

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): **13 (1953)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Besprechungen – Comptes rendus

Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung herausgegeben von *Ernst Hoffmann*. Heft 11: Die mathematischen Schriften. Übersetzt von *Josepha Hofmann*, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von *Joseph Ehrenfried Hofmann*. Der philosophischen Bibliothek Band 231, Verlag Felix Meiner, Hamburg 1952.

Der vorliegende Band gibt in einer sehr guten Übersetzung sämtliche mathematischen Schriften des Cusaners, und ist so dem Mathematiker, der sich für die Geschichte seiner Wissenschaft interessiert, von großer Bedeutung. Die Anmerkungen zur Vorgeschichte und Weiterentwicklung der cusanischen Ideen sind von J. E. Hofmann mit großem Fleiß zusammengetragen worden.

Für den Philosophen, der nicht speziell mit den Problemen der Vor-Newton'schen Mathematik vertraut ist, sind diese Schriften wohl nur mit Hilfe der Einführung und der Anmerkungen einigermaßen lesbar. Leider scheinen diese dem Referenten nicht dem Geist und dem Inhalt der Ausführungen des Cusaners gerecht zu werden. Es ist doch vielleicht etwas zu einfach, das große mathematische Problem des Mittelalters, das des Kontingenzwinkels, einfach vom Standpunkt des von Newton, Leibniz und den Bernouillis entwickelten Algorithmus der Differentialrechnung aus zu betrachten und zu verwerfen, trotzdem die Arbeiten von Veronese und Hilbert über nichtarchimedische Geometrie die Verteidiger des Kontingenzwinkels vom logischen Standpunkt aus vollständig rehabilitiert haben. Der Referent wenigstens möchte dem Cusaner und seinen Vorgängern den Mut zu einem solchen Weiterschreiten über Euklid nicht abstreiten, und kann daher leider den Kommentar nur mit großen Vorbehalten empfehlen, soweit es Fragen des Infinitesimalen betrifft.

Sehr zu empfehlen ist das Buch, besonders die Abhandlung *de mathematicis complementis*, dem Gymnasiallehrer der Mathematik, der die Behandlung der cusanischen Methode der Kreisquadratur zum Anlaß nehmen will, seine Schüler an die Probleme des Unendlichen mit dem Beispiel des isoperimetrischen Problems heranzuführen.

H. Guggenheimer

G. W. F. Hegel: Premières publications: Différence des systèmes de Fichte et de Schelling; Foi et savoir. Trad., introduction et notes par *Marcel Méry*. Paris, Vrin, 1952 (Bibliothèque des textes philosophiques), 330 p.

Chacun reconnaîtra que la traduction de M. Méry vient à propos soit à cause de l'importance des écrits de jeunesse de Hegel, soit à cause du renouveau des

études hégéliennes en France. Les deux publications traduites sont, de plus, d'excellents exemples d'un genre philosophique intermédiaire entre l'exposé des débats contemporains, la différenciation et l'*Auseinandersetzung*. On y reconnaît l'exigence et l'âpreté dans la discussion, avec cette nuance particulière à Hegel jeune, et qui devait faire école. Les attaques contre Fichte et contre Jacobi, l'attitude méprisante à l'égard de Reinhold et d'autres commentateurs, l'enthousiasme pour Schelling, tout cela paraît sans ménagements, avec déjà l'arrière-pensée de quelqu'un qui a autre chose à dire.

Assurément, en présence des traductions qui se multiplient aujourd'hui, on doit se réjouir de voir écarter bien des obstacles. Pourtant, les efforts couronnés de succès des Hyppolite, des Gandillac, des Ricœur, de M. Méry, pour n'en pas allonger la liste, laissent encore un gros travail au lecteur désireux de comprendre ce qu'il lit plutôt que d'en être informé seulement. Et cet effort est tel qu'on peut se demander s'il ne serait pas plus simple de faciliter l'étude de certaines langues philosophiques. Cela est inévitable. Mais l'énorme labeur de ces traductions garde toute son utilité, d'abord comme première information, ensuite comme appel.

Cela dit, la traduction bienvenue de M. Méry est exacte; elle respecte la syntaxe et l'allure synthétique de ces pages et reproduit bien le ton hégélien. C'était là le seul parti à prendre, bien qu'il en coûte toujours à un traducteur de ne pas analyser dans sa langue la densité d'une expression étrangère. L'introduction est historique et analytique; les notes mettent au point les détails. M. Méry déclare à juste titre qu'un commentaire perpétuel eût été nécessaire pour dégager toutes les implications. Mais ce serait là un second ouvrage et l'on doit beaucoup de gratitude à M. Méry d'avoir, parallèlement à son importante thèse sur Renouvier, mis au jour pour le lecteur français ces premières publications hégéliennes.

D. Christoff

Félix Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Fragments du Tome III (Hellénisme – Judaïsme – Christianisme). Texte établi par Charles Devivaise. Paris, Vrin, 1953, 158 p.

