

Besprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **7 (1947)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Besprechungen — Comptes rendus

Paul Häberlin: Ethik im Grundriß. Schweizer Spiegel Verlag, Zürich, 1946 (231 S.).

Die These, die das Buch beherrscht, ist aus früheren Veröffentlichungen Häberlins bekannt: es ist «der Satz von der ewigen Vollendung» (9). Dem *ethischen* Sinn des Satzes ist bedingungslos zuzustimmen: die Welt, in der sich die sittlichen Aufgaben stellen, haben wir nicht zu kritisieren, sondern anzuerkennen. Mit der Welt, wie sie ist, unzufrieden sein hieße: mit den Pflichten unzufrieden sein, die man hat, — die der Auftrag sind, mit dem uns die Wirklichkeit immer von neuem die Möglichkeit gibt, über das, was wir selbst jeweilen sind, hinauszuwachsen. — H. verzichtet meist und so auch in dem neuen Buch auf Darlegung der Beziehungen, die seine philosophiegeschichtliche Stellung bestimmen; er nennt keine Eigennamen. Da indessen die Fragen, die sich dem aufmerksamen Leser stellen, ihre historischen Voraussetzungen haben, mag hier der Versuch gemacht werden, durch den Hinweis auf ein paar philosophiegeschichtliche Tatsachen das Neue in H. s. Ethik um so bestimmter hervortreten zu lassen.

Vor allem sei festgestellt, daß der ethische Sinn des Satzes von der ewigen Vollendung in unmittelbare Nähe der Lehre *Fichtes* von der Unstörbarkeit der sittlichen Weltordnung (gerade auch in ihren späteren Formulierungen) und von der Sinnenwelt als der «fortwährenden Deutung des Pflichtgebots» (S. W. V 185) führt. «Die Welt», heißt es in Vorlesungen von 1812 (N. W. III 84), «ist in jedem Augenblick die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung aller.» Und manches Mal wird in *Fichtes* Werken die ethische Forderung wiederholt, daß man sich keine andern Pflichten wünsche als die, von denen uns die Welt redet. «Wem die Welt nicht recht ist und wer sich nach einer anderen sehnt, dem ist eigentlich das Pflichtgesetz nicht recht, welches diese Welt ihm vorhält» (N. W. I 315). «Die Welt, wie sie ist, ist die Sphäre unserer Pflicht. Diese anders haben wollen heißt, seine Pflicht anders wollen. Dies besteht aber nicht mit einem Willen, der in der Pflicht aufgegangen ist» (N. W. III 101). Wir wollen «zu unsrer Aufgabe stehen und zufrieden sein mit ihr», sagt Häberlin (113).

Der Satz von der ewigen Vollendung hat neben der ethischen auch eine *metaphysische* Seite. Auch in dieser Hinsicht besteht — für eine bestimmte Epoche *Fichtes* — Übereinstimmung. H. spannt den Bogen seines Buches über das im engen Sinne Ethische hinaus und greift ins Religionsphilosophische über. Es ist darum hier ohne Belang, daß bei *Fichte* die in Betracht fallenden Sätze ausdrücklich von der religiösen Haltung gelten wollen. Für sie, sagt die 16. Vorlesung der «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» (1806),

gebe es «durchaus nichts Mißfälliges und Ungestaltetes mehr in der Welt... Was da ist, so wie es ist und weil es ist, strebt und arbeitet für das ewige Leben, und es mußte in dem System dieser Entwicklung also sein. Irgend etwas anders wünschen, wollen oder lieben, würde heißen, gar kein Leben wollen oder dasselbe in einem niederen Grade der Vollendung wollen. Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche und über die Vergänglichkeit und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Ewigkeit... Was noch außer diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht außer ihm, sondern in ihm und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist... Was er erblickt, erblickt er als ewig und in der Ewigkeit: nichts kann wahrhaftig *sein*, das nicht eben darum ewig wäre» (S. W. VII 235). In einer etwas veralteten Sprache sagen diese Sätze, was H. über die «ewige Vollendung» sagt. H. verlangt den *Glauben* an sie, und nachdrücklich wiederholt er, daß der volle, der uneingeschränkte Glaube stets nur «Ziel» ist; auch Fichte sagt mit Bezug auf die angeführten Sätze — nicht, daß sie einen existierenden Typus von Menschen charakterisieren, sondern daß sie «Erkenntnis der wahren Religion» sein wollen.

Bei Fichte hat sich diese Lehre aus den keimhaften Möglichkeiten entwickelt, die (in den frühesten Arbeiten zur Wissenschaftslehre) das «Ich bin Ich» enthielt. In seinen Hauptwerken tritt indessen die Metaphysik der ewigen Vollendung zurück. Da ist die Spannung (die ebensosehr Spannung in uns wie Spannung in der Welt ist) viel zu sehr betont, als daß «Vollendung» behauptet werden könnte. Das Wesen der Menschheit ist «mit dem göttlichen Willen übereinstimmende Freiheit», heißt es in Vorlesungen aus Fichtes letztem Lebensjahr (S. W. IV 523). Bei ihm steht die Ethik in unlöslichem Zusammenhang mit der aus der Philosophie Kants hergeleiteten Theorie, die das Dasein in Raum und Zeit als problembelastete bloße Erscheinung begreift. In diesem Dasein aber kann es zum ewig Notwendigen nur ein gespanntes Verhältnis geben: die These vom radikalen Bösen hat in Fichtes Sittenlehre von 1798 wie noch in der von 1812 ihren Platz (S. W. IV 198; N. W. III 60). Zu dem Gedanken der ewigen Vollendung hat sich Fichte 1806 emporgesteigert, doch nur mit Lockerung des Kantischen Erbes, das er sonst zu festigen bestrebt war. So hat er selbst in jenen Sätzen ein noch ungesichertes Erbe zurückgelassen, dem nun erst durch Häberlin sein systematischer Ort und seine volle Würdigung zuteil geworden ist.

Der Satz von der ewigen Vollendung will nicht zum Quietismus führen: die Aufgabe eines jeden Menschen gehört zu dessen eigenem Sein, «Wir sollen nicht anders *sein* wollen, als wir sind» (denn gerade so, wie wir jeweilen *sind*, sind wir in dem Zusammenhang des stets vollendeten Seins «in Ordnung »); «aber wir sollen anders *werden* wollen, als wir sind» (114). Bei Fichte scheint Ähnliches zu stehen (die Stelle stammt aus dem Jahre 1805): «Unser wahrhaftiges und unmittelbares Sein in der göttlichen Idee kommt unablässig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Mißbilligung unseres jedesmaligen stehenden Seins» (S. W. VI 387). Allein hier könnte der Wortlaut über den Unterschied hinwegtäuschen. Fichte denkt

sich das «wahrhaftige und unmittelbare Sein» als den *überzeitlichen* Grund der ewigen Bestimmung des Menschen (a. a. O. 362/63). H. aber bezieht das menschliche «Sein», dessen bedingungslose Bejahung er verlangt, auf den individuellen Menschen mit all seinen jeweiligen Unzulänglichkeiten. «Jeder Zustand ist in sich vollendet» (11). «Sittlichkeit ist Arbeit an der rechten Vervollkommnung, aber sie ist zugleich Mut zur Unvollkommenheit» (114). «Überwunden werden muß das moralistische Ideal der ‚Vollkommenheit‘ durch das sittliche Ideal des Jasagens zu uns selbst in aller Unvollkommenheit» (112). Solches Jasagen nicht leisten können, heißt: von der eigenen Subjektivität beherrscht sein. Aber der Mensch soll um objektive Haltung und damit um innere Überlegenheit über sich selbst ringen. Die sittliche Aufgabe fordert Überwindung des «subjektiven Eigensinns». H. weist zwar nicht hin auf Röm. 9,20; aber das höchst unfichtische Pathos dieses Paulus-Wortes ist auch das seinige: «Wir sind Subjekt der Sittlichkeit; sie ist *Selbst-Gestaltung*. Aber nicht wir sind Schöpfer der *Selbst-Gestalt*» (112). Solch tiefe Demut ist Fichte fremd geblieben; wo er dieses Wort braucht, meint er fast immer das, was H. «die Angstform der dämonistischen Devotion» nennt (67; vgl. 115).

