

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): **12 (1952)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

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

Platon: Der Staat. Eingeführt von *Gerhard Krüger*, übertragen von *Rudolf Rufener*. Artemis-Verlag, Zürich 1950.

Die vorliegende Übertragung, von R. Rufener im Einvernehmen mit G. Krüger verfaßt, gibt Platons umfassendstes und doch als Ganzes noch immer zu wenig gekanntes Werk in einer ansprechenden deutschen Gestalt. Die Übersetzung ist zuverlässig und gut lesbar, bei erstrebter Präzision in der Wiedergabe des Details doch immer auf das Ganze eines Gedankens bedacht und nicht ohne sprachliche Eleganz. Die unvergleichliche Konzinnität des Platonischen Stils und seiner Fügungen vermag sie freilich an manchen Stellen — wie Stichproben zeigen — nicht ganz in sich zu fassen. Doch welche Übersetzung vermöchte dies? Sie scheut sich auch nicht, in der Suche nach deutschen Äquivalenten für platonische Grundworte neue Wege zu gehen. So kommt etwa die Übersetzung von νοῦς, νοεῖν, νοητόν, durch «Einsicht», «einsehen», «Einsehbares» der griechischen Worteinheit näher als das konventionelle «Denken»; allerdings wirkt dann im Deutschen der wortspielerische Anklang an den Gegenbegriff des «Sichtbaren» (für ὁρατόν) etwas störend, da er eine unmittelbare Beziehung nahelegt, die im Griechischen nicht anklingt und von Platon sachlich auch nicht gemeint ist. Der Übersetzung sind knappe erläuternde Anmerkungen und ein ausführliches Register beigegeben, das nicht nur das Vorkommen einzelner Wörter verzeichnet, sondern den ganzen Stoff nach Themen gruppiert und erschließt. Auch Hinweise auf die neueste und wertvolle ältere Literatur fehlen nicht.

Gerhard Krüger hat dem Ganzen eine über 50 Seiten umfassende philosophische Einleitung vorangestellt, die den Aufbau des Dialoges nachzeichnet und die Hauptproblemgruppen behandelt: den Staat als Entwurf der gerechten Verfassung des Menschen — Platons Lehre von den Ideen und dem Guten mit der ihr entsprechenden Erkenntnislehre — die Platonische Dichterkritik. Krüger versteht den Staatsentwurf weder als Utopie noch als politisches Programm, sondern, der Grundabsicht von Platons Dialogschriftstellerei gemäß, als ironisch-provokatorische Entfaltung von Thesen, durch die die Diskussion über die Gerechtigkeit (die wesentlich Gerechtigkeit der Einzelseele und ihres innern Tuns ist) erst einmal in Gang gebracht werden soll. So ansprechend diese Deutung zunächst sein mag, sie scheint doch dem bei aller Ironie unverkennbaren Grundernste Platons nicht angemessen, und sie verliert vollends an Überzeugungskraft, wenn man ihre Bedingtheit durch Befürchtungen und Hoffnungen des Tages zu erkennen meint, denen der radikale Anspruch der platonischen Polis unerträglich ist. Was Krüger zur Erläuterung von Platons Kritik an den Dichtern und im Zusammenhang damit zur antiken Begreifung der Kunst als Mimesis zu sagen hat, gehört zum Besten, was darüber in dieser Kürze gesagt werden kann.

Wer Platons «Politeia» in einer Übersetzung kennen lernen will, wird mit Vorteil nach diesem neuen Band der Gesamtausgabe greifen, welche der Artemis-Verlag im Rahmen seiner «Bibliothek der alten Welt» herausbringt.

Gerhard Huber

Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford University Press (Geoffrey Cumberlege) 1949.

Seinen klassischen Ausgaben der «Metaphysik» (1924) und der «Physik» (1936) des Aristoteles hat der führende englische Aristoteliker Sir David Ross nun als dritte die der beiden Analytiken zur Seite gestellt. Wiederum enthält die Ausgabe einen sorgfältig edierten Text (die Notwendigkeit dieser kritischen Neuausgabe ergibt sich schon daraus, daß seit der letzten Textrezension über hundert Jahre verfließen sind), einen sachlichen Kommentar dazu, für jedes Kapitel eingeleitet durch eine Zusammenfassung des Gedankenganges, und eine die philosophischen und philologischen Probleme der Analytiken beschlagende Einleitung zum Ganzen. Alle Teile des Werkes zeugen von der tiefen Sachkenntnis des Herausgebers, der gleichermaßen die textphilologischen und philosophischen Aspekte der Aristotelischen Schriften beherrscht. Diese doppelte Fundierung ist für Arbeiten im Raume der antiken Philosophie und besonders bei Aristoteles immer noch unentbehrlich; sie erst gibt der Interpretation jene Ausgewogenheit und (bei aller wissenschaftlichen Zurückhaltung, wie sie für den Engländer charakteristisch ist, doch überall fühlbare) Sicherheit, die man bei Ross immer wieder bewundert. Dank diesem Gleichmaß von philologischer und philosophischer Durchdringung wird auch diese Edition auf lange hinaus die maßgebende kommentierte Ausgabe ihres Textes sein.

Freilich, auch diese Weise der Aneignung des Aristoteles hat ihre Grenzen. Zwar ist sie vor extremen Fehldeutungen dadurch bewahrt, daß sie der Textausgabe behutsam folgt und sie in ihren geschichtlichen Zusammenhang hineinstellt. Aber für ein etwas radikaler orientiertes Denken haftet dieser behutsamen Interpretation doch eine letzte philosophische Uneindeutigkeit an. Dies rührt daher, daß gerade in den die Interpretation leitenden Begriffen manchmal zuviel unbefragt als selbstverständlich vorausgesetzt und dann im Text wiedergefunden wird, während doch vielleicht dessen originale Bemühung gerade vor diesen (ihm fremden) Selbstverständlichkeiten ihren Ort und dadurch ihre eigentümliche Tiefe hat. Auch im Bezirk der Aristotelischen Logik gibt es solch ursprüngliche Tiefe. Sie bleibt aber verdeckt, wenn z. B. die Frage nach der Absicht der logischen Forschung bei Aristoteles auf die Alternative festgelegt wird, ob es sich um eine bloß theoretische oder um eine auch technisch-praktische Untersuchung des «reasoning process» handle (p. 24f. – so richtig der Hinweis auf die technisch-praktische Bedeutung der Logik, wodurch sie bei Aristoteles in eine gewisse Nähe zur Rhetorik rückt, an sich ist). Es wäre vielmehr zu fragen gewesen, ob wirklich das «schließende Denken» (oder gar «our actual thought», p. 34) das Thema der Logik bei Aristoteles ist. Wiewohl der geschichtliche Zusammenhang mit der platonischen Dialektik mit in Betracht gezogen wird, unterbleibt doch eine tiefer dringende Besinnung auf den Grundsinn der Aristoteli-

schen Logik, der sich gerade aus ihrer Herkunft von Platon und der spezifischen Wandlung von der Dialektik zu ihr als «Logik» ergeben müßte. Die tiefer dringende Besinnung unterbleibt auch hinsichtlich der Grundbegriffe dieser Logik: zu selbstverständlich wird der «Syllogismus» im Ganzen der Interpretation als ein Satzgebilde vorausgesetzt, wo doch die Formulierungen des Textes gerade lehren könnten, daß der Syllogismus für Aristoteles noch ein συλλογισμός der ὄροι ist (vgl. An. pr. 25b34, 29a23). Je nachdem aber, ob der «Schluß» ein solcher aus «Sätzen» (προτάσεις) oder aus «Begriffen» (ὄροι) ist, ist er etwas wesentlich anderes. – Man kann sich allerdings fragen, ob solche fundamental-logische Fragestellungen im Kommentar einer Textausgabe ausdrücklich erörtert werden sollen. Immerhin sollte vielleicht das Ganze der kommentierenden Erörterungen deutlicher vom Bewußtsein dieser Grundproblematik getragen sein.

Dies grundsätzliche Bedenken, das weniger Kritik als Hinweis auf den Unterschied philosophischer Geisteshaltungen ist, vermag indessen nicht den unbedingten Wert und die Vorbildlichkeit in vieler Hinsicht dieser glänzenden Darstellung des Kernstückes des Aristotelischen Organon in Zweifel zu ziehen. Es ist nur zu hoffen, daß der Verleger, nachdem nun auch die Schrift über die Kategorien und die Hermeneutik in einer neuen Ausgabe der «Oxford Classical Texts» vorliegen, möglichst bald die noch fehlenden Teile des Organon herausbringen wird.

Gerhard Huber

Marc Aurel: Wege zu sich selbst. Herausgegeben und übertragen von W. Theiler. Artemis-Verlag, Zürich 1951.

In der schönen «Bibliothek der Alten Welt» hat W. Theiler Marc Aurels klassisches Buch in neuer Übersetzung und zugleich den griechischen Text enthaltend herausgegeben. In der Einführung vergegenwärtigt er in prägnanten Zügen die geistige Umwelt und Haltung dieses letzten wesentlichen Stoikers. Es ist zu bedauern, daß Theiler auf einen eigentlichen Kommentar aus Raumgründen verzichten mußte. Doch enthalten die Anmerkungen alles Wissenswerte zum Text, zu dem auch die Varianten vermerkt sind. Daß die philologischen Belange mit der größten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit behandelt werden, versteht sich von selbst.

H. Kunz

Ibn Gabirol (Avicembron): La Source de Vie, Livre III: De la démonstration de l'existence des substances simples. Traduction, introduction et notes par Fernand Brunner, docteur ès lettres (Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1950).

Le grand essor de la pensée médiévale, qui se manifeste au cours de la première moitié du XIII^e siècle par la fondation des grandes universités occidentales, en particulier par celles de Paris et d'Oxford, a été préparé un siècle plus tôt par la pénétration dans notre chrétienté des écrits de savants arabes et juifs. Parmi ces derniers, il faut placer le philosophe juif Ibn Gabirol, dont l'influence a joué un rôle important, car il alliait à des idées néo-platoniciennes sur le fonctionnement du monde la ferme croyance en un Dieu qui a tout créé *ex nihilo*.

Son œuvre principale, la *Fons vitae*, fut bien connue de tout l'Occident latin; pourtant on en ignorait l'auteur. Ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on parvint à établir avec certitude qu'Avicembron, Avicebron, Avencebrol, ou quelle que soit la forme que ce nom ait reçue, n'était autre que le célèbre poète juif Salomon Ibn Gabirol, qui vécut en Espagne musulmane dans la première moitié du XI^e siècle.

Or sa *Fons vitae* – dont le titre complet se libelle: *Livre de la Source de Vie. De la première partie de la Sagesse, c'est-à-dire de la Science de la Matière et de la Forme universelle* – éditée pour la première fois par Munk en 1846 d'après un manuscrit latin, puis par d'autres érudits du XIX^e siècle utilisant trois autres textes latins, connaît un regain d'intérêt depuis la découverte en 1942, parmi les manuscrits de la Bibliothèque Cathédrale de Tolède, d'une traduction espagnole datant de la fin du XII^e siècle, antérieure d'un siècle aux traductions latines.

C'est en combinant les leçons des manuscrits latins déjà connus et celles du texte de Tolède, que M. Fernand Brunner, docteur ès lettres, vient de donner une excellente édition française du Livre III de la *Source de Vie*. Pourquoi le seul livre troisième? Parce que non seulement il est le plus long des quatre livres composant le traité, mais pour la raison qu'on y trouve ramassées en un tout les vues néo-platoniciennes de l'auteur sur la structure de l'univers et particulièrement sa conception du monde intelligible, sa doctrine de l'émanation et par conséquent ses idées sur l'unité des substances par la résolution des effets dans les causes. Ajoutons que cette traduction est précédée d'une analyse détaillée du Livre III et suivie d'un Index de tous les termes employés par Ibn Gabirol et qui prêtent à controverse. Ces deux compléments – l'introduction analytique et l'index explicatif – font de la traduction de M. Brunner un précieux instrument de travail, qui manquait à ceux qu'intéresse la philosophie du Moyen Age, et dont il convient de remercier chaleureusement et de féliciter l'auteur.

Edm. Rochedieu

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 1–4. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh 1948 ff.

Von der bei Nelson in der «Bibliotheca Britannica Philosophica» erscheinenden Gesamtausgabe der Werke Berkeleys liegen bis jetzt die ersten vier Bände vor. Die von Luce und Jessop, zwei namhaften Berkeley-Forschern, sorgfältig besorgte Ausgabe bedeutet einen wirklichen Fortschritt gegenüber den Editionen von A. C. Fraser (1871 und 1901), auf die man bisher angewiesen war. Erstmals ist das Prinzip konsequent durchgeführt, die einzelnen Schriften nach dem Text der von Berkeley selbst besorgten letzten Ausgabe abzudrucken und die Varianten der früheren Auflagen im kritischen Apparat unter dem Text mitzuteilen. (Fraser bot öfters einen Mischtext aus verschiedenen Auflagen, ohne darüber Rechenschaft zu geben.) Die neue Gesamtausgabe ist auch dadurch bedeutsam, daß sie alle erhaltenen Briefe Berkeleys bringen wird. Jeder Schrift geht eine knappe bibliographische und sachliche Einleitung ihres Herausgebers voran; ver-

einzelnt wird der Text von Anmerkungen begleitet, die ihn kurz erläutern oder auf Quellen und Parallelen hinweisen.

Der erste, von Luce edierte Band ist besonders wertvoll: neben den beiden Abhandlungen über die «Theory of Vision» sind hier zum ersten Mal im Rahmen einer Gesamtausgabe Berkeleys Notizbücher aus den Jahren 1707/08 in ihrer ursprünglichen Gestalt zuverlässig dargeboten. Diese von Fraser «Commonplace Book», von Luce nun gemäß «Philosophical Commentaries» betitelten Aufzeichnungen zeigen die Entwicklung der Gedanken, die in der «Theory of Vision» und in den «Principles» ihren reifen Ausdruck gefunden haben. Die Wiedergabe der Notizbücher geschieht hier nach dem manuskriptgetreuen Abdruck, den Luce 1944 separat veranstaltet hat, jedoch so, daß in der Regel nur die letzte Fassung der Notizen mitgeteilt wird, nicht auch die von Berkeley selbst verworfenen Varianten. Fortlaufende Anmerkungen des Herausgebers führen in die aphoristische Sprech- und Denkweise dieser überaus wertvollen, für die Interpretation der gedruckten Werke oft entscheidenden Notizen ein.

Der zweite Band, von Jessop herausgegeben, bringt die «Principles», den handschriftlich erhaltenen Entwurf ihrer Einleitung (bloß in der Fassung der ersten Niederschrift, ohne die korrigierenden Zusätze und Änderungen Berkeleys *), die «Three Dialogues» und – um seines philosophischen Inhaltes willen an dieser Stelle – den Briefwechsel mit Johnson. Der dritte Band (von Jessop) enthält den «Alciphron» und der vierte (von Luce) Berkeleys Schriften zur Mathematik, Physik und Naturgeschichte.

Die Ausgabe präsentiert sich in hervorragender äußerer Gestalt; vielleicht mag man den relativ geringen Umfang der einzelnen Bände – es sind für das Ganze darum deren neun vorgesehen – bedauern. Inhaltlich ist die Edition, von wenigen Druckfehlern abgesehen, äußerst zuverlässig. Kleine Unstimmigkeiten in der Darbietung wie das Fehlen der Zeilenzahlen, die genaue Zitate erleichtern, in einem Teil des zweiten Bandes («First Draft») und im ganzen vierten Band hätten vermieden werden können.

Es wäre zu wünschen, daß an Hand dieser ausgezeichneten Ausgabe – die hoffentlich im bisherigen raschen Tempo fortgeführt werden kann – auch auf dem Kontinent ein vertieftes Studium dieses für wesentliche Aspekte des neuzeitlichen Denkens so charakteristischen Philosophen einsetzt. Der 200. Todestag Berkeleys am 14. Januar 1953 gibt dazu vielleicht einen weiteren Anstoß.

Gerhard Huber

Jules Lequier: Oeuvres complètes. Publiées par Jean Grenier. Collection Etre et Penser, nos 33, 34, 1 vol., La Baconnière, Neuchâtel 1952, XXII, 553 pages.

L'œuvre de Jules Lequier était jusqu'ici éparse. M. Jean Grenier, à qui l'on devait déjà la publication d'inédits de Lequier sur la *Liberté* et une forte *Philo-*

* Diese Beschränkung ist im Rahmen einer kritischen Gesamtausgabe eigentlich zu bedauern – ebenso wie bei den „Philosophical Commentaries“ die Beschränkung auf die letzte Textfassung; hier sollte offenbar die monumentale Separatedition von 1944 durch die Gesamtausgabe nicht entbehrlich gemacht werden.

sophie de Jules Lequier (Paris 1936), a voué de grands soins à l'édition, à la présentation, à la bibliographie et aux notes de ces *œuvres complètes* tant attendues et désormais indispensables. Il faut l'en féliciter et, avec lui, M. Pierre Thévenaz, directeur d'*Etre et Penser*, et M. Hauser, directeur des éditions de la Baconnière. Car ni les fragments publiés en 1865 par Renouvier et réimprimés en 1924 par L. Dugas sous le titre *Recherche d'une première vérité*, ni le précieux petit choix de textes sur la Liberté publié par M. Jean Wahl ne satisfaisaient entièrement notre curiosité devant l'énigme douloureuse de ce philosophe de la liberté. L'essentiel de cette philosophie, M. Grenier le trouve, après B. Jacob, dans sa structure religieuse. Les problèmes de la responsabilité et de la liberté y apparaissent en effet le plus souvent sous la forme de problèmes de la prédestination et de la prescience. Cette philosophie se distingue donc nettement du néo-kantisme que Renouvier pensait y discerner, mais aussi de certaines formes de l'«existentialisme» dont elle se rapproche davantage.

On trouvera dans cette édition, après la *Recherche d'une première vérité* (accompagnée de la préface et des notes de Renouvier et de Dugas), d'importants inédits relatifs aux problèmes de la science, de la prescience, etc. – dont une partie avait été publiée en 1936 par M. Grenier – puis des *Réflexions et pensées diverses*, presque toutes inédites, enfin une *Correspondance* en grande partie inédite.

Dans les inédits, on remarquera des pages sur Kant et, surtout, sur l'Amour. Les lettres donnent un relief nouveau à cette destinée terrible. D. Christoff

Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II: Die patristische und scholastische Philosophie, herausgegeben von B. Geyer. 12. Aufl., unveränderter Nachdruck der völlig neu bearbeiteten 11. Aufl.; Bd. IV: Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart, herausgegeben von T.K. Oesterreich. 13. Aufl., unveränderter Nachdruck der völlig neu bearbeiteten 12. Aufl. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1951.

Zweifellos sind auch die ihrer Intention nach rein referierenden Darstellungen der Geschichte der Philosophie vom jeweiligen sachlich-systematischen Textverständnis des Historikers abhängiger als die der positiven Wissenschaften. Daher stellt sich die Notwendigkeit der Aneignung der philosophischen Tradition stets erneut und läßt die Philosophiegeschichten rasch veralten. So muß man es bedauern, daß Überwegs monumentales Werk nicht in neuer Bearbeitung, sondern lediglich als Neudruck der letzten Auflage – einstweilen sind zwei Bände erschienen – herausgebracht werden konnte. Aber daß die Bände überhaupt wieder zu bekommen sind, und zwar in ausgezeichneter Ausstattung, bleibt in jedem Fall ein großes, zu Dank verpflichtendes Verdienst des Verlages.

H. Kunz

Pierre-Maxime Schuhl: Platon et l'art de son temps (deuxième édition revue et augmentée). Ouvrage couronné par l'Académie des

Inscriptions et Belles-Lettres et par l'Association des Etudes grecques. Presses Universitaires de France, Paris 1952.

Ce volume, dédié par son auteur à Emile Bréhier, est muni d'une préface très substantielle, d'appendices contenant les textes essentiels sur lesquels l'auteur fonde sa recherche; il est de plus suivi d'un index analytique et d'un autre, bibliographique.

La similitude entre un passage du Sophiste: «Est-ce que, donnant congé à la vérité, les artistes, en fait, ne sacrifient pas les proportions exactes pour y substituer, dans leurs figures, les proportions qui feront illusion?» (236 a; Traduction Diès, édit. Belles-Lettres, 1925), et ce texte de Pline: «Les anciens représentaient les hommes tels qu'ils étaient et lui (Lysippe) tels qu'ils paraissaient être» est à l'origine de cette étude.

Il s'agit donc d'établir non seulement la conception esthétique de Platon, mais encore de déterminer quels furent ses rapports avec les artistes de son époque et leurs théories concernant l'art.

Platon est postérieur à la grande époque de Phidias dont il a pu admirer les lentes et nobles processions; sans doute y songe-t-il dans les passages suivants de la République: III, 401 et VIII, 558b, où il recommande de faire voir à la jeunesse des œuvres saines et belles.

Cette admiration pour des statues et des bas-reliefs calmes et propres à apaiser les passions humaines convient non seulement à son sentiment artistique, mais encore à son conservatisme politique et moral: à ses yeux, le changement en lui-même est dangereux. Et son époque est en pleine crise, non seulement sociale et politique, mais encore artistique. A une technique de l'imitation, visant à copier servilement le réel, succède une technique de l'illusion: les artistes cherchent alors à sculpter des statues qui ne reproduisent pas rigoureusement leurs modèles, mais qui leur ressemblent selon l'endroit où on les place et l'éclairage qu'elles reçoivent. Par exemple, si une statue est destinée à être posée sur une colonne, on la déforme pour qu'elle paraisse vraie aux spectateurs qui la verront d'en bas. Et les artistes recourent ainsi, bien que d'une manière empirique, à la technique de la perspective.

On peut être surpris que Platon, si sensible à la mesure et aux proportions, soit opposé à l'emploi de la perspective, mais, d'une part, celle-ci était encore empirique (et par conséquent très distante de la science et du monde des Idées, seul véritable: l'image d'un lit est encore plus loin de l'Idée de lit que le lit fabriqué par le menuisier) et, de l'autre, elle vise malgré tout à créer une illusion et, pour Platon, toute illusion éloigne de la recherche de la vérité. On comprend alors que le fondateur de l'Académie recommande la sculpture hiératique, immuable à travers les siècles.

Pendant, il était trop artiste pour ne pas réaliser que l'art doit pouvoir évoluer (Politique 299d-e) et trop sensible à l'art pour désirer sa disparition: Sans les arts «l'existence, déjà si pénible maintenant, deviendrait absolument impossible à vivre».

De cette étude très fouillée, il ressort que Platon ne fut pas uniquement partisan de la technique de l'imitation et de l'Académisme, mais qu'il se dirigeait,

à cause de la beauté des formes géométriques (Timée 54 a et Philèbe 51 c, etc.) vers une sorte d'art abstrait, de cubisme.

Ce travail n'intéressera pas seulement les érudits puisque le problème abordé par Platon ne cesse d'être actuel. Comme le note M. Schuhl lui-même dans sa préface à la deuxième édition, «l'emploi des procédés mécaniques de reproduction et de transmission qui assurent à présent aux œuvres d'art une diffusion et une force de pénétration plus grandes encore que par le passé, nous impose plus que jamais de rechercher comment on peut parvenir à former le goût du public sans pour autant l'asservir, et d'étudier comment l'art peut aider les hommes à rétablir en eux l'équilibre dont ils ont tant besoin, aujourd'hui comme au temps de Platon» (p. XXII).

A. Virieux-Reymond

Fernand Brunner: Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Vrin, Paris 1951, 325 pages.

Une érudition très sûre pour tout ce qui concerne la philosophie jusqu'à Leibniz, une documentation abondante, l'usage en particulier de la correspondance de Leibniz, clé de sa pensée, sont les premières qualités de cet ouvrage qui, avec la traduction présentée et annotée du livre III de la *Source de vie* d'Ibn Gabirol, a valu à M. Brunner le doctorat ès lettres en Sorbonne.

Le plan des études est net. L'idée maîtresse de M. Brunner est que Leibniz participe à la fois de l'idéalisme ancien et médiéval, selon lequel la vérité est l'accord de la pensée avec Dieu et de l'idéalisme moderne, préfiguré chez Descartes, triomphant chez Kant et surtout chez les néo-kantiens, et selon lequel la vérité est l'accord de la pensée avec elle-même, la certitude seulement technique et formelle.

Après avoir retracé l'attitude de Leibniz à l'égard de l'héritage platonicien et des modernes, M. Brunner passe en revue les points essentiels de la doctrine: la théorie des possibles, le choix de Dieu, la matière et le corps, la sensation puis l'espace et le temps, le phénomène puis la substance; sur chacun de ces points, Leibniz juge en ancien et parle le langage des anciens, mais d'un point de vue tout moderne de mathématicien et de physicien, préparant ainsi une métaphysique qui se présentera comme une science exacte et qui, dit M. Brunner, ne sera plus la métaphysique puisqu'elle sera limitée à un certain idéal intellectuel. Cédant aux séductions de la logique, la pensée formelle va se séparer de la pensée même; cédant aux séductions de l'expérimental, elle renoncera à ses véritables ambitions et se contentera de ce qu'elle pourra atteindre (p. 56). Ainsi, l'Idée, jadis transcendante, ne sera plus que l'idée pour l'homme, et se sera détachée du réel en soi.