Le sous-titre avertit le lecteur qu'il s'agit plutôt d'histoire des religions que de philosophie proprement dite. Voici en effet l'origine de ces textes. L'Académie des sciences morales et politiques avait ouvert un concours portant sur la *Métaphysique* d'Aristote; il s'agissait de traiter les questions suivantes: I. L'analyse et le plan de la *Métaphysique*; II. L'histoire et l'influence de cet ouvrage; III. La part d'erreur et de vérité qu'il contient. Sur un rapport de Victor Cousin, le mémoire envoyé par Ravaisson fut couronné. L'auteur entreprit alors de refondre son travail et de le développer. Ce fut l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, dont le premier tome, consacré à l'analyse et au plan de la *Métaphysique*, parut en 1837. Le tome II devait traiter les questions II et III ci-dessus. Mais en 1846, au début de ce volume, Ravaisson écrivait: «Je n'avais pas mesuré exactement la carrière qui me restait à parcourir. A mesure que j'y ai avancé, j'ai reconnu que je ne pouvais comprendre dans un court espace, avec la conclusion où je dois

essayer d'apprécier la métaphysique d'Aristote et d'indiquer ses destinées à venir, l'histoire complète d'une doctrine vaste et qui a exercé pendant tant de siècles, en tant de lieux différents, une si grande influence.» L'auteur annonçait ensuite que le deuxième volume se terminerait avec la philosophie ancienne, que le troisième serait consacré à l'histoire de la *Métaphysique* dans le judaïsme, le christianisme et l'islam jusqu'à la fin du moyen âge et que le quatrième traiterait de la métaphysique aristotélicienne dans les temps modernes et de sa valeur. On sait qu'en 1900, Ravaisson mourait en laissant les tomes III et IV sous forme de fragments manuscrits d'une lecture très difficile.

M. Charles Devivaise s'est attaché avec quelques autres au déchiffrement de ces textes. Il a donné en 1933 chez Boivin des fragments de Ravaisson, sous le titre de *Testament philosophique*, en les faisant précéder de la notice lue en 1904 à l'Académie des sciences morales et politiques par Henri Bergson.

Le volume qu'il publie aujourd'hui contient des notes isolées ou des ébauches relatives au livre III et deux fragments étendus sur le même sujet. Un troisième fragment, «Hellénisme, judaïsme, christianisme», est publié ici pour la seconde fois. L'éditeur a été assez heureux pour retrouver un plan du livre III, de la main de Ravaisson, qui lui permet de préciser le contenu de l'ouvrage inachevé.

Pour Ravaisson, pas plus que pour Schelling dont il subit l'influence, la philosophie n'est séparée de la religion. La philosophie d'Aristote a donc une signification spirituelle dont Ravaisson se fait une idée assez haute pour comparer l'aristotélisme avec le judaïsme et le christianisme. Le naturalisme païen est en effet opposé par essence à la théologie judaïque. Avec Aristote apparaît cependant un effort grandiose pour élever la pensée au-dessus de la nature : nulle philosophie n'a su mieux reconnaître l'imperfection relative de la nature, «L'incapacité de se suffire et la dépendance à l'égard d'une cause plus haute, qui est sa fin et son bien, qui l'attire, qui l'élève à soi et qui la tient perpétuellement suspendue, dans sa mobile existence, au-dessus du néant» (p. 45). Pourtant Aristote ne surmonte le naturalisme que pour tomber dans le dualisme. Le judaïsme est mieux armé pour résoudre ces redoutables problèmes, car le monde pour lui n'est ni divin par soi ni opposé par essence à Dieu – deux opinions entre lesquelles flotte la pensée païenne. Il ne fait que recevoir «le contre-coup et l'empreinte de la volonté»; maudit, tombé avec elle, il se relève avec elle. «Arracher à Satan (qui est l'esprit de rébellion) l'humanité et par suite la nature entière pour les restituer à Dieu . . ., telle est l'espérance de la Rédemption qui se découvre de plus en plus au fond des promesses des Prophètes et que le Christianisme vient accomplir» (p. 71).

Mais si le judaïsme et le christianisme dépassent l'aristotélisme, ils ne le renient point. Comment repousseraient-ils l'idée de la dignité inaliénable de la pensée ou celle de l'élévation au-dessus du monde physique du principe immatériel et actif du mouvement de l'univers? La religion trouve ici un substrat digne d'elle et l'on peut concevoir un dialogue entre la religion de l'Amour et la philosophie de la Pensée «jusqu'au terme où enfin elles pourront s'unir» (p 36). Cette union a lieu au cœur même du dogme chrétien : dans l'émanation nécessaire par laquelle l'unité divine se développe, apparaît l'héritage de la science grecque; et dans le sacrifice volontaire et libre du Verbe divin, celui de la théologie judaïque.