Die Philosophie H.s ist menschlich anders gestimmt als die Philosophie Fichtes. Aber in der theoretischen Struktur ist viel Ähnliches. Hier wie dort ist die Aufgabe des Menschen als für diesen selbst konstitutiv begriffen. H. verlangt Überwindung des innern Widerspruchs, den der Mensch in sich hat; Fichte desgleichen (S. W. III 10f.). Und beide erkennen, daß die Arbeit an der sittlichen Aufgabe den einzelnen in die Zusammenhänge der Gemeinschaft eingliedert.

Fichte war von *Spinoza* tief berührt. In H.s Buch zeigt das zwar nicht häufig, aber eindringlich, einmal (103) auch zusammen mit dem Wort «Substanz», verwendete Wort «Modus», daß sich auch er dessen bewußt ist, was mit ihm verbindet. Es sind nicht bloß um diese Termini kreisende Gedanken. In der Praefatio zum 3. Teil seiner Ethik betont *Spinoza* seinen Abstand von denen, die über die menschlichen Leidenschaften und Handlungen ihre *Kritik* ergießen: ihm ist es darum zu tun, sie zu *verstehen*. Am Schluß des ersten Abschnittes seines Buches sagt H. das gleiche.

Nimmt man hinzu, daß (wie man längst weiß) *Parmenides* und *Platon* die Urahnherren der Philosophie H.s sind, so ist über das *Woher* des neuen Buches wohl das Wesentlichste gesagt. (Daß im Hinblick auf einzelne Stellen noch andere Namen — es wären dies insbesondere Kant, Schelling, Hegel — genannt werden könnten, versteht sich.) Auch die Antwort auf die Frage nach dem *Wohin* ist zum Teil bereits gegeben. Das Buch bleibt unbeirrt auf der großen Linie, die von den Griechen zum klassischen Zeitalter der deutschen Philosophie führt, und setzt sie fort. Der Verfasser kennt die modernen Strömungen; in der Tiefenpsychologie ist er zu Hause. Allein das hat keinen Einfluß auf Haltung und grundsätzliche Fragestellung; aber gelegentlich fallen Worte, die den in Mißverständnissen befangenen Fragen und Klagen gegenüber die vom alten Erbgut geforderte Richtung zeigen. Keineswegs, als ob alte Lehren zu Fesseln geworden wären; aber der Geist, der ihre Geschichte bewegt hat, der auf Klärung der ewigen Ideen

gerichtete Geist der Wahrheit, verlangt einen *Glauben*, den der modernen Unsicherheit gegenüber in seinem unerschütterlichen Recht festzuhalten H.s ernstes Anliegen ist. «Daß wir Vollendung wollen, daß wir die Idee des wahrhaft Guten haben, daß wir an dies Gute glauben: das ist unsre Objektivität» (38). Auch im eigensinnigen, ungoten Willen waltet die *Idee* des Guten. Unrichtigkeit ist immer «eine Zerrform der Richtigkeit, und diese steckt immer darin» (23). — Umstritten sind die Lehren auch der größten Philosophen stets gewesen. H.s Ethik, die manches in Ehren gehaltene Wort zu entwerten unternimmt, stellt sich zum Kampf der Geister. Sie hat die großen Probleme der jüngsten Zeit — die Probleme der Humanität, der Zivilisation, der Vermassung, der politischen Macht, des Rechts, der Gerechtigkeit und viele andere — als Probleme des Glaubens aufgegriffen. Möge sich das Zeitalter ehrlich auf die tief erlebten Sätze einlassen und Stellung zu ihnen nehmen!

Fritz Medicus.

Iljin Iwan: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.
A. Francke AG., Bern, 1946, 432 Seiten.

«Die Geschichte der Hegelauffassung im 20. Jahrhundert ist die Geschichte der wiedererwachenden Metaphysik.» In dieses Wort faßt in einem orientierenden Aufsatz, betitelt «Wandlung des Hegelbildes in Deutschland seit der Jahrhundertwende» (Idealismus, Jahrb. f. idealistische Phil., 1934), K. Nadler ihren Eindruck über die modernen Bemühungen um Hegel zusammen. Bescheidener formuliert kann das allerdings nur heißen, daß aus der Fülle der modernen Hegelliteratur einige Werke herausragen, die mit der historischen Interpretation Hegels ein wesentliches, systematisches Anliegen verbinden. Dazu gehören u. a. B. Croces immer noch ansprechende kritische Studie «Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie» (1909), R. Kroners im wesentlichen historisch orientiertes, aber sich im Vorwort zum 2. Bande zu einer philosophia perennis bekennendes Buch «Von Kant zu Hegel» (1921 u. 24), N. Hartmanns «Hegel» von 1929 und neuerdings (1941) Löwiths «Von Hegel bis Nietzsche», das, bestimmt von der Geschichtsauffassung der Nachhegelianer, die Frage nach Sein und Sinn der Geschichte aufwirft. In diese unvollständige Reihe von Werken, in denen das quid juris des Hegelschen Philosophierens Bedeutung gewinnt, muß auch das umfassende, literaturkundige Werk des ehemaligen Moskauer Philosophieprofessors I. Iljin eingereiht werden. 1918 zweibändig in russischer Sprache erschienen, stellt es in seiner jetzigen Form Hegels Ontologie oder — wie der Verfasser sagt — seine «Gotteslehre» darstellerisch wie kritisch in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Iljin will zunächst Hegel *verstehen*, ehe er sich kritisch zu ihm verhält. In den «Schau- und Denkkakt» Hegels sich richtig einzufühlen, «die schöpferische Einstellung des Philosophen so zu übernehmen, daß man aus ihr zu leben und zu philosophieren beginnt» (S. 7), darum geht es ihm allererst. Zum Ziel solchen Verstehenwollens wird daher in erster Linie die Herausarbeitung der «philosophischen Grundkonzeption» von Hegels Philosophie. In folgerichtigem, nachvollziehendem Denken bis dorthin zu gelangen, wo

ihr Kerngehalt, ihre «Grundidee» faßbar wird, darauf konzentriert sich der erste Teil des Buches (bis zum 9. Kapitel). Etappenweise, in klarer Gedankenführung, geschieht diese Aufbauarbeit, eine gedankliche Leistung von imposanter Größe, die das philosophische Können des Verfassers ins beste Licht rückt.

Entscheidend für Iljins Hegelverstehen bleibt dabei, daß er den *gnoseologischen* Ansatz der «Wissenschaft der Logik» wie der Enzyklopädie, wonach Philosophie Denken, mehr noch: «eine eigentümliche Weise des Denkens ist», zu seinem Ausgangspunkt erwählt. Das bedingt, so wie Iljin Hegel auslegt, sofort eine scharfe Antithese gegenüber allem, was Nichtdenken ist, in erster Linie gegenüber dem «Empirisch-Konkreten» (Welt, Erfahrung). «Das Empirisch-Konkrete muß vor dem Antlitz der Philosophie verschwinden, weil es seinem ganzen Wesen nach dem Denken heterogen ist», formuliert der Verfasser S. 27 das «negative Pathos der spekulativen Philosophie», damit festlegend, daß in die philosophische Grundkonzeption Hegels das «Empirische» nicht eingehen kann. Die Frage, ob Hegel angesichts des bestehenden Unterschieds zwischen dem Nichtsein (dem $\mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) und dem nicht das Seiende sein (dem $\mu\eta\ \delta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) dem Empirischen nicht doch eher die zweite Möglichkeit eingeräumt hat, zieht der Verfasser nicht in Erwägung. Hegels Ausgangstheze von der Philosophie, die Denken ist, erhält darum in solcher Auslegung einen ausgesprochen weltverneinenden Charakter, der sich mit jedem weiteren Schritt der ontologischen Grundlegung verschärft. Die mit ihr verbundene negativ ausscheidende Tätigkeit richtet sich zunächst noch gegen das herkömmliche Verstandesdenken — Hegels «formelles» Denken —, dem der Verfasser das zweite Kapitel des Buches mit der Absicht widmet, den Denkakt des abstrahierenden Denkens als genau so dem Wesen der spekulativen Philosophie unangemessen zu erweisen, wie es das Empirisch-Konkrete als «objektives Sein» ihr ist. Nach diesen negativen Vorentscheidungen sieht sich der Verfasser vor die positive Aufgabe gestellt, die «Struktur» des spekulativen Denkakts, d. h. die von Hegel hervorgehobene «eigentümliche Weise» des philosophischen Denkens, zur Gegebenheit zu bringen. Mit Recht bemerkt I. S. 58: «Hegel hat nie eine besondere Erkenntnistheorie (will sagen: Theorie des Erkennens) geschrieben. Seine Lehre vom Wesen des wahren Erkennens ist überall in seinen Werken zerstreut.» Um deshalb die Art eines Denkens, dem mit Hegels Worten «die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen zum Inhalt und zur höchsten Wahrheit werden», erhellen zu können, bedient sich der Verfasser Vorstellungsweisen der Husserlschen Phänomenologie, allerdings hervorhebend, daß «die heutige wissenschaftliche Logik Hegels Denkakt kaum zu wiederholen und anzunehmen geneigt ist» (S. 50). Immerhin vermag ihre Unterscheidung in Bewußtsein und Gegenstand soviel zur Kennzeichnung «jeder wahren philosophischen Spekulation» beizutragen, daß sie mindestens den «Ort» bezeichnet, wo sich die entscheidende Wendung vollzieht. Sie verlegt Iljin in die Verschmelzung von Subjekt und Objekt, in ein der mystischen Schau (S. 57) ähnliches Einswerden, bei dem das Bewußtsein seine schlechte Subjektivität verliert und sich «ganz dem wahren Leben des Gegenstandes hingibt». Verglichen mit Stellen Hegels über seinen eigenen Denkakt (etwa dem § 23 der Enzyklopädie) dürfen die sehr breit- und intensiv