Cette thèse est défendue avec maîtrise et avec une variété d'arguments qui donne à chaque étude son caractère propre; interprète avisé et subtil, M. Brunner ne néglige rien pour sa thèse. Les chapitres 2 et 3, ce dernier surtout, qui est de premier ordre, contiennent, en raccourcis particulièrement brillants, tout le livre; l'exposé des controverses entre Arnauld et Leibniz est exemplaire. De plus, l'argumentation de M. Brunner, si acharnée soit-elle, ne va pas sans les nuances nécessaires; à cet égard, on remarquera particulièrement l'examen de la doctrine

du choix de Dieu (p. 127). Et la tâche était difficile, car M. Brunner reproche à Leibniz à la fois, et à bon droit dans l'ensemble, l'agnosticisme moderne et, p. 125 et pass., de n'être pas assez agnostique et de chercher dans ce monde encore des raisons de croire. Il faut vraiment lire tout le livre pour admirer l'attention de l'auteur. Pour clore ces études, M. Brunner vérifie encore une fois les résultats acquis en une très remarquable discussion, *la raison et la foi*, considérées comme des méthodes de connaissance. Enfin, il retrace son propre point de vue intellectuel sur les *degrés de la connaissance* et les *deux idéalismes*. Certes, admet M. Brunner, la connaissance du système de l'univers chez Leibniz ne se sépare pas de la connaissance de Dieu (p. 38), et en cela Leibniz, comme les anciens, juge selon le vrai. Mais la physique moderne tient de ses préoccupations humaines son incapacité de concerner le fond des choses (p. 167). Aussi la méditation partant de la science est-elle affectée par l'imperfection de ce point de départ (p. 113), et l'accord d'une raison purement utilitaire avec la foi ne peut-il être fécond.

Peut-être ces conclusions, reprises avec force dans les derniers chapitres, seront-elles difficilement reçues ? Atteignent-elles vraiment la volonté la plus profonde de Leibniz ? Mais il faut bien comprendre M. Brunner : pour lui (cf. pp. 250, 261) la vraie connaissance dépend avant tout d'une sorte de conversion. Il faut avoir fait le saut. Or Leibniz n'en veut juger au contraire que par raison naturelle, montrant la continuité de la raison naturelle et de la foi et ne faisant dans cette démarche pas plus de sauts que la nature. M. Brunner, qui connaît à fond Leibniz, n'admet pas pour sa part cet esprit de continuité et de conciliation. Il y verrait « la raison discourant en matière de religion » et cette vision lui inspire une vive répugnance.

Certes, M. Brunner déclare son admiration, et sa conclusion laisse entendre que Leibniz, malgré son esprit déjà moderne, montre encore la vraie direction de l'idéalisme qui est de connaître d'abord Dieu et, par lui seulement, le monde, la pensée et notre destinée. Cependant, M. Brunner défend la thèse des anciens contre les modernes et, devant Leibniz, il se méfie de sa propre admiration et accumule les précautions : « *Il est possible que* (c'est nous qui soulignons, dans toutes ces citations), malgré les nobles sentiments qui l'animent, Leibniz ne *tolère* une *certaine* contamination de la métaphysique par la pensée mathématique comme telle » (p. 53). « On reste *sceptique* devant le langage platonicien qu'emploie Leibniz » (p. 57). Et lorsque M. Brunner dit (p. 260) : « cependant, nous sommes avec Leibniz à la fin du 17^e siècle et chez un auteur engagé dans l'entreprise scientifique, *c'est-à-dire purement humaine*, de Descartes et des modernes. *Par suite*, il est *difficile de ne pas soupçonner*, dans l'exigence leibnizienne de vérification de l'idée de Dieu, la *possibilité* de l'introduction entre Dieu et l'homme de *l'écran pour ainsi dire* de la raison humaine », on comprend bien ses intentions : L'historien aurait jugé Leibniz à son œuvre et non pas en fonction d'idées étrangères à lui-même et à son temps ; mais M. Brunner n'a pas voulu faire œuvre d'historien seulement, ou nous restituer un de ces Leibniz plus leibniziens que Leibniz. Il a voulu étudier la *signification historique* de son auteur, ce qui est tout différent. Nous ne pouvons pas penser que, historien érudit, il ne s'est pas fait violence en s'abstenant de montrer les étapes de la pensée de son auteur, en s'abstenant d'interpréter celui-ci de la manière la plus favorable selon la spiri-

tualité de son temps, en négligeant la fameuse règle leibnizienne que «tous les systèmes sont vrais par ce qu'ils affirment». Si pour Leibniz la science n'est pas «purement humaine» – voir à ce sujet un intéressant article de M. Brunner: «Science et anthropomorphisme» in *Etudes philosophiques*, 1951, n° 4, Paris, Presses Universitaires de France –, si la raison est tout le contraire d'un «écran», c'est aussi qu'il est engagé dans un siècle où la métaphysique ne peut paraître avec une certaine efficacité et responsabilité sans tenir compte de la science. Et, s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce que la science est le grand fait nouveau auquel les contemporains de Leibniz sont attentifs, ni seulement parce que dans ce siècle, où l'on veut encore être pieux, on ne peut pas ne pas croire que les prodigieuses découvertes viennent de Dieu; c'est aussi parce que, depuis Platon et Aristote, une autre connaissance, révélée celle-là, a refoulé la métaphysique elle-même. Alors, dans la limitation des ambitions métaphysiques, ne trouverait-on pas l'humilité, la piété, la fidélité à la tâche de l'homme qui est de labourer la terre et de faire la métaphysique de ce labour? N'est-ce pas par les voies de la science qu'en ces premiers temps modernes se transforment les relations de l'homme et du monde et celles de l'homme avec son semblable? Ne devait-il pas en résulter une réflexion et une communion nouvelles et par suite une adoration renouvelée et une glorification? C'est du moins ce que parfois croyait, ou s'efforçait de croire, le siècle des lumières et, à son aurore, Leibniz. Le rôle du philosophe n'est-il pas, en une telle situation, de montrer comment les mots nouveaux de la tribu peuvent avoir toujours le même sens fondamental? Et que serait un philosophe inattentif au «langage» qui l'entoure? Certes, la pensée doit être tournée vers Dieu; mais, pour être vraiment pensée, elle doit être efficace; or, avant que le prochain puisse comprendre qu'on l'aime en Dieu (p. 277), il semble qu'il faut aussi aimer ce prochain comme il peut le comprendre et, pour cela, saisir son «langage». Le grand mérite de Leibniz – M. Brunner le dit bien – c'est d'avoir été assez fort pour partir de ce «langage» et pour rester cependant un vrai philosophe selon la *philosophia perennis*. On ne saurait donc lui reprocher l'usage, voire l'abus, que d'autres devaient faire de ce langage.

Cela dit, on voit que le fond du débat est le problème de la grâce. A ce problème, M. Brunner et plusieurs d'entre nous n'avons point le même type de sensibilité que Leibniz et son temps et, comme cette sensibilité paraît extrême de part et d'autre, le débat ne peut que s'approfondir. Il faut donc féliciter M. Brunner – cette fois aussi pour des raisons non historiques – d'avoir pris position dans un ouvrage qui ne promet pas moins de perspectives futures qu'il n'offre présentement de richesses.

D. Christoff

Jean Guitton: Pascal et Leibniz. Etude sur deux types de penseurs.
Paris, Aubier, 1951, 181 pages.

Après l'ouvrage consacré récemment par Friedmann à la comparaison de Leibniz avec Spinoza, en voici un autre, plus compréhensif à l'égard de Leibniz, destiné à la confrontation de Leibniz avec Pascal. L'auteur analyse la formation de ces deux génies, leur utilisation des mathématiques en métaphysique, leur caractère, leur style et leur attitude à l'égard du christianisme, et détermine le sens de

leur opposition en la rapportant à l'histoire de la pensée européenne et à l'esprit humain. Il ne cherche pas à faire de Pascal et de Leibniz un portrait nouveau: l'un, dit-il, est plus spirituel, l'autre plus intellectuel; Pascal avance en brûlant ses vaisseaux, tandis que Leibniz prend ses dispositions pour l'emporter même si la vérité était dans le parti contraire: «Il n'aurait pas été incapable d'exposer ses titres au salut, si le Dieu des catholiques romains se trouvait être son juge; il n'aurait rien eu de fondamental à changer dans son œuvre si, par aventure, tout n'était qu'apparence (p. 93).» L'originalité de l'ouvrage est d'abord dans l'habileté des oppositions — éducation paternelle et rigoureuse chez Pascal, maternelle et libérale chez Leibniz, abondance ici, privation là — et dans la finesse des oppositions compensées: l'éducation rigoureuse, qui engendre un esprit rationnel devant reconquérir plus tard l'ordre de l'amour, engendre de même un esprit libre à l'égard des systèmes, tandis que la fantaisie dans l'éducation de Leibniz, si elle explique la sorte d'hésitation dont il a souffert, a donné des bases à l'esprit le plus systématique qui soit. Même inversion dans le domaine religieux: le protestant Leibniz n'a cessé d'assurer l'accord de son système avec le dogme romain, d'admirer les jésuites et d'admettre l'union de la nature et de la sur-nature dans la conformité au Bien universel, alors que point n'est besoin de rap-peler les sentiments du catholique Pascal pour les jésuites ni son insistance sur l'opposition de l'humain et du divin et sur le salut individuel. A cette variété et à cette mobilité des éclairages caractérisant simultanément par «lumiè-re réfléchie» Leibniz et Pascal, s'ajoute l'intérêt des formules fixant ces images: «Il y avait un côté de Pascal qui excluait les chimères. Des projets politiques ou religieux de Leibniz, on ne pouvait pas dire qu'ils ne fussent sages, perspicaces et même possibles, mais il leur manquait ce caractère de nécessité qui fait que les choses arrivent (p. 155).» Ou encore: «Alors que l'infini chez Pascal est lié à la discontinuité, ce qui l'amène à discerner, dans le monde des essences mathématiques elles-mêmes, un intervalle radical, analogue à celui de la création, l'infini chez Leibniz est lié à la notion d'une continuité, d'une intelligibilité totales et universelles (p. 40).» L'originalité de l'ouvrage est enfin dans la volonté de maintenir la balance égale entre les deux philosophes confrontés: l'auteur n'a pas voulu que fût diminué ce qu'il y a d'universellement valable dans l'attitude particulière de chacun d'eux; il voit en eux deux *types* de penseurs, valables tous deux et constituant une opposition non de contradiction, mais de contrariété.

Peut-être que l'auteur n'a pas toujours évité absolument le danger du genre, qui consiste à naturaliser le spirituel en le ramenant à des oppositions psychologiques; peut-être a-t-il quelquefois, dans ses allusions aux doctrines de l'histoire, procédé par touches extérieures plutôt que par analyse profonde (telles «l'euphorie des plus nobles païens», «l'insensibilité monastique» et «l'indifférence orientale»); peut-être surtout a-t-il eu tort de qualifier Leibniz de gnostique chrétien sans ajouter que la raison dont Leibniz se réclame, faite de rationalisme cartésien et de rationalisme moral, se distingue absolument de l'intelligence qui était considérée précédemment comme au-delà de la foi. Leibniz est du type gnostique, sans doute, mais comme une espèce nouvelle dans un genre ancien. C'est même cette différence qui constitue à nos yeux l'intérêt historique de sa doctrine. Mais quoi qu'il en soit, la possibilité même de cette discussion ajoute au prix de l'ouvrage.

Fernand Brunner

Yvon Bévalal: Pour connaître la pensée de Leibniz. Paris, Bordas, 1952, 285 pages.

Cet ouvrage prend place dans une collection qui ne présente pas «une tentative de vulgarisation, mais bien une série d'études précises, introduction à la connaissance approfondie des grands maîtres». L'auteur ne s'y livre pas à l'examen des sources et des influences de Leibniz; il ne recherche pas une interprétation nouvelle ou une proposition première d'où se déduirait tout le système. L'idéalisme, le panlogisme, le panmathématisme, le nécessitarisme, le panpsychisme sont à ses yeux impuissants à caractériser la pensée totale du maître. Il s'attache à la logique du système et à la logique de sa formation. La multitude des points de vue et des attitudes chez Leibniz nous impose selon lui de connaître la vie, le caractère et le milieu du philosophe. C'est pourquoi il consacre les deux tiers de l'ouvrage à décrire les grandes périodes de la formation de Leibniz: l'autodidacte (chapitre II), l'étudiant (chapitre III), l'initiation à la politique (1666-1672), etc., tandis que le dernier tiers est réservé à un exposé général du système. Ce plan a l'inconvénient d'imposer des répétitions; il a surtout des avantages, puisqu'il permet de résumer pour eux-mêmes des ouvrages leibniziens d'avant 1686 (comme le *De principio individui* et le *Pacidius Philalethi*) dont on ne tient pas compte de la même façon dans un exposé général du leibnizianisme, d'apprécier la profondeur du philosophe dès l'enfance, de remarquer le mélange d'idées anciennes et modernes qui forme le climat de ses premières études, la précocité et l'importance chez lui du thème de l'art combinatoire ou de la caractéristique universelle et surtout la liaison de la doctrine de la substance avec la logique, qui affirme la présence du prédicat dans le sujet, et avec les mathématiques, qui déterminent la loi d'un développement continu. L'intérêt de la lecture se concentre peut-être sur la narration du séjour parisien. On y voit Leibniz, dans l'effervescence de la jeunesse, mener de front ses recherches diverses et l'action politique et irénique. L'auteur y montre aussi d'une manière intéressante comment le philosophe, du fait de l'infinité de l'analyse, ne parvient jamais à l'idée simple, sans que ce scepticisme, si l'on compare sa position à celle de Descartes, le conduise à reconnaître avec Pascal l'impuissance de prouver propre à tout le dogmatisme: car de l'infini au fini, il ne laisse pas d'y avoir un rapport régulier et la vérité de l'expression répond à la vérité absolue. En bref, il ne s'agit pas d'un livre d'agrément, car il n'est pas toujours agréable à lire, mais d'un livre honnête de travail.

Fernand Brunner

A. A. Luce: The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh 1949.

In derselben vorzüglichen Ausstattung wie die Werkausgabe und damit auch äußerlich ihr sich einreihend, ist von dem einen Herausgeber, A. A. Luce, eine Biographie Berkeleys erschienen. Es ist eine Biographie im engen Sinne: in allen Details, die die Quellen, vom Verfasser selbst z. T. erst zutage gefördert, hergeben, wird der äußere Lebensgang geschildert und die Persönlichkeit Berkeleys im Medium der Urteile seiner Zeitgenossen angedeutet. Jedoch bleiben die philosophischen Inhalte von vornherein und grundsätzlich außer Betracht, und so

kommt es weder zu einer geschichtlichen Einordnung noch zu einer verstehenden Rekonstruktion der geistigen Gestalt aus dem Werke. Der für uns wesentlichste Aspekt dieses Lebens fehlt also. In dieser selbstgesetzten Beschränkung aber gibt die Lebensbeschreibung zuverlässig Auskunft über des Philosophen Umwelt und direkt erfahrene Mitwelt und über sein äußeres Geschick. Und da der Verfasser, am selben College lehrend, wo auch Berkeley während Jahren gelernt und gelehrt hat, die tradierten Gehalte seiner Welt noch in sich selber zu repräsentieren scheint, so ist aus der Berichterstattung oft ein geradezu atmosphärischer Eindruck zu gewinnen, wie ihn der bloße Sachverhalt, der berichtet wird, an sich nicht geben könnte. Die Grundtendenz dieser durch sorgfältige Nachforschungen auf den verschiedenen Schauplätzen fundierten Lebensbeschreibung ist es, Berkeleys Bild von den karikierenden Zügen zu befreien, die ihm eine ungetreue Überlieferung angehängt hat, und zu zeigen, daß er auch in den praktischen Unternehmungen (wie seiner amerikanischen Expedition und der Teerwasserpropaganda) nicht der weltfremde, närrische «Philosoph» gewesen ist, als den man ihn gern ausgegeben hat.

Gerhard Huber

Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 3. unveränderte Auflage. W. de Gruyter & Co., Berlin 1950.

Man kann es durchaus verstehen, daß Jaspers seine großartige und in ihrer Art klassische «Einführung» in das Verständnis des Nietzscheschen Philosophierens in der Neuauflage unverändert gelassen hat, auch wenn sie im Augenblick ihres Entstehens «zugleich gegen die Nationalsozialisten die Denkwelt dessen aufrufen» wollte, «den sie zu ihrem Philosophen erklärt hatten». «Das Buch ist ein Versuch, den Gehalt der Philosophie Nietzsches herauszuarbeiten gegen den Strom des Mißverstehens seitens der bisher ihn aufnehmenden Generationen und gegen die Ableitungen in den eigenen Notizen des sich dem Wahnsinn nähernden Mannes. Der Schein soll verschwinden zu Gunsten des prophetischen Ernsts des bisher vielleicht letzten großen Philosophen». Aus dem Vorwort zur Neuauflage erfährt man außerdem, daß Jaspers ein Kapitel vorgesehen hatte, «in dem durch Sammlung von Zitaten das Irren Nietzsches in naturalistischen und extremistischen Wendungen belegt wurde. Das ergab ein vernichtendes Bild». Aus Achtung vor Nietzsche hat er es weggelassen. Hier wäre nun vielleicht doch die Frage angebracht, ob zu einem Denker nicht auch seine Unzulänglichkeiten und Trivialitäten gehören und dargestellt werden müßten, keineswegs in der Absicht, ihn zu verkleinern und seine Allzumenschlichkeiten zu unterstreichen (obzwar dieser Antrieb nahe genug liegt), sondern um zu zeigen, daß seine Größe und die Liebe zu ihm auch seine negativen, abstoßenden Züge ertragen können.

H. Kunz

I. M. Bochenski: La philosophie contemporaine en Europe. Traduit d'après la 2^e édition par François Vaudou. Paris, Payot, 1951, 252 pages.

M. Bochenski veut présenter et critiquer la philosophie contemporaine. Son point de vue est clair : la philosophie est « métaphysique », ou elle ne mérite pas son nom. M. Bochenski est assez clairvoyant et généreux pour se pencher avec sympathie sur les « non-métaphysiciens » (c'est-à-dire en définitive ceux qui ne sont ni thomistes, ni disciples de Lavelle, Haeberlin, Alexander, Hartmann et Whitehead). Mais cette sympathie ne lui permet pas cependant d'éviter des jugements extrêmement sommaires. Descartes est subjectiviste et nominaliste (p. 14), Kant inaugure la « voie fatale » (p. 16), Bergson est irrationaliste (p. 28), Maurice Pradines, « un des antirationalistes les plus radicaux » (p. 108). De tels jugements, outre qu'ils sont parfois erronés, tel celui porté sur Pradines, se réfèrent exclusivement à la systématique thomiste et deviennent des étiquettes.

Cet itinéraire reste cependant excellent, particulièrement dans les chapitres consacrés aux Anglais et aux Allemands Husserl, Scheler et Hartmann. Un appendice consacré à la logique mathématique et une vaste bibliographie complètent heureusement ce manuel.

Le traducteur, que nous tenons en très grande estime, eût dû se décider à traduire les noms propres en français, à rendre la « préhension » de Whitehead, soit par *préhension*, soit par *appréhension* (mais pas les deux alternativement), de même qu'il eût dû opter pour l'expression « relation interne et externe » de préférence à *intrinsèque* et *extrinsèque* (en parlant de Bradley et de Russel).

J.-Claude Piguet

L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, Études publiées sous la direction de M. Farber. Paris, 1950, Presses Universitaires de France, 2 vol. (VII 485 pages et 408 pages.)

On lira, sous ce titre, deux séries de dix-huit études, dans chacune desquelles un philosophe présente tel aspect de la pensée de son pays ; ces études sont en général suivies de bibliographies utiles. Terminant chacun des volumes, M. Lalande pour la philosophie aux Etats-Unis, M. R. Mac Keon pour la philosophie en France expriment leurs réflexions d'ensemble sur l'activité philosophique étrangère. Des discussions entre les auteurs de ces essais seront publiées dans *Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo) et dans les *Etudes philosophiques*.

Relevons avec M. Farber que ces études manifestent l'absence d'unité de la philosophie dans chacun des deux pays. Il n'y a pas une philosophie française et une philosophie américaine, mais les problèmes posés, en France, par l'existentialisme et, aux Etats-Unis, par la construction d'une philosophie fondée sur la logique et les sciences, sont actuellement caractéristiques.

Tome I : *La philosophie américaine.*

Ces études présentent d'abord une très grande variété de forme : synthèse, inventaire, mise au point. Leurs auteurs, historiens pour la circonstance, écrivent comme on pratique la recherche expérimentale ; ils cherchent un point de vue favorable pour mettre en lumière des caractères de pensées qui leur sont familières. C'est dire leur modestie, leur esprit de recherche et surtout leur souci de rendre

intelligibles au public des questions difficiles. Ainsi, l'étude liminaire de *A. C. Benjamin*: «*La philosophie en Amérique entre les deux guerres*» ne néglige, pour exposer les préoccupations dominantes, ni les cycles de conférences Carus, ni les revues. Ce souci de l'intérêt collectif, du sens public de la philosophie est caractéristique; il s'accompagne d'une certaine conscience de l'originalité nationale.

Présentant à l'étranger la pensée de leur pays, de nombreux auteurs se plaisent à rappeler les traditions de la Nouvelle Angleterre, insistent sur la composition ethnique originale de l'Amérique et, des succès que l'homme y remporte sur la nature, ils pensent déduire certains traits généraux de sa pensée: celle-ci sera «publique» et démocratique, dynamique et fortement attachée à l'existence terrestre, attentive d'ailleurs aux méthodes des sciences et plus encore soucieuse de l'expression, de ses règles et des sophismes auxquels elle expose.

Après les influences venues du sensualisme et de la pensée française du XVIII^e siècle, puis de l'idéalisme et surtout de l'hégélianisme, la première pensée proprement américaine est bien le pragmatisme, assumé presque à l'instar d'une pensée nationale. Ce stade serait d'ailleurs dépassé, mais le mouvement aujourd'hui dominant, le naturalisme et le réalisme critique, tout en abandonnant la théorie de la vérité et en modérant l'optimisme pragmatiste, en conserve bien des traits, et surtout l'esprit expérimental. La plupart des études retracent, chacune à sa manière, cette évolution, tout en prenant souvent pour cible l'idéalisme. (Il faut entendre par ce terme, la théorie de la réalité du monde des idées et non pas les théories de la connaissance que nous désignons ainsi.) Cela ne va d'ailleurs pas sans humour, ni sans gratitude: partout apparaît le souvenir vivant tant de Royce que de James; les références respectueuses à Dewey, le patriarche de la pensée américaine actuelle, sont nombreuses et sa philosophie fait l'objet d'une forte étude de *Sydney Hook*.

Les articles dont le climat reste le plus proche du nôtre sont celui de *G. Boas* sur *L'Histoire de la philosophie* et la très belle étude de *H. G. Townsend*: *L'Idéalisme en Amérique*.

L'important article de *M. Farber*: *La Philosophie descriptive et la nature de l'existence humaine* témoigne de l'essor des études phénoménologiques aux États-Unis. Il explique surtout comment les Américains se sont intéressés à la phénoménologie et ce qu'ils ont gardé de l'œuvre de Husserl. Il s'agit donc plus de distinctions entre les divers essais *européens* de la phénoménologie et des philosophies existentielles, que d'un véritable exposé des travaux américains. Cette mise au point prend même parfois une nuance de polémique. L'intention déclarée en est d'écarter de la phénoménologie purement descriptive toute la problématique de la *noesis*, telle du moins qu'elle avait conduit Husserl à l'idéalisme et Heidegger à sa description de l'existence. Une affirmation caractéristique: «La méthode descriptive ne pouvait que chasser les éléments mystiques» paraît avoir pour corollaire une brève critique de Kierkegaard. Des mises au point telles que «L'homme en général nous intéresse beaucoup moins que des types d'hommes historiques» conditionnés par le processus historique et social, ou encore: «Le monde est ce pourquoi l'existence existe» conviendront en tout cas aux nombreux Américains partisans d'un matérialisme «non réducteur» doublé d'un «naturalisme évolutionniste» qui respecterait les «niveaux d'émer-

gence» (voir l'article d'un représentant attitré de cette tendance, *R. W. Sellar* et les critiques que lui adresse *M. Lalande*, p. 480 sq.).

Il semble que les penseurs américains, très attentifs, malgré leur individualisme, à l'accord du penseur et de son milieu, au penseur révélateur de son milieu, supposent qu'il en va de même en Europe. Dès lors, non seulement ils prennent tel penseur (Heidegger par exemple) comme représentatif d'une époque, mais ils se servent de l'époque pour mieux comprendre le penseur. Peut-être risque-t-on alors de confondre l'intention d'un philosophe avec celles que lui a prêtées son milieu et qui lui ont fait ensuite une popularité à laquelle il aurait parfois cédé. Ce processus historique si humain serait-il trop compliqué, sinon à comprendre, du moins pour qu'il soit opportun de le reconnaître ?