Ces vues, sur lesquelles on ne donne ici qu'un aperçu, sont sans doute discutables, mais ne les disons ni démodées ni sans valeur, car elles restent profondes et suggestives. Elles séduisent aussi par leur puissance de synthèse que ne connaissent pas toujours les spécialisations actuelles. Il faut savoir gré à M. Devivaise de l'effort éclairé qu'il a fourni pour nous donner ces textes à la rédaction inégalement achevée, mais toujours dignes de l'attachante personnalité de Ravaisson.

Fernand Brunner

André Rivier: Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide. F. Rouge et Cie. Librairie de l'Université, Lausanne 1953, 68 pages.

Paul Kucharski: Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade. Société d'édition «Les Belles-Lettres». Paris 1952, 85 pages.

Ces deux études, entièrement indépendantes l'une de l'autre, méritent d'être rapprochées. Elles nous font remonter à ce stade juvénile de la culture où la métaphore et la définition se donnaient encore la main, époque dont nous conservons la nostalgie et que la philosophie moderne s'efforce à tant d'égards de renouveler par une étroite union du poétique et du rationnel.

L'élégant ouvrage de M. Rivier atteste, chez son auteur, beaucoup d'érudition et de souplesse. Une première démonstration aboutit à corriger, de façon fort plausible, le fr. 12 d'Héraclite (Diels) par suppression du participe *ἐμβάλνονον* interpolé sans doute à basse époque. Ainsi allégé de ce verbe encombrant, l'aphorisme prend un sens plus clair et plus simple: il tend à signaler, par un rapport analogique, le caractère essentiel de l'âme, sa mobilité, semblable à celle d'un fleuve qui reçoit des eaux sans cesse nouvelles.

La seconde démonstration, concernant Thucydide, I, 138, 3, précise le sens que revêt chez cet auteur le verbe *εἰκάζειν*. Ce mot désigne une appréhension conjecturale du passé et du futur fondée sur leur analogie avec le présent. Différent du sophiste, qui tente d'éclairer l'actuel par un recours au mythique, l'historien s'attache à reconstituer ce qui fut et à prévoir ce qui sera sur la base d'une comparaison avec ce qui est.

Le pythagorisme archaïque demeure enveloppé de mystère. Depuis E. Frank (*Plato und die sogenannten Pythagoräer*, Halle, 1923), la plupart des interprètes mettent en doute la valeur des renseignements qui nous sont transmis sur lui par Aristote et les portent au compte de Platon. M. Kucharski, dont nos lecteurs connaissent l'important ouvrage consacré aux *Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon* (v. *Annuaire*, Tome XI, 1951, p. 201-203), prend vigoureusement le contrepied de cette thèse. Partant d'un passage du *De Anima* (404b, 18-27), il établit, par la confrontation de textes divers, les points suivants:

1. La théorie exposée dans le *De Anima*, loin de concerner Platon, est «authentiquement et spécifiquement pythagoricienne» (p. 18).
2. Cette théorie s'appuie sur la conception de la *tétrade*, conçue comme semence génératrice de l'être sensible, aussi bien inanimé que vivant: elle est également à l'origine de la thèse platonicienne des quatre formes de connaissance (*νοῦς*,

ἐπιστήμη, δόξα, αἰσθησις) et des considérations du *Timée* sur les triangles élémentaires (53 c–55 c).

3. Le mot εἶδος, dans le même passage, ne désigne pas les nombres idéaux, mais les quatre unités de la tétrade. La doctrine platonicienne des Idées, tout en étant d'origine pythagoricienne, témoigne d'un esprit entièrement nouveau, car la tendance génétique, fondée sur un mode de pensée analogique, fait alors place à une prise de conscience hautement rationnelle.
4. La théorie de la tétrade, qui remonte à la première époque du pythagorisme, prend place, en raison de son caractère génétique, à côté des cosmologies ioniennes.

Cette étude, qui apporte à d'anciens problèmes une solution originale, dépasse en importance les limites de son cadre et mérite de retenir l'attention.

René Schaerer

Maurice de Gandillac: La sagesse de Plotin. Hachette, Paris, 1952.
Collection «A la recherche de la vérité», XXII, 208 p.

On sera reconnaissant à l'auteur de *La philosophie de Nicolas de Cues*, de l'*Introduction aux sermons et traités de Maître Eckhardt*, etc., à l'éditeur du Pseudo Denis et d'un choix d'œuvres de Nicolas de Cues, et d'autres œuvres mystiques, d'avoir maintenant placé, comme au seuil des études auxquelles il préside, un livre consacré uniquement à Plotin.

Pour exposer la sagesse de Plotin, M. de Gandillac ne s'est pas placé à un point de vue impersonnel, parcourant de haut en bas si l'on peut dire, les hypostases. Il a choisi pour ligne de perspective la «voie d'union», l'«ascension de l'âme vers l'Un»; et sa préoccupation constante est de montrer l'exercice et la méthode spirituelles nécessaires au sage, musicien, amoureux ou philosophe, pour atteindre la liberté. Bref, la doctrine de Plotin est ici considérée avant tout comme une certaine méthode philosophique de salut.