gehaltenen Ausführungen des Verfassers mit dem Ergebnis, daß der Intuitionist Hegel gegenüber einer Psychologie des Denkens einerseits, einer Logik des Sinnes andererseits eine «Psycho-Logik des selbstvergessenen Denkens» (S. 66) verwirklicht, in der Denken und logischer Sinn zur Identität gelangen, als zutreffend gelten. Schwieriger gestaltet sich dagegen der nächste Schritt der ontologischen Grundlegung, den I. in dem Kapitel «Die Realität des Begriffs» vor sich gehen läßt. Die Schwierigkeit besteht für ein wie das Iljinsche, von Etappe zu Etappe fortschreitendes Unternehmen darin, vom «Objekt», das vorderhand noch in der Form des Bewußtseins lebt, zum Erweis überzugehen, daß das Logische das Reale, «an und für sich Seiende» und hinwiederum die absolute Realität der Begriff sei. Hier hilft dem Verfasser weder eine Phänomenologie noch eine moderne Gegenstandstheorie weiter. Er muß, um den Übergang vollziehen zu können, «den Weg zu Hegels Vorgängern und geistigen Ahnen» (S. 82) gehen, d. h. aus der ontologischen Tradition heraus den Versuch unternehmen, die Hegelsche Identität von Denken und Sein zur Einsicht zu bringen. Diese historisierende Erhellung des Satzes: «was gedacht ist, ist», mit seiner Umkehrung: «Was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist», wird zwar durch ein selbständiges Durchdenken der «Grundprämisse der Hegelschen Philosophie» nachträglich ergänzt (S. 92—96), unseres Erachtens lediglich mit dem Ergebnis, daß ein Realitätskriterium, wie Iljin es im *Erleben* «eines ungewissen, unauflösbaren» und «überzeugenden» Widerstandes von dem, was der Mensch selbst nicht ist» (S. 94), aufstellt, zu keiner ontologischen Einsicht führen kann und sicher auch Hegels entscheidendem Durchbruch durch den subjektiven Idealismus und die Reflexionsphilosophie nicht gerecht wird. Indessen bleibt der Ernst, mit dem der Verfasser diese Übergangsfrage behandelt, nicht minder bemerkenswert wie der Enthusiasmus, der die drei nächsten Kapitel durchzieht. Sie sind der Schilderung «des dem spekulativen Begriffe immanenten Lebensrhythmus» (S. 96) gewidmet. Es kann hier, unserer Absicht gemäß, lediglich Iljins Weg zu dem hin anzudeuten, was er Hegels Grundkonzeption nennt, im einzelnen auf sie nicht eingegangen werden. Worauf der Verfasser in seiner Interpretation von Hegels Absolutum in diesen Abschnitten hinzielt, besteht in der Einsicht, daß das Grundgesetz, nach dem sich das Leben des Begriffs abspielt, das der Ganzheit, des Ganzbleibens durch innere Gliederung, durch Gestaltwerdung, durch das Schöpferische lebendiger Formen ist. Die Ausführungen über die «Allgemeinheit des Begriffes» (5. Kap.), die «objektive Dialektik» (6. Kap.) und die «spekulative Konkretheit» (7. Kap.) stellen demgemäß eine innere Einheit dar, in der Hegels ontologische Ganzheitslehre nach ihren wesentlichen Seiten hin zur Ausprägung gelangt, am überzeugendsten wohl im 7. Kapitel. Mit ihrer Darlegung gelangt der Verfasser zum abschließenden Glied seiner Gedankenkette, die, mit dem Ausschluß des Empirischen vom wahren Sein beginnend, dieses nunmehr mit dem Begriff identisch sein läßt und in Weiterbestimmung desselben als «substantielle Grundlage jeden Seins und Lebens», als Substanz, Subjekt und Gottheit selbst, zur Formulierung führt, daß Hegels Philosophie Pantheismus sei. Unter Pantheismus versteht Iljin jene Lehre, «die die konkret-empirische Welt ablehnt (Akosmismus) und die einzige und ausschließliche Realität Gottes

behauptet» (S. 195). Von da her erfährt Hegels Pantheismus im Hinblick auf die Identifizierung von Begriff und Gott die nähere Bestimmung eines «in panlogistischer Form konzipierten Pantheismus» (S. 197) oder auch eines «Panepistemismus» (S. 196).

Bis zu dieser Herausarbeitung der Hegelschen Philosophie als «spekulativer Theologie» (S. 203) hält der Verfasser mit Folgerichtigkeit seine Grundhaltung des Verstehens durch. Damit indessen, daß er sich im Besitz der Hegelschen Grundkonzeption wähnt, ändert sich die Methode, dergestalt, daß sie in ein *Entlarven* der Schwierigkeiten umschlägt, in die die Hegelsche Philosophie vom Zeitpunkt an gerät, da sie den Schritt von einer reinen Logoslehre zur Philosophie der Realität, der Natur und des Geistes, macht. Der Leitgedanke, den der Verfasser den Ausführungen des zweiten Teils seines Buchs (vom 10. Kap. an) zugrundelegt, ist deshalb so zu formulieren: Ein in panlogistischer Form konzipierter Pantheismus tritt mit der Realität des Empirischen in Berührung und sieht sich genötigt, in irgendeiner Form Stellung zu ihr zu nehmen. Er kann einmal — so schildert, öfters sich wiederholend und nicht völlig eindeutig, I. die Möglichkeiten der Auseinandersetzung, die für Hegel bestehen — uneingeschränkt von der Welt bejaht werden, so, daß das Gesetz des Begriffs die Realität umfaßt. Diese «herrliche Vision» (S. 356) einer absoluten Harmonie von Vernunft und Natur verwirklicht Hegel als «introvertierter Intellektualist» (S. 357) indessen nicht. Umgekehrt kann aber auch auf die Eigengesetzlichkeit und Eigenwilligkeit einer Welt hingewiesen werden, in der die Idee jedes Existenzrecht verliert. Vor diese Möglichkeit gestellt, sieht I. den spekulativen Philosophen «mit Unwillen und Zorn das Sein der Welt einfach leugnen» (S. 250). Da Hegel bei dieser Abweisung der Welt nicht stehen bleiben kann, läßt ihn Iljin, nachdem «Jahre verstrichen» (S. 252), schließlich die empirische Welt anerkennen. Aber aus solcher Anerkennung der Welt als Element des «Vernünftigen» zieht der Verfasser für die Hegelsche Philosophie Konsequenzen schlechthin negativer Art. Der Ton, auf den die Darstellung abgestimmt wird, läßt sich vernehmbar machen durch den Satz, Hegel hätte besser getan, seine Idee nicht ins Medium der Welt eintreten zu lassen. Das heißt: der Nachweis wird geführt, daß eine zum Gehalt der Welt gewordene Idee ihre ideelle Würde und Göttlichkeit völlig einbüßt, bzw. im Zusammenhang einer Welt, die sie ohnehin maximal nicht zu durchdringen vermag, eine vollständige «Depotenzierung» (S. 269) erleidet. Dieser Gedanke einer schrittweisen Verarmung der Idee im Zustand der Welt wird nur einmal (auf S. 300) von der Gegenerwägung durchkreuzt, daß die Idee in der Welt reicher an Realität sei als in ihrem «vorweltlichen», d. h. logischen Sein. Im übrigen erfährt das Thema der Depotenzierung der Idee eine Behandlung, die «im Zeichen des Zusammenbruchs der ganzen Philosophie Hegels steht» (S. 250). Der Abbau des spekulativen Denkaktes auf einen Begriff, der nicht mehr denkt, sondern gedankenlos sich entwickelt, wird als Versagen des Logosbegriffes ausgelegt, an dessen Stelle der Telosbegriff treten muß. Wenn aber schon der Übergang vom Rationalismus zum Teleologismus eine Übernahme irrationaler Momente in die panlogistische Konzeption bedeutet, so führen weitere Anpassungen an die Empirie zur völligen Entstellung der spekulativen

