersuchung in sehr allgemeinen Begriffen steckenzubleiben, die von einer empirischen Analyse, wie sie doch wohl der Verflochtenheit historischer Phänomene angemessen wäre, weit entfernt ist. Doch vermöchte erst die verifizierende Ausführung des hier vorgelegten Programms darzutun, ob und inwiefern dieses «Geschichtsbild» er-

giebig ist, von dem gesagt wird, daß es «vor allem was die Größenverhältnisse der historischen Gestirne anlangt, so sehr vom überkommenen abweicht, wie der dem Auge des Beobachters sichtbare Sternenhimmel vom Himmel der Astronomen» (53).

Hans Ryffel

Edith Landmann: Die Lehre vom Schönen. Amandus Verlag, Wien 1952.

Manche weise, von echtem Erleben zeugende Aussprüche über Kunst und Leben finden sich in dieser «Lehre vom Schönen», die trotz ihres Titels und der äußern Schale angenehmerweise mehr an die aperçuhaften Äußerungen Simmels über Kunst erinnert als an ein ästhetisches System. Sie ist die Frucht eines ganzen um Schönheit und Kunst bemühten Lebens. Daß diese Bemühung keine einsame war, sondern von einer Gemeinschaft, dem George-Kreis, getragen, ist spürbar eine Bereicherung, und die Schrift bekommt dadurch über ihren sachlichen Gehalt hinaus den Wert eines Dokuments der ästhetischen Auffassungen dieses Kreises. Hier liegen aber auch ihre Grenzen. So wird zum Beispiel alle außereuropäische Kunst und sogar die Musik als solche für unwesentlich erklärt, und dies ohne zureichende Begründung, ja ohne ernsthaften Versuch dazu. Die vollkommenste Kunst ist die Dichtung und der Dichter der vollkommene Mensch – und andere unangetastet verkündete Dogmen mehr. Trotzdem gehört die «Lehre vom Schönen» zu den wenigen sympathischen Äußerungen dieses Kreises und hat überhaupt im Vergleich zu der vielfach belanglosen ästhetischen Literatur heute ein hohes Niveau.

Die tragenden Gedanken sind etwa folgende: Das, worum es eigentlich geht, ist das schöne Leben, und von ihm her erfährt die Kunst Sanktion: als Bewahrerin und Wirkerin dieses Lebens. Das Wesen der Schönheit aber ist Harmonie. Je divergenter, mannigfaltiger und gewaltiger die Kräfte sind, die zur Harmonie kommen, desto größer die Schönheit. Weil der Mensch das Wesen ist, das die divergentesten Kräfte in sich vereinigt, ist der Urort des Schönen im Menschen. Die Natur bis zum Menschen hinauf ist Vorklang, die Kunst Widerklang menschlicher Schönheit. «Wie im Geiste des Menschen die ihn umgebende Natur einen Spiegel gefunden, so schafft er seiner eigenen Schönheit einen Spiegel in der Kunst.» Denn Kunst, das ist die Voraussetzung, entsteht dem Künstler nur, insofern er schön ist. Der Künstler muß über ein seine Seele erschütterndes Erlebnis Herr geworden sein, die in ihm widerstreitenden Kräfte zur Harmonie gebracht haben. Das sichere Anzeichen, daß dies geschehen ist, ist die Formung, die der Künstler seinem Stoff zu geben weiß. Ohne innern Sieg keine Form, ohne Form keine Kunst, darum ist Kunst immer Ausdruck von etwas Schönem. – «Jedes Kunstwerk ist das Denkmal für einen Augenblick schönen Lebens, den die ‚mörderische Zeit' entrafft.» Indem die Kunst Schönheit bewahrt, kann sie sie auch bewirken in öden Zeiten. Wenn in solchen dennoch Kunst entsteht, ist sie nicht Denkmal schöner Wirklichkeit (wie bei den Griechen), sondern Sehnsucht danach. Und in dieser Sehnsucht wird auch der häßlichsten Wirklichkeit noch Schönheit abgerungen: «Blumen des Bösen». – In der der Kunst eigentümlichen Weise, menschliche Schönheit zu bewahren, ist noch eine Steige-

rung dieser Schönheit beschlossen, indem nämlich das Darstellungsmittel dem dargestellten Gegenstand wesensfremd ist (der lebendige Leib wird in Marmor gehauen, Raum erscheint auf einem Stück Leinwand, unendliches Schicksal in bloßen Worten), wodurch eine noch größere Spannung der widerstreitenden und zur Einheit gebrachten Kräfte entsteht. Mit dieser Heterogeneität des Darstellungsmittels, die die Autorin als das Urphänomen der Kunst bezeichnet, hängt die Einsinnigkeit des Kunstwerkes aufs engste zusammen: der Maler muß die lärmendste Szene «stumm» wiedergeben, der Musiker auch das Schweigen der Nacht durch Töne. «Die Spannung der Elemente gegeneinander ist hier bis zur Schmerzhaftigkeit gesteigert, ihre Einung überwältigendes Wunder.»

Wo gezeigt wird, daß Schönheit der höchste, das Wahre und Gute umfassende Wert ist, da muß konsequenterweise auch dieses Zeigen in Schönheit geschehen. Aber die Wissenschaft und selbst auch die Philosophie haben sich so ganz noch nie mit der Schönheit vertragen, was nicht unbedingt gegen die Schönheit spricht. Wo aber um der Schönheit willen maßvoll philosophiert wird, da ist die Gefahr, daß es ein mäßiges Philosophieren bleibt, groß. Dieser Gefahr scheint auch die «Lehre vom Schönen» trotz mancher bedeutsamer und tiefer Ansätze nicht ganz entronnen zu sein.

E. Huber-Abrahamowicz

Raymond Bayer: Traité d'esthétique. Paris, Colin, 1956, 300 pages.

C'est là un livre riche et touffu, où, pour chaque problème étudié, les positions prises au cours des siècles sont rappelées et discutées.

La première partie de cet ouvrage se présente un peu comme la *Critique de la raison pure.* Après nous avoir rappelé que l'œuvre d'art est une ouverture et non un circuit fermé, l'auteur aborde «l'esthétique» (au sens kantien): parlant de la sensation, M. Bayer critique l'interprétation physiologique que l'on en a donnée: ainsi, «l'esthétique du son est par quanta, tandis que l'esthétique de l'ouïe est continue» (p. 20). De même, au niveau des formes a priori de la sensibilité, l'esthétique pythagoricienne est à son tour critiquée; car, relativement au nombre d'or, «l'inexactitude est parfois souverainement exquise» (p. 32). L'image esthétique apparaît en définitive comme un symbole, comme un «boomerang entre signifiant et signifié, un trajet, une visée d'aller et retour» (p. 47). «Le symbole est pour ainsi dire l'image ouverte» (p. 51).

A ces trois étages de «l'esthétique» correspondent déjà trois plaisirs: hédonique, représentatif, relationnel et analogique. La sensibilité esthétique est donc d'un tout autre ordre que la sensibilité courante.

C'est cependant à l'étage du schématisme que l'analyse peut déployer toutes ses vertus. Elle repère alors le *style*, qui est une manière de structurer les images de l'art; les *lieux communs*, fond universel où tous puisent; les *canons*, mesures des images; et le *type*, produit d'un style.

Au stade de la Dialectique du Beau, c'est le problème de la valeur qui est abordé. L'auteur discute longuement la théorie de l'*Einfühlung*, à laquelle il reproche son chosisme exactement comme il le reprochait au pythagorisme:

tous deux supposent que l'objet esthétique est une chose, alors qu'il n'est qu'un *prétexte spirituel*. En conclusion, «l'esthétique doit s'échapper des philosophies fermées de l'entendement; le beau n'est pas cloîtrable et l'expérience du beau est ouverte» (p. 148).

La fin de l'ouvrage est consacrée à l'art.

L'auteur exploite d'abord les acquis de la sociologie. En effet, «l'esthétique renferme en elle-même toute une *sociologie interne*» (p. 159). Puis il passe à la vie, telle que la décrit la psychologie et la psychanalyse; sur ce point l'auteur fait sienne la thèse de Lalo: «L'art n'est ni toute la vie ni rien de la vie, mais quelque chose d'elle» (p. 170). Passant à la technologie, M. Bayer distingue soigneusement le métier (non esthétique, mais artisanal) et la technique, propre à l'artiste. Car «l'art est fabrication» (p. 179); comprendre l'œuvre, c'est dès lors la re-fabriquer – épouser à nouveau les démarches créatrices.

C'est ce dernier point qui est développé dans la partie suivante: «Toute œuvre de l'art n'est que le trac d'une activité. Ce tracé est trace» (p. 223). C'est pourquoi l'on peut maintenant déduire les catégories esthétiques: «La déduction des catégories esthétiques à partir du beau n'est, à serrer de près l'essence de ces catégories mêmes, qu'une analyse sur la manière dont l'artiste réussit les œuvres; ce ne sont que les effets divers du pouvoir mis dans l'œuvre» (p. 223). Or, il y a deux «catégories-mères»: le sublime et la grâce. «Le sublime est du côté des valeurs dont l'art est porteur. De là l'effort et l'énergie en lutte, comme de tout idéal à incarner. Le sublime va vers le contenu. La grâce est du côté de la forme et de la technique. De là l'aisance qui n'est que le signe révélateur d'une performance. C'est pourquoi le sublime est plutôt poétique, la grâce technique: ceci est imposé par les équilibres de leur structure» (p. 225).

Dès ce moment, le beau se définit comme «l'équilibre trouvé entre les deux structures du sublime et du gracieux, entre les valeurs et leur contenu d'humanité. C'est là le but du beau comme catégorie et au sens étroit» (p. 226–227).

La dernière partie de l'ouvrage traite des méthodes et des doctrines. Les méthodes, si diverses, sont autant d'entrées dans l'univers du beau, et «l'objet esthétique peut être considéré comme la limite de tous nos jugements possibles sur lui. Nos jugements viennent battre l'objet; ils n'en représentent que des interprétations fragmentaires» (p. 264).

Enfin, l'auteur passe en revue les principales doctrines du beau, pour conclure que «la philosophie du beau est peut-être encore en son moyen âge» (p. 284). Dans les dernières lignes, l'auteur affirme et résume sa position personnelle: «Notre position philosophique se définit par une dialectique de l'esprit à l'objet. Il s'agit de mener l'esprit plus près de la réalité dans l'intérieur de l'objet créé. Pour nous, le fond des choses est esthétique et l'esthétique est l'aboutissement des métaphysiques de l'intuition. Mais si l'intuition philosophique va plus loin que l'art dans la révélation directe du réel, l'œuvre d'art et le système du philosophe n'en constituent pas moins des traductions autonomes de l'univers. Il n'y a pas de représentation pure; le monde des formes s'évanouit dès que l'activité ne les pose plus. Nous distinguons donc, dans cet effort dialectique, un sens volontariste de l'art et sophistique des choses. Toute valeur esthétique est pour nous le centre d'un problème opératoire; ce qu'il

faut y chercher, c'est le réalisme particulier des réussites, et ceci par une investigation de l'univers des effets» (p. 287–288).

Le lecteur nous pardonnera d'avoir préféré ici l'exposé analytique et les citations à la discussion critique de cet ouvrage, attendu depuis très longtemps.

J.-Claude Piguet

Gaston Bachelard: La poétique de l'espace. Paris, Presses universitaires de France, 1957, 215 pages.

On connaît l'intention profonde des travaux de M. Bachelard: retrouver, sous la forme la plus évoluée de la culture contemporaine, de la science en particulier, la trace d'archétypes primitifs, de structures imaginatives subsistant malgré une rationalisation croissante, informant même ce rationnel de l'intérieur.

Aujourd'hui, M. Bachelard quitte la science pour passer à la poésie. Il retrouve, dans diverses œuvres de la littérature (souvent mineures, malheureusement), le schéma de la *maison* (grenier, cave), de certains *meubles* (armoire, tiroir, coffre), du *nid*, de la *coquille* et des «*coins*». A la fin du livre, son analyse s'élargit pour saisir la «dialectique du dedans et du dehors» et tenter en quelques pages «la phénoménologie du rond».

Le point de vue de M. Bachelard n'est pas celui de l'esthéticien; ce dernier vise des structures spécifiques à l'art, tandis que celles de M. Bachelard sont générales à toute conscience, induites simplement de la conscience artistique. Cela n'empêche pas M. Bachelard de se révéler excellent critique littéraire; ainsi les pages qu'il consacre au mot «vaste» chez Baudelaire (p. 178).

L'écart entre l'esthéticien et le phénoménologue qu'est M. Bachelard apparaît très nettement à propos de la distinction de l'*image* et de la *métaphore*. La métaphore, selon M. Bachelard, est l'expression fabriquée dans le langage à partir d'une image (d'un archétype), laquelle seule est le fruit pur de l'imagination absolue; la métaphore serait donc une fausse image, une image faussée. Cela est vrai pour M. Bachelard comme pour M. Jung, mais cela n'est pas vrai pour l'esthéticien. Pour ce dernier, ce qui compte, c'est précisément la traduction en langage poétique de l'image originelle, c'est-à-dire justement la *métaphore*.

De plus, M. Bachelard assimile la poésie à la rêverie; or, aucun esthéticien ne consent à une telle assimilation, car tous font leur aujourd'hui l'étymologie de Valéry: poète = faiseur.

Quoi qu'il en soit, M. Bachelard s'intitule phénoménologue et non esthéticien. A vrai dire, cette phénoménologie-là est à mille lieues de celle de Husserl, et tout près de la psychologie de M. Jung. Pourtant, M. Bachelard se défend d'être psychologue ou psychanalyste; comme tous les phénoménologues, il redoute d'être pris au piège du «psychologisme». Je ne crois pas du reste qu'il y tombe, du moins dans la majeure partie de ses analyses (celle de la «coquille» est à notre avis plus suspecte).