Mais c'est là un trait assez général, et certainement le point délicat d'une pensée pourtant généreuse, énergique et créatrice : toute tournée vers l'avenir, cette pensée se montre peu soucieuse (*M. Boas* le remarque, p. 39), hors son intérêt le plus immédiat, de saisir la pensée d'autrui dans toute sa signification. Elle classe et passe. De là, aussi, le nombre imposant de partis philosophiques en *-isme* auxquels se complaisent les références américaines, et qui étonnent *M. Lalande*.

Cela dit, on reviendra à l'étude de *M. Farber* ; on y trouvera de très intéressantes informations sur Peirce, comme précurseur américain de la phénoménologie ; on appréciera les intentions novatrices de l'auteur et l'ampleur de l'information. Bien que (les remarques de *M. Lalande*, p. 476—477, le montrent assez), il reste des deux côtés de l'Atlantique bien des points obscurs dans la pensée de Husserl, il n'y a en effet aucune raison pour que la phénoménologie future ne diffère des intentions de son premier créateur.

Suivant l'étude de *M. Farber*, celle de *Ch. A. Baylis* : *Le donné et la connaissance perceptive* prépare aux articles concernant le réalisme, la logique et la philosophie des sciences ; elle aboutit en effet à la théorie des «connexions empiriquement nécessaires». En procédant, de manière plus systématique qu'historique, à partir d'un problème précis et très caractéristique, qu'il ne résout pas, d'ailleurs, *M. Ch. A. Baylis* a écrit une des meilleures études de tout l'ouvrage, et celle qui fait le mieux comprendre l'origine du néo réalisme et du réalisme critique en Amérique.

Les études sur la logique et la philosophie des sciences sont particulièrement nombreuses et soignées. De caractère historique, elles expliquent surtout des points de vue et retracent des recherches ; elles ne paraissent pas devoir apporter quelque chose de nouveau et ce n'est pas ce qu'on leur demande. L'objet de *V. F. Lenzen* (*La philosophie de la science en Amérique*) et celui de *F. Kaufmann* (*Quelques problèmes fondamentaux du positivisme logique*) est semblable, mais le point de vue reste différent, le second de ces auteurs étant, dans l'étude de l'«empirisme logique», le plus proche du cercle de Vienne, dont l'influence aux Etats-Unis nous est plusieurs fois décrite (avec le plus d'originalité par *V. F. Lenzen*). L'idée que «les concepts servant à décrire les phénomènes n'ont de sens que si l'on peut spécifier la méthode par laquelle on examine si ces concepts sont applicables» (p. 182), celle que «la description physique présuppose des définitions, dont on a besoin pour donner un sens au résultat des expériences» sont caractéristiques de la pensée de *V. F. Lenzen*, pour qui, d'ailleurs, les con-

cepts sont «des instruments fournis d'abord par l'expérience, qui servent ensuite *a priori* dans les interprétations que nous donnerons aux expériences futures». Mais ce sont toujours les problèmes de signification qui forment le centre du débat. C'est à eux aussi qu'aboutit l'étude plus technique de *F. B. Fitch: L'attribut et la classe*, où l'on peut lire ce programme: «La seule manière dont l'humanité puisse forger une éthique et une philosophie qui correspondent aux progrès que représente la fabrication de la bombe atomique, c'est de faire un usage intense de la logique symbolique pour critiquer et corriger les systèmes éthiques et philosophiques du passé, et pour édifier des systèmes nouveaux et meilleurs.» Une des études les plus attirantes et les mieux réussies (et dont on appréciera l'humour) est celle de *D. C. Williams: La probabilité, l'induction et l'homme prévoyant*. A la théorie de la probabilité de fréquence, elle oppose une théorie de la probabilité logique qui donne un fondement au principe du risque calculé, mais réel, non seulement pour les sciences, mais pour la pratique.

L'intérêt pour l'expression, autant que pour la signification, dans l'étude des sciences et de la logique, est tout à fait caractéristique; il ne l'est pas moins dans l'étude de l'histoire qui est un discours (pour *G. White*) et de l'éthique, comme en témoigne l'étude pénétrante d'*A. Edel: Quelques orientations de l'éthique naturaliste américaine*. A l'étude solide et opportune de *V. J. Bourke: La morale thomiste et la question de la possession matérielle* fait pendant un rapport fort étendu de *D. S. Robinson* sur *La philosophie religieuse américaine* dont l'«humanisme naturaliste» ne paraîtra pas à tout le monde précisément religieux.

L'étude remarquable de *Th. Munro*, le directeur du «*Journal of Aesthetic and Art Criticism*», nous apprend beaucoup de choses sur l'ampleur que peuvent prendre les points de vue international, culturel, utilitaire et instrumental, démocratique enfin, en art, aux dépens de l'esthétique pure. Là encore règne un naturalisme dont on ne sait trop s'il répond au besoin, louable, d'expérience, d'investigation, de compréhension — ou à une notion limitée de l'expérience et à une certaine inquiétude devant tout ce qui pourrait être sur-naturel, sur-humain ou simplement inusité, inattendu, personnel.

Il n'est pas question, dans tout l'ouvrage, de psychologie, cette science ayant maintenant aux Etats-Unis son statut bien défini qui la soustrait à la philosophie générale. Remarquons aussi que le passage de la psychologie à la métaphysique est et a été ici toujours aussi peu connu et pratiqué qu'en Allemagne par exemple.

Des références à la psychanalyse apparaissent, çà et là, à propos de l'éthique et des théories sociales, notamment l'idée de frustration. Au contraire, les références à des états plus ou moins définis de la société sont assez coutumières, nous l'avons vu, du moins lorsqu'il s'agit d'interpréter le rapport entre la pensée et le mode de vie aux Etats-Unis et la sensibilité de cette pensée aux influences étrangères, aux événements, aux crises économiques.

L'étude très documentée de *V. J. Mac Gills* sur *La tendance dominante des doctrines sociales en Amérique* concerne surtout, en effet, des doctrines — et parfois des interprétations psychanalytiques appliquées aux collectivités. Il n'y est guère question de ce qu'on appellerait sociologie en France ou en Allemagne.

L'étude de *M. G. White: Vers une philosophie analytique de l'histoire*, attirera l'attention par les problèmes méthodologiques qu'elle pose. C'est aussi l'une des plus riches en aperçus métaphysiques.

A ces notes fort incomplètes, ajoutons deux remarques : la première à l'intention des philosophes de langue française ; après avoir résumé non sans humour les diverses manières dont on a pu rédiger ou enseigner l'histoire de la philosophie, M. G. Boas constate que cette discipline a été dominée, en Amérique, par l'influence de Hegel. D'où il suit d'abord que seuls comptent les auteurs de grands systèmes, cela au détriment de ceux qui se sont attachés à des études spéciales. Et que, d'autre part, Kant ayant, en résumé, opéré la synthèse de Hume et de Rousseau, plus aucun philosophe français ne pouvait, après Kant, avoir joué un rôle qui justifîât sa présence dans un manuel d'histoire de la philosophie à l'usage des étudiants, du moins au-dessous du niveau de la licence ; cela en dépit de la vogue de Victor Cousin au XIX^e siècle, en Amérique, et du positivisme pour lequel les penseurs américains ont toujours manifesté de l'intérêt. Cette remarque, coïncidant avec celles qu'on peut faire en pays de langue allemande, est fort instructive. Elle pose à sa manière le problème de l'histoire de la philosophie et de l'information dans le domaine philosophique. Chemin faisant, on aura aperçu tout ce qui distingue la pensée américaine de la pensée d'expression française (par exemple, le passage de la psychologie à la métaphysique.) Les remarques de M. Lalande et celles (dans le tome II) de R. Mac Keon n'en prennent que plus d'intérêt, et l'on peut dire que la présente collection d'études constitue une bonne tentative dans l'ordre de l'information philosophique.

Notre seconde remarque concerne ceux qui s'intéressent plus particulièrement à l'enseignement de la philosophie, surtout au degré secondaire : du rapport très utile de H. Taylor sur *La philosophie de l'éducation aux Etats-Unis*, et de nombreuses remarques de A. C. Benjamin (p. 4 et 13), il résulte, d'une part, que la pédagogie américaine a toujours été fondée sur la philosophie et qu'elle ne cherche point à s'en cacher, et, d'autre part, que l'enseignement de la philosophie a été jugé indispensable dans les Colleges (Universités, à un degré qui est à peu près celui des dernières classes du Gymnase, ou des années de propédeutique) au titre de culture générale, et afin de surmonter le morcellement des connaissances et le cloisonnement des disciplines.

Si nous avons fait, chemin faisant, quelques réserves ; si nous souhaitons, dans la prochaine édition, voir mentionner la traduction française aussi des *Variety of Religions Experience* : si nous préférierions ne pas voir appelée «livre» la conférence de M. Heidegger : *Was ist Metaphysik?* (il s'agit là, certainement, d'une erreur de traduction), nous ne pouvons qu'exprimer la confiance et la reconnaissance bien dues aux auteurs, à M. Marvin Farber et aux traducteurs pour leur travail très soigné, pour leur point de vue toujours très large, pour leurs informations bibliographiques enfin.

De même, nous n'avons pas manqué de souligner les difficultés apparentes de cette pensée. Elle a renoncé souvent à aller «au fond des choses» pour répondre à des questions pratiques et pour s'attacher aux significations, aux expressions, aux opérations. Si elle répugne au mysticisme et à l'idéalisme, c'est par vertu et probité, à cause du primat reconnu des questions sociales et techniques : elle ne s'attache qu'à des questions que justifie un intérêt général manifesté. Le manque d'intérêt pour l'inattendu, pour le différent, pour le personnel chez autrui font un trop grand contraste avec l'audace des entreprises philosophiques et scientifiques. Certes, quand ils se disent cartésiens, ces penseurs songent

surtout à dominer et à s'approprier l'étendue. Il ne faudrait d'ailleurs pas en conclure qu'ils manquent d'esprit critique ou de libéralisme (le présent ouvrage paraît grouper des collaborateurs d'opinions divergentes). Mais leur confiance et leur sympathie sont peut-être trop ouvertement accordées d'avance pour les engager bien loin dans la compréhension d'autrui. Cette difficulté n'est que la revanche de qualités puissantes: intentions généreuses, attitude vigoureuse devant le monde, pragmatisme, en somme, toujours déterminant.

Tome II: *La philosophie française.*

Nous nous réservons de présenter ultérieurement à nos collègues de langue allemande les 18 études de cette série. Après deux introductions magistrales de M. J. Havet, *La tradition philosophique française entre les deux guerres*, et de M. J. Wahl, *La situation présente de la philosophie française*, E. Bréhier expose avec autorité ce qu'est la tâche de l'historien de la philosophie. Est-ce un simple effet de composition? M. Hering, un phénoménologue de la toute première heure, ayant fait un exposé précieux sur *la phénoménologie en France*, survient M. G. Berger qui, comme l'interlocuteur d'un dialogue socratique, est ici chez lui; mais toujours comme dans le dialogue socratique, M. Berger arrive pour s'interroger sur le but et la raison d'être de la philosophie (*Expérience et transcendance*). Les exposés de M. Le Senne (*De la Philosophie de l'Esprit*) et L. Lavelle (*Les trois moments de la métaphysique*) semblent vouloir être des réponses.

L'existentialisme, présenté brièvement et avec clarté par M. Campbell est — avec le bergsonisme — vivement critiqué par M. A. Cornu; M. Polin aussi montre que Sartre, parti de problèmes ontologiques, ne réussit pas à rejoindre les valeurs; pour comprendre les valeurs, il faut, selon M. Polin, partir «de l'évaluation, entendue comme l'unité dialectique de la valeur, de l'action et de l'œuvre» (p. 229).

Thomisme, Existentialisme, Personnalisme, Philosophie de l'action et de la religion, l'étude de M. Duméry n'ignore aucun aspect de *la philosophie catholique en France*.

M. R. Mehl, examinant à son tour *la situation de la philosophie religieuse en France* fait bien comprendre comment l'attitude existentialiste, rencontrant la méthode phénoménologique, est favorable à la constitution d'une philosophie religieuse qui élucidera la condition de l'homme chrétien.

M. Bayer maîtrise l'évolution de l'esthétique française, tout équilibre spirituel, tout purisme sous l'égide de Valéry, mais qu'il juge aujourd'hui envahie par la «littérature» et par la «métaphysique».

Sous le titre de *Connaissance et critique sociale*, M. H. Lefebvre opère la critique sociale de la pensée contemporaine. Il dégage de grands thèmes collectifs, le «continu» et le «discontinu», que représentent éminemment des philosophies (bergsonisme — existentialisme), mais qu'il montre aussi dans des formes esthétiques.

L'étude de M. Raymond Aron sur la philosophie de l'histoire propose un programme plutôt qu'elle n'offre l'analyse de ce qui s'est écrit en France à ce sujet.

M. H. Wallon s'attache à montrer que la *philosophie de l'enseignement en France* est conditionnée par un processus historique.

Nous avons gardé pour la fin la question de la philosophie des sciences et de la logique: c'est là un des points qui eût permis avec les rapports sur la philosophie américaine le plus de comparaisons et le plus de contacts. Mais pour ce qui concerne la logique, l'étude, très claire, de MM. Boll et Reinhart nous paraît s'attacher davantage au passé qu'à l'ensemble des efforts contemporains. Quant à la philosophie des sciences, l'irremplaçable bibliographie commentée par M. Lalande fait regretter encore plus l'absence — accidentelle — d'une étude sur ce sujet.

Un ouvrage de ce genre, assurément utile à chacun, a cependant surtout le caractère d'une présentation — plus encore que d'un inventaire. On aimerait donc connaître l'effet qu'il pourra produire sur ceux à qui il est destiné en premier lieu. A cet égard, les «réactions américaines» de M. R. MacKeon susciteront de l'intérêt, et surtout bien des questions. On peut se demander si la pensée française n'a pas souffert quelque peu du plan choisi en commun: vues d'ensemble, mouvements, disciplines, préoccupations actuelles. Sur ce terrain, l'originalité et le génie propre de chaque penseur apparaissent moins nettement, même dans un ouvrage aussi bien préparé que celui-là. Et puisqu'il s'agissait de décrire un «état» de la pensée, de la culture philosophique en France, il nous semble qu'à côté de la recherche et de la création philosophique il eût été bon de faire une place à une institution aussi caractéristique que l'enseignement de la philosophie dans les lycées. On ne se rend pas toujours compte en France combien cette institution, par son ampleur et par ses programmes surtout, est originale, et, d'autre part, quel rôle elle peut jouer dans la production philosophique: non pas que les manuels soient des œuvres créatrices, mais parce que la classe de philosophie crée un public plus accessible aux exposés méthodiques et techniques et entretient un autre public de professeurs et d'agrégés; peut-être même permet-elle (si elle ne le crée pas) un style d'exposé.

Quoi qu'il en soit, ce volume, du genre le plus difficile qui soit à composer, sera très apprécié.

Daniel Christoff

Karl Viëtor: Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte. A. Francke AG. Verlag, Bern 1952.

Von dem 1951 als Professor an der Harvard University verstorbenen bekannten Literarhistoriker Karl Viëtor ist als letztes Werk eine umfangreiche Sammlung von Aufsätzen zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte erschienen. Der vor allem durch seine Forschungen über Goethe und Büchner wie auch durch sein Frühwerk, die Veröffentlichung der Briefe von Hölderlins Diotima, berühmt gewordene Gelehrte behandelt in diesen neuen Untersuchungen die Themen: Deutsche Barockliteratur; Luthertum, Katholizismus und deutsche Literatur; Johann Scheffler; Grimmelshausen; Goethes Anschauung vom Menschen; Goethes Altersgedichte; Goethes Gedicht auf Schillers Schädel; Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur; Hölderlins Liebeslegie; Die Geschichte literarischer Gattungen. — Schon die Wahl der Themen bürgt für eine Auseinandersetzung mit bedeutenden Fragen innerhalb der neueren deutschen Literaturgeschichte. Aus seinem reichen Wissen heraus und mit der Aufgeschlossenheit des echten Literarhistorikers für beide Spannungspole der «Literatur»: für den

Geist wie für die Form, hat uns Viëtor ein Werk hinterlassen, für das wir ihm zu tiefem Dank verpflichtet sind. In den Goethe-Aufsätzen insbesondere zeigt sich die bewundernswerte Fähigkeit des Verfassers, aus der gründlichen Kenntnis der wissenschaftlichen Schriften Goethes wie der zeitgenössischen Philosophen den Zugang zum Verständnis der schwierigeren Dichtungen Goethes zu erleichtern, ohne doch dem eigenartigen irrationalen Zauber dieser Kunstwerke Gewalt anzutun. Eine besondere Kostbarkeit scheint uns auch der Aufsatz über die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur, da der Verfasser die Geschichte und das Schicksal des «Sublimen» von Pseudo-Longin über Boileau bis zu den deutschen Idealisten verfolgt. Wenn Viëtor hier etwa auf den Zusammenhang zwischen dem durch die französischen Klassiker neu entdeckten Ideal des Erhabenen und den von ihnen bevorzugten Dichtungsgattungen hinweist: nämlich der Tragödie und, im Bereich der Lyrik, der *Ode* als «derjenigen unter den lyrischen Gattungen, die am meisten Würde hatte», so findet sich der Leser erfreut an einen der Punkte geführt, von wo er «Geist» und «Form» in ihrer organischen Verbindung als den echten Ausdruck der «geeinten Zwienatur» Mensch zu schauen vermag. Den Freund der Dichtung Hölderlins werden die subtilen Worte zur Elegie «Menons Klage um Diotima» in höchstem Maße ansprechen: wenn man gelehrt und innig in einem schreiben kann, so ist dies Viëtor gelungen. Ein letzter Aufsatz gilt endlich der Geschichte der literarischen Gattungen; er rührt an ein Problem, das heute wieder viel diskutiert wird (z. B. von E. Staiger oder W. Kayser) und zeigt, wie beunruhigend der alte Universalienstreit, angewandt auf ästhetische nomina, welche durchaus res sein wollen, plötzlich wieder ausbrechen vermag.

Maria Bindschedler

J.-F. Angelloz: Goethe. Mercure de France, Paris 1949. J.-F. Angelloz: Rilke. Mercure de France, Paris 1952. F. Hiebel: Novalis, der Dichter der blauen Blume. A. Francke Verlag, Bern 1951. H. Mayer: Georg Büchner und seine Zeit. Limes-Verlag, Wiesbaden 1946. K. Viëtor: Georg Büchner: A. Francke Verlag, Bern 1949. K. Viëtor: Goethe. Dichtung- Wissenschaft- Weltbild. A. Francke Verlag, Bern 1949.

Nachdem seit 1915 keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung über den Dichter Georg Büchner mehr erschien, haben sich neuerdings im Abstand von drei Jahren zwei deutsche Autoren, Karl Viëtor und Hans Mayer, eingehend mit der herausfordernd radikalen Erscheinung des revolutionären Dramatikers beschäftigt, beide leidenschaftlich bemüht, zum innersten Kern der antinomienreichen Gestalt vorzudringen, beide als Emigranten späte Mitgenossen seines Schicksals, beide als Deuter Büchners interessant, aber auch als wissenschaftliche Exponenten geistiger Mächte unserer Zeit. Mayer geht im Sinn des Ungarn Georg Lukàcs mit marxistischen Begriffen vor, Viëtor sucht die Welt mit den Maßstäben eines subtilen Humanismus von geschärftem sozialem Gewissen zu messen. Der Tod riß ihn 1951 aus seiner Lehrtätigkeit in Harvard – viel zu früh für die an Forschern seines Ranges arme Germanistik.

Viëtor teilt sein Buch in die Hauptabschnitte Politik, Dichtung, Wissenschaft. Damit ist zugleich die Folge festgelegt, in der Büchners Ergiebigkeiten zutage traten. Hier wurde die Substanz des Lebens und des Werkes vor allem andern aus dem Erlebnis der Politik genährt. «Der Kampf für die Freiheit der Vielen gegen die Despotie der Wenigen macht den wichtigsten Inhalt von Büchners kurzem, leidenschaftlichem Leben aus». So stellt Viëtor denn zunächst mit feinem Spürsinn für wirkende Zeitkräfte seinen Büchner in das soziale und politische Geschehen um 1830 und klärt die Frage, wie unter französischen Einflüssen aus dem Medizinstudenten ein aktiver Revolutionär gegen die Fürsten und Kabinette der Metternichzeit werden und wie die Enttäuschung über die im Ideologischen befangene Opposition des Frühliberalismus ihn zu immer radikaleren Einsichten und Taten treiben konnte. Nur das «notwendige Bedürfnis» großer Massen rufe Revolutionen herbei, und der Hunger allein könne die Freiheitsgöttin werden, stellt Büchner fest, dem Denken der meisten deutschen Zeitgenossen weit vorseilend, und bildet junge Revolutionäre aus, die das hungernde Volk reif für den Aufstand und den Staat sturmreif für eine neue soziale Ordnung machen sollen. Mit Recht nennt Viëtor den unter Lebensgefahr verbreiteten «Hessischen Landboten», im wesentlichen ein Werk Büchners, die bedeutendste deutsche Kampfschrift vor 1848. Wir sehen sie wie ein Fanal in jener geistigen Bewegung, die im 19. Jahrhundert von den großen idealistischen und transzendentalen Gedankengebäuden hinweg zu den Philosophien führte, welche die materialistisch aufgefaßte Welt aus sich selbst heraus erklärten, und in der politischen Bewegung, welche die Emanzipation des Bürgers, des Arbeiters, der Frau, schließlich auch des Kindes vorbereitete.

Viëtors Kapitel über den Politiker Büchner enthalten eine Fülle vom Autor nicht immer ganz ausgewerteten Stoffes zur Psychologie des radikal revolutionären Menschen, der in Büchner fast urbildhaft erscheint: mit messerscharfer Folgerichtigkeit ein radikales Dogma anwendend, blind für jede ausgewogenere Weltansicht, zugleich glühend zur Tat bereit, auch wenn sie zerstören muß. Und es fehlt kaum eine seiner tragischen Möglichkeiten: der Verrat aus den eigenen Reihen (er zwang Büchner 1835 zur Flucht), die Verkennung des Gegners, aber auch dessen, was das zu befreiende Volk im Innersten ist. In packenden Worten spricht Viëtor von den historischen Verhängnissen des doktrinären Radikalismus, der mit Teilwahrheiten nur Scheinlösungen findet, und ordnet Büchner in das Kräftefeld seiner Generation ein. Im Gehalt an prototypisch Menschlichem liegt das tiefere Interesse einer Biographie für den Leser. Wir hätten es gern gesehen, wenn der Verfasser in seinem Revolutionär Büchner zugleich deutlicher den urbildhaften jugendlichen Menschen sichtbar gemacht hätte. Es ist nie zu vergessen: ein kaum Zwanzigjähriger wollte in Hessen «Krieg den Palästen, Frieden den Hütten» bringen, und ein Zweiundzwanzigjähriger schrieb das Dantondrama. Er ging in genialer Raffung die drei großen Schicksalswege des Jugendalters: im Drang ungemessen erwachender Kräfte den Weg des leidenschaftlichen Aufbruchs gegen seine Umwelt, dann den des stummen Erleidens und schließlich, ein paar Schritte weit vor dem frühen Tod, den Weg des allmählichen Überwindens.

Wie wurde aus dem verfrühten Revolutionär Büchner der Dichter Büchner? Das Rätsel einer schöpferischen Kraft, die in fünf Wochen «Dantons Tod» und

in weniger als zwei Jahren mindestens drei weitere Dramen, die fragmentarische Erzählung «Lenz» und erst noch eine vergleichend-anatomische Untersuchung von Rang schuf, ist kaum aufzulösen. Den wichtigsten Zugang eröffnet Viëtor, indem er vom Danton-Drama sagt, es sei «transponiert aus der Sphäre des Willens zur Tat»; die Revolution, die nicht Geschichte wurde, wird Dichtung. Das Bild des revolutionären Menschen wird abgerundet, indem ein Äußerstes hinzukommt: Der Revolutionär wird sich selbst in seinen nihilistischen Möglichkeiten fragwürdig: «Er empfand es als das Grundproblem seiner eigenen Existenz, daß es galt, die Spannung auszuhalten zwischen den Notwendigkeiten des politischen Handelns, die kein Gewissen dulden, und den Erfahrungen des betrachtenden Verstehens. Als Dichter ist er ein tief Wissender und also voll Gewissen.» Büchner aber wächst noch nicht über den Konflikt hinaus, sondern weicht aus in die weltanschauliche Metaphysizierung seiner Verzweiflung: Die Ursache allen Unheils liegt in der ewig unveränderlichen, verpfuschten Urbeschaffenheit der Welt. So wird die Erzählung «Lenz», ein Meisterstück früher realistischer Psychologie, zur Anklage gegen die Grausamkeit des Lebens, und ebenso der «Woyzek». Mit Recht warnt Viëtor davor, daß man dieses Drama verengend lediglich als soziales Tendenzstück auffasse.

Kam dem Verfasser in den politischen Kapiteln seine feine Witterung für soziale, politische und psychologische Realitäten zustatten, so tritt jetzt in den Partien über Büchners Dichtung sein hochentwickeltes Stilgefühl hinzu. Zu lesen, was er zum Beispiel über die Form des «Danton» schreibt, ist ein reiner Genuß und Gewinn.