Ainsi centré de manière très opportune, l'ouvrage est extrêmement dense. D'autant plus que, s'il se défend d'offrir une étude complète de la mystique plotinienne ou de traiter tous les problèmes de cette philosophie, il ne les évoque pas moins et, chemin faisant, leurs principales interprétations – auxquelles d'ailleurs la préface est consacrée. Peut-être s'arrêtera-t-on plus longuement aux chapitres centraux consacrés à la liberté du sage, à l'expérience et au discours, ainsi qu'aux pages 182 et suivantes, où le problème de la personne et de l'union mystique me paraît repris fort clairement.

La comparaison de la sagesse de Plotin avec les doctrines de son temps accompagne en tous les points nécessaires le développement principal. Quant aux doctrines postérieures, la comparaison avec les mystiques et les doctrines chrétiennes s'impose et revient le plus souvent, mais on relèvera d'intéressantes remarques au sujet de Bergson (p. 35, matière et vie; p. 112, temps et éternité, notamment), tandis que la place faite à Schelling aurait pu, me semble-t-il, être plus importante à l'occasion, dans le cadre même que l'auteur s'était fixé. On remarquera aussi les brefs passages relatifs aux doctrines de l'Inde.

Les très nombreuses citations, leur choix opportun et leur excellente traduction, leur heureuse ordonnance dans le cours de l'exposé, les notes abondantes,

les formes caractéristiques du langage plotinien, l'index des *Ennéades* rendront aux étudiants les plus grands services et enrichissent le plaisir de lire ce livre animé d'un feu spirituel véritable.

D. Christoff

Marcel Méry: La critique du christianisme chez Renouvier. 2 vol. de 755 p. et de 516 p. avec deux portraits de Renouvier en hors-texte, Paris, Vrin, 1952. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Témoin des courants philosophiques du XIX^e siècle, Renouvier (1815–1903) s'est toujours passionné pour les problèmes religieux, depuis le temps où il sympathisait avec l'«église» saint-simonienne jusqu'à la formulation de sa religion personaliste à la veille de sa mort. Le protestantisme libéral se réclame de lui, le catholicisme (et même le catholicisme moderniste) le considère comme le représentant de la religion laïque, la libre-pensée comme un philosophe égaré dans les spéculations mythologiques. En présence de cette divergence d'opinions sur la pensée religieuse de Renouvier, M. Méry a essayé, en suivant son auteur pas à pas dans les vicissitudes de sa destinée et de ses publications, d'en dégager l'attitude en face du christianisme. Examen délicat et complexe, étant donné les variations et les fluctuations de la pensée de Renouvier, M. Méry triomphe des difficultés en évitant une systématisation hasardeuse et en procédant selon une méthode analytique et psychologique. Il s'appuie sur une analyse fouillée des œuvres majeures et des innombrables articles de Renouvier, sur des documents inédits (dossier des radiations des listes électorales au temple d'Avignon, tome I, p. 739 ss.; correspondance, cf. tome I, p. 16 ss. et tome II, p. 503 ss., correspondance avec le P. H. Loyson). Il précise plus d'un point, demeuré obscur, de la vie intime du philosophe néo-criticiste.

Malgré les discontinuités apparentes de la pensée religieuse de Renouvier, l'auteur y discerne certaines constantes: refus d'une église, dont l'autorité s'appuyerait sur le pouvoir séculier, et cela au nom de l'idéal républicain et individualiste, refus d'une théologie révélée orthodoxe, pétrifiée dans des dogmes irrationnels et cela au nom des exigences de la raison et des découvertes scientifiques, refus d'un évolutionisme déterministe, fondé sur un scientisme dogmatique et cela au nom d'une morale de la liberté et de la justice. Discontinuités et constantes sont étudiées selon un plan qui divise la vie de Renouvier en quatre périodes, chacune étant caractérisée par des traits spécifiques: 1815–1851, influence saint-simonienne et critique du cléricisme; 1851–1869, rencontre avec Lequier, critique de l'infinitisme et du panthéisme; 1870–1889, conversion à l'idée de création et admission dans l'église protestante; 1890–1903, critique des développements dogmatiques du christianisme primitif et élaboration d'une religion personaliste. M. Méry énonce de la manière suivante la loi qui préside à l'évolution de la pensée religieuse de Renouvier: «Chaque fois... que le pendule intérieur passe du pathos au logos, il se produit un refoulement du christianisme» (tome II, p. 497). La théologie de l'auteur du «*Personalisme*» est fortement teintée d'arianisme et s'inspire davantage de la théodicée et de l'eschatologie de l'Ancien Testament que de celles du Nouveau Testament, preuve en soit la critique du johanisme, responsable des déformations du christianisme authentique.

Faut-il voir dans cette prédilection de Renouvier pour la théologie de l'Ancien Testament une influence de son ascendance juive ? M. Méry insiste pertinemment sur ce point ; mais ce qu'il montre avec plus de pertinence encore c'est que Renouvier est «demeuré chrétien par le cœur, qu'il a été dupe de sa raison et a méconnu les racines religieuses de sa doctrine» (tome II, p. 498).