Au psychanalyste, M. Bachelard adresse ce conseil narquois: «*Ne psuchor ultra uterum!*» (p. 14). Pourtant, il réclame l'appui de la psychanalyse: entre

ces deux disciplines, on rencontre une «coopération qu'il faudra toujours accentuer si l'on veut dominer le phénomène humain» (p. 36).

A la limite, la phénoménologie de M. Bachelard vise la coïncidence du lecteur et de l'auteur lu, non plus au niveau de l'expression, mais à celui de l'intuition imaginative: le phénoménologue «veut vivre *tel* que les grands rêveurs d'images ont vécu»; et, continue l'auteur, le mot souligné *tel* implique «qu'on devient le sujet même qui rêve la rêverie» (p. 115).

Pour nous, il nous semble que, mieux qu'en sciences, mieux qu'en art, c'est en philosophie qu'il conviendrait d'appliquer les méthodes et le projet de M. Bachelard. En philosophie, et en métaphysique surtout; car, comme le dit l'auteur, «si le métaphysicien ne dessinait pas, penserait-il?» (p. 191). Et plus loin: «Bien des métaphysiques demanderaient une cartographie» (p. 192). «Dessiner les métaphysiques du passé»; belle et grande tâche, à laquelle il faut souhaiter qu'on s'attache, et dont les travaux de M. Bachelard sont les prémices les plus éclatantes.

J.-Claude Piguet

E. J. Dijksterhuis: Die Mechanisierung des Weltbildes. Ins Deutsche übertragen von *H. Habicht.* Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.

Was man sich schon lange wünschte: eine übersichtliche, sich nicht in alle Details verlierende, auch dem mathematischen Laien zugängliche, dennoch gründliche und sorgfältige zuverlässige Geschichte der Entstehung und Entwicklung der exakten Naturwissenschaften mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Denkens liegt jetzt in diesem vorzüglichen und großartigen Buche vor. Es beginnt mit der Darstellung des antiken Erbes, sich gabelnd in die Hauptströmungen des griechischen naturphilosophischen Denkens und in das «fachwissenschaftliche Erbgut», woran sich ein kürzeres Kapitel über «Naturwissenschaft und Christentum» fügt. Der zweite Teil behandelt die «Naturwissenschaft im Mittelalter», besonders im 12., 13. und 14. Jahrhundert, würdigt auch den Beitrag des Islams. Der Vorbereitung und dem Entstehen der klassischen Naturwissenschaft ist der dritte Teil gewidmet, vom Verfasser als «Übergangszeit» charakterisiert. Eingehender werden darin die Mechanik, die Astronomie und die Lehre von der Struktur der Materie erörtert, während die Bedeutung des Humanismus, der Renaissancephilosophie und der «Technik als Quelle der Naturwissenschaft» etwas knapper dargestellt werden. Der letzte Teil ist mit «Die Geburt der klassischen Naturwissenschaft» überschrieben. Er schließt mit Newton und beginnt mit der Astronomie von Kopernikus bis Kepler. Überall zeigt sich, daß Dijksterhuis auf die Quellen zurückgegangen ist und sich nicht mit den üblichen schematischen Meinungen begnügt hat. Man kann nur hoffen, daß er uns auch eine ähnlich souveräne und fundierte Darstellung der Geschichte der biologischen Forschung und des teleologischen Denkens schenken wird.

H. Kunz

Wilhelm Keller: Psychologie und Philosophie des Wollens. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1954.

Diesem Buch wäre der Titel «Theorie des Wollens» angemessen, wenn man erwarten könnte, daß der Leser damit die zutreffende Vorstellung verbindet. Denn die philosophische Besinnung ist hier nicht bloße Ergänzung, Überhöhung oder gar Ausschmückung der psychologischen, vielleicht vermeintlicherweise allein sogenannt wissenschaftlichen Betrachtungsweise; und umgekehrt hat die psychologische Untersuchung, auf den Grund der Sache gesehen, keinen Bestand ohne die philosophische Fragestellung und Sicherung. Philosophische und psychologische Betrachtung erscheinen hier als die zwei Aspekte einer einheitlichen Gesamttheorie des Wollens, die von den gegebenen Phänomenen bis zur Verwurzelung des Wollens im Wesen des Menschen und des Seins reicht; sie können nur innerhalb dieses Ganzen wahrhaft begriffen werden. Damit ist gesagt, daß es sich um ein eminent philosophisches Werk handelt, und es dürfte in diesen Blättern erst recht angebracht sein, vor allem auf einige philosophisch ergiebige Probleme und Ergebnisse einzugehen, wobei der methodische Ansatz, die Erörterung des Problems der Willensfreiheit sowie der mit der Theorie des Wollens verbundene Beitrag zu einer «fundamentalontologisch» verankerten philosophischen Anthropologie als besonders bedeutsam erscheinen. Allerdings soll damit nicht der Anschein erweckt werden, als ob das Buch nicht auch für den Nur-Psychologen (in einem mehr traditionellen Sinn) bedeutsam und äußerst nützlich wäre, weshalb hiezu einige Bemerkungen vorausgeschickt seien.

Keller behandelt in gegenständlicher Hinsicht den ganzen Bereich mit allen seinen Bestandstücken und Ausgliederungen, wie er schon Gegenstand einer von philosophischer Orientierung unbeschwerten *Psychologie des Wollens* ist (ja, er führt darüber hinaus, wie sich bald zeigen wird), und füllt damit eine Lücke in der Literatur aus, da bisher das Wollen in der Psychologie eher vernachlässigt wurde und da jedenfalls im deutschen Sprachgebiet eine neue ausreichende Darstellung fehlte. Ein paar Hinweise zum Inhalt, soweit er vor allem für den Psychologen von besonderem Interesse ist: Ich nenne die Erörterung der Triebhaftigkeit, mit dem Nachweis, daß das menschliche «Antriebsleben» als «drängende Expansivität des menschlichen Daseins in den vielfältigen Richtungen seiner Bedürfnisse, das Potential an Spannung» (138) von vornherein spezifisch menschliches Gepräge zeigt und mit der tierischen Triebhaftigkeit nicht vorschnell ineins gesetzt werden darf, weshalb es beim Menschen so etwas wie «Grundtriebe» nur in beschränktem Sinne gibt und weshalb der alles überformende und durchdringende eigentlich «humane» Trieb im «ursprünglichen menschlichen Streben nach einer Daseinserfüllung, die vor ihm selber Bestand habe» (172), zu erblicken ist (ein auch für die philosophische Ethik und alle Wissenschaften vom Menschen, insbesondere die Sozialwissenschaften, grundwichtiger Tatbestand). Ferner verweise ich auf die Betrachtung des Wollens im Zusammenhang und im Vergleich mit anderem an das Wollen angrenzendem Verhalten (Streben und Wünschen, aber auch Gewohnheiten, automatisierte Vollzüge usw.), und sodann ist vor allem die Untersuchung des durch das Ich gesetzten eigentlichen Wollens-

aktes sowie ferner der Motivation, der Entscheidung und des Entschlusses anzuführen. Keller geht aber noch weiter und bezieht auch die Wollensausführung mit ein, die nicht etwa als eine magische Umsetzung von bloß Gedanklichem in Wirkliches gedeutet werden darf, sondern nach Auffassung des Verfassers in der auf einer innigen Verwachsung von Sensorik und Motorik beruhenden Vorwegnahme (Antizipation) der Bewegungsvollzüge in entsprechenden Bewegungsphantasmen besteht, die in eine vielfach geschichtete Reihe von Verwirklichungsvorwegnahmen kontinuierlich eingefügt sind und deshalb sozusagen von selbst die entsprechenden Bewegungsimpulse aktualisieren und denen zugleich schon von vornherein eine pragmatisch gebahnte «Welt von Möglichkeiten, Mitteln und Wegen des Verhaltens» entgegenkommt. Ebenfalls die Beistellung der Energie ist Gegenstand der Untersuchung, wobei sich ergibt, daß die Energie «ursprüngliche Antriebsenergie», insbesondere «die Energie der auf die eigene Selbstgestaltung gerichteten Expansivität» (194), ist, so daß sich die Aufgabe der Energieumschaltung stellt. Schließlich findet sich, neben einzelnen für den Pädagogen wertvollen «praktischen Anweisungen» (78, 91), ein besonderer Exkurs über «Wollensdefekte und Willensschulung» (271–292). Alles dies wird an Hand subtiler Phänomenanalysen (von Keller «Mikroanalysen» und Untersuchungen des «Feinbaus» genannt) und zahlreiche Beispiele aus dem alltäglichen Leben dargelegt und in so reicher Fülle ausgebreitet, daß die Schrift auch insofern keineswegs hinter einer ausschließlich sogenannt psychologischen Darstellung zurücksteht, sondern eine Fundgrube von Tatbeständen, Beobachtungen und Einsichten darstellt. Der Nur-Psychologe wird allerdings an der ihm ungewöhnlichen, aus der philosophischen Besinnung stammenden andauernden Selbstverständigung des Autors über sein Vorgehen, die nicht selten die Form eines dramatischen Selbstgesprächs annimmt, vielleicht Anstoß nehmen. Dies freilich zu seinem eigenen Schaden; denn der diese Selbstverständigung bedingende methodische Ansatz, auf den bald näher hingewiesen werden soll, ist auch für den Psychologen von besonderer Bedeutung. Abgesehen davon ist das Buch Kellers für den Psychologen gerade heute in methodischer Hinsicht auch sonst lehrreich. Mit eindrücklicher Schärfe und überzeugend zugleich werden alle auch heute noch wuchernden substanzialisierenden Begriffsbildungen in der Psychologie, die sich vor allem in den psychoanalytischen Richtungen bemerkbar machen und der alten viel gescholtenen «Vermögenspsychologie» bald nichts mehr vorzuwerfen haben, zugunsten einer den funktionalen Kern betonenden «verhaltenspsychologischen» Betrachtungsweise zurückgewiesen. Eine unzulässige Substantialisierung stellt gerade der Begriff des «Unbewußten» dar; dem eigentlichen Sachverhalt wird hier eher so etwas wie «Verhaltensdispositionen» gerecht (117 Anm. 20). Auch die Hinweise auf die Grenzen der «‚entlarvenden' Psychologie» sind instruktiv (240f.).

Was nun den *methodischen Ansatz* anbelangt, der Philosophie und Psychologie verbindet, so wird dieser durch den Umstand vorgeschrieben, daß das Wollen ein Zug und, wie sich später zeigt, gar der zentrale Zug menschlichen Seins darstellt. Damit ist vor allem zweierlei gesagt: das Wollen gehört in einen weiteren Gesamtzusammenhang und ist ferner nicht als Gegenstand im Sinne natürlichen Weltgeschehens, sondern in seiner spezifischen Selbst-

präsenz gegeben. Es ist unvermeidlich, die Frage nach dem Wesen des Wollens, unter Wahrung seiner Gegebenheitsweise, bis zur Frage nach dem Wesen des Menschen vorzutreiben, und zwar deshalb, weil das Wesen des Wollens in der Freiheit besteht. Und die Frage nach dem Wesen des Menschen kann wiederum nicht im Menschen als vermeintlich letztem Haltepunkt sich vollenden, sondern wird zur Frage nach der «Seinsweise des Menschen im Ganzen des Seins» fortgedrängt, weil das Wesen des Menschen im Wollen und das Wollen in der Freiheit besteht. Als ein solches Wesen kann der Mensch nur im Ganzen des Seins verstanden und als das, was er ist, gesichert werden. Nun verläuft aber die Beziehung zwischen Psychologie und Philosophie in der Untersuchung des Wollens nicht bloß in dieser einen Richtung, indem die psychologische Fragestellung in die philosophische fortgerissen wird; sondern es besteht auch eine gegenläufige, meist freilich übersehene Beziehung, die dem Gesamtzusammenhang erst seine innige und unlösbare Verbindung gibt. Die psychologische Betrachtung kann nicht einmal anfangen, ohne die noch nicht explizierte philosophische Betrachtung vorauszusetzen. Um nämlich das Wollen als Untersuchungsobjekt in Angriff zu nehmen, muß sie schon über einen «Vorbegriff» von Wollen verfügen, der aber seinen vollen Gehalt als eigentlicher Begriff erst in der philosophischen Betrachtung erhält. Deshalb entzieht sich gar der Kern des Wollens der «Psychologie im traditionellen Sinn» (233). Die psychologische Betrachtung setzt so die philosophische Radikalisierung, die sie selber fordert, schon voraus, was nichts anderes heißt, als daß sie in sich selber keinen eigenen Bestand hat. Es ist dies eine Einsicht, die nicht nur oft in der Psychologie fehlt (so daß zum Beispiel «Willensexperimente» angestellt werden, die wegen des Fehlens eines adäquaten Vorbegriffes gerade das wesentliche Moment des Wollens gar nicht thematisch werden lassen: 40f.); vielmehr wird sie häufig genug auch in den sogenannten Geisteswissenschaften ignoriert (zum Beispiel in der Anknüpfung an Tatbestände, wie Kultur, Sprache, Recht und Staat, Geschichte und das in und mit ihnen Gesetzte), so daß die Geisteswissenschaften nicht selten geradezu vorwissenschaftliches Gepräge erhalten, was begreiflicherweise (ähnlich wie in der Psychologie) die freilich völlig sachunangemessenen Usurpationen von Seiten naturwissenschaftlicher Methodik auf den Plan ruft. Entsprechend dieser Sachlage führt Keller seine Untersuchung in drei Teilansätzen durch: Vorerst wird ein «Vorbegriff des Wollens» entwickelt, der in vorläufiger Weise das mögliche Wesen des Wollens herausstellt und gar nichts anderes ist als eine vorläufige philosophische Besinnung. Sodann werden die «Tatsachen» erörtert, die nun erst auf Grund dieses Vorbegriffes als solche überhaupt sichtbar werden, um dann im letzten Teil («Ontologie des Wollens») den philosophischen Vorbegriff, nunmehr von der Fülle der «Tatsachen» gesättigt, in eine grundlegende Theorie des Wollens im Rahmen einer Theorie des Menschen und des Seins zu entfalten. Abgesehen davon, daß man sich fragen kann, ob sich in der Darstellung selbst eine durchgängige Dreiteilung rechtfertigt (die bei Keller nicht nur zu den an sich in gewissem Umfang unvermeidlichen Vor- und Rückgriffen, sondern auch zu recht zahlreichen, vielleicht vermeidbaren Wiederholungen führt), scheint mir gerade Kellers Buch die Unausweichlichkeit und Notwendigkeit dieses Dreischrittes für alle wahrhafte Theorie

seelisch-geistiger Wirklichkeit schönstens dargetan zu haben, auch wenn man die besondere Kellersche Variante der «fundamental-ontologischen» Wendung im dritten Teil nicht mitmachen sollte.