tiven Gesetze, «zur Zersetzung des göttlichen Gewebes» (S. 373). Und schließlich verliert sich in der «unendlichen Tragödie» einer im Element der Empirie ringenden und leidenden Idee jede Spur ihrer ursprünglichen Göttlichkeit. «Alle diese Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten und Konflikte sind daraus entstanden, daß die göttliche Substanz sich in den ‚Weltzustand‘ versetzte und eine sinnlich-empirische Existenz einging» (S. 374).

Aber diese Darstellung des Hegelschen Denkens, die den Akzent auf die destruktive Bedeutung von Welt und Realität für die Idee verlegt, erweckt mancherlei Bedenken. Was zunächst hervorzuheben ist, betrifft Iljins Unternehmen, Hegels Ontologie, deren Grundlegung sich als *Logik* vollzieht, in einer Gotteslehre zu fixieren. Hegel hat allerdings erklärt: man könne sich dahin ausdrücken (sic!), «daß der Inhalt der Logik die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen ist.» Aber dieser Ausdruck blieb eine *Umschreibung* des Logischen durch eine inhaltliche oder gegenständliche Vorstellungsweise. Die Grundlegung der Ontologie selbst nahm den Weg der radikalen Auslöschung und Austilgung alles Inhaltlichen und Gegenständlichen. Dabei stand fest, daß überhaupt kein Inhalt — er sei ein weltlicher oder überweltlicher — als Absolutes anerkannt werden dürfe, sondern allein der Gedanke. Diese radikale ἐποχή spricht Hegel mit dem Satze aus: «Die Philosophie überhaupt hat es noch mit konkreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu tun; aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraktion» (W. d. Logik, 2. Vorrede). Eine weitere Bestimmung des Absoluten konnte darum allein bedeuten, es rein formal zu determinieren, ohne je auf Inhaltliches zu rekurrieren, eine Aufgabe, die sich konkret in der sukzessiven Überwindung des Zufälligen, Unbestimmten, Formlosen in der logischen Sphäre stellte und dort, wo das Ziel erreicht wurde, die Logik als «Wissenschaft von der absoluten Form» begründete. Hegels ontologische Absicht lag somit keineswegs in der Richtung einer spekulativen Theologie. Sie verwirklichte sich in einer Formwissenschaft, die im «Begriff» als «absoluter Bestimmtheit» oder als «absoluter Form», in der jedes Glied eine durch und mit allen andern bestimmte Stelle einnimmt, d. h. nichts Zufälliges übrig läßt, ihren Exponenten fand. Daß dabei der «Begriff» als Subjekt der absoluten Bestimmtheit nicht mehr logisch, sondern organisch zu denken war, hat auch Iljin gesehen (z. B. S. 178). Trotzdem legte er Hegels ontologische Konzeption panlogistisch fest.

Wenn sich aus dieser Konstituierung der Ontologie als Logik für Hegel die weitere Aufgabe ergab, zu zeigen, daß das Wesen der Welt nicht im Inhaltlichen der Wahrnehmung besteht, sondern Begriff ist, so ließ sich indessen der Nachweis nicht so erbringen, wie Iljin meint, daß es hätte geschehen müssen. Und das führt zu einem zweiten Bedenken. Es kann dem Verfasser der Vorwurf nicht erspart werden, daß er in seiner Kritik an Hegel mit einem fremden Maßstab herantritt. Wenn immer wieder die Erwartung einer vernünftigen Rechtfertigung der Welt im Ganzen an Hegels Philosophie geknüpft wird, und, da ihre Erfüllung ausbleibt, die strengsten Konsequenzen gezogen werden, dann wird unseres Erachtens vergessen, daß die damalige Philosophie nicht mehr im Zeichen des Pantheismus stand. Kants Einsicht, daß die Welt als Ganzes kein Gegenstand der Erfahrung ist, war eine Entschei-

ding, die nicht ohne Folge für die spekulative Philosophie blieb. Schon Schelling verzichtete darauf, die Welt im Ganzen begrifflich zu verstehen, und Hegels Jenenser Realphilosophien von 1803 und 1805 zeigen deutlich, daß *Inhalte* der Welt (Planetensystem, Erde, Organismus, Mensch), jedoch nicht sie in ihrer Unendlichkeit zum Gegenstand des Begriffes werden. Sie selbst bleibt eine Sphäre der Unbestimmtheit gegenüber dem sich in ihr abhebendem Endlichen, Begrenzten. Dieser Sachverhalt kann unseres Erachtens nicht Gegenstand einer Kritik, sondern allein eines geisteswissenschaftlichen Verstehens sein, das die epochale Wendung von der pantheistischen Betrachtungsweise des 17. Jahrhunderts, wo über dem Ganzen der Weltinhalt zurücktritt, zu einer Weltansicht zu erhellen hätte, in der der Umfang gegenüber seinen Inhalten an Bedeutung verliert.

So aber fragt es sich schließlich, ob der Gedanke der «Form» im Sinne der absoluten Bestimmtheit in engeren Sphären der Realität, in denen ihn Hegel zu verankern suchte, jenen Zusammenbruch erlitt, den anzunehmen das Buch Iljins nahelegt. Wir sind hier anderer Ansicht und meinen, daß Hegel gegenüber mechanistischen Betrachtungsweisen des Natürlichen und Geistigen kraft seiner ontologischen Konzeption dazu kam, Gestaltungsbereiche der Natur und des Geistes herauszuarbeiten, Bereiche, die zugleich Ganzheitsbereiche sind. Aber freilich, wenn Iljin an Hegel zeigen wollte, daß jede Philosophie zum Scheitern verurteilt ist, die ihre Sinnerfüllung in einer Theodizee sieht, dann ist ihm eine höchst eindringliche Demonstration gelungen. Als ein solches Dokument für «das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» behält das dramatisch geschriebene Buch bedeutenden Wert.

Eugen Heuß.

Festschrift zum 70. Geburtstag von Fritz Medicus. Verlag Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1946.

Cet ouvrage, témoignage de la haute estime dont jouit M. Medicus dans le monde philosophique, contient 13 études (les philosophes sont libres de toute superstition...) qui émanent d'auteurs très divers; sur des sujets très divers eux aussi, mais que relie un souci commun de retrouver l'authentique, de conserver ou de ranimer par delà tout dogmatisme et toute scolastique, la flamme de la tradition. Qu'il s'agisse de morale, de religion, de politique, de pédagogie, on distingue à travers ces essais une même volonté de déblayer la recherche philosophique des matériaux encombrants, de poser les fondements de nouvelles certitudes.

Il faudrait un long article pour porter un jugement critique sur un tel ensemble de travaux, où se manifeste souvent l'influence de la phénoménologie husserlienne et de l'existentialisme. On ne saurait même les grouper sans arbitraire. Aussi me bornerai-je à quelques indications sur chacun d'eux, en respectant leur ordre de publication dans l'ouvrage.