Cependant nous nous demandons si le savant historien a raison d'affirmer que Renouvier n'est pas un précurseur de certains courants modernistes (cf. par exemple, tome I, p. 382, p. 414). Le refus de toute théologie positive et spéculative, l'interprétation rationaliste des seuls dogmes cohérents avec la raison et les données scientifiques (création, eschatologie), la distinction néo-criticiste entre croyance et savoir, le rôle éminent attribué à la conscience, ne sont-ils pas autant de points caractéristiques du modernisme ? En outre, peut-on affirmer, sans commettre un grave contre-sens, que «Renouvier est un barthien avant la lettre» (tome II, p. 351), parce qu'il dissocie une religion primitive immuable (le christianisme de Paul et des évangiles synoptiques) de ses développements dogmatiques ultérieurs ; nous ne savons pas que K. Barth établit cette distinction et qu'il affirme l'existence d'une religion primitive immuable ?

Contribution de première valeur à l'étude du mouvement des idées religieuses au XIX^e siècle, indispensable aussi bien à l'historien de la philosophie qu'à l'historien de la théologie moderne, cette thèse touche de très près à la philosophie romande, en ce qu'elle est une mise au point définitive du problème des relations entre Renouvier et Secrétan (tome I, p. 304ss. ; Renouvier est tout autant que Secrétan un esprit religieux, mais d'une autre famille spirituelle, quoiqu'en aient pensé certains historiens, cf. tome I, p. 616).

Parfois, en présence de la masse des documents et de la multiplicité des questions abordées, M. Méry donne l'impression de ne pas dominer son sujet ; il se perd – et nous avec lui – dans des analyses de détail, qui nous font perdre de vue l'originalité de la pensée de Renouvier. Il étudie, entraîné par sa méthode psychobiographique, les aspects successifs de la pensée renouviériste à leurs différents stades d'approfondissement, d'où pour le lecteur, un malaise de se retrouver souvent devant les mêmes noms, les mêmes problèmes déjà signalés, repris et examinés sous des angles différents. Il manque un fil conducteur, exception faite pour l'excellente conclusion (tome II, p. 479ss.). Pourquoi dans ces conditions, M. Méry n'a-t-il pas composé un index des matières et des noms propres, qui aurait été d'un grand secours pour orienter le chercheur dans les dédales d'une enquête particulièrement touffue ? Cette lacune, si regrettable soit-elle, n'enlève rien à la valeur de cette œuvre rigoureuse, attachante et menée avec une conscience digne d'éloge.

Gabriel Widmer

Jean Wahl: Traité de Métaphysique. Paris, Payot 1953, 724 pages.

Traité évoque pour nous l'exposé d'une matière stable et homogène, distribuée systématiquement pour manifester par son ordonnance rationnelle sa cohérence interne et pour fournir des réponses nettes à nos questions. Or, le *Traité* de Wahl nous présente des «hétérogénéités» (p. 700), nous plonge dans un «devenir coloré» et miroitant et nous invite à un «voyage à travers les concepts philosophiques»

(p. 8) où nous sentons vivre intensément beaucoup de questions, mais aboutissons à peu de solutions. Toutefois, le livre mérite son titre, car il y est vraiment question de métaphysique, mais en même temps il nous entraîne dans une dialectique de dépassement infinie et une poursuite effrénée où ce que nous saisissons nous échappe aussitôt : les réalités naissent et meurent pour renaître, les concepts se transforment en leurs contraires et, « par des vues successives et alternantes », nous allons de peut-être en peut-être, de « on pourrait dire que . . . » en « aussi bien l'un que l'autre ». J. Wahl dresse des « édifices provisoires », se défie des systèmes et des explications finales, nous déloge sans cesse et ouvre à chaque tournant devant nous une avenue « vers l'ineffable » ou vers « une réalité plus profonde ».

Dans ce pays métaphysique des métamorphoses, Wahl est un cicerone très sûr qui sait attirer notre attention sur les monuments intéressants de la tradition philosophique et nous faire voir maints détails ou rapprochements curieux, toujours importants. Mais il ne tolère pas que nous nous arrêtions : nous devons « les saluer avant de leur adresser un adieu plein de respect » (p. 8). Wahl n'en reste pourtant pas à ce fourmillement kaléidoscopique, car il a trouvé le secret d'une nouvelle cohérence, discrète, qui tout en respectant l'incohérence du monde nous indique pourtant un sens ; sa manière de concilier les contraires, c'est en effet de les traverser et de les retraverser sans cesse, de les exalter jusqu'à l'exténuation. De ces retournements, détours et retours se dégage, de façon paradoxale et inattendue, une impression de continuité et de permanence sous le changement (« en un sens du moins il n'y a pas de progrès »), et nous refermons le livre persuadés qu'il y a des problèmes éternels, une sorte de *philosophia perennis*, du moins sous la forme d'un *philosophari perenne*, d'un mouvement perpétuel.