Für die Seiten über Büchners naturwissenschaftliche Leistung aber zog er einen Naturforscher zu Rate, den Zürcher Zoologen Jean Strohl mit seinem Buch «Ludwig Oken und Georg Büchner» (1936). Zeigen sich bei dem strengen Empiriker kurz vor seinem Tode erste Übergänge zu gelösteren Anschauungen, wenn er sich Oken und Carus zu nähern scheint? Und beim Politiker unter dem Einfluß des schweizerischen Gastlandes? «Es sieht so aus, als ob der sozialistische Revolutionär Büchner nun nicht mehr dogmatischer Fanatiker genug war, um nicht zufrieden damit zu sein, daß hier demokratische Grundsätze im Politischen und Sozialen von einem bürgerlichen, nicht einem proletarisch-revolutionären Regime durchgeführt wurden, wenn sie nur überhaupt durchgeführt wurden».

Im Schlußkapitel «Die Persönlichkeit und ihr Zeitalter» sucht der Verfasser nach dem Wirklichen, aus dem sich die merkwürdige Vielspältigkeit Büchners erklären ließe. Er findet es in seinem tiefen Einklang mit seiner Epoche. Er ist ihm genau so wie sein hamlethafter Leonce und wie so mancher «Jungdeutsche» «einer aus der dunklen Stunde zwischen dem Untergang des Idealismus und dem Aufgang des neuen, realistischen Lebensglaubens, Sprecher der gefährdeten Jugend einer krisenhaften Übergangszeit».

Für marxistische Forscher scheint Büchner ein Paradefall zu sein. Ist er mit seinen deterministischen Auffassungen, mit seiner Einsicht in die ökonomischen Ursachen der Revolution, mit seinem aktiven Kampf gegen politische Restauration und seinem Mißtrauen gegen den bürgerlichen Liberalismus nicht ein Vorläufer Marxens? Mayers Buch «Georg Büchner und seine Zeit» ist die ausführlichste Antwort der marxistischen Forschung auf die Büchner-Frage. Das Ziel einer solchen Betrachtung ist hier dann erreicht, wenn bis ins Letzte abge-

klärt ist, durch welche äußeren Umstände eine menschliche Existenz und ein Werk determiniert sind. So bringt Mayer, beträchtlich über Viëtor hinaus, vor allem Material bei zur Erhellung der näheren und weiteren Umwelt Büchners. Wir erfahren zum Beispiel von einer Schwester Luise, die eine Romanschriftstellerin und Vorkämpferin der Frauenbewegung war. Mayer hat sich überdies eingehender als Viëtor mit den frühen Spuren radikalen Denkens beim Gymnasiasten Büchner befaßt, und der Hintergrund der Biedermeierzeit (aus der, wie er in seiner nicht immer einwandfreien Sprache behauptet, dem Nachfahren «der Schrei der Langeweile entgegenhallt») ist bei ihm reicher ausgemalt. Wir entdecken bei dem Marxisten Mayer sogar einen kleinen dogmenfreien Raum, denn im Sinne seines Meisters ist bestimmt nicht die Liebe für das selbstzweckhaft verspielte Sein in «Leonce und Lena» oder die kommentarlose Registrierung der Tatsache, daß der sterbende Büchner seinen Atheismus auf einmal widerrief.

Sonst aber ist zu sagen, daß eben doch sowohl Büchner wie auch sein Zeitalter zu komplex sind, um unverzerrt in den geistigen Horizont Mayers hineinzugehen. Gerade Viëtors Biographie zeigt im Vergleich mit Mayers Buch, daß auch die Gestalt eines radikalen Revolutionärs tiefer und wahrer gesehen wird, wenn man sie universal und nicht irgendwie doktrinär betrachtet.

Man muß Einspruch erheben gegen die entstellende Darstellung dessen, was dem Verfasser an historischen Erscheinungen mißliebig ist. Wir erwarten von ihm nicht viel Sympathie für das «konservative» Denken der Hoch- und Spätromantik, aber die Romantiker zu bagatellisieren wie hier: «Ihr Ruf findet (1830) im Volk keinen Widerhall; sie sind politisch diskreditiert und ästhetisch der Wirkung in die Weite beraubt» geht nicht an. Ebenso wenig ist die «Neuroromantik» der Jahrhundertwende als bloße «Artistik und Kunstgewerblichkeit» abzutun (Hofmannsthal, Rilke), und daß Immermann in dem Roman «Die Epigonen» unterhalb des Kreises armer verwirrter Studenten nichts gefunden habe, «was des Abbildens, der Einbeziehung in das Gemälde der Epoche» würdig gewesen wäre, ist schlechterdings nicht wahr.

Es ist immer verhängnisvoll, wenn in der Wissenschaft die Theorie als Hilfsmittel der Erkenntnis überschätzt wird, besonders wenn die Theorie auf bloßen Teilwahrheiten beruht. Bei Mayer führt dies nicht bloß zu größeren und kleineren Ungerechtigkeiten gegenüber dem, was er weltanschaulich verwirft, sondern auch gegenüber Büchner selbst, für den er sich sonst doch mit schöner Begeisterung einsetzt. Er wendet auf ihn zwei fragwürdige, seinen Helden verkleinernde Theorien an, die aber zu den tragenden Stützen von Mayers Weltanschauung gehören. Die eine besagt, daß die notwendige und erwünschte Überwindung der feudalen und der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nur durch den radikalen Umsturz möglich sei. So hält er es bei der Beurteilung des Büchnerschen Danton-dramas mit Robespierre, der den nihilistischen Terror für Tugend hält, weil er nichts anderes als die schnelle, strenge und unbeugsame Gerechtigkeit sei, und Büchners quälender Zweifel am «ungebrochenen Revolutionär», ausgesprochen durch Danton, ist ihm nichts als ein Beweis für unreifes historisches Denken. So sehr er jenen Büchner bejaht, der in der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit die Ursache der Revolutionen sieht, so verständnislos ist er für jenen, der auf die Entfesselung der Revolution verzichtet: «Nirgends klingt die Konsequenz an, daß eine Änderung der gesellschaftlichen Determinanten auch zu Änderungen

der determinierten Zustände führen könnte». Wo der Politiker Büchner doch schon so nahe an die einzig richtige Zukunftsvision herangekommen war: «Vom Felsen des Atheismus aus erblickt Marx ein Gelobtes Land . . .!»

Die zweite fragwürdige Theorie, die den Verfasser zu schiefen Urteilen verführt, besagt, daß alles menschliche Gehaben von Umständen abhängig sei, die außer uns liegen. Daher denn der Triumph des Verfassers, wenn er in Büchners Woyzek Gleiches zu entdecken glaubt: «Hier erscheinen die Redenden und Handelnden durchaus gebunden durch ihre Funktionen und Stellungen in der gesellschaftlichen Hierarchie; ihre Moral ist solche bestimmter sozialer Gruppen, ihr Denken bestimmt durch ihr gesellschaftliches Sein; ihre Beziehungslosigkeit enthüllt die Unüberbrückbarkeit getrennter sozialer Gruppen, Herrschender und Unterdrückter.» Kein Wunder, daß Mayer Schiller erbittert ablehnt, denn hier wird die Veränderung der Welt zwar auch gefordert, aber nur durch den veränderten Menschen, und dessen Veränderung ist einzig wünschbar auf Grund freier, autonomer sittlicher Einsicht. So muß denn alles, was bei Büchner auf eine wenn auch noch so leise Auflockerung des tragischen Fatalismus hindeutet, in Mayers Sicht zu kurz kommen. Von den vorhin genannten ersten Anzeichen einer gelösteren Haltung bei Büchner weiß er nichts, und über den Satz, mit dem der Dichter, schon in einzelnen Dingen freier von deterministischen Philosophemen, das Fazit aus seinen revolutionären Erfahrungen zieht, geht er rasch hinweg: «Ich glaube, man muß in sozialen Dingen von einem absoluten Rechtsgrundsatz ausgehen, die Bildung eines neuen geistigen Lebens im Volke suchen und die abgelebte moderne Gesellschaft zum Teufel gehen lassen».

Es dürfte nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein, welcher von unsern beiden Autoren auf lange Zeit hinaus *das* Buch über Georg Büchner geschrieben hat. Ein Kronzeuge aus England! Der Cambridger Germanist A. H. J. *Knight* erhielt Viëtors Werk nach Abschluß des Manuskripts seines «Georg Büchner» (erschieden 1951 in der ausgezeichneten «Modern Language Studies» des Verlags Basil Blackwell in Oxford); in einer nachträglich eingefügten Fußnote zeichnet er Viëtors «unschätzbare Buch» aus, indem er an ihm die Wahrheit seines eigenen Werkes mißt.

*

Aus dem wenig umfangreichen Schrifttum zum *Goethe*-Jubiläumsjahr 1949 greifen wir zwei Darstellungen heraus, mit denen die Auseinandersetzung sich lohnt: Karl Viëtor: «Goethe. Dichtung – Wissenschaft – Weltbild», und J.-F. Angelloz: «Goethe».

Sie setzen sich das gleiche Ziel: das Werden und die Gestalt eines großen Menschen zu zeigen. «Er disziplinierte sich zur Ganzheit. Er schuf sich» sagte Nietzsche von ihm, und dieser Gesichtspunkt ist auch der leitende in den beiden vorliegenden Werken. Es geht hier um die Erzählung eines Lebens und die Deutung eines grandiosen Lebenswerkes und um mehr: die exemplarische Herausarbeitung dessen, «was der Mensch sein kann, als Erfüllung menschlichen Seinkönnens» (Jos. Pieper) als der wesentlichsten Funktion Goethes in unserer zerrissenen Zeit. Die Aufgabe setzt Sinn für komplexe Fülle voraus; die beiden Autoren besitzen ihn.

Viëtor vereinigt sozusagen zwei Bücher zu einem einzigen Band. Das eine folgt Goethes eigener Weisung, Ziel des Biographen sei, «den Menschen in seinen

Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abspiegelt». Das zweite unternimmt den Versuch, die Denkweise und die Weltanschauung Goethes systematisch darzustellen, ein fruchtbares Unternehmen, bei dem auf Schritt und Tritt das Licht vom ideellen Zusammenhang des Ganzen aus überraschend auf die und jene Gestalt oder Situation im dichterischen Werk fällt. Vergleicht man etwa die Seiten, auf denen Viëtor mit überlegener Kennerschaft das schwierige Problem von Goethes Religion und Einstellung zum Christentum behandelt, mit den Verschwommenheiten in Franz Kochs Buch «Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit» (1932), so lobt man eine Klarheit, die nicht auf Kosten der Tiefe geht.

Der erste Teil erfreut durch die bewegliche Fragestellung. Hier wird unter anderem die Wirkung von Goethes Schaffen auf die Zeitgenossen untersucht (bedauerlich, daß der Autor nicht mehr aus dem Xenienkampf herausholt!) – dennoch haben wir nicht einen «Soziologen» vor uns, denn andererseits gibt er uns auch subtilen Aufschluß über Gestaltungsfragen – und wird darob nicht zum Sklaven der ästhetischen Betrachtungsweise, so wenig als er den Dichter in die Zwangsjacke eines psychologischen Systems zwingt. Gewissermaßen geweckt durch die Unerschöpflichkeit des Themas, lösen die verschiedensten Fragestellungen einander flüssig ab. Dennoch zerfällt das Werk nicht, und das Hauptmotiv der Ganzheit tritt immer wieder deutlich hervor. Die frühen Jugendjahre Goethes werden leider übergangen, vielleicht im Hinblick auf Viëtors Schrift über den jungen Goethe (Sammlung Dalp), dafür wird im Nacherzählen der Alterswerke des Guten zuviel getan, auch hätte man gern gewisse persönliche Beziehungen großen Stils, wie zum Beispiel die zu Alexander von Humboldt, gewürdigt gesehen von einem Kenner, der mit so ausgezeichneten kleinen Funden aufwarten kann wie dem Bericht des jungen französischen Diplomaten de Custine über den 64jährigen Dichter oder mit Immermanns schöner Schilderung der Wohnung Goethes aus dem Jahr 1837.

Fast jede Biographie ist zugleich ein Akt der Nachfolge. Vergleichen wir die hier besprochenen sechs Werke unter diesem Gesichtspunkt, so wächst die innere Gemeinschaft zwischen Autor und Dichter von den Büchnerbiographien über Novalis bis zu Rilke und Goethe. Etwas von dem, was heute an Bereitschaft zu differenzierten, auf das Ganze der Wirklichkeit gerichteten Betrachtungsweisen und zu universaler Menschlichkeit vorhanden ist, etwas von dem, was sich gegen den Zwang vereinseitigter Dogmen richtet, ist die Wirkung Goethes – bei seinen Biographen *und* in der Zeit. So münden denn auch beide Werke in die Frage nach der Mission dieses Dichters in der Gegenwart. Angelloz beantwortet sie in dem fesselnden Kapitel «Actualité de Goethe», Viëtor endet nach einer pessimistischen Diagnose des «barbarischen Aktivismus» von heute mit einer Anrufung voll dunkler Untertöne: «Sein Genius ist groß genug, daß er einer der großen Erzieher, eine der höchsten Autoritäten sein könnte – für alle Völker. Aber ob unsere Zeit, die leidend am Boden liegt, zu seinen Dichtungen sich wenden wird, ob sie instande sein wird, aus ihnen Mut und Hoffnung zu gewinnen für ihr schweres, trübes Dasein, ob sie zu seiner Weisheit kommen und aus ihr lernen wird, sich wieder ins Rechte zu denken – wer weiß es?»

Angelloz ist ähnlich wie Viëtor durch den universalen Humanismus dessen mitgeprägt, den er darstellt, und so finden wir schon in der Wahl der verarbeiteten Forschung eine beglückende Weite des Horizonts: Fairley, Du Bos, Bruford, Lukàcs, die Deutschen, die Schweizer – der Verfasser hat in das Weltgespräch über Goethe hineingelauscht und nimmt als französischer Europäer wesentlich daran teil. Gegenüber Viëtor kommt in diesem auch als ganzem schön ausgewogenen Werk die Jugendzeit des Dichters reich zu ihrem Recht. Hervorragende Partien sind die über «Iphigenie», die Beziehungen zu Frauen und über die «Wahlverwandtschaften» (*Angelloz* hat sie vor einigen Jahren ins Französische übertragen). Sein Buch ist in erster Linie für den gebildeten Laien geschrieben, und so ist die Bemühung, Lebenswerte, nicht bloß Information, aus der Betrachtung zu gewinnen, deutlich spürbar; die Funktion des Werkes und die Natur des Verfassers klingen aufs schönste zusammen.

Aber auch für den mit Goethe Vertrauten bringt *Angelloz'* Buch eine neue Gabe: die französischen Elemente in des Dichters Leben kommen zum Vorschein. Wir erfahren nebenher zum Beispiel, daß auf das Studium in Straßburg eigentlich eine Fortsetzung an der Pariser Sorbonne hätte folgen sollen, oder daß man einen Offizier der Ehrenlegion namens Johann Wolfgang von Goethe kennt. Mit Spannung liest man die Partien, wo *Angelloz* als Franzose sich mit deutscher Art in mancher Inkarnation auseinandersetzt, zuletzt auch mit dem heutigen Deutschland, bei dessen Parteigungen und geographischen Spaltungen Goethe als ein möglicher «*dénominateur commun, comme le catalyseur des esprits*» wirken könnte, wie er es im Stillen weit in der Welt herum tut.

*

Vor Jahresfrist erschien im Wiener Verlag O. Kerry die sorgfältig gearbeitete Rilke-Bibliographie von Walter Ritzer. Die ganze Misere der Literatur über Rilke läßt sich daran ablesen: der Masse des Bedeutungslosen stehen allzuwenige Werke von Rang gegenüber. Sie sind vor kurzem um das vielleicht wichtigste vermehrt worden. Endlich hat derjenige moderne deutsche Dichter, dem die weitaus größte Reichweite und Reichtiefe in unserer Zeit beschieden ist, die seiner würdige zusammenfassende Darstellung gefunden: J.-F. *Angelloz'* «*Rilke*».

Der Verfasser, Rektor der jungen Universität des Saarlandes, die wichtige Brückenfunktionen zwischen Deutsch und Welsch zu erfüllen hat, ist Franzose, aber er besitzt zur angeborenen hellen französischen Sensibilität der Sinne und der Intelligenz die schöpferische Einfühlung in die jenseits der Ratio liegenden Lebens- und Gefühlswelten, die sonst eher dem Slawen oder Deutschen zugeschrieben werden.

Diese Anlage bewährte sich schon bei dem kühnen Unterfangen von 1936, die Duineser Elegien ins Französische zu übertragen, sowie in der Rilke-Dissertation desselben Jahres. Der Verfasser ist ferner gesamteuropäischen Bildungskräften offenbar mit ähnlichen Bereitschaften wie Rilke aufgeschlossen und weiß somit den Einwirkungen Italiens, Rußlands, Frankreichs, des Nordens und anderer Länder und mancher Städte, die heute verschönt im Licht der Dichterworte daliegen, besonders gut gerecht zu werden. So rühmen wir an seinem Buch vor

allem, daß es eine höchst komplizierte und mitunter problematische Dichtergestalt, ihr Werk und ihre vielfältigen Bezüge zur Umwelt mit einer wohltuenden, weiten Gerechtigkeit des Sehens darstellt. Seit der Dissertation von 1936 sind zahlreiche Quellen erschlossen worden, die Darstellungen wurden Legion – Angelloz beherrscht den ganzen Grundlagenapparat überlegen und hilft aus seiner Fülle auch dem Leser mit bibliographischen Hinweisen.

Die kritische Gesamtausgabe des Insel-Verlags ist noch in Arbeit, sehr viele wesentliche Briefwechsel sind kaum mehr zu erwarten. Die gefährlichste Feindin des wissenschaftlichen Werkes ist die fortschreitende Zeit – Angelloz wird kaum zu befürchten haben, daß durch das neu Hervortretende die Hauptlinien seines Bildes anders gezogen werden müssen. Er zeigt uns den Dichter auf einer ein Menschenalter währenden mühsamen Annäherung an das wahrhaft Wirkliche, und die wichtigsten Stufen nach seinen merkwürdig belanglosen Anfängen schildert er unter den Stichworten *Le pèlerin de Dieu* (1898–1902), *Le chantre des choses* (1902–1910) und *Le héraut du réel* (1911 bis 1926), dabei die Übergangsepochen fein nuanciert herausarbeitend. Angelloz hat ein gutes Auge, um Themen oder auch einzelne Worte als Indikatoren verborgener Kräfte bei einem Dichter zu verfolgen. Einzig über Sprache und Stil möchte man gern mehr von ihm hören, doch ist dies eine Domäne, die vor allem ihre deutschsprachigen Erforscher noch erwartet.

«Ce poète infiniment subtil a prévu les angoisses de notre époque et leur apporta une réponse anticipée» – so faßt unser Autor des Dichters Bedeutung für unsere Zeit zusammen. Der erste Teil seiner Aussage weist auf das vielen Verlorenheiten ausgesetzte Leben des Dichters, dessen Werk so oft von «Grenzsituationen» handelt. Hier ist Angelloz durch die Schule des Existentialismus gegangen – glücklicherweise ohne darin aufzugehen, denn sein Rilkebild ist frei von den Verzerrungen einer Philosophie, die einzig «im Scheitern die Chiffre des Seins» zu lesen vermag; vielmehr läßt er mit Recht und mehr als stellenweise Bollnows Rilkebuch die rettende, hilfreiche «réponse anticipée» hervortreten.

Nach einem Vierteljahrhundert holt hier gewissermaßen der Biograph den Dichter ein. Wir möchten wünschen, daß es nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum geschehe und daß also dieses Buch nicht bloß in Frankreich gelesen werde, sondern auch in Übersetzungen überall dorthin dringe, wo Rilke über die Welt hin seine großen Gemeinden besitzt.

*

Der aus Wien stammende, an der Rutgers University in Amerika lehrende Germanist Friedrich *Hiebel* hat nach jahrelangen Studien auf das 150. Todesjahr des Dichters Friedrich von Hardenberg (1951) ein 360 Seiten starkes Buch (davon 50 Seiten Anmerkungen, Bibliographie und Register): «*Novalis, der Dichter der Blauen Blume*» vorgelegt. Er gesellt sich mit Recht nicht zu jenen Interpreten, die wie Kuno Francke den Wahrheitswert der dichterischen Werke verkennen («The book [«Heinrich von Ofterdingen»] impresses us as a series of charming hallucinations»). Eher scheint er mit Überschrift und Anfang des ersten Kapitels

eine entgegengesetzte Fehlrichtung, wenngleich eine sympathischere, einzuschlagen: «Der Mythos des Ursprungs. – Jeder Genius verkündet uns eine neue Mythe vom Menschen». Wir bekennen, daß wir hier nichts als Mißbrauch des großen Wortes «Mythos» sehen. Denn das Kapitel vom «Mythos des Ursprungs» erweist sich ganz einfach als ein schlichter, menschlich schön durchfühlt Bericht über die zehn ersten Jahre eines Dichters, dessen Leben und Leistung (sie ist in drei Jahre zusammengedrängt!) des Erstaunlichen sehr viel enthält, ohne daß wir ihn deshalb zu einer mythischen Gestalt aus dem Transzendenten vergötzen müssen – auch dann nicht, wenn uns alles Diesseitige Durchschein eines Jenseitigen bedeutet. Eine bereicherte Vorstellung vom Menschen erweckt in uns zum Vorn herein mehr Vertrauen als eine «neue Mythe», und auch mit der halb mystischen Anwendung des Mythos von Orpheus und Eurydike auf Novalis und Sophie von Kühn kommt man weniger weit, als wenn man das romantische Paar mit Dante und Beatrice Portinari vergleicht. Hiebel setzt hier die Akzente umgekehrt, vielleicht, weil er in einigen Dingen den Auffassungen Rudolf Steiners zu viel Einfluß auf seine Schau einräumt, vielleicht auch einfach deshalb, weil er gelegentlich Tiefsinn und Schönheit der eigenen und der Hardenbergschen Ideen als Selbstzweck nimmt, fraglos dem Selbstgenuß des Geistes hingegeben, sodaß ein Novalis der Germanistik den Novalis der Dichtung zu betrachten scheint. Wir möchten ihn respektvoll daran erinnern, daß die «Mythenbildner» unter den Gelehrten für das Ganze der Wirklichkeit so blind (wenn auch für einzelne Aspekte mit starker Einfühlungskraft begabt) sind wie die marxistischen Dogmatiker nach Mayers Art.

Allein, wir würden diesem Literarhistoriker nicht gerecht werden, stellten wir ihn einfach als Mythenbildner hin. Seine Interpretation ist bloß stellenweise übersteigert idealistisch; aus diesem Grund kommt er wohl auch nicht zu einer eindringlichen kritischen Auseinandersetzung mit Novalis. Und doch wird das Wunderbare dieser Gestalt nicht verkleinert, wenn man bei ihr nicht bloß die unbegreiflich schöpferische Vorwegnahme höchster Einsichten der Romantik bewundert, sondern auch das frühe Auftauchen mancher ihrer Mängel erkennt – ihres geistigen Synkretismus, ihrer oft so verschwommenen Gestalten, ihrer verfrühten metaphysischen Folgerungen, gegen die sich die Besten einer späteren Generation, etwa ein Friedrich Theodor Vischer, tief enttäuscht auflehnten. Hiebels Buch wird aber zweifellos auf lange Zeit auch für den Fachmann eine bedeutsame Novalis-Darstellung bleiben, wertvoll besonders durch eine Interpretation der Dichtungen und der Aphorismen, die vorwiegend mit der gegenseitigen Erhellung von Analogien aus den gesamten vorhandenen Schriften arbeitet. Er bringt uns als Menschen und Philosophen einen Dichter nahe, der die Poesie in den allerhöchsten Rang erhob als Organ einer höheren Macht, als Erweckerin neuer Sinne im Menschen, als Teil eines Evangeliums der Zukunft. Auch Hiebels Werk ist in gewissem Grade Nachfolge. Er hat dem Rat Hardenbergs nachgelebt: «Ohne Glauben und Liebe ist nicht zu lesen». Seine eigene Sprache allerdings steht oft mehr unter der schlimmen Einwirkung der Fremde als unter der heilsamen des Novalis. Sätze wie «An begeisterter Zustimmung der ‚Hymnen‘ . . . und der ‚Geistlichen Lieder‘ . . . hatte es nicht gefehlt» ziemen sich nicht für den, der sich mit Recht ehrfürchtig vor dem Dichterwort «Die Sprache ist Delphi» verbeugt.

Albert Bettex

Fritz Medicus: Menschlichkeit. Die Wahrheit als Erlebnis und Verwirklichung. Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1951.