Il contient d'abord une pénétrante étude sur *Erasmus von Rotterdam*, de M. Ernst von Aster. L'auteur caractérise l'attitude individualiste du grand humaniste en face de l'Eglise et de Luther, et montre chez lui l'exigence

constante de concilier la Révélation et l'esprit de tolérance. Une tolérance dont la notion constitue le thème de l'important essai qui suit, de M. Hans Barth (*Die Idee der Toleranz*). On y trouve une tentative de dégager l'essence de cette notion sur le plan politique, moral et religieux, et une insistance sur le caractère nécessairement inadéquat de toute image ou définition de l'inconditionné, c'est-à-dire de la vérité totale. Cette inadéquation se traduit dans le domaine de la foi par la piété, tandis que le dogmatisme, qui prend pour l'Absolu des symboles n'exprimant qu'un rapport avec lui, falsifie l'expérience religieuse.

On demeure dans le domaine religieux avec l'étude du R. P. Ildefons Betschart, d'Einsiedeln, sur *Theophrastus Paracelsus in religiöser Schau*. L'auteur y retrace la vie courte et douloureuse du fameux médecin et occultiste, évoque sa pensée religieuse empreinte du plus farouche individualisme, son culte de la nature et son goût de la recherche, nous le montre s'en prenant avec une égale violence aux catholiques et aux protestants. Pour Paracelse, qui parle d'une façon émouvante de l'église spirituelle à élever dans l'être intérieur, les ordres catholiques ne valent pas mieux que les sectes protestantes: tous et toutes doivent quelque chose à Lucifer.

Suivent deux études d'histoire de la philosophie, l'une de M. Emile Bréhier: *D'une nouvelle orientation de la pensée philosophique en France*. Au cours d'une analyse des courants de pensée qui se sont développés dans son pays au XX^e siècle, l'auteur s'en prend avec vigueur, et avec une sévérité que d'aucuns jugeront excessive, à l'existentialisme de Sartre. L'autre est de M. Julius Ebbinghaus: *Über die gegenwärtige Lage der Geisteswissenschaften in Deutschland*, où le philosophe de Marburg s'élève contre les tendances irrationalistes qui florissaient en Allemagne à la veille de la dernière guerre, et dénonce en elles les produits d'une confusion mentale dont il s'applique à découvrir les causes. A son avis, il ne saurait y avoir de salut que par une restauration de la raison, de l'objectivité, de la précision dans la pensée.

On trouve ensuite quelques pages très denses de M. Paul Häberlin (*Prolegomenon zur Ethik*). L'éminent philosophe bâlois y insiste sur l'unité de l'Être dans son éternel achèvement, proposition qui doit présider à toutes les démarches d'une éthique soucieuse d'échapper au relativisme et aux caprices de la subjectivité.

C'est du problème posé par l'*Homunculus* goethéen qu'il est question dans l'étude de M. Richard Hoenigswald (*Homunculus, eine Problemskizze zu Goethes «Faust»*). Contre les commentateurs du passé, l'auteur soutient qu'«Homunculus» symbolise un moment important dans l'évolution de la pensée de Goethe, et que cet étrange personnage occupe dans l'œuvre du poète-penseur une place qu'on ne peut lui ravir sans mutiler l'ensemble.

Après une étude de M. Ernst Hoffmann (*Zur Begriffsbestimmung der christlichen Philosophie*), M. Walter Liechti, de Baden, sous ce titre: *Selbstbesinnung des technischen Menschen*, rend un vibrant hommage au jubilaire, qui l'a préservé du danger de voir dans la technique une sorte de destin inéluctable. M. Medicus a su rendre sensible à toute une génération de techniciens la valeur de la personne et du sentiment de responsabilité, lui faire

comprendre la nécessité d'intégrer la technique dans une perspective plus vaste.

Dans un article qu'il intitule *Göttermacht und Gottesfreiheit*, M. Fritz Marti (Brinklow) marque à son tour l'impossibilité de fixer à titre définitif l'essence divine, la différence qui existe entre la vraie croyance et toute forme de superstition. Puis M. Louis Meylan, de Lausanne, dans un essai sur *Pestalozzi et l'éducation de l'humanité* trace un portrait bien venu du grand éducateur, dont tous les efforts convergeaient vers ce but unique: éduquer l'homme à l'humanité, faire de l'individu une personne.

On trouve encore dans ce volume une contribution de M. Hermann Schmalenbach (Bâle) sur *Macht und Recht: Platons Absage an die Politik*, où l'auteur éclaire la genèse des idées politiques de Platon, issues de son contact étroit avec le monde de son époque, et montre combien le problème des rapports entre la puissance et le droit a dominé les préoccupations du grand philosophe; et une étude de M. Paul Tillich (New York): *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, à la fois historique et comparative, selon laquelle deux types de philosophie religieuse se retrouvent sous-jacents à toute l'histoire de la pensée: le type ontologique (représenté par la doctrine de Saint Augustin) et le type cosmologique (représenté par le système de St. Thomas d'Aquin). De là un problème que M. Tillich résout dans le sens qui lui paraît le plus positif et constructif à la fois.

Ai-je dit qu'un «Glückwunsch», d'une haute élévation de pensée, dû à la plume de MM. Hans Barth et Walter Rüegg, sert d'introduction à *Natur und Geist?*

F.-L. Müller.

Martin Buber: Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften. Gregor Müller Verlag, Zürich, 1947.

Buber gehört zu jenen Autoren, die, Anregungen Feuerbachs aufgreifend und weiterführend, das Du als philosophisches Problem von ontologischer Relevanz exponiert haben. Er tat es zuerst in seiner 1922 erschienenen Schrift «Ich und Du». Sie findet sich jetzt wieder an erster Stelle abgedruckt in diesem Bande seiner gesammelten philosophischen und pädagogischen Arbeiten, neben «Zwiesprache», «Die Frage an den Einzelnen», «Über das Erziehische», «Über Charaktererziehung» und «Das Problem des Menschen». Auch ohne die letzte, umfangreichste, hier zum erstenmal deutsch erscheinende Abhandlung (sie gibt einerseits, an die Fragen in Kants «Logik» anknüpfend, eine gedrängte Übersicht über die anthropologischen Problemstellungen von Aristoteles bis Kant, Hegel und Marx, Feuerbach und Nietzsche, andererseits eine Darstellung der und Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen «Anthropologien» Heideggers und Schelers, sie als Ausdruck der «Krise» deutend) müßte man dem Verfasser und dem Verlage dankbar sein, daß sie uns diese gehaltvollen, mit einer leidenschaftlichen Bewegung die Wirklichkeit der Beziehung zum mitmenschlichen und göttlichen Du vertretenden und kündenden Schriften erneut zugänglich gemacht haben.

Hans Kunz.

Philosophie in der Schweiz. Beiträge von Paul Häberlin, Karl Dürr, Hans Barth, Perceval Frutiger, Wilhelm Keller, Eduard Scherrer, Hermann Frey. Schriften der Mlle. Marie Gretler-Stiftung, Zürich. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich 1946.

Daß es nationale Unterschiede der Philosophen und Philosophien gibt, ist nicht zu bestreiten, obzwar deren allgemeingültige präzise Fassung kaum je überzeugend gelingen dürfte. Wo es versucht wurde, war der wesentliche Antrieb nicht ein sachliches Erkenntnisinteresse, sondern eine nationalistische Leidenschaft, die dafür blind machen mußte, daß nationale Eigentümlichkeiten der Idee der Philosophie widerstreiten und daher Zeichen der Unzulänglichkeit in der Anstrengung, jene Idee zu realisieren, sind. Darüber waren sich alle Autoren, die sich zu dieser Dokumentation der «Philosophie in der Schweiz» zusammenfanden, von vornherein im klaren. Und so ist denn auch kein nationales Manifest entstanden; denn «als die ausschlaggebende Perspektive durfte», wie der Herausgeber (Barth) im Vorwort bemerkt, «nur die in Betracht kommen, daß verschiedene Vertreter der Philosophie zum Ausdruck brachten, was sich auf ihrem Gebiete zu der allgemeinen, einen philosophischen Problematik sagen läßt». Das ist in zuverlässiger, sachlicher Weise geschehen; daß nicht alle Beiträge das gleiche Niveau einhalten, ließ sich nicht vermeiden. Häberlin handelt «Von der Zukunft der Philosophie in der Schweiz», Dürr vom «Anteil der Schweiz an der Entwicklung der Logik», Barth «Über den schweizerischen Beitrag zur Staatsphilosophie, erläutert an Werken Pestalozzis», Frutiger von «La Philosophie en Suisse romande», Keller von «Aufnahme und Verarbeitung neuerer deutscher philosophischer Strömungen in der Schweiz», Scherrer über «Was erwartet der jugendliche Mensch von einer philosophischen Schulung?» und Frey von der «Philosophie am Gymnasium».