Die grundsätzliche Auffassung über das Verhältnis von Philosophie und Psychologie, die sich hier bekundet, ist in der Schweiz vor allem von Carlo Sganzini, dem früheren Berner Ordinarius für Philosophie, Psychologie und Pädagogik, und dem Lehrer Kellers in Bern eindrücklich verfochten worden. Ich kann mich deshalb der bedauernden Feststellung nicht entschlagen, daß der Verfasser leider Sganzini mit keinem Wort erwähnt. Man könnte oft den Eindruck haben, Sganzini, der schon zu seinen Lebzeiten isoliert war und nicht zu denjenigen gehörte, die sich gegenseitig in den Sattel heben, sei auch heute noch nicht hoffähig! Damit soll Kellers Leistung in keiner Weise verkleinert oder gar in bezug auf ihre Herkunft verdächtigt werden. Denn Keller verfährt durchaus selbständig; auch gelangt er teilweise über Sganzini hinaus und steht in einiger Hinsicht, wenn auch vielleicht zu Unrecht, im Gegensatz zu ihm. In der grundsätzlichen Position besteht aber eine tiefe Verwandtschaft, wie ich mit Genugtuung feststelle. Die Psychologie im besonderen hat Sganzini als eine weit über den Behaviorismus hinausgehende und die «geisteswissenschaftlichen» Richtungen einbeziehende «Verhaltenslehre» aufgefaßt, was sowohl in der Gesamtansicht wie in der Darstellung der seelischen Dynamik im einzelnen zahlreiche Aufstellungen in sich schließt, die Keller teilt oder denen er doch sehr nahe steht. Ich verweise vor allem auf die einschlägigen Arbeiten Sganzinis im posthum herausgegebenen Sammelband «Ursprung und Wirklichkeit», Bern 1951, insbesondere «Vom grundsätzlichen Gebrauch des Gesichtspunktes ‚Vorwegnahme' (Antezipation)» und «Wo steht heute die Psychologie als Wissenschaft?»

Schon in der Entfaltung des Vorbegriffes erweist sich die *Freiheit* als der Kern des Wollens. In der unvoreingenommenen phänomenalen Selbstpräsenz nämlich erscheint der Kern des Wollens als Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung, und Keller zeigt noch im Rahmen des dem Vorbegriff gewidmeten I. Teils die innere Möglichkeit der Freiheit, die dann nach der Bestätigung durch die «Tatsachen» (II. Teil) in letzter philosophischer Betrachtung im III. Teil als begründet erwiesen wird. Ein Zusammentreffen, das nicht verwunderlich ist, denn der Vorbegriff kann nichts anderes als ein Vorgriff auf das eigentliche Wesen sein. Müßte eine Theorie, die etwas völlig Neues und Anderes zutage förderte, nicht verdächtig erscheinen? Keller kommt denn dazu, das unmittelbare Freiheitsbewußtsein zwar nicht im Sinne naiver Auffassungen für sich allein als Garant der menschlichen Selbstbestimmung anzusehen, in ihm aber im Zusammenhang mit der Gesamtstruktur des Menschen ein wesentliches Bestandstück des realen Gesamtverhaltens zu erblicken, das das Geschehen der Freiheit gerade erst konstituiert (312 ff., insbesondere 314).

Man ist versucht zu sagen, der Verfasser pirsche sich sozusagen in der Herausarbeitung der Freiheit als dem Kern des Wollens im I. und II. Teil an seinen Gegenstand heran. Im I. Teil (49–134), der uns neben dem III. Teil vom philosophischen Standpunkt aus besonders interessiert, geschieht dies in der Weise, daß Keller an der Peripherie ansetzt, um immer

weiter zum Kern vorzustoßen. Er untersucht vorerst, inwieweit die Realisierung in der Welt so etwas wie Freiheit zuläßt. Die dabei auftauchende Gebundenheit des Wollens durch objektive und subjektive Schranken verweist die Untersuchung in die Richtung auf ein inneres ungebundenes Zentrum, das bei aller äußern Gebundenheit zu bestehen scheint. Dabei ergibt sich aber zunächst eine weitere Gebundenheit, indem das konkrete Wollen einmal bestimmt ist durch die «Absicht» und damit durch implizite, in aller Regel nicht bewußt gemachte Fernziele, und indem es sodann sozusagen vom Rücken her gedrängt wird durch wurzelhafte Antriebe, wozu noch die Gebundenheit an die reale Situation kommt. Damit scheint wiederum Freiheit nicht vereinbar zu sein, und zwar auf den ersten Blick vor allem auch dann nicht, wenn die Gebundenheit des Wollens die Form der Motivation annimmt, die das Wollen mit vollem Bewußtsein begründet und es so erst recht als unfrei erscheinen läßt. Wollen ohne Motivation, die übrigens immer einen ganzen Motivenkomplex in sich schließt, gibt es nicht. In einer vorzüglichen Analyse, wie sie wohl in dieser Klarheit nicht so leicht anderwärts angetroffen wird, zeigt aber Keller, daß das Verhältnis von Wollen und Motivation «dialektisch» ist: das Wollen bindet sich selbst an die Gründe, die es begründen. Ein wirkliches Motiv ist ein solches erst vermöge des Wollensaktes selber. «Motive bestimmen *mich*, insofern *ich* mich durch sie bestimmen *lasse*» (90). Gerade die Motivation ist demnach Ort und Medium der Freiheit; als Bindung ist sie das eigentliche Geschehen der Freiheit. Im Ganzen des Verhaltens ist das Wollen der gestaltende Akt. Als eigentliches Wollen und damit Akt ist es «Setzung», und zwar zunächst im Sinne von «Entscheidung» als Selbstbindung, ohne absolute Begründbarkeit, in einem nicht voll überblickbaren Realzusammenhang, diesen aber immerhin in gewissem Ausmaß gestaltend. Ferner ist die Willenssetzung «Entschluß» als Bindung unserer selbst an die «Entscheidung». Die Freiheit ist so zwar Gebundenheit, aber als eigene Bindung. Nach dieser immanenten Klärung vom innern Erlebnisaspekt her erscheint schließlich die Freiheit neuerdings, und zwar radikal in Frage gestellt, wenn sie in die anscheinend durchgängige ontische Bestimmtheit des real Seienden überhaupt hineingedacht wird. Dies führt Keller zu einer Auseinandersetzung mit Kant und fordert die ontologische Begründung des Wollens und der Freiheit, die dann vor allem im III. Teil gegeben wird. Zuvor wird im II. und ausführlichsten Teil (135–292) die nun erst mögliche «Analytik der Tatsachen» geboten. Welche Fülle hier ausgebreitet wird, habe ich oben angedeutet, und ich muß mich darauf beschränken, noch mit einigen Hinweisen auf den III. Teil (293–345) einzugehen, wobei es sich angesichts der Komplexität der Probleme hier wirklich nur um «Hinweise» handeln kann. Hier wird die letzte Verwurzelung und Rechtfertigung der Freiheit als dem Wesenskern des Wollens versucht, Erörterungen, die sich zu einem Beitrag zur Begründung der philosophischen Anthropologie auswachsen. (Die Titel der vier Abschnitte dieses Teils lauten: 1. Das Wollen als ‚Funktion' des menschlichen Daseins; 2. Das menschliche Dasein als Ursprung und seine Einordnung in das Sein überhaupt; 3. Die Bestimmung der menschlichen Seinsweise aus der Dialektik des Seins im ganzen; 4. Die Freiheit des menschlichen Seins und die Bedingtheit seines Werdens.)

Die Freiheitsproblematik wird im III. Teil in der Weise weiter entfaltet, daß nun in voller Bewußtheit und thematisch das Wollen in seiner Zugehörigkeit zum Ganzen des menschlichen Seins gedacht wird, womit sich die Psychologie des Wollens zur *philosophischen Anthropologie* wandelt und diese ihrerseits wird, indem der Mensch in seinem Bezug zum Sein überhaupt aufgefaßt wird, zur «Fundamentalontologie» (Keller verwendet diesen Ausdruck im Anschluß an Heideggers frühere Position und nimmt ganz allgemein die «Idee» der Ontologie gegen ihre «Verächtlichmachung» beim späteren Heidegger in Schutz, freilich ohne näher darauf einzugehen: 33 Anm. 16). Dieses Weiterschreiten in die Anthropologie und Ontologie ist zur Sicherung der bisherigen Ergebnisse notwendig, und gleichzeitig können vom Wollen aus das Sein des Menschen und das Sein überhaupt erhellt werden. Wollen ist nicht ein besonderes Vermögen oder ein abgegrenztes Stück im Menschen, sondern stellt eine über- und durchgreifende Funktion des menschlichen Daseins überhaupt dar. Wollen ist wollentliches Verhalten, und es gibt nicht schlechthin «Wollen», sondern nur einen «wollenden Menschen». Wir können nach Keller geradezu von einem «ursprünglichen Wollendsein des menschlichen Daseins» sprechen (295). Das Erkennen und Fühlen sind ohne Wollensaspekte nicht zu denken, und das Wollen gibt dem Erkennen und Fühlen im Ganzen des Daseins erst ihren Sinn (300).

Bei der in den angedeuteten Weise zu den letzten Grundlagen führenden positiven Bestimmung der Freiheit, die in der Auseinandersetzung mit Kant erfolgt, wird der Kantische transzendentale Gedanke aufgegriffen und für das menschliche Sein im ganzen fruchtbar gemacht. Die Kantische Freiheitslehre, die trotz allen wertvollen und neuen Gesichtspunkten als seltsames Zwittergebilde schon immer nicht zu befriedigen vermochte, erfährt so eine überzeugende Kritik (304ff.), die ich nur kurz andeuten kann. Bei Kant ist das Ich (besser: die Ichfunktion) noch der Sphäre der Gegenständlichkeit verhaftet (vgl. die Lehre «vom innern Sinn»), während es nach Keller in seinem Aktcharakter unmittelbar seines eigenen Erlebens bewußt ist. Der Mensch kann nicht, wie bei Kant, auf zwei getrennte Ebenen (Erscheinung und Ding an sich) aufgeteilt werden (311). Vielmehr ist er ein einheitlich durch die Freiheit geprägtes Wesen, und die Freiheit hat nicht nur regulative, sondern konstitutive Bedeutung. In seinem ganzen Sein, das ein Verhalten zu . . ., Akt im eigentlichen Sinne ist, steht der Mensch der Gegenständlichkeit gegenüber; ja er ermöglicht diese erst, indem er sie in seinem Erleben als das Erlebte «vollzieht». Im Seienden im ganzen gibt es also nicht nur gegenständliche, sachhafte Abläufe, sondern auch akthaftes Verhalten zu . . ., das sich im Erkennen, Wollen und Fühlen ausgliedert, und dessen eigentlicher Kern im Setzungsakt des Wollens liegt, dem eigentlichen Geschehen der Freiheit. Der Mensch ist Verhalten, das sich und seine Welt selbst gestaltet. Dieser Tatbestand darf nun aber nicht überschwänglich gedeutet werden. So wie der Mensch keineswegs etwa im Sinne des Idealismus das von ihm intendierte Sein erzeugt, sondern es lediglich im Vollzug seines Verhaltens zu dem allererst macht, was es für ihn ist, so ist auch die Freiheit des Menschen nicht etwas Absolutes. Sie ist vielmehr Selbstbestimmung und Selbstgestaltung lediglich inmitten des real Seienden, das seinerseits das Material und mögliche Gründe

liefert und den in Freiheit zu gestaltenden Seinsmöglichkeiten des Menschen das Feld absteckt. (Hier und auch anderwärts besteht, abgesehen vom noch anzuführenden «fundamentalontologischen» Kontext, eine gewisse Verwandtschaft zu Nicolai Hartmanns hochbedeutsamer, aber kritisch zurückhaltender Freiheitslehre, die dieser im Dritten Teil seiner «Ethik», ebenfalls weitgehend in der Auseinandersetzung mit Kant, entwickelt, auf die aber Keller nirgends eingeht.) Dabei ist der Mensch selber zugleich innerweltlich Reales, gegenständlich Faßbares wie auch und vor allem transzendentale Funktion, die solches innerweltliche Sein, so wie es für den Menschen ist, erst ermöglicht; er ist «sowohl innerweltliche Wirklichkeit wie Selbstbestimmung» (302). In seinem Kern freilich ist der Mensch unfaßbarer Ursprung, Unbestimmbares, «lauter mögliche Möglichkeit», die sich jedem Versuch der Bestimmung entzieht (299), worin sich die Freiheit unmittelbar kundtut. Das Wollen ist gerade der eigentliche Kern dieses Seins: «Selbstsein in reinster Möglichkeit und höchster Gestalt» (299), weshalb es auch die «eigentlichste Aufgipfelung des Daseins» genannt wird (15).