Die Ideen des Wahren, des Guten, des Schönen und des Gerechten sind konstitutiv für die Menschlichkeit des Menschen. Sie begegnen uns als «überzeitliche Werte», die in «der» – dem Verstande unerreichbaren – Wahrheit ihr «Ziel» haben, «in ihr, durch sie vereint sind». Es eignet ihnen «Vernunftnotwendigkeit», derart, daß in ihnen die eine unteilbare Vernunft selbst Gestalt annimmt, sie also nicht Objekte derselben darstellen, sondern ihre «unmittelbaren Wirkungsweisen» realisieren. Die eine ontologische Wahrheit gilt unbedingt, und von ihr her wächst die Unbedingtheit auch den vier Ideen zu, ungeachtet sie sich stets nur in geschichtlicher Bedingtheit fragmentarisch verwirklichen lassen, als «unendliche Aufgaben» das menschliche Leben in Spannung halten. Das etwa dürften die zentralen Thesen des schönen Buches von Medicus sein, die darin in einer schlichten, jede gesuchte Auffälligkeit und Lautheit meidenden Sprache nach mannigfachen Richtungen konkretisiert werden. Es dokumentiert sich in ihm zugleich die eigene stille Menschlichkeit des Verfassers – und gerade deshalb scheut man sich fast, auf Fragwürdigkeiten und nicht ausreichend geklärte Punkte hinzuweisen. Ein solcher scheint uns z. B. das unaufgehellte Verhältnis zwischen der gegenständlich-wissenschaftlichen Urteils- und der sie übersteigenden «ontologischen» Wahrheit – sich etwa im von Medicus zustimmend zitierten Satz Augustins, daß Gott die Wahrheit sei, aussprechend – zu sein. Es reicht wirklich nicht zu, sich hier auf das «Erleben» zu berufen (das übrigens für Medicus zum Bereich des Ungegenständlichen zu gehören scheint): «Was das Wort ‚Wahrheit‘ bedeutet, kann – wie die Bedeutung des Wortes ‚Gott‘ – nur erlebt werden. Wir möchten auch, skeptischer und ungläubiger geworden und dem deutschen Idealismus, der des Verfassers geistige Heimat geblieben ist, ferner gerückt, genauer vernehmen, was denn der eigentliche gehaltvolle Sinn der «Überzeitlichkeit» oder «Ewigkeit» der Werte sei. Als bloßer Appell an das Gefühl haben diese Ausdrücke keine überzeugende Kraft mehr.

H. Kunz

Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften, herausgegeben von E. Grassi und T. von Uexküll.
A. Francke AG. Verlag, Bern 1951.

Viele Forscher empfinden heute die wachsende Divergenz der neuzeitlichen Wissenschaften und insbesondere die Entgegensetzung von sog. Natur- und Geisteswissenschaften als schwer erträgliche Not. Sie suchen auf verschiedenen Wegen – etwa von der Überzeugung geleitet, daß letztlich «die Wirklichkeit» doch eine sei – nach einer Einheit. Was von einzelnen Autoren in dieser Richtung angeboten wird, leidet aber an offensichtlichen und kaum zu vermeidenden Unzulänglichkeiten, die damit nicht genießbarer werden, daß das ganze Unternehmen als eine «Popularisierung» der Forschungsergebnisse unter irgendeinem weltanschaulichen Aspekt angeboten wird. Der vorliegende Band enthält den Versuch einer andersgearteten Problemlösung: G. Bally, W. Gerlach, E. Grassi, A. Portmann, W. Szilasi und T. von Uexküll haben sich zusammengetan, um im leben-

digen Zwiegespräch von den Grenzen ihrer jeweiligen Fachdisziplinen her eine umgreifende Einheit anzustreben. Daß das Ziel damit bereits realisiert sei, wird niemand behaupten können; aber ein vorbildlicher und vielleicht fruchtbarer Ansatz ist geleistet.

H. Kunz

Marcel Deschoux: Initiation à la philosophie. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 142 pages.

Comment initier à la philosophie ? D'aucuns cherchent à introduire le lecteur au sein des diverses philosophies (au pluriel) dont l'histoire témoigne. Les admirables monographies de Cresson sont le type même de ce procédé. D'autres préfèrent l'initiation systématique, aux problèmes par exemple. Les derniers enfin combinent le souci historique et le souci systématique en présentant des écoles ou des tendances constantes au cours de l'histoire.

M. Deschoux a une tout autre intention. Tout d'abord, il ne veut pas enseigner. Dans son livre, on ne trouvera point de «renseignements». Il cherche bien plutôt à inspirer le goût de la philosophie, à inciter à philosopher. «Les connaissances «objectivement philosophiques», dit-il, ne sont, dans ce travail, d'aucune importance.» (p. VII) En un sens, il veut organiser un voyage; il sait bien qu'une infinité d'itinéraires sont possibles, et qu'il faut bien se limiter. Mais pour qui n'est jamais sorti de chez lui, un itinéraire, quel qu'il soit, risque fort de donner au néophyte le goût des voyages.

L'itinéraire de M. Deschoux comprend six étapes. A chaque fois, il y a quelque chose à voir: Platon, Aristote, Kant, Pascal, Descartes, Marx, Spinoza et Bergson. En de très brèves pages, l'auteur indique dans quelle attitude spirituelle il convient de lire ces extraits. Une bibliographie donne les textes ou fragments de textes se rapportant au problème envisagé.

La philosophie se distingue de l'art et de la science par cette absence de détachement caractéristique: le philosophe est tout entier à sa tâche. Son engagement implique naturellement un dégagement des divertissements de ce monde et une quête jamais assouvie de la sincérité intellectuelle. Cette démarche est en fait une ascension vers l'humain et un refus de l'animal, ascension possible parce que «L'homme est l'animal qui ne coïncide pas entièrement avec sa propre nature.» (p. 50) Il y a donc (4^e méditation) un dépassement continu de l'homme par lui-même, et ce dépassement a nom: valeur. Se libérant de l'animal qui est sa prison, l'homme acquiert simultanément la liberté (5^e méditation) et l'esprit (6^e méditation), qui sont les aspects par lesquels la valeur s'impose à nous. L'homme doit ainsi se réaliser dans le sens de l'Esprit, et il répond par là essentiellement à sa vocation.

On voit bien par ces quelques indications que l'initiation à la philosophie de M. Deschoux est aussi une initiation à sa philosophie. Nous ne saurions lui reprocher de faire intervenir ses propres positions; il veut *faire* philosopher. Nous craignons cependant que son spiritualisme, assez large pour contenter chacun, ne soit un peu trop flou dans ses arêtes pour rendre de véritables services à l'amateur de philosophie. S'il est vrai que l'objectivisme en philosophie est un mythe, du moins le subjectivisme doit-il être assez affirmé pour qu'on le reconnaisse clairement chaque fois qu'il se manifeste.

J.-Claude Piguet

Pierre Lachière-Rey: Le moi, le monde et Dieu. Nouv. éd. revue et augm. Coll. Philosophie de l'esprit, Aubier, Paris 1950, 254 pages.

Dès son grand ouvrage sur l'idéalisme kantien, M. Lachière-Rey avait considéré l'idéalisme critique comme capable de donner «une conception définitive dans ses grandes lignes de la vie de l'esprit et des rapports du moi et du monde». Le petit volume, d'une rare densité, dont voici la nouvelle édition, avait pour objet de montrer ce que cet idéalisme critique apporte à l'idée d'initiative spirituelle qui rapproche la pensée de M. Lachière-Rey de celle de Maurice Blondel. Il fallait donc «élargir le kantisme et le rendre plus concret» (p. 246), moins formel et surtout moins impersonnel que la philosophie à laquelle il peut aboutir par exemple dans l'œuvre d'un Léon Brunschvicg. On remarquera particulièrement les six essais nouveaux qui, dans l'appendice de cette nouvelle édition, précisent encore, face à diverses objections et tentatives contemporaines, ses intentions d'un idéalisme personaliste.

Les «réflexions sur quelques problèmes concernant l'activité spirituelle concrète» conduisent à affirmer que, comme principe du monde, le moi a un sens métaphysique; il faut donc combler les lacunes métaphysiques du kantisme, soit «intégrer à l'activité spirituelle un grand nombre d'opérations que Kant n'avait pas considérées parce qu'il avait séparé rigoureusement forme et matière. Il faudra aussi montrer dans la matière même une spontanéité . . .». Après avoir montré le rôle de l'esprit dans la perception comme dans la saisie de ses propres opérations, M. Lachière-Rey s'attache aux savoir-faire du corps qu'il considère comme les prolongements de l'activité spirituelle. Il s'agit donc d'une prise de position aussi à l'égard de la phénoménologie de la perception. M. Lachière-Rey poursuit ainsi, grâce à la notion de dynamisme de la qualité, l'étude du comportement et des significations, et critique la portée ontologique que tels contemporains prêtent à la notion d'intériorité des choses, l'illusion de formes qui se réaliseraient d'elles-mêmes, l'idée enfin d'un sujet qui ne serait que situation.

Les remarques les plus pénétrantes sur l'activité du moi constituant non seulement ses objets, mais ses propres opérations, sur la loi qui préexiste à l'étendue et à la durée, contre les signes locaux, contre le recours aux sensations musculaires, se trouvent formulées avec diverses critiques adressées à Spaier, à Burloud, à Bergson qui «hypostasie les images» dans deux autres essais, «Réflexions sur l'activité spirituelle constituante» et «Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception». Les thèses métaphysiques de M. Lachière-Rey s'affirment dans ses *Réflexions sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique* en montrant que les résultats provisoires de cette méthode la subordonnent à un effort pour saisir l'idée judiciaire suprême.

Dans l'*Esquisse d'une métaphysique de la destinée* sont d'abord rappelées avec éloquence les méthodes étrangères à l'esprit de l'auteur: on peut fonder la destinée sur une conception de l'être, mais à celle-ci préexiste toujours une tendance secrète, qu'il s'agisse du culte de la force, de la solidarité, ou de l'admiration devant la fécondité de la nature. A cette méthode, M. Lachière-Rey oppose celle qui consiste à déterminer a priori le devoir être; après avoir retracé les solutions intermédiaires (révolte, résignation, stoïcisme) et condamné l'idée d'un esprit purement intérieur, étranger à la nature et irresponsable, il montre que le choix

dé la destinée n'est pas arbitraire, mais ordonné aux autres problèmes philosophiques qu'il intègre.

Dans le même esprit, les *Réflexions sur l'unicité de l'univers* face à la pluralité des consciences concluaient de l'examen des solutions monadologiques et de l'immanentisme moderne (Bergson, Merleau-Ponty selon l'auteur) à la recherche d'une véritable intersubjectivité personnaliste fondée sur l'autonomie du sujet.

Cette série d'essais fait souhaiter qu'ayant défini la position qu'il entend garder entre ses contemporains, M. Lachière-Rey poursuive sa théorie de l'intersubjectivité avec la vigueur qu'il a montrée dans son dépassement du kantisme.

D. Christoff

Chr. Hartlich und W. Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1952.

Angeregt durch eine von der «Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien in Deutschland» gestellte Preisaufgabe, derzufolge die neuere Geschichte des in der gegenwärtigen Entmythologisierungproblematik des Neuen Testaments eine Rolle spielenden Mythosbegriffes aufgehellert werden sollte, ist die vorliegende ausgezeichnete Abhandlung entstanden (sie hat auch den Preis erhalten). Die Verfasser stellen zunächst überzeugend heraus, daß es der klassische Philologe Chr. G. Heyne (1729–1812) gewesen ist, der die entscheidende und folgenreiche Interpretation des Mythos als einer «notwendigen und universalen Denk- und Ausdrucksform in der Frühstufe der geistigen Menschheitsgeschichte» konzipiert hat. Ihr ging Lowths Auffassung voraus, wonach die dichterisch-bildhafte, in diesem Sinne «mythologische» Rede eine typische Ausdrucksform der alttestamentlichen Darstellungsweise gewesen sei. Jedoch nicht Lowths, sondern Heynes Mythosbegriff ist für die Bibelwissenschaft maßgebend geworden, und zwar durch dessen Übertragung auf das Alte Testament durch J. G. Eichhorn und J. Ph. Gabler, die damit zu den Begründern der «mythischen Schule» wurden. Von ihr sind Schellings beide theologische Jugendarbeiten bestimmt worden, während Herder darin nur eine Randstellung einnimmt. Dann haben Eichhorn und Gabler selber die mythische Erklärung auf neutestamentliche Texte ausgedehnt, und schließlich hat ihre Schule in G. L. Bauers in der Geschichte der protestantischen Theologie fast ganz vergessenen «Hebräischen Mythologie des Alten und Neuen Testaments» (1802) eine Zusammenfassung erfahren, in der auch die hermeneutischen Prinzipien weitgehend geklärt sind. Eine Radikalisierung des Mythosbegriffes der mythischen Schule – von dieser abgelehnt – brachte die Pentateuch-Kritik des jungen de Wette, insofern für ihn der Mythos keine zu überwindende «Kindheitsform der Vernunft» mehr war, sondern «eine eigentümliche und eigenständige Erscheinungsform des menschlichen Geistes, begründet in dessen innerer Natur und innerer Organisation», die spezifische «Ausdrucksform des religiösen Lebens», genauer der «Ahndung», wie de Wette mit einem von Fries übernommenen Terminus sagt. Und an de Wette schließt sich endlich D. Fr. Strauß an, der – auch das zeigen die Autoren überzeugend – seine Leben-Jesu-Kritik nicht, wie allgemein angenommen wird, auf den Voraus-

setzungen der Hegelschen Philosophie durchführt, sondern «Kriterien von rein kritischer Rationalität», wie sie in der mythischen Schule ausgearbeitet worden sind, zur Anwendung bringt und abschließt. Strauß hat gegen Hegel «das Eigenrecht der historischen Kritik und die Selbständigkeit ihrer Kriterien allen spekulativen Anmaßungen gegenüber» verfochten. Zusammenfassend sehen die Verfasser die Leistung der mythischen Bewegung von Eichhorn bis Strauß darin, «daß sie es als unumgänglich erkannte, Aussagen über wunderbare und übersinnliche Begebenheiten, vor allem solche über ein wunderhaftes unmittelbares Eingreifen oder In-Erscheinung-Treten der Gottheit und anderer übersinnlicher Mächte – mochten diese Aussagen nun in der Bibel oder in andern Zusammenhängen vorliegen – unter einem Begriff zusammenzufassen, sofern diese Aussagen unter erkenntniskritischem Gesichtspunkt als unverifizierbar und unter historischem Gesichtspunkt als einer vorwissenschaftlichen Bewußtseinsstufe entsprungen zu erkennen sind». Mit der so gekennzeichneten Situation habe sich die gegenwärtige Theologie erneut auseinanderzusetzen..

H. Kunz

R. Bultmann: Glauben und Verstehen. 2. Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1952.

Im Jahre 1933 hat Bultmann den ersten Band gesammelter Aufsätze unter dem sein zentrales Anliegen präzis charakterisierenden Titel «Glauben und Verstehen» herausgegeben. Jetzt liegt ein zweiter Band vor, Abhandlungen aus den beiden letzten Dezennien 1930–1950 umfassend. Er enthält folgende Arbeiten: Die Krisis des Glaubens, Polis und Hades in der Antigone des Sophokles, Christus des Gesetzes Ende, Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum, Die Frage der natürlichen Offenbarung, Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel, Anknüpfung und Widerspruch, Humanismus und Christentum, Gnade und Freiheit, Weissagung und Erfüllung, Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion, Das Problem der Hermeneutik, Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, Formen menschlicher Gemeinschaft, Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur. Davon sind die beiden letzten Aufsätze hier zum ersten Mal veröffentlicht. Man vermißt mit einem leisen Bedauern die zumal auch unter philosophischem Aspekt bedeutsame Arbeit: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, und einige andere, die im genannten Zeitraum erschienen sind und denen man hier gern wieder begegnet wäre. Begreiflicherweise haben nicht alle Arbeiten, auf deren Inhalt referierend einzugehen wir uns ersparen wollen, dasselbe Gewicht. So scheinen uns etwa die «Formen menschlicher Gemeinschaft» im Gegensatz zu dem «Problem der Hermeneutik» etwas dünn geraten zu sein. Was aber an allen Aufsätzen sympathisch berührt, ist ihre Schlichtheit und nüchterne Sachlichkeit. Die durch Bultmanns «Entmythologierungsprogramm» bewirkte «Berühmtheit» hat ihn keineswegs überheblich und intolerant gemacht; die Widmungsworte – «Anton Fridrichsen dem treuen Freund in guten und bösen Tagen» – lassen ahnen, daß sie ihm nicht nur ungetrübte Freude eingebracht hat.

H. Kunz

Für und Wider die Theologie Bultmanns. Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen. 2. unveränd. Aufl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1952.

Vor etwa einem Jahrzehnt hat der Marburger Neutestamentler und Mitbegründer der sog. «formgeschichtlichen Schule» Rudolf Bultmann das Programm einer «Entmythologisierung» des Neuen Testaments entworfen oder erneuert. Eine Anzahl Elemente darin – die Vorstellung des dreistöckig gegliederten Kosmos, die Satans-, Dämonen- und Engelvorgstellungen, die Jungfrauengeburt, das leere Grab, die Himmelfahrt u. a., also die teilweise zum biblischen «Supranaturalismus» gehörenden Faktoren – sollten entweder als für den modernen Menschen schlechthin Unverständliches ausgemerzt oder neu «interpretiert», d. h. durch Transformation in eine diesem zugängliche Sprache in ihrem eigentlich gemeinten Gehalt begrifflich gemacht werden. Die Unverständlichkeit der fraglichen Elemente gründe in ihrer das spätjüdische und hellenistisch-agnostische Weltbild charakterisierenden mythologischen Einkleidung, die uns fremd geworden und eben deshalb – und zwar um der Verkündigung willen – zu entmythologisieren sei. Das bildet nun seit Jahren den Mittelpunkt einer ausgedehnten leidenschaftlichen Diskussion zumal innerhalb der deutschen Theologie, die an den Grenzen auch von philosophischem Interesse ist, nicht zuletzt deshalb, weil Bultmann sich zum Teil an Heideggers Daseinsontologie orientiert hat und die darin ausgebildete Begrifflichkeit verwendet. Die vorliegende Schrift enthält die – in sich nicht einheitliche – vorsichtig und besonnen abwägende Stellungnahme der Tübinger Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Bultmanns (mehrdeutigen) Thesen, speziell zu folgenden Punkten: Bultmanns Anschluß an die Existenzphilosophie, Entmythologisierung des Neuen Testaments, der Glaube und die Heilstatsachen.

H. Kunz

Christopher Dawson: Religion und Kultur. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1951.

Das Buch gibt eine deutsche Fassung der Gifford-Lectures, die der englische Kulturhistoriker und Religionssoziologe Christopher Dawson 1947 in Edinburg gehalten hat. Das Thema «Religion und Kultur» wird nicht philosophisch entfaltet, sondern in lockerer Systematisierung der Resultate universaler religionsgeschichtlicher Forschung erörtert, wobei freilich kulturphilosophische Thesen zugrundegelegt werden müssen. Dawson scheint zu glauben, daß sich diese Grundaufstellungen aus der vergleichenden Betrachtung der geschichtlichen Kulturen unmittelbar gewinnen, gleichsam ablesen lassen: so die zentrale These von der «Religion als dem Schlüssel der Geschichte», wonach die soziale Lebensform – d. h. die Kultur – wesentlich gegründet ist auf ein religiöses (die Gemeinschaft zu außermenschlichen Mächten in Beziehung setzendes) Lebensgesetz. Andererseits freilich hat der Autor offenbar ein Bewußtsein von der zugleich systematischen Bedingtheit dieser historischen Erkenntnis, denn er fordert von vornherein eine «Begründung der Religionswissenschaft durch die natürliche Theologie». Der Gehalt der damit vorausgesetzten natürlichen Theologie wird aber

wiederum nur historisch angedeutet durch den Hinweis auf ihre Herkunft aus der im Renaissance-Humanismus trivialisierten christlich-antiken Tradition. Soweit jene Forderung zum Ausdruck bringen will, daß «ein Studium der Religion fruchtbar nur sein kann, wenn es die Realität und die Autonomie der religiösen Erkenntnis anerkennt» (S. 35), wird sie der Religionswissenschaftler aus philosophischen Gründen akzeptieren müssen; denn ohne die damit postulierte Nähe zum Gegenstand gibt es in der Tat kein «Verstehen» religiöser Phänomene. Fraglich bleibt indessen, ob Dawson selbst die ganze Tragweite seiner Forderung erkennt. Müßten sonst nicht Zweifel an der Legitimität einer Methode der Vergleichung auftauchen, die die religiösen Phänomene aller Zeiten und Kulturstufen auf ein und dieselbe Ebene «religiöser Erfahrung» meint projizieren und hier «verstehen» zu können?

Gerade dies im Grunde so fragwürdige Verfahren aber macht den Reiz dieser Vorlesungen aus. In magistraler Übersicht wird hier das Entlegenste zusammengebracht und einem lebendigen Fragen nach dem Verhältnis von Kultur und Religion eingeordnet. Dies Fragen ist getrieben von der intensiven Erfahrung des krisenhaften Grundcharakters unserer Epoche. Er wird darin begründet gefunden, daß die für ausgewogene Verhältnisse typische «Synthese zwischen Kultur und Religion» in noch nie gesehenem Ausmaße auseinandergebrochen ist. Diese Diagnose deutet für den zum Katholizismus übergetretenen Verfasser zugleich den Weg zu einer Lösung der Krise an . . .

Gerhard Huber

Louis Lavelle: Traité des valeurs. I. Théorie générale de la valeur.
Presses Universitaires de France, Paris 1951. Collection Logos,
in-16° jésus, XV, 751 pages.

Ce premier volume du traité que l'on attendait tant constitue, croyons-nous, la dernière œuvre de M. Lavelle, que la philosophie a perdu l'an dernier. Il fait d'autant plus regretter *le système des différentes valeurs* qui devait lui faire suite, et qu'on espère encore, car il s'impose par son ampleur et par l'autorité avec laquelle sont ordonnés les problèmes les plus difficiles; on le goûtera plus encore pour cette perspicacité non exclusive de ferveur qu'on aimait chez M. Lavelle, et qu'on ne trouve pas toujours dans un traité.

Deux livres: *La valeur dans le langage et dans l'histoire – Les aspects constitutifs*. Le premier est une mise au point de notions assez connues, mais jamais réunies ni choisies avec tant de soin. D'emblée, le problème est posé du point de vue ontologique: «le mot valeur s'applique partout où nous avons affaire à une rupture de l'indifférence» (p. 3); la valeur est prise au sens d'être justifié et assumé; elle n'est «jamais dans les choses, mais dans l'activité qui s'y applique . . . et . . . les incorpore au développement de l'homme». La section réservée aux acceptions du mot valeur en mathématiques et en esthétique, en logique et en linguistique, est particulièrement importante par l'unité de signification qui se dégage ici. On se félicitera de voir citer le *Cours de linguistique générale* de de Saussure. Voici le mot valeur enfin comparé méthodiquement (sous l'angle, d'ailleurs, de la pensée propre de l'auteur) avec ses quasi-synonymes: bien, idéal, fin, norme, intérêt, sens et signification. Quant à la partie réservée à la valeur dans l'histoire,

si vaste est le plan de ces 150 pages qu'on devra y chercher une orientation plutôt que des renseignements. Des bibliographies très complètes font suite à chaque partie de l'ouvrage.

On aurait souhaité une section réservée aux théories et méthodes, à l'étude des valeurs : sociologues, psychologues, linguistes, économistes étudient la valeur par des méthodes bien différentes qu'il faudrait situer avant d'entreprendre une recherche philosophique.

Mais ce premier volume apporte surtout une étude d'ensemble des aspects constitutifs de la valeur. C'est d'abord, pour la première fois, croyons-nous, un exposé préalable, systématique et exhaustif, des caractéristiques générales de la valeur. Celle-ci est toute subjective, objet du désir, et la fonction qui la saisit est le sentiment, qui contient en soi l'affirmation de la valeur et qui révèle celle-ci, en tant qu'il est l'écho « dans la conscience de toutes les aspirations de la volonté » (p. 192). Si donc la valeur est bien ce qui fait le relief du monde, elle n'en est pas moins fonction du désir, donc des besoins du sujet. Mais elle implique, au-dessus du désir – sa matière – le jugement qui lui donne sa forme. Elle est la subjectivité, mais en tant que celle-ci, en nous, dépasse l'individualité. De plus, elle est déjà le principe qui unit passivité et activité. Ainsi se trouvent surmontées par la valeur les antinomies, dans la conscience, du sujet et de l'objet, de l'acte et de la donnée, de l'individuel et de l'universel.

Liée à l'effort, au désir et au temps qu'elle transforme en progrès, la valeur se conçoit, d'une part, sous la forme d'une hiérarchie, d'autre part, sous la forme d'une polarité; elle est essentiellement liée à la qualité et à la différence, mais implique encore une quantité dont elle est la haute abolition.

On ne connaît la valeur qu'en la vivant, en « en participant »; elle n'est donc pas un objet. Mais sa reconnaissance exige un exercice et une attention précise, hors laquelle on lui reste aveugle. Si donc la valeur, semblable à certains états d'âme dans leur pureté, est atmosphérique, elle n'est point vague; elle est le foyer d'un rayonnement.

De ce qu'on connaît la valeur en la vivant, de ce qu'elle est l'intimité qui exige l'attention à soi-même et à toutes choses, résulte qu'elle exige la réalisation, la mise en œuvre. Dans cette réalisation, la valeur est mise à l'épreuve et, d'autre part, le sujet se crée lui-même en tant que personne, c'est-à-dire en tant qu'être qui, par son acte propre, se rend lui-même participant à la valeur.