Une remarquable présence et vie de l'histoire de la philosophie, dont rien pour Wahl n'est révolu ou caduc, assure son équilibre et sa cohésion à la métaphysique tout en « étincellements » et en « arcs-en-ciel » qu'il expose. Le mérite, sans doute irremplaçable, de ce livre c'est son égale information et son égal recours aux philosophies les plus diverses de l'Antiquité à l'époque actuelle : qui peut se flatter aujourd'hui de dominer également dans la philosophie contemporaine les domaines français, allemand et anglo-saxon, de Renouvier à Merleau-Ponty, de Hegel à Heidegger, de Bradley à Whitehead ? On ne notera qu'une absence, mais massive, et à certains égards incompréhensible : celle de toute la pensée médiévale ; pourquoi ce trou ?

On relèvera néanmoins l'étonnant bons sens, la justice et la justesse de ce philosophe si sensible par ailleurs à la pensée paradoxale ; il se montre capable (c'est si rare !) de comprendre et de vivre les positions les plus diamétralement opposées. Un esprit pour lequel la tradition philosophique a une telle vitalité et une telle densité est immunisé contre les partialités et les envoûtements, contre les élans irréfléchis ou capricieux de la subjectivité et de l'affectivité.

Et pourtant, à travers l'exposé de toutes les questions classiques de la métaphysique, c'est à une philosophie du sentiment qu'il nous conduit. Aux concepts et aux idées toutes faites, il tend à substituer une dialectique qui les triture et les malaxe jusqu'à les rendre méconnaissables, et, grâce à elle, à remplacer partout les notions d'être, de substance, de temps ou d'espace, par un « sentiment de l'être », un sentiment de l'espace ou de la matière, ou même par le « sentiment de l'inessence de l'existence » (p. 558). Sa manière de « changer les concepts », c'est de « rendre la

subjectivité plus aiguë» (p. 526) et d'assurer partout «la revanche de la qualité» sur la quantité, de l'ineffable sur l'exprimé ou le défini.

Au terme de cette dialectique de dépassement, Wahl retrouve une zone ineffable où l'on éprouve plus qu'on ne pense, une région originelle des «expériences existentielles» et des «racines affectives». On ne s'étonnera pas qu'il défende en conclusion – sans le défendre – un *réalisme affectif* et un *empirisme radical*, et cherche ailleurs que chez les métaphysiciens «une vision plus adéquate et plus riche de la réalité» (p. 7) : du côté de la poésie et de l'art, en combinant «l'extrême épaisseur» de Claudel à «l'extrême subtilité» de Valéry, en alliant Wordsworth et Shelley, Cézanne et Van Gogh. Mais ce réalisme n'a rien de naïf et cet empirisme cache, comme tout empirisme, un respect farouche du réel. Ne nous y trompons pas en effet : la dialectique de Wahl, d'une subtilité hyper-intellectualisée, n'est nullement une méthode : elle est «une façon d'éprouver» (p. 703), et surtout «de nous blesser par ses certitudes successives» (p. 703), car la dialectique est l'expérience «d'une sorte de force destructrice immanente au réel» (p. 717). Wahl reste l'homme des crises que nous avions révélé son commentaire du *Parménide* ou ses *Études kierkegaardienne*s. La conscience est déchirée et malheureuse ; la dialectique exprime la liberté qui lui permet de dépasser toute relation ou tout concept, mais aussi sa «facticité», voire son opacité, que Wahl entend maintenir «dans son irréductible rigueur».

La démarche métaphysique de Wahl s'annonce ainsi elle-même comme un retour vers le point de départ, vers «la *physis* telle qu'elle était sentie avant toute philosophie» (p. 656), vers l'expérience présocratique du devenir, vers l'originel poétique, etc. Les concepts et les systèmes ne sont valables que comme le moment d'un circuit dialectique médiateur entre l'origine perdue ou quittée et le paradis retrouvé. La métaphysique des métaphysiciens qui ont conclu et donné des «explications finales» n'a pour Wahl que la valeur d'une médiation ou d'un chemin ; elle dit toujours trop ou trop peu, à la fois trop et trop peu. Et voilà que d'un coup cette histoire de la philosophie, que nous disions effectivement si présente, se trouve comme volatilisée et dénaturée contre son intention même. Les systèmes ne sont pas ce que leurs auteurs entendaient ; ils ne sont plus que moments à dépasser, miroitements éphémères, chemins à traverser – toute une fantasmagorie chatoyante que nous avons à admirer au passage pour lui dire ensuite adieu.