Daß dies alles nun aber im real Seienden möglich ist, ergibt sich aus dessen Gefüge und Struktur. Denn der Mensch ist, im Gegensatz zum Tier, ein Wesen, das nicht vollständig in die Abläufe der Welt eingespannt, sondern triebentbunden und offen ist. Beim menschlichen Sein hat die «Realdetermination» nicht eine solche Dichte, daß sie das ganze Sein dieses Seienden ausmachte (317). Die schon von Herder und der modernen Anthropologie (insbesondere Arnold Gehlen) betonte biologische Mangelstruktur des Menschen stellt sozusagen eine Lücke dar und ermöglicht nicht nur, sondern fordert sogar eine andersartige Entsprechung, wie sie gerade in der Selbstbestimmung besteht (317). Als ein nicht festgelegtes Wesen hat so der Mensch sein Sein selber zu übernehmen und zu verantworten. Seine Freiheit ist selber eine Notwendigkeit im Ganzen des Seins.

So weit wird man Kellers anthropologischen und ontologischen Ausführungen ohne wesentliche Einwendung folgen können. Auch trifft er sich hierin im wesentlichen mit verbreiteten heutigen Auffassungen. Anders steht es dagegen mit der letzten «fundamentalontologischen» Verankerung des Menschen im Sein (3. Abschnitt), weshalb ich alles damit Zusammenhängende vorerst ausgeklammert habe, um darauf, wenn auch wiederum in aller Kürze, nunmehr gesondert einzugehen. Die überlieferten Formen des Daseinsverständnisses, die Keller unter vier Titel bringt (religiöses Daseinsverständnis, Orientierung an idealer absoluter Ordnung, Deutung aus der Immanenz als «Selbstermächtigung des Menschen» und naturwissenschaftlich gerichtete Anthropologie von unten), sind in der Tat nicht mehr zu halten. Denn sie alle wollen das Wesen des Menschen entweder aus einem «bloßen Teilmoment seiner Erscheinung» ableiten, oder dann aus einer «Grundlage, die ihrerseits schon als eine Setzung des Menschen selber zu qualifizieren ist» und die selber vorerst einer «anthropologischen Interpretation» bedarf (329). Keller glaubt, daß eine «Rückführung» überhaupt nicht mehr in Betracht falle, sondern nur noch ein Abzielen auf «die besondere *Seinsweise*, die den Menschen als Menschen auszeichnet, die sich durchgehend in allen seinen Eigenschaften und besonderen Funktionen realisiert und kraft derer allein er auch empirisch

erst ist, was er ist» (331). Nun sollte man freilich meinen, diese Aufgabe sei durch die wiedergegebenen Erörterungen über die besondere Verhaltensstruktur des Menschen grundsätzlich schon in Angriff genommen und nur noch weiter auszuarbeiten, so daß es nicht eines ganz neuen Ansatzes bedürfte. Einen solchen neuen Ansatz glaubt nun aber Keller einführen zu müssen, indem er – im Anschluß an Motive Heideggers, die heute bei Heidegger selber grundlegende (von Keller nicht erörterte) Wandlungen erfahren haben – die Frage nach dem «umfassenden Wesen von Sein überhaupt» aufwirft. Dabei kommt Keller zum Schluß, zum Sein im umfassenden Sinn gehöre immer auch «Gemeintsein» (333). Das Sein sei nicht «ein dunkler Klumpen», nicht ein «in sich selbst verschlossener Bestand» (ein «An-sich» im Sinne Sartres), sondern «das funktionale Gefüge des Erlebens und Vollziehens mit dem Gegenstand alles Erlebens und Vollziehens zusammen, und zwar in jener zwiegestalten gegenseitigen Beziehung eines jeweiligen Vollzugs, der das Seiende – die Welt – erst werden läßt, was sie ist und als was sie erscheint, und des erscheinenden Seienden im ganzen, das in sich selbst die Tatsache und Möglichkeit dieses vollziehenden Vollzuges enthält und entläßt» (334). Von da aus wird dann «die Aufgebrochenheit zum Wissen um es selbst» als Wesenseigentümlichkeit des Seins bezeichnet (334). Das «Sein schlechthin und im ganzen» ist «das ständig geschehende Verhältnis und der umgreifende ‚Sachverhalt', daß ein *Erleben* ist, dem Seiendes *gegeben* ist und von dem die Bedeutung ‚Sein' vollzogen wird» (335). So erscheint das menschliche Sein als die «seinsstiftende Mitte inmitten des Seienden» (335).

Hier ist nun freilich zu fragen, ob nicht in diesem Bestreben der «fundamentalontologischen» Verankerung unzulässige spekulative Einschläge zur Geltung kommen. Begründet ist doch wohl nur die (auch noch hypothetische und der Revision durchaus zugängliche) Annahme, daß es so etwas wie ein Gefüge von Seiendem mit je verschiedener Seinsweise gibt, worunter auch das menschliche Sein, das sich dadurch auszeichnet, daß es ein besonderes Verhalten zu . . . ist, für das allein es so etwas wie Sein und Seiendes (Welt) im menschlichen Sinne gibt und für das allein jenes Gefüge in der Tat erst ist, was es ist (ungefähr in dieser Richtung anscheinend Keller selber zuweilen, z. B. 32f.), während ein bloß «ablaufendes» Verhalten (von Tieren vielleicht) oder eine schöpferische Selbstverwirklichung (Gottes) nicht Sein und Seiendes (Welt) in diesem Sinne haben können. Doch scheint es mir durch nichts gerechtfertigt zu sein, diese menschliche Seinsweise, diese menschliche Weise des «Habens» von Sein und Seiendem, mit dem Verfasser zur Grundlage für das «Sein im ursprünglichen und umfassenden Sinn» zu machen, wobei dieses gar das «Absolute» (333) genannt wird! Keller verabsolutiert und hypostasiert so die der menschlichen Seinsweise zugehörige Weise des «Habens» von Sein und Seiendem zum Sein überhaupt als dem «Absoluten» und verwirft von da aus alle andern Auffassungsweisen von Sein, wie zum Beispiel das Sartresche «An-sich», vielleicht aber auch das Sein im Sinne der schöpferischen Selbstverwirklichung, von der nirgends die Rede ist, obwohl diese als eine grundsätzliche Abwandlung von Verhalten aufgefaßt werden kann. Die menschliche Seinsweise wird verabsolutiert, indem sie das Muster des «Absoluten» abgibt, ja dieses in gewisser Weise selber ist, während doch

die Einsicht in die menschliche Seinsweise, so notwendig sie ist, immer auch noch menschlicher Sicht verhaftet bleibt. Hypostasiert wird sie, indem diese Seinsweise, die bloß ein Verhältnis von Seiendem, ein Gefüge betrifft, als dieses Verhältnis und Gefüge zum Sein schlechthin deklariert wird, das überdies offenkundige Züge eines Seienden annimmt, das in sich selber «aufbricht» und «zu sich selbst kommt» (334). Das Gefüge von Seiendem, in dem auch das menschliche Sein als besonderes steht, wird in das «fundamentale und übergreifende Sein» überhaupt verwandelt (344). Wenn die Ausdrucksweise erlaubt ist: mit der Ontologisierung des Menschen wird in eins das Sein anthropologisiert, und man könnte insofern von einem «idealistischen» und «subjektivistischen» Rückfall reden. All dies ist aber, wie mir scheint, für die Sicherung der Freiheit und der Seinsweise des Menschen nicht notwendig und ist als eine über die Phänomene hinausschießende, diese überfliegende Hypothese, das heißt als Spekulation zu qualifizieren. Keller übersieht freilich nicht, daß auch die Interpretation des Menschen aus dem «Sein überhaupt», wie alle bisherigen Formen des Daseinsverständnisses, den Menschen voraussetzt, glaubt aber, daß dies «hier kein Einwand mehr» sei, weil das «Sein überhaupt, obwohl auch es vom Menschen *gemeint* ist, prinzipiell und ursprünglich *mehr* als nur eine menschliche Idee» darstelle und das Daseinsverständnis auf dem «absolut Umfassenden» gründe (335). Wird aber mit diesem Gedanken wirklich ernst gemacht, dann muß dieses «absolut Umfassende» als eigentliche Transzendenz des Menschen gefaßt werden, die nie ausgeschöpft und deshalb verschieden ausgelegt werden kann. Dabei können nur solche Auslegungen ernsthaft in Betracht fallen, die um ihren relativen Charakter wissen und sich so an die eigentliche Transzendenz binden, was Keller nicht tut. Vielmehr hat es den Anschein, als ob er sozusagen direkt und endgültig ins Innerste von Sein überhaupt als dem Absoluten zu greifen glaubt! Solcher Übergriffe sollte sich die Philosophie heute doch wohl enthalten.

Diese «fundamentalontologische» Verankerung der Anthropologie, die zu den vorstehenden kritischen Bemerkungen Anlaß gibt, ist nun, wie mir scheint, nicht ohne Einfluß auf die Anthropologie selbst. Sie scheint mir zunächst vor allem eine Neigung zu einem Standpunkt der Immanenz in sich zu schließen. Es geht «je um die Erfüllung meiner eigensten Möglichkeit» (337; vgl. auch 344f.), und es dürfte nicht zufällig sein, daß das Direktive im weitesten Sinne als ein von der Wollenssetzung völlig verschiedenes, ihr aber zugeordnetes Moment in der Erörterung der Freiheit sozusagen ganz zurücktritt und nur beiläufig und zudem in derivierter Gestalt erwähnt wird (90f., 92, 94, 101). Es wäre aber zu fragen, ob zur Freiheit nicht ein ihr transzendentes (!) Direktives unzertrennlich gehört, wiewohl es verschiedene (relative) Gestalt annehmen kann (Norm, Wert, göttliches Gebot usw.). Eigentliche Leitvorstellung dieses transzendenten Direktiven könnte übrigens die von Keller völlig übersehene schöpferische Selbstverwirklichung sein; an ihr wäre «das ursprüngliche menschliche Streben nach einer Daseinserfüllung» (172) im Sinne des «geglückten Daseins» (Szilasi) letztlich vielleicht ausgerichtet. Mit der angedeuteten Verabsolutierung und mit der dogmatisch-endgültigen Lösung der Seinsfrage hängt die über die Phänomene hinausfüh-

rende Terminologie zusammen (um das Hauptbeispiel zu nennen: das Verhalten zu . . ., das Erlebnis, wird zum «Stiften» von Sein oder auch zu einem «Vollzug von Welt», während man doch mit ebensoviel «Recht» von einem «Aufgehen» oder «Erscheinen» des Seins im Menschen sprechen könnte). Bedenklich scheint mir ferner, daß die Kellersche «Fundamentalontologie» zu einer theoretischen Isolierung des Menschen im Rahmen möglicher Gestaltungen von Verhalten drängt. Auch wenn Keller postuliert, daß der Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Seinsweise sowohl als «qualitativer Sprung» wie auch als «durchgehender Zusammenhang» zu denken sei, so scheint die Erfüllung dieses Postulates durch die Verabsolutierung des Menschen als dem «Seinsstifter» gefährdet oder verunmöglicht. Man muß sich deshalb fragen, ob Keller nicht zu rasch Positionen, wie etwa diejenige Gehlens, als «Biologismus» brandmarkt. Mit dem Sprung in die «Fundamentalontologie» wird die weitere Ausarbeitung eines umfassenden (aber durchaus hypothetischen) Verhaltensbegriffes, in dessen Rahmen Tier und Mensch (und selbst Gott) Abwandlungen einer einheitlichen Struktur darstellen würden, abgeschnitten. (Was in dieser Richtung noch alles getan werden könnte, zeigen die bedeutsamen Ansätze amerikanischer Anthropologen, Psychologen und Soziologen, auch wenn sie in philosophischer Hinsicht mit unverzeihlicher Naivität verfahren: vgl. insbesondere Parsons and Shills, Editors: Toward a General Theory of Action, Cambridge Mass., 1951, mit einem besonders instruktiven Beitrag von E. C. Tolman: A Psychological Model, 280ff.) Eine grundlegende, das heißt philosophische oder, vielleicht noch besser, (wahrhaft) theoretische Anthropologie (Adolf Portmann spricht neuerdings von einer «basalen Anthropologie») wird sich den ihr zukommenden Platz für alle Wissenschaften vom Menschen, zum Beispiel auch für die Sozialwissenschaften, nur dann erobern können, wenn sie sich von spekulativen Einschlägen befreit, sozusagen «entmetaphysiziert» wird. Auch kann sie nur dann «‚exakte' Forschung» gemäß dem eigenen Postulat Kellers werden (33). Keller scheint mir seit dem Erscheinen seines Buches «Vom Wesen des Menschen» (Basel 1944) in dieser Richtung einige Schritte zurückgelegt zu haben. Doch glaube ich, daß seine in der Ausgliederung des Wollensaspektes so imponierende Anthropologie in ihrer «fundamentalontologischen» Verwurzelung auch heute noch spekulative Momente aufweist, von denen eine wahrhafte Theorie des Menschen frei sein müßte. Der von Keller selber für die Anthropologie unserer Zeit beschworene «Geist jener Ernüchterung . . ., die sich bei keinen Voraussetzungen beruhigt, welche noch vom Menschen selbst in Zweifel gezogen werden können» (324), scheint mir noch nicht den völligen Sieg errungen zu haben.

Hans Ryffel

Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Athenäum-Verlag, Bonn 1956.