Hans Kunz.

Jean-Paul Sartre: Ist der Existentialismus ein Humanismus?
Europa Verlag, Zürich, 1947.

Diese kleine Schrift des im Vordergrund des öffentlichen Interesses stehenden französischen «Existentialisten», welche die deutsche Übertragung eines (auch) in der Schweiz gehaltenen Vortrages bringt, ist als Antwort auf Vorwürfe konzipiert, die Sartre von vorwiegend politischer Seite gemacht worden sind. Von da her wird das Niveau bestimmt, und man müßte dem Autor deshalb Unrecht tun, wenn man mit allzu hohen philosophischen Ansprüchen an sie herantreten würde. Er unterscheidet einen christlichen und einen atheistischen Existentialismus, sieht jenen durch Jaspers und Gabriel Marcel, diesen durch Heidegger und ihn selber vertreten. Indessen darf das, was der Verfasser hier sagt, nur auf die von ihm verkörperte Gestalt des Existentialismus bezogen werden. Die für sie charakteristischen Hauptthesen sind: die «Existenz» des Menschen geht seiner «Essenz» voraus. Er «ist» das, wozu er

sich macht, daher notwendig und unausweichlich frei und für all sein Tun verantwortlich. Von hier aus erfolgt die Selbstverteidigung. *Hans Kunz.*

Ludwig Klages: Vom Wesen des Rhythmus. 2. Auflage. Verlag Gropengießer, Zürich und Leipzig, 1944.

Es handelt sich um die unveränderte, lediglich durch ein paar Zeilen des Vorworts ergänzte zweite Auflage der zuerst 1934 selbständig erschienenen Schrift. «Zu irgendwelchen Berichtigungen», schreibt Klages, «bestand kein Anlaß, da in den drei Jahrzehnten, die seit der Konzeption ihres Grundgedankens verflossen sind, nichts hervorgetreten ist, was ihre Argumente zu erschüttern vermochte.» *Hans Kunz.*

E. S. Russel: Lebende Kräfte des Organischen. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Keller. A. Francke AG. Verlag, Bern o. J. (Sammlung Dalp, Band 31).

Die organischen Prozesse lassen sich in ihrem Geschehenstypus weder aus den mechanischen Bewegungsgesetzen ableiten noch gemäß den bewußten menschlichen Willenshandlungen deuten. Vielmehr eignet ihnen ein spezifischer, irreduzibler Charakter der «zweckmäßigen», das Leben des Organismus (oder seiner Art) bewahrenden Zielgerichtetheit. Ohne das Wesen dieses besonderen Geschehenstypus genauer zu analysieren, bringt Russel doch eine große Fülle von überzeugenden illustrierenden Beispielen sowohl aus dem innerorganischen Bereich wie aus der Sphäre der Beziehungen zwischen Lebewesen und Umwelt, fast ausschließlich der englisch-amerikanischen Literatur entnommen. Und gerade darin liegt das Verdienst der fließend lesbaren Übersetzung dieses Buches, daß es uns mit den in englischer Sprache publizierten biologischen Forschungen bekannt macht, um deretwillen man die etwas stiefmütterliche Berücksichtigung der deutschen Literatur gern in Kauf nimmt. *Hans Kunz.*

Léon Brunschvicg: L'esprit européen, Collection Etre et Penser, 20^e cahier, Neuchâtel, La Baconnière, 1947.

Dans son 20^e cahier de philosophie, la collection *Etre et Penser* offre au public le précieux texte des leçons professées par Léon Brunschvicg, à la Sorbonne, de décembre 1939 à mars 1940, sur l'être spécifique de notre continent.

L'Europe, on le devine, n'est pas une expression géographique, pour l'illustre rationaliste: «Dans le monde antique, Alexandrie a été, tout autant que Rome, et ce qu'est de nos jours New York, le centre d'une humanité à laquelle rien n'est étranger de ce qui fait la grandeur, de ce qui fait la noblesse de l'esprit européen». Non, l'Europe ne se laisse pas délimiter comme un objet spatial; elle s'affirme en tant que structure intérieure à la fois dynamique et durable, en tant que forme de conscience. «C'est un esprit de discernement, fondé sur la discipline et sur la fermeté du jugement.»

Pour pouvoir saisir la conscience européenne dans l'efficacité de son acte multiple, il est indispensable, estime Brunschvicg, de se tourner vers son histoire. Rappelons donc quelques-unes des manifestations historiques saillantes d'où notre auteur voit émerger les caractères du génie dit *occidental*:

Demander ce qui doit être tenu pour vrai, non pas uniquement à une révélation surnaturelle ou à la tradition, mais à l'intelligence, telle est l'idée que le «miracle» grec a fait surgir. L'idéalisme de Platon prouve l'accomplissement de cette féconde synthèse: «Sagesse, héroïsme, sainteté se réunissent dans le Socrate platonicien pour dessiner le type exemplaire de l'homme européen.»

Par les âpres querelles philosophiques et religieuses au coin desquelles elles sont marquées, la Renaissance et la Réforme provoquent une déception dont témoigne la position sceptique qu'adopte, contre son gré, Montaigne. Aussi Descartes a-t-il pour tâche de faire passer toutes les valeurs du signe négatif au signe positif. On ne soulignera jamais assez l'importance de l'intervention cartésienne. «Par Descartes, l'homme reconquiert le droit de prononcer en certitude lumineuse le mot de vérité.» Et l'auteur du *Discours* ne se contente pas de retrouver des modes de penser déjà mis en œuvre par les Anciens et dont le moyen âge avait laissé perdre le bénéfice. Certes, il s'appuie sur le passé; mais il en dégage une méthode capable de créer les disciplines qui, désormais, constitueront le fondement de notre civilisation: *géométrie analytique et physique mathématique*.

S'il amplifie et perfectionne sur plus d'un point le spiritualisme de Descartes, Leibniz en compromet pourtant l'essor par son refus — habilement voilé — d'élever l'homme au rang de puissance autonome. Quelle que soit en effet son ingéniosité philosophique, et même sa profondeur, la théorie de l'harmonie préétablie ne laisse pas de tourner la liberté en dérision.

A l'instar de Descartes, Kant devra donc redresser une situation spirituelle devenue grave; il devra trancher, en faveur de l'homme, le problème de savoir «si c'est à nous qu'il appartient de prendre l'initiative d'*organiser* ou si nous avons seulement à nous insérer dans une *organisation* toute faite». On a tort de prétendre que la morale de Kant est abstraite et formelle. Elle exige de chacun qu'il se replie sur soi pour rejoindre à sa base le principe qui porte l'espoir d'une communion intime et universelle. De la sorte, Brunschvicg pense qu'avec elle l'esprit européen est parvenu au sentiment clair et profond de sa vocation humaine.

L'analyse du maître français trouve encore un grand axe de référence dans le développement de la pensée anglo-saxonne, au XIX^e siècle. Comment se présente en effet l'entreprise de Spencer? Les deux courants de l'empirisme britannique (celui qui part de Locke en direction de la philosophie des lumières, et celui dont Burke alimente la contre-révolution qui traverse le XIX^e siècle), «Spencer s'est efforcé de les réunir dans une doctrine qui, après le double échec de l'hégélianisme et du positivisme, apparaît comme la troisième tentative du siècle pour opérer la synthèse définitive de la connaissance de l'univers et des données de l'histoire».

Aboutissant à dresser devant nous le noir bloc de l'*Inconnaissable*, cette vaste systématisation avive d'ailleurs, en quelque sorte, le point d'interrogation sous le signe duquel notre destin se joue: sommes-nous condamnés à nous

débattre dans une nuit sans étoile, dans une confusion mentale impliquant l'affrontement indéfini de toutes les crédulités et de toutes les incrédulités ? Ou bien existe-t-il une méthode liée à la constitution de la science véritable et qui nous donne le droit à la certitude exprimée par Descartes de « n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent. »

Si Brunschvicg croit pouvoir prendre ce second parti, ce n'est point qu'il sous-estime les obstacles auxquels se heurte l'intelligence, tandis qu'elle tente d'élucider le monde. Mais le mysticisme lui-même, remarque-t-il, a besoin d'une norme de vérité et doit, par conséquent, demeurer en rapport avec une discipline du jugement. Cette discipline du jugement nous mène à concevoir la nature comme histoire, car elle est l'œuvre d'une raison qui se développe dans l'histoire. En d'autres termes, l'esprit européen ne se repose jamais. Il va de crise en crise, et chacune de ces crises nous montre la nécessité de rectifier et purifier sans cesse notre idée du savoir. Il nous prépare aussi d'une façon continue des moyens propres à nous rendre plus douces les conditions de la vie quotidienne, à nous faciliter la jouissance de tous les résultats conquis dans les domaines de l'art et de la pensée. Mais pour que la culture ne se borne pas à « rôder en quelque sorte autour des âmes », pour qu'elle serve à forger la civilisation, il faut que l'Europe accepte de devenir l'Europe, c'est-à-dire une communauté spirituelle.