Dès lors la tradition philosophique devient, comme le monde sensible platonicien, riche en contradictions – belle apparence sentie, rebelle à la raison, que nous avons à transcender perpétuellement vers sa source ineffable. Par là même, Wahl se trouve opérer un retour (qui n'a rien de révolutionnaire, quoi qu'il en dise) à la métaphysique la plus traditionnelle. Il semble qu'il y ait comme une logique interne du dépassement dialectique : un métaphysicien méfiant à l'égard des concepts et qui se donne sans réserve à la dialectique est amené à restituer par le mouvement même de transcendance qu'il poursuit, les *arrière-mondes* que sa dialectique même entendait rendre superflus : il ne peut que laisser pressentir «une réalité plus profonde» (p. 279, 656) qui serait «l'arrière-fond de notre être lui-même» (p. 508).

Ainsi éclate l'ambiguïté de cette *dialectique*, de cet *arrière-fond* comme aussi de ce *sentiment* qui doit nous en ouvrir l'accès : la signification de ces mots est plus

vague à l'arrivée qu'au départ et nous laisse perplexes et incertains. Alors que chez Merleau-Ponty, par exemple, le retour au préréfléchi éclairait et la réflexion et le monde et le pré-, il semble que le *Traité de Métaphysique* (de transmétaphysique qui revient à la prémétaphysique) nous replonge finalement dans l'opacité du préphilosophique en annulant pratiquement le profit du long cheminement métaphysique millénaire où Wahl se plaît pourtant à nous faire recirculer durant 700 pages. L'*Aufhebung* de Wahl conserve moins qu'elle ne supprime, et à force de supprimer ou de «changer les concepts», cette dialectique de la dialectique s'avère étonnamment conservatrice. Certes Wahl voudrait par delà «l'acte d'auto-destruction» d'Empédocle ou de Phaéton, nous faire entrevoir un acte d'auto-construction, mais nous avons peine à le discerner. Il a grand raison de dire en conclusion que «la philosophie est plutôt attitude de questionnement qu'attitude de réponse», mais nous constatons que malheureusement le *Traité* de Wahl, malgré lui, conclut plus qu'il ne le veut et répond par sa manière même de ne pas vouloir répondre. L'«adieu plein de respect» n'était donc qu'un au revoir.

Pierre Thévenaz

Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? Fünfte durch Einleitung und Nachdruck vermehrte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1949.

Die fünfte Auflage bringt den Text der Antrittsvorlesung von 1929 in unveränderter Gestalt, das Nachwort der 4. Auflage von 1943 und eine neue Einleitung zu dem Ganzen von 1949. Diese stellt die Forderung eines neuen Durchdenkens der Vorlesung von ihrem Ende her. Sie behandelt die *Grundfrage der Metaphysik*: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» In welchem Sinne wurde diese Frage gefragt? Fragt sie mit Leibniz «nach der obersten Ursache aller seienden Sachen» (S. 21), so bliebe man im herkömmlichen Bereich der Metaphysik und würde die Vorlesung nicht aus dem «eigenen sie überall leitenden Gesichtskreis» verstehen. Ein wirkliches Durchdenken der Vorlesung fordert ein Denken, das sich auf den Weg begibt, den *Grund* der Metaphysik zu erfahren, insofern es versucht, «an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen» (S. 8). Als Frage nach dem Grund der Metaphysik ist die Grundfrage so zu verstehen: «Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches ‚ist‘ für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt» (S. 21)? Denn das Nichts, so hieß es im «Nachwort», darf nicht einfach als «das bloß Nichtigte und Wesenlose» gedacht werden, vielmehr ist in ihm «die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst» (S. 41). Der Mensch vermag «das Sein im Nichts» zu erfahren. Diese Erfahrung des Seins, als des Anderen zu allem Seienden, verschenkt die Angst, «. . . die . . . uns in den Schrecken des Abgrunds stimmt» (S. 41). Einzig der Mensch erfährt, «angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist» (S. 42).

Die Metaphysik ist nach einem Ausspruch von Descartes die Wurzel der Philosophie, aber sie erreicht nicht selbst den Grund, aus dem die Wurzeln des Bau-