Die in Gehlens erstem Hauptwerk (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 1. Aufl. 1940, 5. Aufl. 1955) erarbeiteten anthropologischen Kategorien führten zu keiner der so beliebten inhaltlich erfüllten

Bestimmungen «des» Menschen, dessen vermeintlich einheitliches «Wesen» durch den Gang der Menschheitsgeschichte hindurch unverändert bestanden hätte und weiterhin bestehen würde. Die dort im ersten Ansatz schon enthaltenen Möglichkeiten einer durchgreifenden Wandlung des Menschen, als eines in seinen Instinkten verunsicherten und existentiell auf die Handlung angewiesenen Wesens, werden durch das vorliegende zweite bedeutsame Werk, das «auf das Feld der Geschichte hinausführt» (7) und grundlegende sozialphilosophische Probleme zum eigentlichen Thema macht, entfaltet, nachdem dies einzelne Arbeiten schon vorbereitet hatten. Im Gegensatz zu verbreiteten Meinungen geht der Verfasser auf Grund einer unvoreingenommenen analytisch-empirischen Verarbeitung der vorliegenden Phänomene davon aus, daß die Menschheitsgeschichte «eine Änderung der Bewußtseinsstrukturen» aufweist (10f., 110ff. u.ö.), wodurch das Gesamtverhalten des Menschen bis in die Wurzel beeinflußt wird. Gehlen nimmt zwei «absolute Kulturschwellen» an, die durch das Aufkommen des (eben nicht ursprünglichen) Monotheismus und den Übergang zur «technisch-industriell-naturwissenschaftlichen Weltauffassung und Weltbeherrschung» bestimmt sind (110ff.). Dank dem Monotheismus wurde die Welt «magisch neutralisiert», von daseienden Göttern entleert und so erst für die «Industriekultur» vorbereitet. Jetzt erst ergab sich die Natur als «Faktenaußenwelt», und ferner die «Fakteninnenwelt», die Gegenstand der empirischen analytischen Psychologie wurde. Letztlich liegen anscheinend zugrunde «der ‚übergreifende Zusammenhang' zwischen Mensch und Natur» und die «elementaren Inhalte des unverrückbaren Lebens», die aber «zweideutig» sind und zu «möglichen Weltbildern» führen (186ff.). Was für uns Selbstverständlichkeiten, ja sogenannte Aprioritäten darstellen, sind es keineswegs, wenn wir frühere Stufen der Menschheitsentwicklung ins Blickfeld rücken (z.B. 114ff.). Hatte das erste Werk vorwiegend die allgemeinen anthropologischen Kategorien ausgearbeitet, so wendet sich das neue Buch nunmehr solchen Kategorien zu, die vornehmlich der Kennzeichnung des archaischen Menschen dienen. Die «*Probleme der archaischen Kultur*» sind das zentrale Thema. Sie betreffen vor allem den «prämagischen» Menschen, beziehen am Rande Mythos und Magie noch ein, nicht aber den Menschen seit dem Aufkommen des Monotheismus und der Schrift.

Wie der Untertitel betont, geht es dem Verfasser um «*philosophische* Ergebnisse und Aussagen». Was die immer mehr anschwellende Literatur über den prähistorischen Menschen ausbreitet und meist in einer begrifflich schwer oder nicht einsehbaren, oder dann anempfindend-psychologisierenden Weise interpretiert, wird hier in philosophischer Absicht gedacht, das heißt auf «Kategorien», auf «die nicht weiter auflösbaren Rückstände einer eindringlichen Analyse», die «Wesenseigenschaften des Menschen» zurückgeführt (8). Es ergeben sich so «neue und nicht gesehene Kategorien des Menschen», doch erhebt der Verfasser keineswegs den «Anspruch, ‚sämtliche' Kategorien erhoben, also den Menschen ausdefiniert zu haben» (8). Dies wäre mit der «*empirischen* Philosophie» unvereinbar, die der Verfasser in mehrfach betontem Gegensatz zu vorherrschenden Strömungen der (freilich aufschlußreicherweise darnieder liegenden) zeitgenössischen Philosophie vertritt, wobei er übrigens sehr vor-

sichtig und zurückhaltend verfährt (vgl. z.B.: «noch einige Aussagen versuchen» 177, und ähnlich etwa 207). Da wir vom archaischen Menschen durch die angeführten «absoluten Kulturschwellen» getrennt sind, können wir ihn, entgegen der oft gemachten Annahme, in seiner «harten Fremdartigkeit» nicht sogenannt verstehen; wir können die archaischen Verhaltensweisen nicht innerlich nachvollziehen (z.B. 97f., 110ff., 132ff.). Solches Verhalten vermögen wir lediglich unter Bezugnahme auf Kategorien analytisch zu rekonstruieren und damit in der uns Modernen eigenen Weise begrifflich zu bewältigen. Gehlen nimmt ganz allgemein an, daß der Mensch, auch der moderne, sich selber nicht direkt, sondern nur indirekt über Außermenschliches zu begreifen vermag (z.B. 118, 133, 136, 166, 202). Die prähistorischen Phänomene führen dazu, dem archaischen Menschen eine «Transzendenz ins Diesseits» zuzuschreiben. Das will besagen, daß dessen Verhaltensform an der Wirklichkeit schlechthin orientiert ist, soweit sie als ein Bereich selbstwertiger, nicht in aktuelle oder potentielle Bedürfnisse eingespannter Gegenstände nachahmend und darstellend gesetzt wird, und zwar als ein sympathetischer Zusammenhang von «transzendenten», wenn auch sichtbaren «Wesenheiten», die weder natürlich, noch übernatürlich, noch unnatürlich, sondern alles in einem sind (18f., 65, 103, 117f., 134f.). Die Entfernung von der «Faktenaußenwelt» des heutigen Menschen ist offenkundigerweise erlebnismäßig unüberbrückbar. Gehlen selber hatte seine Anthropologie aus der Unterscheidung von Mensch und Tier gewonnen (118), dem ohne Zweifel allein möglichen, aber eben auch indirekten Ausgangspunkt einer empirischen Philosophie (ein Ausgangspunkt übrigens, der die mögliche Beziehung zu Gott keineswegs ausschließt, sondern erst recht auf den Boden der Phänomene zurückbringt).

Die zur Bewältigung der «Probleme der archaischen Kultur» benötigten Kategorien gehören nun in die Verflechtung aller bislang erarbeiteten anthropologischen Kategorien, ja sind in je spezifischer Weise auf den Menschen überhaupt anwendbar, sie dokumentieren den Wandel in der Konstanz, weshalb die Kennzeichnung des archaischen Menschen zugleich Licht wirft auf die *anthropologische Struktur des Menschen der Gegenwart*, namentlich auch durch den Gegensatz (10). Daraus erklärt sich der fürs erste vielleicht befremdliche Titel. Auch wenn man dies bedenkt, mag es immer noch befremdlich erscheinen, daß im Titel dem «Urmenschen» bzw. der Urkultur nicht die «Gegenwart» gegenübergestellt wird (was Gehlen selber als eine mögliche Überschrift anführt: 10), sondern die «Spätkultur», worin eine pessimistische Note anklingt. Auf Schritt und Tritt wird denn auch der Mensch der Gegenwart, für den als Generalnenner die alles überschwemmende «Subjektivität» steht, der Kritik unterworfen (z.B. 119, 129, 136f., 151, 237, 284, 286ff.). Heute scheint dem Verfasser «das große Thema» aufzuhören, das der archaischen Kultur ihre im vorliegenden Buch so spürbare Faszination verleiht: «der Kampf des Menschen um seine Selbststeigerung» (289). Diese Kritik erfolgt freilich aus sachbegründeter Einsicht in folgenschwere Umstrukturierungen des Bewußtseins und damit des Gesamtverhaltens, insbesondere im sozialen Bereich, was die Annahme nahelegt, daß der Mensch heute mitten in einem tiefgreifenden Übergangsprozeß steht (290). Ein Prozeß, in dem er

nicht stehenbleiben kann, wie der archaische Mensch in seiner zu einem vorläufigen Ende gekommenen Daseinsform, deren Wucht und Dichte uns heute beeindruckt, Bestand haben konnte. Vom längst nicht abgeschlossenen «Übergang zur Industriekultur» sagt Gehlen: «Kein Sektor der Kultur und kein Nerv im Menschen wird von dieser Transformation unergriffen bleiben, die noch Jahrhunderte dauern kann, wobei es unmöglich ist, anzugeben, was in diesem Feuer verbrennen wird, was umgeschmolzen und was sich als widerstehend erweisen wird. Der klassische, in den Spätphasen der vorindustriellen Kultur jedesmal entwickelte Begriff hoher, autonomer Kunst ist schon über Bord» (294). Man sollte aber die Ausführungen über die «Spätkultur» in diesem Buche, insbesondere die zuweilen scharfe Kritik, nicht ohne die eigens dem modernen Menschen gewidmete, höchst empfehlenswerte Studie «Die Seele im technischen Zeitalter» (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1957) würdigen, die soeben als Neubearbeitung der Schrift «Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft» (1949) erschienen ist. Da darauf hier nicht näher eingegangen werden kann, sei immerhin gesagt, daß Gehlen einen bedenkenswerten und meines Erachtens den einzig gangbaren Weg einschlägt zwischen verbreiteter moderner Kulturkritik, die vielfach in abgestandenen, verabsolutierten und naiven Kultur- und Bildungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts steckenbleibt, und vorschneller Bejahung heutiger Gegebenheiten noch vorläufigen Charakters. Die ethischen Probleme, die sich da ankündigen, lassen sich heute «noch kaum formulieren» (185).

Im angedeuteten allgemeinen Rahmen bietet Gehlen eine Fülle von geistvollen Analysen, und es ist unmöglich, die in «mühsamer Aufgabe» am Material erarbeiteten anthropologischen Kategorien in ihren spezifischen Merkmalen und in ihrer komplexen Verflechtung hier kurz zu referieren. Gehlen möchte in betonter Weise «Sachforschung» treiben, von den Begriffen zur Wirklichkeit gelangen (7); er erblickt darin eine Forderung an die Philosophie in unserer Zeit (287). Ich muß mich auf Hinweise beschränken, die den zentralen Begriff der «Institution» betreffen und einiges herausgreifen.

Der Mensch, als ein in seinen Antrieben plastisches, instinktmäßig verunsichertes und deshalb auf Handlung angewiesenes, weltoffenes und lernfähiges Wesen, könnte sich nicht im Dasein halten, wenn es sich nicht «stabilisieren» würde (23f., 47ff. u. ö.). Die «Stabilität» ist «ein Wert par excellence» (198). Der Mensch ist durch und durch artifiziell, und ohne die Stabilisierung wäre er nicht Mensch, weshalb «die Realität ‚an sich' in ihm» unmenschlich ist (238). Ja, seine «Plastizität» ist «schreckenerregend» (99); der «Abgrund in sich selbst ist abzudecken, wenn sich der Mensch nicht in fürchterlicher Natürlichkeit erleben will» (100). «Die Schwäche der menschlichen Natur, die nicht durch strenge Formen vor sich selbst geschützt ist, ist von einer mörderischen Art» (152), was von großer Aktualität ist. ‚Das noch nicht festgestellte Tier' bedarf also der Feststellung, und diese Feststellung leistet die «*Institution*» mit ihrer «Eigengesetzlichkeit», die zur Stabilisierung der Außenwelt-Erfahrung in der Wahrnehmung hinzukommt (178). Die zentrale Stellung, die Gehlen den Institutionen zuschreibt, erhellt daraus, daß er sein Buch auch als «eine Philosophie der Institutionen» vorstellt (9). Er versteht unter Institution alle Stabilisierung des Verhaltens im weitesten Sinn, so daß

zum Beispiel die Sprache (195), aber auch ein Gruppenspiel (42 ff.) und selbst ein Briefwechsel mit verschiedenen Personen (68) «Institution» genannt wird. Im engeren Sinn sind es aber die übergreifenden Zusammenhänge, die in perspektivischer Vereinseitigung der Außenwelt, der Denkbarkeiten und der eigenen menschlichen Natur aus dem Verhalten des Menschen erwachsen, dann abgelöst und verselbständigt werden, und die dann umgekehrt als Fremdbestimmung dem Verhalten gegenüberstehen und dieses so normieren und kanalisieren (wie z. B. Ehe, Familie, Stammesordnung, Arbeitsordnung, Staat usw.). Sie geben dem Verhalten nach außen und innen und unter den Menschen Dauer, und zwar in einer Vereinseitigung, die die Fülle der Institutionen und die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kulturen ausmacht (in denen es bekanntlich «nichts gibt, was es nicht gäbe»). Man wäre versucht zu sagen, daß das Verhalten sich in Institutionen objektiviere, sich in Objektivitäten niederschlage. Doch lehnt Gehlen den Begriff des objektiven und des objektivierten Geistes ab, wobei er freilich nur an Hegel und nicht an die vom «Spekulativen» weitgehend gereinigte Kulturphilosophie zu denken scheint; anscheinend geht die Ablehnung darauf zurück, daß es Gehlen ganz entscheidend auf den «Außenhalt» der Institutionen ankommt (z. B. 25 f. u. ö.). Die Institutionen können nicht allein im Bewußtsein verankert werden, sondern sind außen festzumachen, das heißt an Sachzusammenhängen, Personen und an den in der «Transzendenz ins Diesseits» antreffbaren «Wesenheiten». Die zwei Hauptklassen von Verhalten, namentlich das praktisch-verändernde Verhalten und das darstellend-rituelle Verhalten, führen zu solchen Institutionen.

In ausgezeichneten Analysen, die hier nicht im einzelnen referiert werden können, wird gezeigt, wie das *praktisch-verändernde, zweckrationale Verhalten*, im Zusammenspiel mit der Struktur der Sache selbst, Gewohnheiten und virtuelle Verhaltensvollzüge bahnt, die sich zu stabilen und verfügbaren Gesamtzusammenhängen, zu Institutionen ausbilden, deren Stabilität offenkundigerweise durch «Außenstützen» garantiert ist. (Die Analysen betreffen unter anderem die Verselbständigung; die Habitualisierung von Motivgruppen und Handlungsvollzügen; den stationären Erfüllungszustand primärer Bedürfnisse, die aus dem Motivationsfeld verschwinden, das ist die «Hintergrundserfüllung»; die Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand des Verhaltens; die daraus hervorgehende Sollfunktion; die Zwecktransformation usw.)