Georges Mottier.

Maurice Gex: Méthodologie, Lausanne, Rouge, 1947.

Les résultats de la science moderne ne sont accessibles qu'à une minorité d'hommes. Ils exigent, pour leur expression, un puissant appareil mathématique que seuls quelques initiés possèdent. Et l'on ne peut séparer le résultat de son expression mathématique, si bien que le physicien Langevin plaisantait: « Le Calcul Tensoriel sait mieux la physique que le physicien lui-même ». Ainsi, nul n'entre dans le microcosme s'il n'est mathématicien. Et il est presque chimérique de vouloir vulgariser les résultats scientifiques: trop exacte, cette vulgarisation reste inintelligible pour le profane; facilement compréhensible, elle est approchée, erronée même.

La science va-t-elle donc échapper à l'entreprise d'un esprit ouvert, curieux, philosophique en un mot, qui désire s'informer sans se spécialiser? Admettons que, pour comprendre véritablement un résultat scientifique, il faille devenir à son tour physicien. Cependant M. Gex nous dit: « La connaissance des résultats des sciences est pure érudition, mais, connaître les méthodes, c'est détenir un instrument intellectuel utilisable pour de nouvelles conquêtes, c'est posséder une culture, un pouvoir et non pas un acquis mort, un savoir stérile » (p. 7). Et précisément, négliger les résultats pour s'enquérir de la méthode, se demander non pas ce que le physicien a trouvé, mais comment il a pu le trouver, c'est s'interroger non plus sur la chose, mais sur l'esprit, sur son fonctionnement, toujours semblable quelle que soit la réalité à laquelle il s'applique en se spécialisant.

Le *Cours de méthodologie* de M. Gex n'est donc pas une initiation à la science, mais une «Découverte de l'Esprit», tel qu'il fonctionne au contact de la réalité physique, mathématique, biologique, psychologique ou sociale.

Certains s'imaginent que le savant «constate ce qui est» et se borne à enregistrer ce que l'expérience lui dicte d'une manière univoque. Persuadés d'être à l'avant-garde du progrès, ils nous ramènent à Condillac et vénèrent Diderot... Ce qui est certain, c'est que l'expérience nous révèle un donné d'une richesse incomparable: chaque fait étudié est en quelque sorte polyvalent, et susceptible d'une foule d'interprétations diverses; en tant que fait pur, il n'est qu'indication vague, que chaos encore informe. Et voici le travail réservé au savant: réduire cette polyvalence foncière du donné expérimental à ce que l'on pourrait appeler une «univalence», une univocité des faits d'expérience au sein d'une théorie une, qui leur donne leur unique raison d'être. Il n'y a donc science que pour un esprit conscient de son unité propre et persuadé que l'univers est aussi un qu'il le pressent. Son souci de faire correspondre adéquatement le donné expérimental — et ses multiples facettes — à l'unité de ses exigences l'amène à des luttes dramatiques contre la polyvalence du réel, qui résiste parfois victorieusement. Devant l'effort unifiant du savant se dresse comme un obstacle métaphysique, qui contraint le chercheur à rester sur le qui-vive, à reviser des principes communément admis, bref, à vivre de la vie spirituelle la plus intense. L'obstacle a créé la valeur.

Et à la valeur propre de cet esprit, le savant croit plus que quiconque. Cela est même étonnant: plus la nature se fait pressante, plus impérieuses deviennent ses injonctions, et plus l'esprit se replie sur lui-même, développe ses puissances propres. Sous la contrainte du monde matériel, il met en œuvre ses ressources les plus formelles. En soit témoin l'extrême complexité mathématique des résultats de la physique moderne: on dirait que plus l'esprit renonce aux séductions empiriques et au donné immédiat, plus il se rapproche de cette nature insaisissable. Tournant le dos au sensible il s'élève dans des régions de plus en plus formelles, manie des notions de plus en plus abstraites, et semble rejoindre, aux antipodes du sensible et de l'immédiat, le fond même de la nature. Belle leçon, en vérité, que plus d'un matérialiste pourrait méditer.

Ce pouvoir qu'a l'esprit de se dépasser lui-même est sa marque authentique; mais il ne peut tenter de s'élever au-dessus de lui-même s'il ne reste fidèle à son exigence fondamentale d'unité. Et la découverte de l'esprit que nous propose M. Gex dans sa *Méthodologie* est autant découverte de l'unité de l'esprit que de sa puissance. Il ne faudrait cependant pas croire que l'esprit scientifique affirme son unité au détriment de la réalité qu'il étudie: tout de soumission, il est soucieux avant tout de transformer la polyvalence du donné en une univalence parfaitement idoine, et c'est en maintenant continuellement le contact entre le donné et le construit — par une sorte de mouvement que M. Bachelard définit comme dialectique — qu'il y parvient. Livré à ses propres ressources, l'esprit risque de se noyer; mais il collabore avec la nature et il semble bien qu'il a besoin de ce secours pour s'affirmer pleinement. N'y a-t-il pas là une belle leçon métaphysique à tirer de l'effort scientifique? Le respect de la polyvalence concrète et le souci de ne pas sacrifier à l'unité

de l'esprit sont deux qualités nécessaires et tout l'art est de passer de l'un à l'autre sans heurts.

Que l'on considère les mathématiques, où apparaissent ce pouvoir de dépassement et ce souci d'unité: la réalité empirique nous suggère l'idée du nombre. Cette idée n'est pas abstraite de la réalité, mais est construite à partir d'elle. La complexité du réel fait place à l'univocité du nombre, mais au prix, pour ainsi dire, d'une «feinte» de l'esprit. «Pour dénombrer un troupeau de moutons, par exemple, l'esprit doit *feindre* de considérer chaque mouton comme identique aux autres en envisageant chaque bête comme une unité. Ensuite l'esprit assemble ces unités identiques et indivisibles par un acte de synthèse intellectuelle» (p. 50; c'est nous qui soulignons). Cette «feinte» n'est autre chose que le jeu de l'esprit, stimulé par l'expérience sensible, et contrôlé par elle. C'est encore par une feinte que le mathématicien donne un sens à l'opération $3 - 10 = ?$ que ne sait résoudre l'expérience concrète. De feinte en feinte, l'esprit semble s'éloigner de la polyvalence sensible, mais en réalité il s'en rapproche et lui confère l'intelligibilité.

Que si nous passons aux sciences expérimentales, nous retrouvons ces bonds en avant de l'esprit, signes de son audace et garantie de son efficacité. Il suffit du problème épineux du fondement de l'induction (§ 38, p. 121) pour s'en convaincre: sûr de lui et de ses puissances unifiantes, l'esprit affirme la généralité de ce qu'il n'a constaté et vérifié que dans le particulier.

Du reste, que l'esprit scientifique s'attache à la réalité biologique, sociologique ou historique, il reste tel qu'il est, et certaines constantes demeurent. L'objet de ses recherches s'est modifié, s'est humanisé en sociologie et en histoire, mais «comme l'esprit humain est *un*, nous retrouvons dans toutes les sciences l'emploi des mêmes procédés de la pensée» (p. 215).

Ces procédés, ces constantes de l'esprit humain, M. Gex les résume brillamment dans le dernier chapitre de sa *Méthodologie*. On y voit comment l'intuition et la pensée discursive collaborent sans jamais s'opposer: «Toute connaissance digne de ce nom suppose à la fois intuition et pensée discursive» (p. 221). L'analyse et la synthèse sont également deux opérations complémentaires: le mouvement dialectique de la pensée scientifique comprend ce rythme alterné où une synthèse vague est explicitée par une analyse précise, laquelle est vérifiée par une nouvelle synthèse plus vaste. Enfin la vérité et l'erreur étant définies comme des propriétés des jugements, «la vérité d'une certaine proposition dépend non seulement de sa confrontation avec la réalité, mais encore des rapports complexes qu'elle soutient avec une foule d'autres propositions engagées dans un système» (p. 228).