Enfin, la valeur est l'absolu, ce que nous cherchons en toute chose. Mais cet absolu de la valeur s'identifie avec l'esprit, avec l'esprit en acte, avec la vie de l'esprit, vie universelle. L'esprit fait appel aux consciences dans leur pluralité, afin que celles-ci le réalisent et expriment tous les aspects de la valeur. Ainsi, chaque conscience, en choisissant constamment la valeur, veut toutes les autres consciences.

On reconnaît à ces préliminaires comment M. Lavelle résoudra « le problème essentiel de la métaphysique » (p. 253, cf. 312), le problème des rapports de l'être et de la valeur. La contradiction dont nous souffrons entre l'être et la valeur, négation du réel, s'efface si l'on considère l'être non comme une chose réalisée, mais comme un acte, unité de l'être et de la valeur (p. 307); acte spirituel, car, en se produisant, il produit sa propre justification. « Le lien de l'être et de la valeur est la définition même de l'esprit » (p. 314), source de toute valeur, valeur

suprême dont l'être et la valeur sont les deux dimensions. Ce lien est sans doute, pour l'homme, toujours précaire (cf. 393), et il faut constamment le rétablir.

Mais si, pour l'homme, la valeur consiste dans un retour constant à la source suprême (cf. 270 sqq.), le problème de l'incarnation des valeurs doit alors se poser. «Tout l'effort de notre esprit s'épuise à valoriser le réel et à réaliser la valeur» (p. 355). En plaçant l'acte au fondement de l'être, en tant que donné, on a admis une distinction entre le réel et le possible, «essai de la valeur». Cette distinction révèle la liberté qui vise le possible au-delà de toute fin particulière, se porte vers l'infini et réalise (incarne) l'infini dans le fini (p. 418). Elle fait aussi comprendre comment la valeur – toujours vectorielle (p. 382) – et la liberté qu'elle dévoile constituent le sens du temps et font de la succession apparente un progrès réel. C'est l'appel de la valeur qui constitue l'avenir, lieu du possible et de la liberté (nous nous plaisons à souligner le sens des pages 385–388 sur le temps).

Cet intellectualisme du sentiment s'affirme au plus haut degré dans l'analyse – impossible à évoquer ici – de la *préférence*, origine et fondement du *jugement de valeur*, que développe une dialectique originale du spontané et du volontaire.

Il s'affirme encore dans la théorie de la *hiérarchie des valeurs*: c'est afin de pouvoir se réaliser, et parce qu'elle est d'abord activité de l'esprit, que la valeur fonde les oppositions de l'un et du multiple. L'idée centrale qui permet de résoudre ces oppositions de l'Être et des êtres, de la valeur et des valeurs, c'est l'idée de participation. La participation garantit l'unicité de chaque valeur sous l'unité de la valeur. Ainsi, l'ordre hiérarchique, au sein de la participation, résout l'opposition, mais sans exclure le conflit. On lira ces pages (notamment 637 sq.) avec admiration, où l'on voit je ne sais quelle délicatesse et quelle ampleur joindre dans l'harmonie d'une coopération tous les termes en conflit. Cette dialectique permet à M. Lavelle de prendre enfin position à l'égard de Nietzsche en déclarant que la réflexion dépasse toujours la vie (pp. 645–648).

C'est enfin à partir de l'opposition: hiérarchie des valeurs – polarité des valeurs, que M. Lavelle développe la théorie capitale *du bien et du mal*: l'échelle du bien et du mal est continue, assurément, mais l'option est radicale entre le haut et le bas de l'échelle. Enfin, le mal est bien un principe positif, car il est l'adversaire de la participation. La valeur, au contraire, est ce qui est digne d'affirmation, le oui de chaque chose à l'être; et, par là, elle est encore une révélation de l'absolu. Or, l'homme est placé devant le choix, devant le oui et le non; il peut toujours refuser.

Une méthode souveraine permet à M. Lavelle de dominer le problème le plus ardu que se posent les philosophes. Cette méthode se fonde sur l'idée que tout terme premier enveloppe deux notions entre lesquelles il y a réciprocité; elle consiste donc en une dialectique.

Il semble pourtant qu'il serait possible de marquer davantage, du point de vue humain, la transcendance et le caractère de totalité de chaque valeur, qui, tout en montrant un chemin au-delà d'elle-même, néanmoins se suffit dans les inspirations qu'elle fournit, et qui veut être servie pour elle seule. Certes, ces considérations se trouvent d'emblée surmontées. Mais ne le sont-elles pas trop tôt et de telle manière qu'on ne sait pas bien comment suivre ce grand exemple?

Des notions essentielles, telles que le sacré, devaient sans doute apparaître dans le deuxième volume, mais, corrélativement, on eût souhaité, dans ce pre-

mier tome, une place plus fondamentale au sacrifice. Certes, M. Lavelle fait de celui-ci l'étalon de la valeur (p. 711). Mais le sacrifice ainsi décrit paraît comporter bien peu de risque; un sacrifice nécessaire de la vie au sens de la vie, de la nature au spirituel, n'est plus un sacrifice: il y a seulement préférence décisive. De même, il n'est pas question ici de l'expression de la valeur, réservée sans doute au deuxième volume, mais qui devrait occuper une place importante dans un tel traité. Enfin, avec la question du sacrifice, c'est tout le problème du mal qui nous paraît apaisé et surmonté plutôt qu'évoqué dans toute sa force. Mais c'est un des bienfaits d'un talent admirable que d'ouvrir libre jeu à tant de questions jusque dans un simple traité.

D. Christoff

Georges Bouligand et Jean Desgranges: Le déclin des absolus mathématiques (Collection Esprit et méthode). Sedes, Paris 1949.

Pierre Sergescu: Coup d'œil sur les origines de la science exacte moderne (même collection), 1951.

Ces deux volumes inaugurent une nouvelle collection dont le but est d'initier à la méthode des diverses sciences particulières en même temps que d'expliquer, lorsqu'il y a lieu de le faire, aussi clairement que possible les crises que traverse chaque science.

Le premier volume traite de la crise que subissent aujourd'hui logique et mathématiques; il montre tout à la fois les raisons qui l'ont provoquée et la stabilité de fait qu'offrent néanmoins ces deux sciences.

Quant au second, il vise à reconstituer la période de transition (16^e-17^e siècle), qui assura le passage de la science qualitative du moyen-âge à la science quantitative moderne; il explique comment celle-ci n'est pas née brusquement, mais qu'elle a, au contraire, été préparée graduellement par les travaux du moyen-âge.

Chacun des volumes est muni d'un lexique. Dans la pensée de leurs auteurs, ces ouvrages sont destinés au grand public, mais avec la fragmentation contemporaine des sciences et même de la philosophie, chacun d'entre nous fait fonction de «grand public» dans les domaines voisins de celui dont il a l'habitude, et c'est pourquoi je tiens à signaler ces volumes dans les *Studia philosophica*.

Antoinette Virieux

Eric Weil: La logique de la philosophie. Vrin, Paris 1950, 442 pages.

Un compte rendu détaillé de cet ouvrage exigerait une étude de plusieurs pages, c'est pourquoi j'essaierai uniquement de saisir l'essentiel de la recherche de M. Weil. Il semble que son but soit, d'une part, de déterminer, en partant des données concrètes que constituent les divers langages du philosophe (et du non-philosophe dont le philosophe doit tenir compte pour prendre conscience de sa propre position), quelles sont les conditions et l'ascèse nécessaires pour parvenir à la Cohérence et l'Unité à visées par le discours philosophique, d'autre part, de retracer les étapes dialectiques par lesquelles le Logos s'insère dans les faits.

La recherche philosophique est le fait non de la majorité des hommes, mais d'une minorité à qui seule conviendrait, à la rigueur, la définition de l'homme comme animal raisonnable. La philosophie résulte donc d'un choix, que fait seul l'homme accessible au langage de la raison. Mais, comme le philosophe est plongé dans un milieu où seule la violence procure le succès, une longue ascèse, selon un rythme dialectique, lui sera imposée pour arriver à retrouver la cohérence du discours raisonnable.

Le propos de M. Weil est donc de mettre à l'épreuve les multiples essais de langage philosophique par une démarche circulaire, dont l'allure est pourtant dialectique (il y a à la fois un progrès selon la démarche de la négativité: dialectique, et un progrès par enrichissement positif: circulaire). Mais quel est le processus dynamique selon lequel on passe de l'une des catégories à l'autre? Telle est la question qu'à la suite de M. Wahl j'aimerais poser à M. Weil. D'autre part, le système proposé par M. Weil apparaît comme fermé et pourtant si j'en ai bien compris les intentions profondes, il est tout de même ouvert par élargissement progressif selon des lignes directrices.

Phénoménologie de l'Esprit 1950? suggère M. Wahl, l'un des rapporteurs de sa thèse. Pas exactement, me semble-t-il, parce que l'aspect doctrinal husserlien est absent de la position de M. Weil.

A première lecture, lorsqu'on voit juxtaposées les catégories reconnues: Vérité, Non-sens, Vrai, Faux, etc., on se demande néanmoins si l'on n'a pas affaire à des Idées ayant par elles-mêmes une portée métaphysique. Dans sa soutenance, M. Weil se défend de l'admettre, puisque des philosophies comme celle de Platon entrelacent plusieurs de ces catégories.

Il semblerait donc que l'on puisse rapprocher la position de M. Weil de celle des axiologues plutôt que des phénoménologues; les axiologues en effet reconnaissent l'existence de valeurs à la fois permanentes et soumises à des modalités différentes, progressant dans un va-et-vient dialectique dont la vocation, indicatrice de la tendance générale de la valeur, est toutefois constante.

Dans cet ouvrage, M. Weil porte une attention toute particulière aux rapports entre l'attitude et la catégorie: c'est ainsi que dans la *reprise*, fait de transposer des positions philosophiques d'une catégorie à l'autre, on vise la nouvelle catégorie à partir de l'ancienne, mais, pour le logicien, c'est à partir de la nouvelle catégorie que se fait le jugement.

Ainsi, c'est pour se constituer un moi plus authentique qu'on vise la vérité, mais si l'on veut réfléchir la vérité dans le moi (ce qui constitue la *reprise* pour M. Weil, puisqu'on reprend dans la catégorie du moi celle de la vérité), alors le moi se déclare Vérité «et ce décret du moi nous montre à lui seul qu'il ne s'agit pas de Vérité» (p. 169).

Lorsque le lecteur reposera le livre de M. Weil, après sa première lecture, il souscrira, je crois, pleinement au jugement de M. Gouhier, le second rapporteur de la thèse: «Livre témoin, dense, difficile, mais qui ne manque pas non plus de formules suggestives et pittoresques par quoi l'auteur rejoint la grande tradition des moralistes» (Revue de métaphysique et de morale, loc. cit. p. 447). Après quoi, il reprendra le livre dont la seconde lecture ouvre de nouvelles perspectives à la réflexion philosophique.

Antoinette Virieux

Jean Cavaillès: Sur la logique et la théorie de la science. Presses Universitaires de France, Paris 1947.

Les lecteurs de la biographie,¹ si émouvante dans sa sobriété, consacrée à Jean Cavaillès, savent pourquoi cette étude paraît posthume.

On sait avec quel intérêt les penseurs contemporains se sont lancés dans la brûlante question des rapports entre logique et mathématiques, logique et théorie des sciences. Ces questions, Jean Cavaillès les avait beaucoup travaillées, et cette longue intimité confère à son opuscule un intérêt tout particulier.

Cavaillès marque comment, après l'analyse kantienne, deux possibilités sont ouvertes à la doctrine de la science, soit le formalisme (Bolzano, Husserl), soit les épistémologies de l'immanence, telles les positions de Brunschvicg ou de Brouwer (p. 14).

Le logicisme aboutit, semble-t-il, à une impasse qui l'amène au symbolisme et à la logique mathématique (p. 38). De plus, le logicisme est acculé par les problèmes que pose la physique (p. 40).

Puis vient une étude critique de la position husserlienne à laquelle Cavaillès reproche de fonder la nécessité sur ce «je ne peux autrement» de «la variation eidétique qui, si légitime soit-il, est une abdication de la pensée» (p. 77).

Cavaillès en arrive à la conclusion que «l'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que justement le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature». Ainsi, «la nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique» (p. 78).

Cavaillès se réservait de discuter dans un autre ouvrage qui, hélas, n'a pas vu le jour, ce qu'il avait appelé les épistémologies de l'immanence. Même si l'on n'adopte pas totalement le point de vue de Cavaillès (car la philosophie du concept présuppose, me semble-t-il du moins, celle de la conscience . . .), on ne peut manquer d'être frappé par la lucidité de sa critique.

Antoinette Virieux-Reymond

Jürgen von Kempcki: Charles S. Peirce und der Pragmatismus.
W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart und Köln 1952.

Der eigentliche Begründer des «Pragmatismus» ist der amerikanische Logiker und Philosoph Charles S. Peirce, ein kühner Denker, dessen Bedeutung wohl im Hinblick auf diejenige von William James und John Dewey in Europa gemeinhin unterschätzt wird, der aber in Amerika nicht selten als der größte amerikanische Philosoph bezeichnet wird. In ihm ist der Pragmatismus der abendländischen Philosophie zum Bewußtsein seiner selbst gekommen; sein Gedankensystem, in den sechs Bänden seiner «Collected Papers» verstreut, stellt einen eigenartigen Versuch eines pragmatistischen Weltbildes dar, das in seiner Weite

¹ Gabrielle Ferrières : *Jean Cavaillès*, précédé d'une étude de son œuvre par Gaston Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1952.

und inneren Geschlossenheit sicherlich mehr Beachtung verdient, als dies bis anhin der Fall war. Die Tatsache, daß Peirce in den deutschsprachigen Werken der Erkenntnistheorie und Logik gelegentlich nur dem Namen nach oder überhaupt nicht erwähnt wird, läßt es als besonders wertvoll erscheinen, daß Jürgen von Kempski mit dem vorliegenden Buch eine eindringliche Würdigung dieses Philosophen und seiner Lehre zu geben unternimmt. Vier einander ergänzende Abhandlungen zeigen den Zusammenhang der pragmatischen Maxime mit dem gesamten System Peirces, den Ursprung der pragmatischen Maxime in einer Anknüpfung an Kant, vor allem im Verhältnis von formaler Logik und Kategorienlehre; die Peircesche Darstellung der Logik der Abduktion und das System der abduktiven Schlüsse runden diese Monographie ab, die sowohl der Form als auch dem Inhalt nach als mustergültig bezeichnet werden darf. *Josef Rattner*

Eric Weil: Hegel et l'Etat. Vrin, Paris 1950.

Cet ouvrage est la thèse complémentaire de M. Weil. L'un des rapporteurs déclara à la soutenance: «C'est avec passion que je l'ai lue.» L'éminent professeur parisien marqua en même temps l'importance de cette thèse qui corrige des fautes couramment commises dans l'interprétation de la pensée politique de Hegel (voir *Revue de métaphysique et de morale*, oct./déc. 1951, le rapport de la soutenance de thèse).

Le but de cet ouvrage est de savoir dans quelle mesure Hegel est responsable, d'une part, de l'étatisme prussien, de l'autre du marxisme. Voici le portrait qui circule dans le grand public sur Hegel: il a les traits du Prussien, du réactionnaire, de l'ennemi irréconciliable des *libéraux* . . . Mais une étude approfondie de la *Philosophie du Droit* est inconciliable avec cette vue trop sommaire.

En effet, «l'Etat hégélien est fondé sur la liberté et agit en vue de la liberté, en sorte que, pour citer le mot d'un des disciples immédiats du philosophe, la *Philosophie du Droit* tout entière est faite du seul métal de la liberté» (p. 55, début du chapitre IV: La constitution).

Mais la constitution n'est pas pour Hegel ce qu'elle est pour nous, acte juridique, document rédigé après délibération, discussion, vote soit du peuple, soit de ses représentants, soit des deux (p. 56).

Comme pour Montesquieu, le terme doit se prendre au sens qu'il a en physiologie. «Mais tout en étant réalité historique et vivante, et à cause de cela, la constitution n'est pas impénétrable à la science, car elle est organisation de la liberté, organisation raisonnable» (pp. 57–58). Cependant, si Hegel se rapproche de cette manière des libéraux, il s'en sépare néanmoins sur le point suivant: il n'admet pas la souveraineté populaire et tandis que ceux-ci affirment que «le peuple se donne un Etat, pour Hegel, c'est l'Etat et l'histoire (les deux ne se séparent pas pour lui, une fois qu'un peuple est sorti de la barbarie) qui forment le peuple (pp. 63–64).

La théorie de Hegel semble néanmoins correcte parce que «elle analyse correctement l'Etat réel de son époque et de la nôtre» (p. 71).

M. Weil légitime alors cette affirmation dans une étude de l'Etat moderne, étude qu'il clôt en rappelant cette remarque si profonde de Hegel et trop oubliée:

Lorsque la philosophie arrive à diagnostiquer exactement les composantes d'une forme de civilisation, celle-ci est sur son déclin et une autre se prépare.

Enfin un appendice (pp. 105-116) est consacré à *Marx et la philosophie du droit* dont l'argumentation aboutit à cette conclusion: si Marx a puisé en grande partie son inspiration chez Hegel, cela n'enlève, toutefois rien à «l'originalité» de Marx ni n'engage la «responsabilité» de Hegel: «Hegel n'aurait probablement pas approuvé la science de Marx qui pourtant dans l'histoire a été une des traductions de la philosophie de Hegel» (pp. 115-116).

Quelles que soient ses opinions personnelles, le lecteur appréciera l'effort d'objectivité de M. Weil dans ce domaine politique où la passion risque spécialement de fausser le jugement sain.

Antoinette Virieux

Giorgio Del Vecchio: Die Gerechtigkeit. Übersetzt von Friedrich Darmstädter. 2. Auflage. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1950.

Ausgehend vom kritischen Idealismus versucht der Verfasser zunächst die logischen Elemente der Gerechtigkeit im Wege der Deduktion aus einer transzendenten Betrachtung der menschlichen Natur zu gewinnen. Der Wesensgehalt der Gerechtigkeit wird in der objektiven Setzung der Subjektivität und in der daraus folgenden zwischensubjektiven Nebenordnung gesehen. Aus dieser Begriffsbestimmung werden die logischen Merkmale der Gerechtigkeit – Zweiseitigkeit, Gleichheit, Gegenseitigkeit, Leistungsausgleich und Entgeltlichkeit – abgeleitet. Indessen hat die zwischenmenschliche Bezogenheit, welche den Wesensgehalt der Gerechtigkeit darstellt, als logisches Schema nur eine rein formale Bedeutung. Der menschliche Geist kann sich jedoch nicht damit zufrieden geben, nur die einer jeden möglichen Rechtserfahrung gemeinsamen logischen Bestandteile zu erkennen; vielmehr will er nach einem besonderen Grundgedanken zwischen den verschiedenen Gegebenheiten eine Abstufung und Stufenfolge von Werten feststellen. So verstanden, kommt der Gerechtigkeit die Bedeutung einer absoluten Forderung zu. Beide, formaler Begriff der Gerechtigkeit und absolute Forderung, haben den nämlichen Ursprung; sie sind in der unserem Sein mitgegebenen Bestimmung enthalten und künden sich als Idee und Gefühl in einem an. Vom idealen Maßstab der Gerechtigkeit gilt, daß er eine kategorisch fest bestimmte Forderung darstellt und sich nicht mit einer beliebigen zwischenmenschlichen Beziehung zufriedengibt. Diese Forderung wird im wesentlichen darin gesehen, daß beim gegenseitigen Verhalten die über-empirische Wesensnämlichkeit unter den Menschen berücksichtigt und infolgedessen jede verschiedene Behandlung ausgeschlossen wird, die sich nicht auf eine tatsächliche Verschiedenheit der Seins- und Verhaltensweise eines jeden gründet.

Das Buch gibt einen Vortrag wieder, welchen der Verfasser im Jahre 1922 an der Universität Rom gehalten hat. Die Anmerkungen, welche einen erheblich größeren Umfang als der Text selber ausmachen, erfüllen eine dreifache Funktion: Einmal ergänzen und erhellen sie den manchmal etwas konzentrierten Text in sehr wertvoller Weise. Ferner enthalten sie zahlreiche bedeutsame Äußerungen anderer Autoren – von der Antike bis zur Gegenwart – und ermöglichen dadurch, zu vergleichen und tiefer in die weitschichtigen Probleme einzudringen.

Die meisten Zitate sind in der Originalsprache und in deutscher Übersetzung angeführt. Schließlich dienen die Anmerkungen als nützlicher Literaturnachweis.

Der besondere Wert des Buches scheint mir darin zu liegen, daß es vor allem zur Auseinandersetzung mit dem «erhabenen» (um mit dem Verfasser zu reden) und ungemein wichtigen Thema nötigt. In einem, erstmals 1944 erschienenen, sehr lesenswerten Aufsatz über die Grundlage der Strafgerichtsbarkeit wird die praktische Anwendung der entwickelten Theorien gezeigt. *M. Roth*

Hugo Marcus: Rechtswelt und Ästhetik. M. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1952.

Der Verfasser geht vom dreibändigen Werke Hans Fehrs «Kunst und Recht», von den Arbeiten Theodor Sternbergs, Radbruchs, Triepels und Baumgartens und von der Ästhetik Paul Häberlins aus. Er will in seinem Buch die nicht immer ergiebige Gegenüberstellung von Recht und Ethik vom Ästhetischen her ergänzen und aus dieser Perspektive die Rechtsphilosophie vor neue Fragen stellen. Wie der Richter stets mit Einzelfällen zu tun und das Gesetz abwägend auf den Einzelfall anzuwenden hat, ohne der Unbedingtheit der ethischen Forderungen zu widersprechen, ähnlich muß auch der Künstler manches, was nur abstrakter Gedanke ist, in seinem Werk außer acht lassen. Das juristische Verfahren soll somit dem künstlerischen gleichen: einerseits ein «freies» Abschätzen innerhalb festgelegter Rechtsnormen, andererseits ein freies Bewegen innerhalb ästhetischer Gesetze. Eine solche Rechtsphilosophie muß daher nach dem Verfasser dem Bemühen und Ringen der Rechtsprechung um Gerechtigkeit in manchem näher kommen als eine Rechtsphilosophie, die zu einseitig von den unbedingten Forderungen der Ethik ausgeht und damit allzu oft den Blick für die Vielfalt der Wirklichkeit verliert. Vor allem geht dies aus dem vierten Kapitel des Buches hervor: «Künstlerische Freiheit und freies richterliches Ermessen oder das Problem des produktiven, praktischen und technischen Handelns.»

Es fragt sich jedoch, ob der Autor die Verbindung zwischen Rechtswelt und Ästhetik ebenso eng gezogen hätte, wenn er nicht zu ausschließlich von der Ästhetik der Romantik und der deutschen Klassik ausgegangen wäre, welche dem freien Abschätzen und Abwägen innerhalb ästhetischer Normen großen Raum gewährt hat. Auch wenn der Richter in seinem Denken und Verfahren in manchem dem freischaffenden Künstler gleichen mag, wie jeder schöpferisch Tätige, wird er sich weit mehr an objektiv gültige Normen, an Gesetze *gebunden* fühlen, als der Künstler, der nach *freier Wahl* innerhalb ästhetischer Normen walten kann. *M. Roth*

Wilhelm Weischedel: Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1952.

Die gedankenreiche, straffe und vorzüglich geschriebene Schrift verdient Beachtung. Im Medium Heideggerschen Denkens wird eine alte Deutung der Kunst, die für gegenwärtiges Kunstverständnis symptomatisch ist, neu durch-

gedacht: die Kunst als Offenbarung des Absoluten. Anders als im deutschen Idealismus, aus dem die These unmittelbar herkommt und wo sie letztlich auf einer philosophischen Voreingenommenheit beruhe, soll sie nun aus der Erfahrung des Kunstwerks selbst gewonnen und an ihr bewährt werden. Thema einer der Absicht nach phänomenologischen Untersuchung im ersten Teil – «Das Kunstwerk und seine Tiefe» – ist darum das Verhältnis des Betrachters zum Werk. So wie er es erfährt, gibt sich das Kunstwerk als das in der alltäglichen Umwelt durch sein Anderssein Befremdende, das die Macht hat, den Betrachter zu sich hin zu entrücken und ihm eben dadurch seine gewohnte Welt – die offenbar im Ansatz schon als die amüsische Welt der Technik vorausgesetzt ist, in der das Kunstwerk allerdings als Fremdkörper erscheint – zu verrücken. Solche befremdend-entrückende Macht eignet dem Kunstwerk, weil es nicht in den Verweisungsbezügen der Welt steht, worin die andern Dinge vordergründig aufeinander verweisen, sondern als Kunstwerk allein auf sich selbst verweist, so zwar, daß es in seine eigene Tiefe weist, die zugleich die Tiefe der Welt ist, und daß die Erfahrung dieser Tiefe den Betrachter in einem die Tiefe auch seines Selbst erfahren läßt. Anstatt jedoch den für alles weitere tragenden Begriff der «Tiefe» in phänomenologischer Ausrichtung auf das Kunstwerk weiter aufzuhellen, verdeutlicht ihn der Verfasser nun lediglich dadurch, daß er ihn mit dem Heideggerischen Begriffe der Wahrheit als Unverborgenheit, die eins ist mit dem Sein, gleichsetzt. Mithilfe der urbildlichen Idee Platons kann sodann dies Sein näher als Ursprung verstanden und der Kunst zur Aufgabe gemacht werden, die dargestellte Sache in ihrem eigentlichen Sein und darin zugleich den Ursprung des Seins im ganzen zur Erscheinung zu bringen. Auf dem Grunde dieser Begreifung des Kunstwerks ergibt sich als das Wesen des Künstlers seine besondere Befähigung, sich von der Tiefe ergreifen zu lassen: aus der Nähe zum Ursprung erwächst die Ursprünglichkeit seines Schaffens.