Mit den Institutionen, die dem *darstellend-rituellen Verhalten* zugeordnet sind und die an die zwei großen Tatbestände der Ernährung und Fortpflanzung anknüpfen, betreten wir das Feld der archaischen Kultur. Denn sie führen zu den Primärformen der Institutionen, und ihre Betrachtung deckt die Ursprünge der Institutionen überhaupt auf. Dieser Verhaltensklasse ist der größte Teil des Werkes gewidmet, weshalb vor allem einige Hinweise darauf angebracht sind. Das «zweckfrei darstellende, ritualisierte oder prämagische [!] Verhalten» wird im Anschluß an eine Analyse des Instinktiven in Tier und Mensch entwickelt (139 ff.). Es stellt sich die Frage, wie die Zuordnungen im instinktiven Verhalten der Tiere im Fall der anzunehmenden menschlichen Instinktreduktion variieren müssen (145). Der Ritus knüpft an die im Menschen vorhandenen Instinktresiduen insofern an, als er auf der Auslöserwir-

kung des Unwahrscheinlichen und Ungewöhnlichen (der «Gestalten») und auf der korrespondierenden unbestimmten Verpflichtung, dem Bedürfnis, beruht, angesichts des Unwahrscheinlichen und Ungewöhnlichen etwas zu tun. Gehlen zeigt, wie dies zur Nachahmung und so zur Darstellung im Ritus, zuerst in vivo und dann in materia (z.B. des jagdbaren Großwildes) führt. Über die so geschaffenen Außenstabilisatoren, die die Welt festmachen, wird zugleich ein gemeinsames Sozialbewußtsein gewonnen. Ferner ergibt sich – und dies ist hochbedeutsam – eine sekundäre Zweckmäßigkeit, die dann verwertet wird: So in der zunächst kultischen Tierhege, die als sekundären Erfolg die Stabilisierung der Ernährung mit sich brachte, und so vor allem im Totemismus, der in zum Teil höchst künstlichen Stammesordnungen die Kontinuität und Erhaltung des Stammes vermittels des Totemtiers erreicht und über das Verbot der Tötung des Totemtieres die ursprüngliche Anthropophagie überwindet. So entstehen (ganz grob angedeutet) aus dem Ritus die ursprünglichen Institutionen, mit denen der Mensch, in sekundärer, das heißt nicht beabsichtigter Zweckmäßigkeit den Naturzweck (vornehmlich Ernährung und Fortpflanzung) zum eigenen Zweck macht, und daraus erklärt sich auch, weshalb das ursprüngliche prämagische Verhalten nicht in Rausch oder Magie versank. Die grundlegenden Institutionen sind demnach Nebenerfolge des rituellen Verhaltens, dessen sekundäre Zweckmäßigkeit die Institutionen «rückwärts» stabilisiert. Mit dem rituell darstellenden Verhalten hängt eine von Gehlen unterschiedene dritte Verhaltensklasse eng zusammen: Die «Inversion der Verhaltensrichtung», die darin besteht, daß die zunächst unbezweckt sich ergebende innere Erlebnislage direkt hergestellt wird (z.B. 169 f.). Sie tut sich in den zwei Formen des (soziozentrischen) Rausches und der Askese kund, wobei sich nur der letztere Weg als stabilisationsfähig erwies.

Im *Mythos* erblickt Gehlen die durchgehende Rationalisierung des Ritus: Hier nimmt die «archaische Metaphysik» Gestalt an, indem die sekundäre Zweckmäßigkeit des Ritus ins Bewußtsein erhoben wird. «Der Ritus ist seit Urzeiten primär, der Mythos ist seine Selbstinterpretation, in dem freieren Zustand, in dem seine lebenssteigernde Fruchtbarkeit schon Resultat geworden ist» (246). – In der Auseinandersetzung mit der zweckrationalen Werkpraxis, die immer neben dem rituellen Verhalten einherging, wurde der Ritus innerlich dem zweckrationalen Handeln angenähert, woraus Gehlen die *Magie* ableitet. Diese erscheint demgemäß, wie bei andern Autoren, als Entartungsform und zugleich als Vorform des zweckrationalen Handelns, das in seiner vollen Entfaltung die Natur als «Faktenaußenwelt» voraussetzt. In die «Hülse» des entleerten Ritus «kriecht die Magie» (265).

Gehlen betont «die Wucht und die dichte, bewältigte Fülle der Institutionen, in denen die Steigerung des Menschen zu sich selbst gelang» (11), und er unterstreicht «die sehr hohe moralische Leistung», die jene Daseinsbewältigung zweifellos darstellt (z.B. 173). Dieser Urkultur steht nun die moderne «Subjektivität» schroff gegenüber, die nichts anderes als die Kehrseite eines «Institutionen-Abbaues» in Kernbereichen ist (z.B. 10, 290). Hier scheint mir freilich auch eine subjektive Wertung hineinzuspielen. Doch darf das Niveau der moralischen Haltung, die sich in dieser Wertung bekundet, nicht übersehen werden («der einzige, jedermann zugängliche Weg zur

Würde: sich von einer Aufgabe konsumieren zu lassen», 109, statt sich in «Subjektivität» aufzulösen und selbst zu genießen).

Viele werden an manchem Anstoß nehmen: nicht nur am Urteil über unsere Gegenwartskultur der «Subjektivität», sondern auch etwa an der Kritik an Dilthey (z.B. 129), an der modernen Psychologie (130f.) und vor allem am Idealismus aller Schattierungen. Ich beschränke mich darauf, abschließend zwei Desiderata, die sich unter philosophischen Gesichtspunkten aufdrängen und deren Diskussion hier zu weit führen würde, mindestens namhaft zu machen. Das Erste: Die empirische Philosophie (deren Programm ich persönlich ganz zustimmen möchte und der recht verstanden vielleicht die Zukunft der Philosophie um den Preis ihres Fortbestandes gehört) kann ohne Zweifel nicht sämtliche Kategorien erarbeiten und deshalb kein abgeschlossenes System aufstellen. Es fragt sich aber, ob nicht die gegenseitige Verflechtung der Kategorien in systematischer Weise klargestellt werden könnte, was im vorliegenden Buch nur teilweise geschieht. Gehlen hebt selber die Schwierigkeit der Verflechtung hervor, die sich in die Darstellung fortsetze (61). Es hat den Anschein, daß fundamentalere Kategorien neben eher sekundären unterschieden werden können. Auch scheint es durchgehende, ganz zentrale Züge zu geben, wie zum Beispiel das, was man «Virtualisierung» des Verhaltens nennen könnte («Potentialisierung» bei C. Sganzini). In den Zusammenhang einer Systematik der Kategorien wäre auch die Theorie der drei Handlungsarten und der entsprechenden Weltansichten miteinzubeziehen (105, 186ff., 280ff.). Das Zweite: Auch eine empirische Philosophie muß sich mit sich selbst über den Charakter der anthropologischen Kategorien und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit im ganzen radikal, wenn auch unvermeidlicherweise vorläufig verständigen. Das Denken in Kategorien ist wohl nach Gehlen ebenfalls zum praktisch-verändernden Verhalten zu rechnen, wiewohl es unendlich «entlastet» (virtualisiert) ist. Als besondere Verhaltensform ist das Denken selber ein gewordenes Phänomen einer bestimmten Stufe der menschheitlichen Entfaltung. Danach ist zwar eine kategoriale Erfassung der menschlichen Wirklichkeit möglich und sinnvoll, wie die Bewährung übrigens zeigt. Sie ist aber eine dieser Entfaltungsstufe eigene und dem Wirklichen heterogene, analytisch-empirische Rekonstruktion («rationale Nachkonstruktion» mit dem glücklichen Ausdruck von Felix Kaufmann). Insofern das Denken mit sich selber umgeht, ist es sozusagen sich selbst gegenwärtig. Doch darf dies natürlich nicht so verstanden werden, als ob der Geist sozusagen zu sich gekommen und eine immer schon seiende Wahrheit offenbar geworden wäre. Denn wissenschaftliche Wahrheit kann es nur auf bestimmter Entfaltungsstufe der Menschheit geben. Man darf es dem Verfasser nicht zum Vorwurf machen, daß er die zwei angedeuteten Fragestellungen im vorliegenden wahrlich ohnehin schon schwer befrachteten Buch nicht auch noch zum Thema gemacht hat. Das Buch selber aber fordert, daß diese Fragerichtungen in der Weiterverfolgung der eigentlich philosophischen Motive nun auch eigens Thema würden.

Hans Ryffel

Stephan Straßer: Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie. Franz Deuticke, Wien 1955.

Das Thema des Buches wird von der Frage nach der Seinsweise des Ich bestimmt, die unter der Voraussetzung der «großen Prinzipien der Fundamentalontologie», das heißt der aristotelisch-thomistischen Ontologie, gestellt und beantwortet wird. Straßer geht von der Feststellung aus, daß empirischer Psychologe und Metaphysiker verschiedenes meinen, wenn sie von «Seele», «psychischer Aktivität» u. ä. sprechen; «sie begreifen einander auch dann nicht, wenn sie glauben, einander zu verstehen. Ihr Gedankenaustausch steht im Zeichen der Doppeldeutigkeit, ihr scheinbares Einverständnis beruht auf Mißverständnis». Dann zeigt er den Ursprung des modernen Seelenbegriffes bei Descartes und Locke, den Ansatz der Entstehung des «modernen Trialismus» bei Kant und entwickelt dessen unterschiedliche Ausgestaltungen bei Rickert und Scheler einerseits, die damit zusammenhängende «doppelte Ich-Spaltung» in Husserls «Cartesianischen Meditationen» anderseits. Allen diesen Theorien wie auch dem objektivistischen Seelenbegriff hält der Verfasser mit überzeugenden Argumenten entgegen, sie vermöchten die unmittelbar gegebene Einheit des Menschseins nicht zu erklären. Um diese zu bewahren, konzipiert er mit Hilfe des Marcelschen Begriffspaares «Sein» und «Haben» das gegen das soziale und persönliche Ich abgehobene «Ursprungs-Ich» oder das «entspringende Selbst», die «Seele», die «ich primär bin». Sie ist «kein Bewußtseinserlebnis, kein psychisches Datum, kein Zergliederungsprodukt psychischer Phänomene, keine aus psychischen Elementen bestehende Struktur». «Das, was ich in ursprünglichster Weise bin, das heißt so bin, daß keinerlei Äußerlichkeit, Fremdheit, Verfügbarkeit, Vielheit und reale Zusammensetzung diese existentielle Unmittelbarkeit bricht, das ist meine – ihrer Natur nach geistige – Seele. Darum nannten wir sie Ursprungs-Ich, weil sie das ist, was ich primär bin. Mit andern Worten: Ich bin Geistseele, insoweit ich auf absolute Weise Ich-selbst bin.» Unter dem Titel einer «Phänomenologie des Ich als Aktvollzieher» analysiert nun Straßer die «rückgerichteten Aktivitäten», das heißt die vom Ich ausgehenden und zu ihm zurückführenden Intentionalitäten («ich kämme mich» usw.), wodurch es sich selbst in gewissem Sinne «objektiviert». Da aber diese ihm zugehörigen Leibbezirke und -funktionen, auf die es sich wie auf seine Stimmungen usw. intentional richten kann, von der Art der mundanen Objekte verschieden sind, faßt Straßer jene unter dem Begriff der «quasi-objektiven Wirklichkeit» zusammen. Diese und das nicht zu vergegenständlichende Ursprungs-Ich bilden eine «Vieleinheit». «Das Ich ist nicht der unbedingt schöpferische Urquell der rückgerichteten Taten. Stets aufs neue ist es gezwungen, Unterstützung, Hilfe und Ergänzung im Reiche der Objekte und Quasi-Objekte zu suchen. Tätigkeiten, wie etwa das Sich-betrachten, Sich-waschen, Sich-bewegen usw. sind nur in einer Umwelt möglich, in einem vitalen Raume und mit Hilfe von mundanen Objekten. Aber auch der scheinbar rein immanente Akt des Über-sich-Nachdenkens kann nur dann vollzogen werden, wenn das Ich fortwährend an Objekte und Quasi-Objekte appelliert». Straßer nennt diese Geist-