«Traité de l'esprit humain», tel est le véritable titre de l'ouvrage que nous venons de présenter. Quiconque a la bonne foi de reconnaître qu'il n'est pas l'unique dépositaire de l'esprit humain condensé dans sa propre personne, se doit de savoir comment l'esprit scientifique fonctionne, lui qui est le fruit d'un effort universel et international. Et nous ne pouvons que dire à M. Gex notre reconnaissance de nous avoir placés face à nous-mêmes.

J.-Claude Piguet.

«*Dialectica*». *Revue internationale de philosophie de la connaissance*. Vol. 1 (1947), Nos. parus 1, 2 et 3. Neuchâtel, Editions du Griffon.

En répondant à la demande des rédacteurs des *Studia philosophica*, nous n'avons pas seulement l'intention de donner une idée des divers articles parus, mais aussi quelques précisions sur la perspective dans laquelle s'engage notre action.

A nos yeux, toute philosophie authentique est intimement liée à une activité particulière, qui, d'une part, pose des questions fondamentales dépassant les limites d'une pure technique, et, d'autre part, formule certaines exigences, d'autant plus précises et impitoyables que cette activité est plus évoluée.

Pour la plupart des collaborateurs de *Dialectica*, le problème philosophique est lié à la recherche scientifique. Mais s'ils n'ont aucune intention de renoncer à leur spécialisation, du moins renoncent-ils à n'être que des spécialistes. Qu'il existe d'autres sources de la réflexion philosophique, ils le savent bien, et c'est avec joie qu'ils voient des esprits riches d'une autre expérience venir compléter la leur.

Un tel effort ne nous semble pourtant avoir de signification et d'efficacité que s'il est orienté par certaines idées directrices, qui doivent en assurer sinon une unité dogmatique, bien fragile et tout à fait contraire à notre point de vue, du moins une certaine continuité méthodique. La philosophie qui inspire notre revue a été développée dans les nombreux ouvrages de deux de ses directeurs, MM. G. Bachelard et F. Gonseth, qui sont suffisamment connus pour que nous n'ayons pas à les rappeler ici. L'idée centrale est celle de la constitution dialectique de la science, qui nous a fourni à la fois un titre et le thème du premier numéro.

L'idée de dialectique possède à la fois une origine ancienne et des résonances actuelles d'un grand intérêt; mais comme elle se prête à des interprétations assez variées, il convenait de préciser d'emblée l'usage que nous en faisons. Dans le N° 1, *M. Bachelard* nous présente la philosophie des sciences comme un dialogue engagé entre deux tendances philosophiques, dont l'une pourrait être l'idéalisme et l'autre le réalisme, mais qui prend bien plus d'acuité si l'on choisit des pôles moins éloignés, comme le rationalisme formalisant et le matérialisme technique. Rappelant les beaux entretiens de Zürich sur les fondements et la méthode des sciences mathématiques de décembre 1938, *M. Gonseth* nous montre comment l'ancienne conception d'une connaissance prédicative a fait place à l'idée plus souple d'une connaissance dialectique, placée sous l'idée dominante de l'expérience ouverte, mais qui repose tout le problème de l'instance légitime de la pensée scientifique. Dans un cadre plus étroit et sous une forme peut-être déroutante, mais combien incisive, un praticien des méthodes expérimentales, *M. H. König*, présente la pensée dialectique comme une pensée authentiquement expérimentale.

Mais ne fallait-il pas aussi rappeler, même très sommairement, d'une part la longue évolution de l'idée de dialectique et le rôle qu'elle joue dans d'autres doctrines contemporaines? C'est ce qu'ont bien voulu tenter *M. K. Dürr* en s'attachant plus spécialement à la dialectique de Platon et à

celle de Hegel, et *M. E. Walter* dans quelques pages consacrées au matérialisme dialectique. Après avoir jeté ces premiers jalons, on mesure peut-être mieux l'ampleur de l'effort entrepris. Les lacunes sont immenses; des points de vue importants ont été complètement négligés, celui du philosophe et mathématicien Albert Lautman (exécuté en 1944), tout inspiré de la dialectique platonicienne, celui d'un Croce (ce qui nous vaudra une heureuse mise au point de *M. Günther* dans une lettre publiée dans le N° 2 et une réponse de *M. Bernays* dans le N° 4), et combien d'autres.

Pouvait-il en être autrement? Si l'idée de dialectique avait pu être définie, exposée dans son développement historique, analysée dans son efficacité actuelle, critiquée et comparée en 80 pages, assurément cette idée n'aurait pas mérité l'intérêt qu'on lui portait. Le débat reste donc encore largement ouvert et nous reverrons souvent apparaître cette idée le long de notre route (voir p. ex. les précisions apportées par *M. Bernays* dans le N° 2).

Il ne pouvait pourtant pas être question de maintenir nos regards fixés toujours sur la même idée. Le deuxième fascicule posait un nouveau problème, celui de *l'objectivité et de la subjectivité*. Question d'une importance capitale pour la physique contemporaine, où l'indiscernabilité des corpuscules diminue l'individualité de l'objet microscopique et fait jouer à l'observateur, dans la théorie même, un rôle beaucoup moins neutre qu'en physique classique (article de *M^{me} P. Destouches-Février*). Sujet qui appelle aussi la comparaison entre deux activités considérées souvent comme fort éloignées, l'art et la science: l'art du poète (dans les remarques de *MM. F. et J.-P. Gonseth* suggérées par l'œuvre de *M. Bachelard*), mais aussi l'art du peintre et du sculpteur (dans l'étude de *M. R. Hainard*, cet ami aussi passionné de son art que respectueux de l'effort du savant, cet homme qui dans sa recherche intense de la nature et de lui-même, nous rencontre sur son chemin). Dans le même numéro, le soussigné a tenté de montrer comment l'exigence d'ouverture, nécessaire dans une connaissance dialectique, doit être complétée par une recherche de fermeture, dont le but est en somme de retrouver une certaine objectivité.

Le N° 3 est consacré à *la notion d'espèce*. Après que *M. S. Gagnebin* ait posé le problème dans sa généralité, plusieurs savants, *M. P. Niggli* pour la minéralogie, *M. E. Gagnebin* pour la biologie en général, *M. F. Gonseth* pour le calcul des probabilités, *M. C. Favarger* pour la botanique et *M. G. Dubois* pour la zoologie, viennent apporter les témoignages de disciplines particulières. Ces témoignages concluent avec une remarquable unité à l'impossibilité d'une définition rigoureuse, unique et définitive de la notion d'espèce, mais à l'efficacité de cette notion lorsqu'elle est acceptée avec une certaine frange d'indétermination, avec la possibilité de s'ouvrir et de se modifier et qu'elle est engagée dans une discipline expérimentale; lorsqu'elle se réclame, pour tout dire en un mot, d'une connaissance dialectique.

Pour terminer, qu'il nous soit permis de signaler la rubrique du portrait philosophique, inaugurée par *M. S. Gagnebin* pour le troisième centenaire de la naissance de Leibniz, celle de l'évolution des idées où nous trouvons, à côté d'articles déjà cités, une étude de *M. M. Pensa* sur le logos hégélien,

un hommage à M. Mannoury (de *M. A. Preismann*), des études critiques de l'ouvrage de M. H. Reichenbach, *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics* (par *M. W. Pauli*, qui nous a promis d'autre part sa collaboration active pour la préparation d'un prochain numéro) et de celui de M. G. Polya, *How to Solve It* (par *M. P. Bernays*), enfin des renseignements sur l'actualité philosophique.

On le voit, notre effort porte en apparence sur un secteur assez délimité de la recherche philosophique, sur le problème de la connaissance, et plus spécialement sur celui de la connaissance scientifique où il plonge avidement ses racines. Mais nous pensons que notre expérience d'homme de science, étroitement associée à notre expérience d'homme, doit nous permettre d'apporter une contribution non négligeable à la philosophie, qui, pour être fidèle à elle-même, doit s'engager dans le monde actuel avec tous les problèmes et toutes les réponses de notre temps.

F. Fiala.