Der zweite Teil – «Grundriß einer Metaphysik der Kunst» – sucht dann die im Kunstwerk erschlossene Tiefe als die eigentliche, die metaphysische Wirklichkeit zu erweisen. In der Gestalthaftigkeit des Werkes manifestiert sich die metaphysische Welt als Ordnung und Gefüge, worin jedes Ding sein zeitlos wahres Wesen hat, eine Darstellung des Absoluten ist. Dies Absolute aber ist identisch mit dem Sein im Sinne Heideggers, für den – nach der bedeutsamen Festlegung Weischedels – Sein so viel wie Erscheinen, Offenbarwerden als das Geschehnis der Wahrheit, bedeutet. Aus dem Horizont dieses die Geschichte als ihr Grund bestimmenden Geschehens muß die Kunst verstanden werden: sie bringt in geschichtlicher Weise das Göttliche in Weltdingen zur Erscheinung (weshalb alle Kunst ursprünglich religiösen Charakter hat, eine eigentlich christliche Kunst aber unmöglich ist). Unter diesem Gesichtspunkt kann auch die moderne Kunst mit ihren zerstörerischen, chaotischen und dämonischen Zügen als eine Durchbrechung der Vordergründigkeiten (gegen Sedlmayr) bejaht werden.

Mit der in dieser Deutung ausgesprochenen – wenn man es näher bedenkt, geradezu ungeheuren – Schätzung der Kunst ist wohl etwas von ihrem Wesen, sicher aber etwas von ihrem Willen in der geschichtlichen Situation, die die unsere ist, getroffen. Allein es fragt sich, ob bei so vorbehaltloser Hinnahme und so radikaler Interpretation ihres Anspruches nicht doch Näherliegendes (das deswegen noch lange nicht gesehen oder gar verstanden sein muß) übersprungen

und zugunsten der metaphysisch-religiösen Sinndeutung das *Phänomen* der Kunst in seinem konkreten Wesen und der dazugehörenden menschlichen Problematik vernachlässigt ist. Es muß gegen die entworfene «Metaphysik der Kunst» grundsätzlich eingewendet werden, daß sie die *Wirklichkeit des Menschen*, die an der Erfahrung wie an der Hervorbringung des Kunstwerkes entscheidend beteiligt ist, außer acht läßt. Die Analyse bleibt beschränkt auf das namenlose Ergriffen-sein, das zum «ästhetischen Erlebnis» zwar gehört, es aber allein nicht ausmacht. Sie führt darum zu einer dem Anspruch nach «tiefen» Begreifung der Kunst, die aber zuletzt doch im Unbestimmten bleibt. Gegen die Intention auf eine «metaphysische» Deutung der Kunst ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Jedoch wäre es Aufgabe der philosophischen Bemühung, nicht nur das Unsagbare der Kunst – wie diese es selbst tut – zu sagen, sondern das, was in der Begegnung mit der Kunst erfahren wird, in den Logos zu fassen. Und hiezu wäre über das hinaus, was die Schrift Weischedels leistet, zunächst zweierlei erforderlich: einerseits eine entschiedenere Vertiefung in Wesen und Gehalt des Kunstwerkes und andererseits eine ebenso intensive philosophische Besinnung auf den Menschen, der als Künstler das Werk hervorbringt und als Betrachter es sich aneignet. Denn: die Kunst entspringt nicht nur einer metaphysischen Notwendigkeit, sondern näher noch einem menschlichen Bedürfnis, und nur im Lichte dieser prinzipiell verstandenen Bedürftigkeit scheint der Versuch einer letzten Sinndeutung der Kunst möglich. In diesem Lichte wird sich dann auch die Fraglichkeit und Fragwürdigkeit jener «absoluten» Deutung zeigen.

Weischedel macht es der Kunst zur Aufgabe, das Wesen der Dinge in sinnlicher Sichtbarkeit zu zeigen. Und etwas derartiges wird, wer von einem Kunstwerk ergriffen ist, in der Tat zu erfahren meinen. Es darf aber doch wohl bezweifelt werden, ob das in der Kunst erscheinende Wesen der Dinge sogleich ihr metaphysisch-zeitloses sei. In der Kunst erfahren ist vielmehr zunächst das *für die Kunst* wesentliche Wesen der Dinge. Dies Wesen aber scheint bestimmt durch die eigentümliche Anschauung, die der Künstler vollzieht. Das Besondere der künstlerischen Anschauung kann vielleicht dahin umschrieben werden, daß das außen sinnlich Geschaute auf Grund der Formung, die es in der Auffassung erfährt, einzutreten vermag für ein Inneres, das der Erlebniswirklichkeit des künstlerischen Menschen angehört. Jedenfalls dürfte das Wesentliche des künstlerischen Aktes nicht bloß, wie Weischedel am Beispiel der Äpfel Cézannes zu zeigen sucht (S. 27f.), als eine «Verdeutlichung» des im wirklichen Apfel nur verworren zur Erscheinung kommenden Wesens zu verstehen sein, sondern vielmehr als «Deutung», wodurch die Erscheinung eine besondere menschliche Bedeutsamkeit erhält. Mit dieser «Deutung» aber geht die Subjektivität des Künstlers wesentlich mit in das Kunstwerk ein. Wenn irgendwo, dann darf die philosophische Betrachtung gerade bei der Kunst den subjektiven Aspekt nicht über der gegenständlichen Gerichtetheit vernachlässigen, ohne daß darum ein Abgleiten ins bloß Psychologische zu befürchten wäre. Von hier aus wäre zu fragen, ob mit Recht das Verhältnis des *Betrachters* zum Kunstwerk als Leitfaden der Analyse so sehr in den Vordergrund rückt gegenüber der Perspektive, in der sich die Kunst für den *Künstler* darbietet.

Mit Recht betont Weischedel, daß die Kunst in der Wahrheitsfrage steht. Aber auch da werden sich weitergehende Unterscheidungen aufdrängen. Es ist

wohl nicht so, daß über das, was man die Wahrheit eines Kunstwerkes wird nennen müssen, lediglich dies entscheidet, ob in ihm eine Offenbarung des Absoluten geschieht. Es sind mindestens noch zwei niedrigere Stufen der «Wahrheit» zu erkennen: einmal die Wahrheit, durch die das Werk überhaupt Kunstwerk ist (welche Wahrheit wesentlich von der Kraft der es formenden Anschauung abhängen dürfte), und sodann die Wahrheit, die vom Kunstwerk über sein bloßes Kunstwerksein hinaus als einer menschlichen Hervorbringung in der Welt zu fordern ist (wodurch es zum Ganzen der dem Menschen zugänglichen Wahrheit in Beziehung steht). Im Bereich dieser beiden Wahrheitsfragen wird sich die Auseinandersetzung mit den Werken der Kunst vor allem vollziehen, und nur seltene Kunstwerke werden selber das Verweilen bei ihnen in die Frage drängen nach einem äußersten Bezüge ihrer zu dem, was mit Recht das Absolute genannt werden kann. Dann aber zeigt sich auch die ungeheure philosophische Schwierigkeit einer solchen Frage; fordert sie doch eine vorgängige Klärung dessen, was mit dem «Absoluten» gemeint sein soll.

Daß sie die Kunst mit Entschiedenheit in den Bezirk dieser äußersten Frage stellt, darin besteht das Verdienst von Weischedels Schrift. Und daß sie hier in grundsätzlicher und anregender Weise eine Kunstauffassung erprobt, der man heute eine latente Ubiquität wird zusprechen müssen, empfiehlt diesen «Entwurf einer Metaphysik der Kunst», auch wenn man die Tragfähigkeit des damit gelegten Grundes schließlich bezweifelt. Im Hinblick auf die philosophische Haltung des Ganzen stellt sich freilich eine Frage: Soll es wirklich gelten, daß die «erneute Wendung zur Metaphysik» (S. 80), für die auch diese Schrift zeugt, so ganz ohne Fühlung bleibt mit dem Grundsinn der Kantischen Wendung gegen die Metaphysik, wie es hier offenbar der Fall ist? Bedürfte das betonte Reden von der «metaphysischen Welt» und vom «Absoluten» nicht doch einer kritischen Sicherung gegen die eigene Massivität und (vielleicht doch nur scheinbar wiedergewonnene) Selbstverständlichkeit?

G. und E. Huber

Jeanne Vial: De l'Être musical. La Baconnière, Neuchâtel, Cahiers Être et Penser, 35, 175 pages, 1952.

Parler du concept en musique, c'est se heurter de front à toute une tradition «sentimentaliste» très vivace même aujourd'hui. Pourtant Madame Vial est certaine que la musique non seulement suscite des sentiments, mais encore fait réfléchir et est elle-même de l'ordre de la pensée. Comprendre une œuvre, c'est alors la repenser. Et la connaissance des lois du solfège ou de l'harmonie est la structure même, à un certain niveau, de cette pensée. Si l'on tente de comprendre une œuvre, on s'aperçoit que rien ne sert de partir de la sensation elle-même, qui est pourtant l'immédiatement donné; car toute sensation n'est perçue que dans un contexte et appartient en fait à une structure. Il n'y a matière, pourrait-on dire, que par des formes préexistantes. Le concept musical n'est donc pas la forme d'une matière sensible. Certes, il renvoie toujours au sensible et «se réfère sans ambiguïté à une expérience immédiate» (p. 35). Mais le concept est à lui-même un ensemble de forme et de matière – si tant est que l'on puisse encore maintenir cette distinction inadéquate – dont le son concret ou l'exécution sensible n'est que la manifestation passagère.

Il serait faux, à ce point de vue, de confondre le concept musical et le concept scientifique, particulièrement le concept acoustique. Un do en musique est quelque chose de fondamentalement différent d'un do en acoustique. Madame Vial démontre brillamment l'impossibilité qu'il y a de ramener la musique à l'acoustique, allant jusqu'à traiter ces deux domaines d'antinomiques.

Le concept musical, c'est en un sens l'Être de la musique. Une symphonie, par exemple, continue d'exister même si on ne l'entend pas. Mais comment existe-t-elle? En approfondissant ce problème, Madame Vial en vient à distinguer le concept de l'idée. L'idée d'une œuvre, c'est cette œuvre telle qu'elle est en elle-même, éternellement. L'idée de l'œuvre n'est pas assimilable telle quelle avec la partition, simple signe graphique approché. Mais elle est ce à quoi renvoie la partition – et qui n'est pas l'exécution (toujours passagère). Le concept, c'est alors, si nous avons bien compris, l'ensemble des relations pensées qui permettent d'appréhender l'idée.

L'intervention du couple «présent-absent» permet d'éclairer cette architecture. La sensation reçue lors d'une exécution est indiscutablement du présent. Mais c'est un présent pauvre au point d'être vide ontologiquement tant que ne se greffe pas sur ce présent la *pensée* du passé et du futur. Le concept lui-même est donc pensée de l'absence. C'est ce qui ne m'est pas donné que je dois penser pour comprendre l'œuvre jouée. L'idée, c'est alors ce qui dirige mon travail conceptuel et donne ipso facto un sens à ce qui est donné. L'idée, c'est la réalité présente dont le concept pense l'absence et dont les notes jouées témoignent hic et nunc de l'existence.

La dialectique de la connaissance de l'œuvre d'art est donc un passage du présent pauvre au présent riche, c'est-à-dire de l'immédiatement donné (la sensation) à l'«éternel présent» (l'idée), par l'intermédiaire de la pensée abstraite. Entre le présent immédiat et le présent éternel, il y a l'immense domaine de l'absent, qui n'est qu'une étape de transition.

On voit que le «rationalisme» de Madame Vial n'est pas absolu; elle ne logifie pas la musique. Elle se contente d'en montrer les aspects logiques, indéniables, et de les interpréter au nom d'une métaphysique qui lui est propre. On pourrait, bien sûr, contester sur beaucoup de points ses affirmations. J'applaudis, pour ma part, à un très grand nombre d'entre elles. Quoi qu'il en soit, la tentative de Madame Vial est tout à fait originale, et c'est à ce titre qu'elle mérite notre attention soutenue.

J.-Claude Piguet

Hans Blüher: Parerga zur Achse der Natur. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1952.

Unter dem Titel «*Die Achse der Natur*» hat Hans Blüher seine philosophische Gesamtkonzeption in extenso dargelegt; er läßt nun «*Parerga*» als Ergänzung und Erläuterung folgen, zugleich aber auch als populärer Abriß seines Denkens, der weiteren Kreisen zugänglich sein soll, als dies beim Hauptwerk der Fall sein kann. Natürlich verliert der Gedankengang hierdurch einiges an Überzeugungskraft, zumal, wo es sich um Thesen handelt, die problematisch genug sind. Blüher stellt die Behauptung auf, daß die «*Natur so wie die Erde eine Achse hat.*» Diese Naturachse ist Gegenstand der «*von Kant aufgebauten transzendentalen Logik*»;

sie wird erfaßt durch die Formel: «Natur ist ein transzendentes Kontinuum. Sie hat eine Achse, deren einer Pol im transzendentalen Subjekt verankert liegt, der andere im transzendentalen Objekt. Ihr Inhalt heißt das archetypische Potential». Der Mensch selbst ist «Anrainer der Naturachse», gesonderte «Schöpfung mit unableitbarem Stamm», bezogen auf Götter und Gott, den es nach Blüher «erst recht aber gibt», auch «wenn man nicht mit dem Kopf dagegenrennen kann». Sogar einen Gottesbeweis kann man liefern, wenn man nur allen Eigenwilligkeiten und – wie wir sagen dürfen – Kruditäten des sich selbst mit Kopernikus vergleichenden Naturachsenentdeckers folgen will; gerade in seinen theologischen Schlußfolgerungen strebt dieses Parergabüchlein einem schrankenlosen System von Konstruktionen zu, die in kritikloser Willkür ausarten. Das Jesuwort vom «Menschensohn» gibt Anlaß zu geheimnisvoll klingenden Spekulationen, die unter dem Titel «Theologie des Menschensohnes» dargeboten werden: Jesus ist hier eine besondere Spezies Mensch, die nur in einem Exemplar vertreten ist, eine andere Art von Organismus, der «um eine metaphysische Etage höher liegt als der unsere», unverweslich und damit auch göttlich. Man wird den Eindruck nicht los, daß Blüher sich bemüht hat, einen Bastard zwischen Theologie und Naturphilosophie hervorzubringen: es ist ihm dies auch gelungen!

Josef Rattner

Emile Guyénot, Raymond Ruyer, Adolphe Portmann, Jean Baruzi: Le Problème de la vie. Collection Etre et Penser, n° 32, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1951 (avec une préface de Charles Werner).

Les quatre études ici réunies sont des conférences prononcées à l'Université de Genève en octobre 1950 sous les auspices de la fondation Marie Gretler. Quatre conférenciers – deux biologistes bien connus de nos universités et deux philosophes français – avaient à exposer au grand public cultivé le problème philosophique de la vie en partant de tous les renseignements que fournit la recherche scientifique, philosophique et religieuse. M. Guyénot traite en savant, avec la maîtrise dont un grand public lui est depuis longtemps si redevable, la question de la finalité en biologie; insistant notamment sur la formation des organes-outils dans l'organisme, il conclut à une finalité d'ordre statistique, finalité restreinte, relative, ayant son siège dans l'être lui-même, incapable de triompher de tous les «obstacles», fondée sur une activité psychique embryonnaire qui «semble pénétrer le monde biologique».

M. R. Ruyer, professeur de philosophie à l'Université de Nancy, reprend alors la question de cette insertion du psychologique dans le biologique qui avait fait l'objet en 1946 de ses «*Etudes de psychologie biologique*»: cet élément psychologique, c'est la forme, qui est essentiellement conscience de soi. Le matérialisme serait un organicisme inversé, car le monde entier est pénétré de cette forme de vie.

M. A. Portmann traite ensuite la question du passage de la vie animale à la vie humaine, «des bases biologiques d'un nouvel humanisme», pour conclure que

la biologie moderne s'intéresse, davantage qu'à notre origine, à notre originalité. Soulignons l'évocation suggestive des recherches sur le développement dans le milieu social.

Il appartient à M. Baruzi, professeur au Collège de France, de conduire, par la méditation la plus ardente, l'étude des problèmes de la vie jusqu'aux «formes les plus hautes de l'expérience religieuse».

Ces quatre études si diverses et dont on aperçoit par delà le titre commun les préoccupations, sinon la signification, communes sont présentées et ordonnées par M. Ch. Werner avec une netteté qui en réalise l'accord problématique.

D. Christoff

Kurt Schilling: Shakespeare. Die Idee des Menschseins in seinen Werken. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1953.

Zu jedem Zeitalter sprechen die großen Genien der Menschheit anders und neu. Shakespeares Dramen, Sonnetts und Epen nach ihrem Gehalt, ihrer menschlichen Bedeutung und ihrem tieferen Sinn neu zu interpretieren und damit dem modernen Menschen nahezubringen, ist das Ziel des vorliegenden Buches. Es wird dabei deutlich, daß bei aller Vielfalt der Gestalten die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen in der Welt, sein Verhalten zu Mitmensch, Gemeinschaft und Kosmos das Grundanliegen von Shakespeares Welt bildet. Der Mensch mit seinem Planen, seinen Erfolgen, seinem Glück und seinem Scheitern, seinem Verhältnis zur Ordnung und zum Wandel der Dinge ist mithin das eigentliche Thema, das Shakespeare in immer wieder neuer Weise gestaltet, und erst aus dieser Perspektive heraus ist überhaupt ein wirkliches Verständnis seines Werkes zu gewinnen. Damit wird aber zugleich auch der große Bogen der geistigen Entwicklung des Dichters selbst sichtbar, der sich von der Wirklichkeitsgläubigkeit der Jugend über die Komik und Tragik der Reifezeit bis hin zur Verzweiflung, Enttäuschung und Resignation im späten Märchenglanz des Alters spannt.

Der Verfasser ist bereits durch seine zweibändige Geschichte der Philosophie, Übersetzungen griechischer Tragiker und durch Werke zur Ästhetik und Philosophie bekannt geworden; sein Shakespeare-Buch reiht sich würdig in die Gesamtheit seiner Publikationen ein.

Josef Rattner

Eduard Scherrer: Mensch und Wirklichkeit. Verlag Huber & Co. AG. Frauenfeld 1949.

Das Buch will «eine allgemein verständliche Lebensphilosophie» vermitteln. Ein philosophisches Werk dieser Art – gesetzt, es gibt dergleichen – müßte die Frucht eines Nachdenkens sein, das seinen Problemkreis zunächst ohne Rücksicht auf «Allgemeinverständlichkeit» durchdringt und sich dann vielen verständlich mitzuteilen weiß. Weder das eine noch das andere scheint dem Verfasser gelungen. Vielleicht vermöchten, ohne die philosophische Präention und was damit zusammenhängt, die einzelnen Kapitel des Buches als populär gehaltene Aufsätze an gemäßigtem Orte zu bestehen.

Gerhard Huber

Julius Schwabe: Archetyp und Tierkreis. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1951.

Das vorliegende Werk zeichnet die «Grundlinien einer kosmischen Symbolik und Mythologie», im wesentlichen auf der Harmoniklehre von Hans Kayser aufbauend, aber auch Anschauungen der modernen Psychologie, vor allem C. G. Jungs, der Ethnologie wie der Urgeschichte verwertend. Ein monumentaler Zug scheint der Intention nicht abzugehen; allein, die Thematik der Untersuchung führt inmitten der Fragwürdigkeiten der Astrologie und einer Mythendeutung, die sich selbst in ihrer kulturgeschichtlichen Tragweite überschätzt. Die «bahnbrechenden Funde» des Verfassers sind erstens, daß «der Tierkreis seit rund viertausend Jahren verdreht ist», so daß seine Symbole gar nicht am richtigen Platze stehen; zweitens, daß die Symbole eine «kosmische Herkunft» besitzen und als Urbilder dem Kosmos selber entstammen. Dem «Geheimnis des Wassermanns» werden eine Reihe von Gedankengängen gewidmet, die überleiten zu Untersuchungen über Mond- und Urreligion, Erklärung der «Schweinesymbolik», des Labyrinthsymbols, überall die harmonische Entsprechung zwischen «Oberem und Unterem, Erde und Himmel» aufsuchend. Im ganzen eine Metaphorik, die sich in den nebulosen Fernen der Frühgeschichte verliert; ein Buch, an dem man die Belesenheit und den Kenntnisreichtum des Verfassers schätzen mag, ohne ihm aber folgen zu wollen auf ein Terrain, das auch bei ernsthaftesten Bemühungen recht wenig hergibt.

Josef Rattner

Ph. Lersch: Aufbau der Person. J. A. Barth, München 1951.

Lersch hat sich entschlossen, seinen erstmals 1938 erschienenen «Aufbau des Charakters» in der vorliegenden vierten Auflage zu einem Gesamtentwurf einer personalen Psychologie umzuarbeiten, von dem man sagen muß, daß er voll geglückt ist. Das charakterologisch bedeutsame Gerüst — der Lebens- und der endothyme Grund mit den ihm zugehörigen stationären Gestimmtheiten, den Antriebserlebnissen (Trieben und Strebungen) und den Gefühlsregungen, desgleichen die Konzeption des «personellen Oberbaus» — ist geblieben, hat aber in mannigfachen Hinsichten eine Durcharbeitung erfahren. Neu hinzugekommen sind die Abschnitte über das Wahrnehmen (Lersch nennt es das «sinnliche Bemerken»), das vorstellende Vergegenwärtigen, das Denken und das Handeln, die er als «Außenbereich des Erlebens» zusammenfaßt. Nicht am rechten Ort scheint uns der letzte Abschnitt über das «Problem des Unbewußten» zu stehen, der besser der Einleitung eingefügt worden wäre. Dagegen kann man dem nur zustimmen, was der Verfasser über die historische Notwendigkeit und die heutige Überlebtheit der verschiedenen Richtungen in der Psychologie sagt: «Die Psychologie kann . . . ihrem Gegenstand gar nicht anders gerecht werden denn als Tiefenpsychologie, Ganzheitspsychologie, Gestaltpsychologie und dynamische Psychologie. Und als solche muß sie die naturwissenschaftliche und die geisteswissenschaftliche Methode gleichermaßen zum Einsatz bringen. Es ist heute an der Zeit, zu erkennen, daß die Richtungen der Psychologie, die sich wissenschaftsgeschichtlich herausgebildet und die die Begriffe der Tiefe, der Ganzheit, der Gestalt, der dyna-

mischen Fundierung oder die naturwissenschaftlich-experimentelle bzw. die geisteswissenschaftlich-verstehende Methode zu ihrem Programm und Signalement erhoben haben, daß alle diese Richtungen auf einer Verschiedenheit der Aspekte beruhen; genau so, wie auch der Gliederung in ‚allgemeine Psychologie‘, ‚Entwicklungspsychologie‘ und ‚Charakterologie‘ eine jeweils besondere Fragestellung zugrunde liegt. In solcher Weise aspektbestimmt ist auch die ‚Sozialpsychologie‘, die das beseelte Einzelwesen unter dem Gesichtspunkt seiner Bezüge zur Mitwelt betrachtet und die seelischen Vorgänge innerhalb der verschiedenen Gemeinschaftsformen aufzuhellen sucht.» Daß man in diesem oder jenem Punkt anderer Meinung sein wird, versteht sich, ändert aber nichts am vorzüglichen Gesamteindruck des Werkes. (Das Nietzsche-Zitat auf S. 49, das sich korrekt auf S. 122/3 findet, ist nur dem Sinne nach richtig.)

H. Kunz

Albert Wellek: Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk Felix Krügers. Hamburg, Meiner Verlag, 1950, 80 p.

Après une brève biographie de Krüger, l'auteur décèle quatre thèses principales dans l'œuvre de ce psychologue, qui fait figure aujourd'hui de chef d'école. L'idée de totalité dirige le psychologue et lui interdit de se rattacher à une forme quelconque d'associationisme. La «Ganzheitspsychologie» reprend ainsi à son compte une thèse fondamentale énoncée par sa rivale de Berlin, la «Gestaltpsychologie»: il y a plus dans le tout que dans la somme des parties, ou: la structure est première par rapport à ses éléments. En second lieu Krüger s'oppose au dualisme «cœur-raison» et à la division classique de la psychologie en «affective» et «intellectuelle». Il accorde le primat au sentiment, c'est-à-dire à ce qu'il appelle qualité globale, qui est un état primitif indifférencié se développant génétiquement. C'est dire – et c'est là le troisième point – que la psychologie de Krüger prendra un tour évolutif, faisant appel à la génétique pour tenter de suivre d'aussi près que possible le cours des événements psychiques dans leur évolution. Si le but de la psychologie est ainsi de décrire les phénomènes, il ne faudrait pas croire – c'est la dernière des quatre thèses – que l'on n'atteint ainsi que des phénomènes dont la réalité sous-jacente reste inconnue. La méthode psychologique est phénoménologique (décrire les phénomènes), mais l'objet de la psychologie est la substance (l'âme). Le concept fondamental de *structure* renvoie précisément à «un être doué d'une réalité ontologique et par là métaphysique» (p. 20). «La structure est substance», dit encore Wellek (p. 20). La structure est ainsi la condition qui rend possible les événements vécus. Par là, la psychologie de Krüger veut résoudre la difficulté qui surgit dès qu'on envisage une âme située sur un autre plan de connaissance que ses affections momentanées. Psychologie empirique et psychologie rationnelle, au sens classique, se fondent en une seule psychologie empirique, par sa méthode descriptive, et rationnelle, par les résultats qu'elle obtient.