seele, die «keinen abstrakten Aspekt meines Person-seins darstellt», auch das «Prinzip meines Daseins als Ich», sagt dann jedoch, daß diese einzigartige, individuelle, mit den vorgestellten, gedachten, phantasierten Objekten «da» seiende Existenz «nicht als Mensch mit zwei Händen und Füßen, nicht als Person, die diesen Namen hat, Familienvater und Bürger eines bestimmten Staates ist», anwesend sei. «Weder als persönliches noch als soziales Ich, sondern als anonymer, ursprünglicher Seinsmittelpunkt bin ich dabei.» Dazu wäre zu bemerken: Dieser Seinsmittelpunkt mag das Resultat einer phänomenologischen Reduktion oder wie jenes «Prinzip» meines Daseins ein sonstwie konstruiertes Denkgebilde sein – ein phänomenaler Befund ist es jedenfalls nicht. Um zur «Phänomenologie des verleiblichten Ich» zu gelangen, skizziert der Verfasser zunächst eine «Ordnungslehre des Konkreten» und gewinnt so den Begriff der «beseelten Leiblichkeit»: Als solche «bin ich eine Vielheit in einer Einheit; als beseelter Leib stehe ich fortwährend in Wechselbeziehung mit meiner vitalen Umwelt; als beseelter Leib existiere ich im beständig verströmenden relativen Selbstande». «Beseelt-sein bedeutet nichts anderes als an dem Ich-sein teilhaben.» Indessen zeigt sich eine Problematik der Geistseele als Ursprung meiner Taten: «Überall, wo wir vitale Funktionen beobachten, da ist ein Glied als Quasi-Subjektpol auf ein oder mehrere andere gerichtet, die als Quasi-Objektpole fungieren. Denken wir einmal an das Klopfen meines Herzens. Das, was in mir klopft, bin ich – aber in indirekter Weise; das, wogegen es klopft, bin ich – aber ebenfalls nur mittelbar. Überall begegne ich mir, aber immer nur ‚existierend in' oder ‚tätig in' meinen Gliedern. Nirgends entdecke ich mich selbst als unmittelbaren Quell meiner Aktivitäten.» Straßer bezeichnet dies als «Aporie der Quasi Subjektivität», die er mittels der «reflexiven Reduktion», die «Reduktion auf das nicht mehr Abstrahierbare sein muß», aufzulösen versucht. Das Resultat: «Geistige Innerlichkeit besitzen, bedeutet... In-sich-selbst-fundiert-sein als wertbegreifendes und wertverwirklichendes Wesen. Es bedeutet ursprünglich kennend- und primär strebend-sein in existentieller Einheit. Dies sind die Wesensmerkmale, die den Menschen zu einem geistbegabten selbständigen Wesen machen oder, wie die Philosophia Perennis sagt, zu einer Person.» Was die Ausgangsfrage, das Verhältnis der empirischen zur philosophischen (metaphysischen) Psychologie betrifft, so ergibt sich: «Die Geistseele ist nicht Forschungsobjekt der empirischen Psychologie.» «Die verschiedenen Formen der Verleiblichung und Vergegenständlichung des transzendentalen Aktes flößen dem Philosophen wohl auch Interesse ein, aber doch vor allem als Manifestationen, als Objektivierungen, als Kundgebungen des nicht objektivierbaren Aktes. Der empirische Psychologe hat es dagegen ausschließlich mit diesen Objektivierungen zu tun.» Straßer versucht dann, die «geformte Zeit» als «beseelte Zeit» und damit als «materiales Apriori des Psychischseienden» zu erweisen, was besagt, daß ich die Zeit zu einer Dimension meiner Existenz «mache», «und zwar dadurch, daß ich jedem Erlebnis-Jetzt im Zusammenhang mit zahllosen andern Erlebnismomenten und schließlich im Zusammenhang mit meinem ganzen Dasein einen bestimmten Sinn zubillige». Schließlich zeigt er, daß die Bewußtseinspsychologen nicht das Bewußtsein, sondern das Bewußt- und Unbewußt-werden untersuchen; «sie erforschen

nicht Bewußtseinsinhalte, sondern das Entstehen und Vergehen von Bewußtseinsinhalten; sie behandeln nicht die Akte des Bewußtseins, sondern die Wurzeln und Wirkungen dieser Akte. Kurzum, sie untersuchen die implizit-geistigen Bedingungen unserer geistigen Existenz». Empirische Psychologie ist die Wissenschaft von den existentiellen Zuwendungen zur vitalen Umwelt, zur sozialen Umwelt usw.

H. Kunz

Michael Landmann: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. W. de Gruyter & Co. (Sammlung Göschen, Band 156/156a).

Grundthese dieser «philosophischen» Anthropologie ist die, daß dem Menschen «nur seine allgemeinste Struktur, die besondere Artung seines Wahrnehmens und Handelns usf. . . . von der Natur als festes Erbteil mitgegeben» sei, worüber «sich gleichsam ein zweites Stockwerk, das nicht von der Natur determiniert, sondern das seiner eigenen» – auf die Kultur hin gesehen «totalen» – «Schöpferkraft und Entscheidung anheimgestellt ist», erhebe. Der näheren Ausführung der These sind der zweite und vor allem der vierte Teil gewidmet: jener handelt vom «subjektiven Geist» oder der «Vernunftanthropologie», dieser vom «objektiven Geist» oder der «Kulturanthropologie», welche die «Anthropologie der Zukunft» sein werde. Zwischen beide wird die «biologische Anthropologie», das Verhältnis von Mensch und Tier betreffend, gerückt und als erster Teil die «religiöse Anthropologie» (Mensch und Gott) vorangestellt. Diese Fächer dienen zur Ausbreitung einer großen Zahl von Meinungen, die aus den verschiedensten geschichtlichen Epochen aneinandergereiht werden. Es ist kaum etwas vergessen, was irgendwie in einer «philosophischen» oder besser: «universalen» Anthropologie Platz finden könnte, und insofern gibt das Buch zweifellos ein treffliches Spiegelbild des heutigen Wirrwarrs, der sich unter jenem Titel anbietet.

H. Kunz

Irmgard Gindl: Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung. Franz Deuticke, Wien 1955.

Umwelt und Welt, Trieb und Antrieb, Lust und Wert, Zweck und Sinn sind die Aspekte, unter denen Gindl eine Unterscheidung der beiden Sachverhalte «Seele» und «Geist» durchzuführen versucht. Diese Unterscheidung fällt mit der prinzipiellen Differenz von Tier und Mensch zusammen, die zu den überdies bestehenden graduellen Unterschieden hinzukommt. Umwelt, Trieb, Lust und Zweck auf der einen, Welt, Antrieb, Wert und Sinn auf der andern Seite bilden je einen besondern Zusammenhang. Das illustrierende, korrekt referierte empirische Material entnimmt die Verfasserin vor allem Lorenz und Uexküll, denen sie sich neben K. Bühler am meisten verpflichtet weiß, ohne freilich deren Meinungen kritiklos zu akzeptieren. Als spezifisch menschliche Fähigkeit beansprucht sie einmal das – als Bereitschaft zum «innern Handeln» oder zum Vollzug geistiger Akte charakterisierte – rezep-

tive Erkennen, was besagt, «daß die durch die Sinnes-, besser: durch die Leibesorganisation vermittelten Reize und Eindrücke unabhängig von dem mit dieser Organisation gegebenen Handlungsbezug aufgefaßt werden», während es in der von den leibbedingten Trieben konstituierten Wahrnehmungsumwelt der Tiere nur «Signale», keine «Gegenstände» gibt. Das Erkennenkönnen setzt eine allein dem Menschen eignende Distanz zu den in ihm wirksamen triebhaften Tendenzen und dem Begegnenden voraus. Sie ermöglicht – das ist der andere den Menschen auszeichnende Zug – sodann das Sichentscheidenkönnen, und nur darin vermöge er «Sinn» zu intendieren und könne dieser sich ihm offenbaren. Die Unterscheidung von «Seele» und «Geist» bzw. Tier und Mensch, wie Gindl sie vertritt, entspricht sachlich – nicht terminologisch und in der Bewertung – weitgehend jener, die in unserer Zeit zuerst Klages durchgeführt hat. Allerdings hat dieser terminologisch umgekehrt den «Zweck» ausschließlich auf die Willensakte, also auf den «Geist» beschränkt, womit er das meinte, was Gindl (intentionalen) «Sinn» nennt, während diese den «Zweck» auf die «Seele» zurückbezieht und ihn daher auch im tierischen Verhalten verwirklicht sieht. Ob das angesichts der üblichen populären «teleologischen» Mißdeutung des letzteren glücklich war, wird man bezweifeln müssen. Gindl selbst verfällt ihr nicht, vielmehr bemüht sie sich entschieden und erfolgreich um subtile Differenzierungen. Die Frage, wie «Seele» und «Geist» im Menschen «zusammenhängen» und eine faktische Einheit bilden, stellt sie sich nicht. *H. Kunz*

Erwin Straus: Vom Sinn der Sinne. Zweite vermehrte Auflage. Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.

Die erste Auflage dieses hervorragenden Buches ist 1935 erschienen. Es gehört innerhalb der psychologischen Literatur zu den seltenen Arbeiten, in denen methodisch bewußt versucht wird, das wirkliche menschliche Erleben in seinen Weltbezügen zur Geltung zu bringen, und das heißt zugleich: die Psychologie von der Unterjochung durch die Cartesische Philosophie zu befreien. Das geschieht zunächst in einer subtilen und trefflichen Kritik der Pawlowschen Lehre von den bedingten Reflexen, dann in der Entwicklung der darin enthaltenen «eigentlichen Problematik», schließlich in der «historiologischen» Betrachtung des Empfindens und Sichbewegens. Die jetzige Auflage bringt gegenüber der ersten einen neuen Teil: «Der Mensch denkt, nicht das Gehirn», daneben eine Anzahl längerer und kürzerer Zusätze verschiedenen Inhalts (z. B. über das Wachsein). *H. Kunz*

Ludwig Binswanger: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band II: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Francke Verlag, Bern 1955.

Der erste, 1947 erschienene Band der «ausgewählten Vorträge und Aufsätze» Binswangers enthielt die theoretischen, nicht an den großen Kranken-

geschichten explizierten Beiträge «zur phänomenologischen Anthropologie». Der zweite, gegenüber dem ersten um fast 150 Seiten umfangreichere Band nennt sich «zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie». Er bringt folgende, in die Abschnitte «Psychoanalyse und Psychiatrie», «Psychologie und Psychiatrie», «Daseinsanalyse, Daseinsanalytik und Psychiatrie» nebst einem «Anhang» gegliederte Abhandlungen: «Psychoanalyse und klinische Psychiatrie», «Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse», «Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie», «Bleulers geistige Gestalt», «Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie?», «Geschehnis und Erlebnis», «Das Raumproblem in der Psychopathologie», «Bemerkungen zu zwei wenig beachteten ‚Gedanken' Pascals über Symmetrie», «Vom anthropologischen Sinn der Verstiegenheit», «Über den Satz von Hofmannsthal: ‚Was Geist ist, erfaßt nur der Bedrängte'», «Über die manische Lebensform», «Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie», «Daseinsanalytik und Psychiatrie», «Daseinsanalyse und Psychotherapie», «Zum Problem von Sprache und Denken», «Über Sprache und Denken». Der erste älteste Aufsatz stammt aus dem Jahr 1920, der über «Daseinsanalyse und Psychotherapie», hier zuerst veröffentlichte aus dem Jahr 1954. So erhält man einen ausgezeichneten Eindruck von dem nie erlahmenden, immer wieder neu einsetzenden Bemühen Binswangers, sich über den methodologischen Charakter der Psychiatrie und zumal der von ihm selbst inaugurierten Betrachtungsweise innerhalb der psychopathologischen Forschung Klarheit zu gewinnen. Dazu dient nicht zuletzt auch das umfangreiche Vorwort, in welchem Binswanger in einer Art «Selbstinterpretation» den Ort der einzelnen Aufsätze innerhalb der Entfaltung seines eigenen Lebens als Forscher und zugleich den jeweiligen geistesgeschichtlichen Hintergrund bestimmt. Es ist zu hoffen, daß uns ein dritter Band die exemplarische Kasuistik in geschlossener Gestalt bringen wird.

H. Kunz

Gerhard Pfahler: Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. 3. erweiterte Auflage. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1953.

Zwei Thesen sind es vor allem, um deren Begründung es Pfahler geht und denen man nur zustimmen kann: Einmal verläuft kein seelisches Geschehen «ohne Mitwirkung des Unterbewußten, das heißt aus dem Schatz der persönlichen menschlichen Vergangenheit». Und zum andern nötigt kein auffindbarer Tatbestand zur Verselbständigung des Unterbewußten zum Unbewußtsein. Diese beiden Thesen sind die «Kristallisationskerne» einer «Theorie der Tiefe». Zu ihrer Entfaltung konfrontiert der Verfasser zunächst die tierische mit der menschlichen «Lebensrüstung» in bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und meint, das Tier lebe, durch Reflex, Instinkt und Lernfähigkeit («Einverseelung») in eine feste Merk- und Wirkwelt eingeordnet, in den augenblicklichen Gegenwarten aufgehend. Das ist vermutlich zutreffend,

nur macht sich Pfahler den Beweis leicht, indem er die vielleicht dagegensprechenden Tatsachen (zum Beispiel das Sammeln von Vorräten) außer Betracht läßt und gegen eine mögliche «Weitsicht des Tieres» von vornherein die «Weitsicht und Vorausschau des Schöpfers» beansprucht (was sich mit seiner Versicherung, nur Psychologie zu treiben, kaum vertragen dürfte). Der Mensch dagegen lebt jede Gegenwart auf seine Zukunft hin gerichtet und mit seiner Vergangenheit gerüstet. Das wird an den spezifisch menschlichen «Ausrüstungsstücken» illustriert: der Wille, die Tat, das Wissen um die innere Freiheit der Entscheidung, die Erfindungskraft, die Sprache, die Phantasie, die Haltung, die zum Charakter gefügten Antriebe, das Gewissen und die Gott-Innigkeit, zusammengehalten vom Bewußtsein als «menschliche Form der Lebensverwirklichung». Darauf folgen Abgrenzungen des vom Verfasser gemeinten Unterbewußten von den Unbewußten bei Carus, Freud, Adler, Jung und der «Erbwesenart». Als «Tatbestände und Schule der Selbstbeobachtung» werden einige Beispiele geschildert, die zwar das, was sie belegen sollen – nämlich die Wirkung der Vergangenheit – nur sehr bedingt und teilweise illustrieren. Aber sie zeigen gut die Methode des Verfassers: die Aufdeckung der Vergangenheit mittels des «zielenden Willens». Daraus wird auch die Oberflächlichkeit dieser «Theorie der Tiefe» verständlich; denn wenn man eines von den Begründern der Tiefenpsychologie und zumal von Freud gelernt haben sollte, dann ist es die Einsicht, daß gerade der «zielende Wille» das ungeeignetste Organ zur Erhellung der Vergangenheit bildet. Als «Wachstum eines Gedichtes» wird dann die sentimentale blumige Schilderung des Besuches eines Mannes in seinem Geburtsort, der die Entstehung eines Gedichtes anregte, angeboten; was das mit Psychologie zu tun haben soll, bleibt freilich das Geheimnis des seine Ehrfurcht davor so oft betonenden Verfassers. Die übrigen Abschnitte über das Träumen, über Ordnung und Unordnung und die «Verbiegungen der Lebenslinie» (Angst, Geschlecht, Tod, Kobolde, Dämonen, böse Geister), über das Wesen des Abstandes, die Verwandlung der Tiefe usw. bestätigen immer wieder den Grundcharakter des Buches: eine in ständigen ermüdenden Wiederholungen und bilderreicher Sprache sich ausbreitende Oberflächendarstellung tiefenpsychologischer Einsichten. Aber es ist wohl überhaupt deplaciert, an das absichtlich sehr populär geschriebene Werk größere Ansprüche zu stellen; sein Erfolg zeigt, daß der Autor den rechten Ton für den Geschmack des Publikums getroffen hat.