Le lecteur français, peu habitué à articuler ainsi psychologie et métaphysique, n'est pas loin de se hérissier à la lecture de ces thèses. Il comprend difficilement comment s'opère le passage de l'empirique au métaphysique et se demande si

réellement il y a avantage pour la psychologie même à déboucher ainsi sans précautions méthodologiques en pleine anthropologie métaphysique, et si par ailleurs cette anthropologie n'est possible que comme prolongement d'une description des événements vécus. Ce qui est encore plus difficile à comprendre, c'est ce retour voulu et conscient à Aristote. En effet, si, d'une part, la réalité première est cet état indifférencié et originel (qualité globale) et si la psychologie prend un tour génétique, il est clair que toute l'évolution psychologique d'un individu est déjà contenue *en puissance* dans cet état indifférencié, s'actualisant peu à peu. Tout est donc donné au départ, et le cours de notre vie est déterminé formellement. La psychologie, qui suit le cours de ces événements, n'est donc qu'une mauvaise métaphysique, et elle est inutile dans la mesure où la métaphysique peut rendre compte de la source où ces événements sont présents en puissance.

A. Wellek s'oppose dans les dernières pages au mécanisme de Freud, à la psychologie des niveaux et surtout au matérialisme de la «Gestalttheorie» de Berlin. Quelques notes sur l'importance et l'influence de la psychologie de Krüger terminent cet opuscule.

J.-Claude Piguet

J.C. Flugel: Probleme und Ergebnisse der Psychologie. Hundert Jahre psychologischer Forschung. Ernst Klett Verlag, Stuttgart o. J.

Beim herrschenden Mangel an deutschsprachigen Darstellungen der Geschichte der Psychologie greift man mit hohen Erwartungen zu dieser Übersetzung eines englischen Autors, die eine solche Geschichte wenigstens für den Zeitraum von 1833–1933 zu geben verspricht. Für die deutsche Ausgabe hat er eigens einen Anhang, die Jahre 1933–1947 umfassend, geschrieben. Man kann gewiß die Meinung vertreten, es sei eine der Überschätzung der deutschen Psychologie entsprungene Enttäuschung, Forscher wie Jaspers, Klages, Scheler auch nicht einmal dem Namen nach erwähnt zu finden. Aber der Mangel an der alten «deutschen Gründlichkeit», den man dem Verfasser vorwerfen muß, hat damit nichts mehr zu tun. Offenbar im Bestreben, dem fingierten Psychologiestudenten, an den sich das Buch wendet, möglichst entgegenzukommen und kurzweilig-unterhaltend zu sein, finden sich darin allzu viele Unkorrektheiten in den sachhaltigen Referaten; oder es werden allzu häufig lediglich mehr oder minder einleuchtende Urteile *über* Dinge kundgegeben, diese selbst jedoch nicht dargestellt. So entsteht öfters der Eindruck eines leichtfertigen Darüberredens ohne fundierte Sachkenntnis – und das kann man einer Psychologiegeschichte nicht nachsehen.

H. Kunz

Georges Poulet: Etudes sur le temps humain. Plon, Paris, s. d. (1950), XLVII, 409 pages.

Voici une série d'études sur l'expression, la conception et la présence sous-jacente du temps dans l'œuvre de dix-huit écrivains français, de Montaigne à Proust. L'introduction ne prétend, pas plus que Pascal, définir le temps; mais l'auteur y indique en quel sens il aborde son problème; il évoque donc les diverses significations du temps, les variations de la sensibilité humaine au temps, depuis

le moyen-âge, tout au moins de la sensibilité d'expression française. Par temps, il faut donc entendre le rapport entre le temps et l'éternité, les formes diverses que prend chez l'homme le sentiment de son destin, jadis inscrit dans la création divine comme une *subsistance* dirigée à travers un temps-obstacle vers la perfection d'une fin. Ce destin devient immanent au monde dès la Renaissance; corrélativement, le temps d'un Montaigne sera dans le passage et sa vertu dans la disponibilité. D'où, deux sentiments; d'une part, l'instabilité du moment, pur présent d'un temps discontinu – moment de la décision pure – précarité et solitude de l'homme devant la nature, qui caractériseraient la pensée du 17^e siècle; d'autre part, la continuité immanente au temps, au 18^e siècle surtout, le sens du progrès, de l'avenir (Diderot) ou de la mémoire (Rousseau). Le romantique, à son tour, aura le sentiment vif de la continuité de la mémoire et de l'insuffisance du moment présent. Il cherchera par tous moyens à exprimer cette continuité, à maintenir la présence du passé. Et, d'autre part, par son prophétisme, il magnifiera la vision des temps futurs. Entre cette prophétie et cette mémoire, l'existence actuelle reste vide et sans autre signification que celles qu'elle tire du passé et de l'avenir. Mais on rencontrera aussi au 19^e siècle, chez un Nerval par exemple, le sens de la dégénérescence, de la chute du potentiel dynamique, aussi bien que des *retours* ou de l'émiettement des instants historiques. Au sens de la création continuée, de l'engendrement immanent du temps, de la mémoire profonde, le 20^e siècle ajoutera, plus vif, le sentiment, appris de Nietzsche, que toute création implique distinction, et qu'il n'y a génération que sur fond de néant.

On lira avec un profit certain chacune de ces études qui, toutes, apportent une grande richesse de citations admirablement choisies et, toutes, surtout, vont au fond du problème posé. M. Poulet a renouvelé, en une étude modèle, le thème célèbre du songe de Descartes en le liant à l'angoisse. Il a excellemment, et trop brièvement à mon gré, montré dans le ridicule du moment-rupture le fond du comique de Molière. Le héros cornélien, sans passé, sans futur, tout entier dans l'instant de la décision, paraîtra heureusement saisi. S'il fallait, entre tant de richesses, indiquer une préférence, la mienne se porterait en général vers l'interprétation que M. Poulet donne du temps des artistes: Molière, Corneille, l'abbé Prévost – dont l'*instant pathétique* consiste dans le passage brusque d'un extrême à l'autre –, Benjamin Constant chez qui l'on assiste au surgissement du passé à travers l'expérience de la vie, Baudelaire, Gautier surtout: l'étude du sentiment de la mort, des retours du temps, de la paramnésie et, à ce propos, de l'influence du second Faust sur Gautier, est un modèle du genre. On ne goûtera pas moins l'analyse des moments de prospection et de réception dans la structure de la période flaubertienne. Cependant, l'étude sur Rousseau ajoute un trait nouveau à l'analyse de ces mouvements d'expansion et de retrait, les chapitres consacrés à Fontenelle et à Diderot, à ce dernier surtout, renouvellent un sujet qu'on aurait pu croire épuisé. On trouvera certes des difficultés d'interprétation et l'on ne partagera pas toujours l'opinion de l'auteur. On lui demandera souvent de poursuivre son étude si réussie encore plus loin. Mais, tel qu'il est, ce livre est un modèle de ce qu'il faut faire et de ce qui nous manque le plus: de véritables analyses de la composition, du style, de la pensée, qui fournissent de nombreux et justes documents pour une psychologie interprétative et pour une anthropologie philosophique.

D. Christoff

Bijdragen uitgegeven door de filosofische en theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuiten (Contributions; revue des Facultés théologiques et philosophiques des Jésuites hollandais et flamands). Centrale Drukkerij N. V. Nijmegen; Standaardboekhandel N. V., Antwerpen. (Nous signalons seulement les articles philosophiques.)

Année 12 (1951) N° 4: A. Van Leeuwen, *Wetenschap en Pragmatisme* (Science et pragmatisme). Plaidoyer pour une science reconnue pour sa valeur propre et non en vue de son utilité pragmatique. – H. Robbers, *Wat is Pantheïsme?* (Qu'est-ce que le panthéisme?) L'article examine la signification exacte qu'il faut donner au terme «panthéisme». Il conclut que seule la doctrine de l'analogie de l'être permet d'admettre l'unité et la pluralité dans l'être.

Année 13 (1952) N° 1: G. Isaye, *La logique scolastique devant ses récents adversaires*. Partant d'une citation de l'encyclique *Humani Generis*, l'auteur montre la logique scolastique comme tenant le juste milieu entre l'existentialisme individualiste, qui exagère le rôle de l'intuition, et la logique mathématique qui le minimise.

N° 2: A. J. Nieuwenhuis, *Kunst en Moraliteit bij St Thomas van Aquino* (Les rapports entre art et morale chez saint Thomas d'Aquin). L'artiste en tant que tel est orienté à la perfection de l'œuvre d'art; en tant qu'homme il est orienté vers sa fin dernière. De cette dualité, l'auteur déduit les appréciations concernant les relations entre l'art et la morale. – W. Couturier, *Wijzgerige Methode of Propoedeuse tot Wijsbegeerte?* (Méthode philosophique ou propédeutique à la philosophie?) Etude critique sur le livre de St. Strasser, *Het Zielsbegrip in de metafysische en in de empirische Psychologie* (La notion d'âme en psychologie philosophique et empirique). Examinant la question si Strasser a réussi à atteindre la notion philosophique d'«âme» à travers une phénoménologie, l'auteur répond par la négative. Il étend cette conclusion à tout problème philosophique.

N° 3: J. Lambrecht, *De Zin van de Geschiedenis bij Platoon* (Le sens de l'histoire chez Platon). L'auteur constate que Platon reste grosso modo prisonnier d'une conception cyclique de l'histoire tant en ce qui concerne l'individu qu'en ce qui concerne l'univers.

N. Luyten

Tijdschrift voor Philosophie (Revue de philosophie). N. V. Vereniging voor wijsgerige Uitgaven, Leuven.

Année 13 (1951) N° 3: F.J.J. Buytendijk, *Het Voetballen* (Le jeu de football). Considérations fort intéressantes sur la psychologie de ce jeu, surtout dans le sens d'une phénoménologie des attitudes et mouvements humains. – Cl. Schoonbrood, «*Tertium non datur*». *De Norm van de Disjunctie* (La norme de la disjonction). L'auteur défend la validité absolue de ce principe en précisant dans quel sens il faut le comprendre. – St. Strasser, *Gegenstandsbewusstsein und Richtungs-bewusstsein*. En partant d'un texte de Mercier sur notre connaissance de l'infini, l'auteur est amené à distinguer (en s'inspirant de Husserl) une connaissance d'objets et une connaissance d'orientation (on pourrait peut-être dire de

transcendance). Seule cette dernière nous permet d'atteindre l'infini. – Cl. Vansteenkiste, *Procli Elementatio Theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus)*.

N° 4: J. Linschoten, *Over de Humor* (De l'humour). Phénoménologie très nuancée de l'humour. L'auteur nous fait voir l'essence de l'humour en le comparant à l'esprit, au rire, au tragique, etc. L'essentiel de l'humour serait de se situer à la limite entre le comique et le tragique. – A. De Waelhens, *Beschouwingen over de historische Ontwikkeling van de Ervaring van het Alter-Ego* (Considérations sur l'évolution historique de l'expérience d'autrui). On étudie comment l'existence d'autrui a pu devenir un problème. La substitution, par la technique, de valeurs abstraites et universelles aux relations concrètes et individualisées est, selon l'auteur, à l'origine de la problématisation de l'existence d'autrui. – D. M. De Petter, *De Ziel en het Psychische* (L'âme et le psychique). Etude critique sur le livre de St. Strasser sur la notion d'âme (cf. l'étude critique de Couturier sur le même livre, *Bijdragen* 1952, n° 2). Tout en reconnaissant la valeur des pénétrantes analyses phénoménologiques du livre, l'auteur fait des réserves sérieuses quant à la conception philosophique fondamentale défendue par Strasser.

Année 14 (1952) N° 1: J. Gonda, *Maya*. L'auteur étudie l'évolution de la signification du terme «maya» dans les différentes écoles indiennes et détermine dans quel sens il exprime l'irréalité du monde. – M. Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. On montre que la phénoménologie au sens de Husserl n'est pas une philosophie sans présupposés, mais que, dès le début, elle conçoit la recherche en fonction de présupposés qui ne sont pas formellement justifiés. L'auteur tâche de montrer qu'une perspective ontologique, telle que la scolastique la connaissait, est nécessairement antérieure à toute phénoménologie.

N° 2: J. Linschoten, *Over het Inslapen* (Réflexions sur le fait de s'endormir). Fine analyse phénoménologique de l'entrée en sommeil. On montre que ce n'est pas simplement une désintégration de l'état de veille, ainsi que le disait la psychologie de la conscience. C'est plutôt un désintéressement du monde. – P. De Bruin, *De Philosophie van het Geld* (La philosophie de l'argent). L'auteur commence par une critique des théories courantes. Il insiste ensuite sur la notion d'argent comme instrument de la liberté. – J. Goderie, *Critische Bezinning op het Uitgangspunt der Wijsbegeerte van Dr J. D. Bierens De Haan* (Réflexion critique sur le point de départ de la philosophie de B. d. H.). L'auteur critique l'idée fondamentale de B. d. H. selon laquelle la philosophie devrait nous amener à dépasser la relation sujet-objet. Il maintient que cette dualité (avec primauté de l'être) ne saurait être dépassée par l'homme. – E. Minkowski, *Brèves méditations sur la négation et le dualisme*. Analyse phénoménologique qui veut éclaircir la signification vécue de la négation et la trouve pleine de contenu positif. Des réflexions semblables sont émises sur le dualisme découvert dans son contenu vécu authentique.

N° 3: H. Schillebeeckx, *Het niet-begrippelijk Kenmoment in onze Godskennis volgens S. Thomas* (L'élément non-conceptuel dans notre connaissance de Dieu selon saint Thomas). Se basant sur l'analyse des textes, l'auteur montre que, bien que pour saint Thomas les concepts jouent un rôle dans notre connaissance de Dieu, le cœur même de cette connaissance consiste dans un acte projectif.

Il admet donc un dynamisme objectif, par opposition au dynamisme subjectif du P. Maréchal. – G. Scheltens, *Het Probleem van de metafysische Causaliteit in de neo-scholastische Philosophie* (Le problème de la causalité métaphysique dans la philosophie néo-scholastique). Examen des positions néo-scholastiques quant à la causalité métaphysique dans les preuves de l'existence de Dieu. L'auteur rejette la conception qui considère le problème de la causalité comme distinct de celui de la contingence. Il se prononce pour l'unité de la démarche de l'esprit, tout en mettant en garde contre une identification précipitée de l'absolu avec Dieu. – Cl. Van Steenkiste, *Procli Elementatio Theologica translata a Guilelmo de Moerbeke. Notae de Methodo Translationis*.

Relevons que les articles écrits en néerlandais sont suivis d'un résumé en français, allemand ou anglais (ce qui est également le cas pour les articles des *Bijdragen*).

Outre les articles, le *Tijdschrift* comporte dans chaque numéro des aperçus sur la littérature philosophique dans différents domaines, des comptes rendus, une chronique de la vie philosophique et une bibliographie extrêmement riche et bien organisée sur tous les domaines de la philosophie. N. Luyten

Revue philosophique de Louvain. Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 sq.

Tome 49, N° 23, août 1951. A. Dondeyne: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique «Humani generis»* (suite et fin). Le thomisme vivant surmonte les difficultés mises en lumière par la phénoménologie entre l'en soi et le pour soi, en recourant au *lumen naturale*. – J. Ladrière: *Le théorème fondamental de Gentzen*. L'étude de la méthode déductive dans les théories de la démonstration souligne le caractère constructif de la pensée dans le contrôle de ses démarches. – J. Callewaert: *Les manuscrits économique-philosophiques de Karl Marx*. Fixation de la date: 1844, et analyse de leur contenu: le travail aliéné et critique de la dialectique hégélienne.

Tome 49, N° 24, novembre 1951. Numéro spécial consacré au centenaire de la naissance du Cardinal D. Mercier, fondateur de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. L. de Raeymaecker: *Les origines de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*. Historique de l'Institut jusqu'au départ de Mercier. – Les journées commémoratives (Louvain, du 10 au 13 octobre 1951). – F. Morandini: *L'épistémologie thomiste*. Rapports entre la phénoménologie actuelle et ce que pourrait être une phénoménologie réaliste entendue comme dialectique de la connaissance du réel et de l'esprit. – A. Forest: *Orientations actuelles de la métaphysique*. L'expérience métaphysique comme expérience de l'insertion du moi dans l'être, étudiée par l'analyse réflexive ou la réduction phénoménologique selon deux orientations: l'existence humaine est conçue soit comme consistante, soit comme précaire. – N. Luyten: *Cosmologie*. Deux tendances dans le thomisme: intégrer les données de la science actuelle dans la cosmologie traditionnelle ou séparer la cosmologie des sciences. – M. S. Strasser: *D. Mercier et le problème de la psychologie néo-thomiste*. Nécessité d'utiliser les résultats de la psychologie scientifique pour l'élaboration d'une psychologie métaphysique qui en demeure

distincte. – E. de Bruyne: *Le problème de la philosophie morale*. La morale pratique doit s'appuyer sur une morale spéculative tenant compte des analyses modernes sur la nature de l'homme. – M.-D. Chenu: *L'étude historique de saint Thomas*. L'histoire est nécessaire à l'actualité de saint Thomas.

Tome 50, N° 25, février 1952. R. Loriaux: *L'être et l'idée selon Platon*. Etude des rapports entre l'ousia et l'Idée dans les dialogues de la maturité; essentialiste dans le *Phédon*, Platon affirme dans le *Banquet* un intelligible suprême, assimilé à l'Être suprême dans la *République*. – G. Verbeke: *Note sur la date du commentaire de saint Thomas au De anima d'Aristote* (entre le 22 novembre 1267 et 1270). – J. Grooten: *Le soi chez Kierkegaard et Sartre*. S. tente de construire une ontologie phénoménologique sur une saisie intuitive de l'être, K. répond aux exigences de l'être par sa méditation; chez S.: conception minimum de l'existence (le désespoir enfermé dans le présent), chez K.: conception maximum (la foi tournée vers le futur). Athéisme de S.: point d'aboutissement de la conception kierkegaardienne de l'existence.

Tome 50, N° 26, mai 1952. D. Salman: *De la méthode en philosophie naturelle*. Refus d'une expérience directe de la réalité à cause de la genèse complexe de la connaissance; toute philosophie doit s'appuyer sur une base scientifique et épistémologique. – F. Duykaerts: *L'imagination productrice dans la logique transcendentale de Fichte*. Par l'analyse de la dialectique abstraite et de la dialectique concrète, F. atteint le fait primitif comme imagination productrice, synthèse du moi et du non-moi. – H.-B. Curry: *On the definition of substitution, replacement and allied notions in an abstract formal system*. – R.-A. Gauthier: *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Economiques*. D'après des manuscrits de J. de Douai et d'un maître ès arts inconnu, entre 1270 et 1280.

Tome 50, N° 27, août 1952. G. Van Riet: *La théorie thomiste de l'abstraction*. Etudes des rapports entre le monde logique forgé par l'esprit et le monde réel; abstraction totale ou saisie d'un universel, abstraction formelle ou saisie d'une essence, abstraction de l'être ou intuition d'un tout. – R. Verneaux: *La notion kantienne d'analyse transcendantale*. Recherches sur les facteurs de la méthode qui découvre les principes des jugements synthétiques. Description de l'investigation transcendantale comme méthode analytique de décomposition et de régression pour la recherche des aprioris de la connaissance. – A. A. Fraenkel: *L'axiome du choix*. Exposé historique du problème de l'indépendance de cet axiome.

G. Widmer

Les Etudes philosophiques

continuent leur série de Témoignages de philosophes. Dans le numéro 3-4/1950: Aliotta: «Mon expérimentalisme»; n° 2-3/1951: Louis Lavelle; n° 4/1951: Jacques Paliard. Le n° 1/1951 est tout entier consacré aux congrès des sociétés de philosophie de langue française de 1949, 1950 et 1952 (Etudes générales de A. Reymond, J. Moreau, et programme de G. Gusdorf); on y trouvera la communication complète de M. Pucelle: «La sagesse, découverte de la valeur»; celle de M. Husson: «Actualité de la sagesse» avait paru dans le n° 3-4/1950. Remarqué

dans cette collection très riche: *A. Moles*: «Le théâtre antique, exemple d'une esthétique fonctionnelle» (1/1951); *J. Vial*: «Aperçu sur les conséquences métaphysiques d'une phénoménologie de l'Attente» (2-3/1951); *Th. Greenwood*, «La valeur humaniste des mathématiques» (ibid.); *E. Wolff*: «La signification profonde de la doctrine kantienne de l'intuition pure de l'espace» (4/1951); *G. Berger*: «La destinée personnelle suivant René Le Senne» (ibid.).

Enfin, le n° 1/2 de 1952 est consacré à la philosophie contemporaine aux Etats-Unis, analysant, commentant et complétant l'ouvrage collectif (Farber), dont nous rendons compte ci-dessus. On y trouvera notamment des articles: de *M. A. Wenger*, succinct et réaliste, sur la psychologie — dont il n'était pas question dans le volume Farber —, de *A. M. Rose* sur la sociologie; et des remarques instructives de *B. Mirkin-Guetzevitch* sur les Déclarations des Droits française et américaine. Les études de *Hartshorne* et de *Robinson* sont des mises au point sur la philosophie de la religion; *G. Lanteri-Laura* commente le chapitre de *Morton G. White* sur la philosophie de l'histoire; *R. McKeon* poursuit des considérations générales sur la philosophie et la culture. Particulièrement intéressants sont les articles où l'on compare la philosophie pratiquée en France et aux Etats-Unis: celui de *H. Schneider* surtout, sur les courants de pensée; celui de *V. Mc Gill*, point conformiste, à propos de l'histoire et de la sociologie en France; celui où *R. W. Sellar* précise sa propre position en voulant définir la Philosophie de l'esprit de *L. Lavelle* et *R. Le Senne*. Le fascicule s'ouvre enfin sur un bel article que *G. Berger* consacre à *J. Dewey*, récemment disparu. Des études critiques nombreuses et des notes fournies complètent ces publications toujours soucieuses d'actualité.

D. C.

Revue de métaphysique et de morale

L'année 1951 apporte une contribution très importante à l'ontologie et à la phénoménologie. D'abord, quant à l'œuvre de Husserl: dans le n° 1: *van Breda*: Note sur Réduction et Authenticité d'après Husserl (mises au point très importantes); *J. Wahl*: Notes sur la première partie de «Erfahrung und Urteil» de Husserl; dans le n° 4, une importante présentation par *P. Ricœur*: Analyses et problèmes dans «Ideen II» de Husserl; *A. Gurvitch*: «Présuppositions philosophiques de la logique». En outre, l'article de *H. Birault*: «Existence et vérité d'après Heidegger» (n° 1) tient compte notamment des derniers écrits de ce philosophe. *M. Lévinas* dans son article: «L'ontologie est-elle fondamentale?» (ibid.) travaille à une philosophie authentique de l'existence.

Le n° 2 apporte notamment des articles relatifs à des catégories scientifiques: *L. de Broglie*, «Un nouveau venu en physique, le champ nucléaire»; *S. Watanabé*: «Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson»; *J. Ullmo*: «Le théorème de von Neumann et la Causalité».

On remarque dans le n° 3 un groupe d'études de philosophie ancienne: *C. J. de Vogel*: «Examen critique de l'interprétation traditionnelle du platonisme» (le monde platonicien des Idées n'est plus comme le croyait Aristote l'être rigide des Eléates; un retour à la science de la nature est donc possible); *E. M. Bruins*: «La chimie du Timée»; *E. Weil*: «La place de la logique dans la pensée aristo-

télienne» (montre l'importance des *Topiques* et la fonction de la dialectique chez Aristote); *J. Pépin*: Notes nouvelles sur le problème de la communication des consciences chez Platon et saint Augustin (étude très fouillée et très actuelle). Dans le n° 3, *McKeon*, sous le titre «Philosophie et méthode», passe en revue la dialectique, la logistique et la problématique pour montrer comment ces procédés transforment complètement contenu et fin de la philosophie.

Relevons encore (2/1951) une étude caractéristique de *G. Gusdorf*: «Mythe et philosophie» (L'erreur de toutes les théories sur le mythe est de supposer que celui-ci est lui-même une théorie. Le mythe est une structure de conscience et non un discours. La fonction du mythe se comprend mieux si l'on découvre en lui une philosophie avant la philosophie) et deux notes importantes, l'une (1/1951) de *Th. Ruysen*: «La querelle de l'humanisme» (à propos des rencontres internationales en 1949), l'autre (4/1951) de *Madeleine Barthélemy*: sur le «Traité des vertus» de Jankélévitch (dont le n° 4 de 1950 offrait un article admirable sur la décadence).

D. C.