H. Kunz

Viktor von Weizsäcker: Pathosophie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.

Wenn die Eigenwilligkeit eines Autors so weit geht, daß er nicht nur von den thematisch gleichgerichteten Bemühungen seiner Zeitgenossen keine oder bloß eine fragmentarische Kenntnis nimmt, sondern überdies die üblichen Bedeutungen der gebrauchten Ausdrücke gewissermaßen in Privatbedeutungen verwandelt, ohne es klar zu sagen, dann stellt er an die Verständnisfähigkeit und -bereitschaft des Lesers eine harte Anforderung. Es ändert kaum

etwas, wenn er sich wiederholt an diesen Leser wendet; und vollends die Versicherung, er (der Autor) wolle mit seinem Buche «nützen», klingt fast wie ein Hohn. Die nächstliegende Reaktion des Lesers wäre offenbar, nach den ersten Seiten das Werk wegzuschieben und auch die Frage, wie weit an der Eigenwilligkeit eine «Originalitätssucht» beteiligt sein möge, auf sich beruhen zu lassen. Aber wenn es sich nun um einen geistvollen Autor auf hohem Niveau handelt – und das ist der Fall beim Verfasser der vorliegenden «Pathosophie» –, wird man zögern, jenen bequemen Ausweg zu benützen; davon abgesehen, daß das Thema als solches faszinierend ist. Dem Thema: der «medizinischen Anthropologie», einer Lehre vom kranken Menschen, hat von Weizsäcker schon manche Arbeit gewidmet. Auch in diesem bereits vor einigen Jahren geschriebenen Buche steht sie im Zentrum. Darum herum rankt sich freilich mancherlei, was man besser «Grübeleien» als «Meditationen» oder «Reflexionen» nennen möchte. Zumal der erste Teil, mit «Ontisches und Pathisches» überschrieben, enthält jene Auslassungen, über deren begriffliche und phänomenologische Eigenwilligkeiten und Vagheiten man sich vor allem ärgert. Von Weizsäcker spricht etwa von der «Leidenschaft der Bewegung». Zunächst meint man, damit einen einigermaßen faßlichen Sinn verbinden zu können; aber dann vernimmt man, daß auch Verstand und Vernunft «Leidenschaften» und «Bewegungen» sein sollen – und alles zerrinnt wie Sand. Ähnlich ergeht es einem mit den fünf «pathischen Kategorien», zu denen neben dem Dürfen, Müssen, Sollen auch das Wollen und Können gehören sollen, also das, was gemeinhin gerade als das Gegenteil des «Pathischen» gilt. Von einem Autor, dessen großes Verdienst es ist, das «Subjekt», das heißt die Entscheidung, das Stellungnehmen in die Lehre von der Krankheit eingeführt zu haben, müßte man erwarten, daß er sich über das Verhältnis des Subjekts zum «pathischen Pentagramm» ausspricht, über die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit beider u. a. Allein die berechtigte, weil aus dem Zusammenhang sich aufdrängende Erwartung wird nicht erfüllt. Überhaupt sind die Zusammenhänge in diesem Buche locker und nicht immer leicht einsichtig. So hat man nicht den Eindruck, daß das im ersten Teil Gesagte für den zweiten, den «Entwurf einer Allgemeinen Krankheitslehre» enthaltend, sonderlich notwendig ist. Hier finden sich allerdings großartige Dinge, Ansätze, Ahnungen, zum Beispiel in den Abschnitten über den anatomischen Bau und über die Nuancen. Ein charakteristischer Satz wie der folgende: «Die begriffliche Abstraktion verwickelt in die Fallstricke der Unmenschlichkeit», sollte uns sehr zu denken geben. Ins Vage und, glaube ich, Verfehlte gleitet dann wiederum ab, was der Verfasser «Logophanie» nennt, das heißt der Versuch, die Denkkategorien Kausalität, Zeit, Raum, Kraft, Zahl, Negation aus Leidenschaften, vor allem aus Destruktionen «entstanden» sein zu lassen. Bezüglich der Verneinung ist ein ähnliches Unternehmen bereits Freud mißglückt; an ihm kann man lernen, daß solche Geschäfte nur auf dem Boden unzureichender phänomenaler Differenzierungen eine Art täuschenden Analogiezauber abwerfen. Desgleichen bleibt das den zweiten Teil abschließende «Impossibilitätstheorem», will sagen die «Verwirklichung des Unmöglichen» so lange unklar, als nicht präzisiert wird, was das «Unmögliche» und die «Antilogik» des Wirklichen sein sollen. Faszinie-

rend ist auch der dritte Teil, der «Entwurf einer speziellen Krankheitslehre». Die Krankheiten werden als ein Umgang des Lebewesens mit der Umwelt und mit sich selbst, die Krankheit als ein «Streben zu letzter Lust als Erfüllung» aufgefaßt. Die Einteilung der Krankheiten sei demgemäß, meint von Weizsäcker, «nicht mehr die Graduierung auf dem Wege zum Tode, sondern eine Graduierung des Weges zur Lust (oder, wie die theologischen Systeme es nannten, zur Erlösung oder, wie die Philosophien formulierten, zur Seligkeit). Je kränker, desto entfernter ist man vom Ziele der Lust. Je entfernter aber, desto größer der Drang zum Ziele.» Aber wenn Erlösung und Seligkeit nur verklärende illusionäre Fehldeutungen des Todes wären? Eine zweite Bestimmung der Krankheit lautet: sie ist die Wirksamkeit des Ungelebten und die Verwirklichung des Unmöglichen. Wenn es gelingt, das ungelebte Leben als das in der Krankheit Wirksame, Unmögliches als das Wirkliche zu erkennen, dann enthüllt sich die «biographische Krankengeschichte», womit ebenfalls eine wesentliche Leistung von Weizsäckers genannt wird. Was er in diesem Zusammenhang über das Unmögliche nachträgt, macht den vorhin geäußerten Vorwurf mangelnder Präzision allerdings nicht hinfällig. Im letzten Teil, dem «Versuch einer Enzyklopädie», drängt sich die bereits erwähnte Zusammenhanglosigkeit auch äußerlich in der Vielzahl der angerührten Themen auf: es ist wie eine Wanderung ohne Ankunft.

H. Kunz

Viktor von Weizsäcker: Arzt im Irrsal der Zeit. Eine Freundesgabe zum siebzigsten Geburtstag am 21. 4. 1956. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.

22 Autoren, naturgemäß vorwiegend Ärzte, haben zu dieser gewichtigen, ein hohes Niveau einhaltenden Festschrift beigetragen. Die vier Hauptabschnitte «Zwischen Theologie und Physik», «Zur Anthropologie», «Zur Psychologie», «Zur Klinik», in denen die meisten Arbeiten untergebracht sind und die wir nicht aufzählen, geschweige denn referieren wollen, spiegeln die Vielfalt der Wirkungen des Jubilars.

H. Kunz

Joachim Bodamer: Gesundheit und technische Welt. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1955.

Im vorliegenden Buch wird wieder einmal mehr über den Verfall des Menschlichen in der technischen Welt geklagt, und der Verfasser sehnt sich zurück nach jenen seiner Auffassung nach «naturwüchsigen» Zeiten, in denen der Mensch an eine illusionäre Geborgenheit im Weltall glaubte. In einer Reihe von locker zusammenhängenden Abhandlungen wird hier im Stile von Max Picard eine Zeitkritik geübt, die sicherlich wesentliche Punkte berührt, aber durch einen larmoyanten Grundton nicht allzuviel Sympathie erwecken kann. Bodamer ist Psychiater, und er beschreibt die menschliche Existenz innerhalb der Neuzeit mit Hilfe der psychiatrischen Kategorien, was ein-

drückliche Krankheitsbilder vor Augen führen soll. Aber der Diagnostiker scheint im Hinblick auf die Therapie völlig zu versagen; er schafft lediglich ein Idealbild eines «heilen Menschentums», von dem er unrichtigerweise annimmt, daß es in gottgläubigeren Epochen Realität gewesen sei. Derartige historische Konstruktionen führen zumeist, auch im vorliegenden Falle, zu einer unsachlichen Einschätzung der kulturellen Bedeutung der Technik und des analytischen Denkens; es ist nicht einfach eine Verstiegenheit des modernen Geistes, daß er die analytisch arbeitenden Wissenschaften entwickelte; der Aufbau der technisch-wissenschaftlichen Welt ist eine grandiose Bemühung der menschlichen Daseinssicherung, die man als erfolgreich anerkennen muß, wenn auch die Zivilisation noch nicht in der Lage ist, die von ihr geschaffenen Werkzeuge vollständig in den Dienst der Humanität zu stellen.

Josef Rattner

L'homme et son prochain. Actes du VIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Toulouse, 6–9 septembre 1956. Paris, Presses universitaires de France, 1956, 328 pages. (Voir aussi, ci-dessous: *La présence d'autrui.*)

Le thème du Congrès de Toulouse (1956) était fort bien choisi: philosophiquement important et cependant encore peu étudié, d'une évidente actualité.

En effet, la pluralité des sujets pensants, chacun étant un objet pour tous les autres, est comme telle absente des *Méditations* de Descartes et de la *Critique de la raison pure* de Kant. Hegel en reconnaît l'importance dans sa *Phénoménologie de l'esprit.* L'intersubjectivité transcendentale ne réapparaît ensuite que dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl, dans *Sein und Zeit* de Heidegger, d'où elle passera dans *L'Etre et le Néant* de J.-P. Sartre.

L'homme et son prochain s'ouvre par trois *Symposia:* a) *Psychopathologie du sens du prochain* par Charles Baudouin (Genève) et Eugène Minkowski (Paris); b) *Les adultes devant les jeunes* par M. A. Bloch et L. Dintzer; c) *Le dialogue* par M. Deschoux, G. Isaye et Joseph Moreau. Dans la section *Psychologie et phénoménologie,* relevons entre autres les contributions de J. Chateau, G. Dubal (du point de vue psychanalytique), R. Lacroze, A.-L. Leroy, J. Ohana, Mme J. Parain-Vial. Une place est naturellement faite à la *sociologie.*

La section *Axiologie* aborde les problèmes philosophiques proprement dits. On y lit *L'homme et son semblable* de M. Eugène Dupréel, *Mise en valeur du beau, du vrai et du bien dans les relations humaines* de M. André Mercier, une analyse de *L'anonymat comme obstacle à la relation intersubjective* de M. Jean Pucelle, *La notion de prochain dans la perspective platonicienne* de M. B. de Spengler.

En *philosophie générale* M. Daniel Christoff analyse *l'expérience d'autrui,* présente déjà dans la structure de ma conscience; cette expérience d'autrui, qui s'offre dans l'action, est la clef de ma compréhension de moi-même. Régis Jolivet analyse le passage de la communication à la communion, M.-F. Sciacca la triple altérité de l'Etre «amoureux».

D'utiles mémoires d'histoire de la philosophie closent le volume; ainsi

L'interlocuteur de Socrate de Pierre Burgelin, *Le fondement du rapport à autrui dans la pensée stoïcienne* par André Voelke.

Souhaitons que ce recueil de travaux enrichisse autant la vie pratique que la pensée.

Marcel Reymond

La présence d'autrui. Toulouse, Privat, Paris, Presses universitaires de France, 1957, 172 pages. (*Nouvelle Recherche*, vol. 12.) (Voir aussi, ci-dessus: *L'homme et son prochain.*)

La présence d'autrui, complément de *L'homme et son prochain*, renferme les communications des séances plénières du Congrès de Toulouse (1956), plus trois exposés présentés en séance de section.

Relevons notamment *Image d'autrui et devenir personnel* du Dr Etienne De Greeff, le criminaliste belge, *Du prochain au semblable*, lumineuse analyse phénoménologique de M. Gaston Berger, *La rencontre d'autrui, obstacles psychologiques et accès religieux* de M. Edmond Rochedieu, psychologue de la religion, l'ingénieux essai de M. Vladimir Jankélévitch: *Le prochain et le lointain*, une note de M. P.-H. Simon sur *l'amour du prochain. L'homme et son prochain* de M. Georges Bastide, président du Congrès, est une magistrale synthèse des points de vue et des travaux présentés; l'ensemble est une heureuse contribution à l'étude d'une structure fondamentale de la nature humaine.

Marcel Reymond

In Band XV der Studia philosophica (1956) ist Seite 59 das Diskussionsvotum von M. Aebi entstellt wiedergegeben. Das «nicht» in der drittletzten Zeile ist *zu streichen.* Es ist zu lesen: «Als solche sei sie eine erkenntniskritische Disziplin und habe es – im Sinn des Aristoteles – mit dem ‚Seienden als solchen' zu tun. Die *Geltungsgründe* der Erkenntnis liegen nicht in Erkenntnisvorgängen, sondern im – nur deskriptiv erfaßbaren – Gehalt des Gegebenen.»

M. Aebi