mes der Philosophie die nährenden Säfte empfangen (S. 7). Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende (S. 7). Ihre Sicht verdankt sie dem Lichte des Seins. Sie denkt aber nicht das Sein selbst «in seinem entbergenden Wesen», das heißt in seiner Wahrheit. Die Metaphysik fragt überall und jeher nach dem Seienden als dem Seienden. Sie legt das Seiende aus: als Geist, als Stoff und Kraft, als Leben, als Vorstellung, als Wille, als Substanz, als Subjekt, als Energie, als ewige Wiederkehr des Gleichen usw. In allen diesen so verschiedenen Auslegungen, in denen Seiendes als solches in der Sicht steht, verdankt das metaphysische Vorstellen diese Sicht dem Lichte des Seins. Aber «was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens» (S. 7). Alle diese Antworten nach dem Seienden als solchem sind aus der Offenbarkeit des Seins gesprochen, aber das Sein selbst, in dieser seiner Offenbarkeit (in seiner «Unverborgenheit») und das heißt: in seiner Wahrheit, wird nicht gedacht. Zwar spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem immer schon notwendig und ständig «Sein» aus. Sie bedenkt es aber nicht in seiner Wahrheit, vielmehr erscheint das Wesen der Wahrheit ihr «nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage» (S. 10). Dies Unterlassen gehört zum Wesensgeschick der Metaphysik: ihr eigener Boden entzieht sich ihr. «Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende» (S. 11). In ihrer Abkehr von ihrem Grunde verwehrt sie, daß der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs «selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt» (S. 10). Wenn es nun aber so wäre, daß das Ausbleiben des Seins den Menschen immer ausschließlicher dem Seienden überließe, so daß der Mensch von diesem Bezug des Seins zu seinem Wesen «fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bliebe» (S. 11), dann wäre für das Denken, das an das Sein denkt, Veranlassung, in den Schrecken zu geraten und «das Geschick des Seins in der Angst auszuhalten» (S. 12). Das Seinsgeschick dieser Angst hat keinen Bezug zur Psychologie und Psychoanalyse. In dieser *Seinsvergessenheit* ist das Notwendigste alles Notwendigen für das Denken: «Erst einmal auf die Seinsvergessenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren und diese Erfahrung in den Bezug des Seins zum Menschen aufzunehmen». Das in «Sein und Zeit» versuchte Denken war auf dem Weg einer Besinnung auf das Wesen des Menschen im Dienst der Frage nach der Wahrheit (Offenbarkeit) des Seins. Es ging dabei lediglich um das «Eine und Einzige», «den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit . . . eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen» (S. 13). Der Name «*Dasein*» sollte sowohl «den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort» treffen. Es sollte damit die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und gedacht werden» (S. 13). In der Offenheit des Daseins «bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht» sich das Sein selbst (S. 14). Der Name «*Existenz*» nennt «das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht» (S. 14). Das Ausstehen dieser Offenheit, das unter dem Namen «Sorge» erfahren wird, ist das «Ekstatische» im Wesen des Daseins, es ist ein Innestehen in der Unverborgenheit des Seins («Inständigkeit»). Das «Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens

(,Sorge') und das Ausdauern im Äußersten (,Sein zum Tode')» bilden das volle Wesen der Existenz (S. 14). Vom Fels, Baum oder Pferd, auch von Gott und Engel kann man nicht von Existenz reden, nur vom Menschen, denn er ist «dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist» (S. 15). Dieses sein existenziales Wesen ist «der Grund dafür, daß der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewußtsein haben kann» (S. 15). Das Bewußtsein setzt also schon «die ekstatisch gedachte Existenz als die Essentia des Menschen voraus», keineswegs verleiht es dem Menschen schon das Offenstehen für das Seiende (S. 15). Das Wort «sein» in «Bewußtsein» und «Selbstbewußtsein» nennt «das existenziale Wesen dessen, das ist, indem es existiert» (S. 15). Der Titel «Sein und Zeit» weist auf den ursprünglichen anfänglichen Sinn von «einai» und «ousia» als «parousia» als Anwesen. Im «Anwesen» aber waltet «ungedacht und verborgen Gegenwart und Andauern», also ein verborgenes Wesen von *Zeit*, und dieses bekundet sich auch noch in dem letzten Namen für das Sein, in der «ewigen Wiederkunft des Gleichen» (S. 16). Von diesem ungedachten Wesen der *Zeit*, die nicht am veränderlichen Ablauf des Seienden erfahren ist, ist die Geschichte des Seins durchwaltet. Indem die Metaphysik sagt, was das Seiende ist, enthält sie einen Logos über das *on* (*ὄν*), sie ist Ontologie (S. 14). Sie bewegt sich im Bereiche des *on* *he on*, sie «stellt das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor» (die *ousia* [*οὐσία*] des *on* [*ὄν*]), und zwar in zwifacher Weise als «das Ganze des Seienden als solchen» und das Ganze des Seienden im «Sinne des höchsten und darum göttlich Seienden» (S. 18). So ist sie zugleich Ontologie und Theologie, indem sie «zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten» vorstellt, das ist das «onto-theologische Wesen» der Philosophie (S. 18). Aber sie stellt «das Seiende (*on*, *ὄν*) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes (*he on*, *ἡ ὄν*) schon von diesem her gezeigt hat und achtet nicht dessen, was sich im *on*, «insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat» (S. 19). Das Zurückfragen in dieses Verborgene sucht das Fundament für die Ontologie (S. 19); daher in «Sein und Zeit» der Ausdruck «*Fundamentalontologie*», ein insofern irreführender Titel, als es gerade gilt, den Übergang aus Ontologie und Metaphysik in die Wahrheit des Seins zu gewinnen (S. 19). Denn nichts erscheint notwendiger, als diesen Übergang «vom vorstellenden an das andenkende Denken» (S. 20) zu vollziehen, das heißt: «Andenken in das Sein selbst» (S. 9). Deshalb ist die Frage: Was ist Metaphysik? heute als die Frage nach dem Grunde der Metaphysik neu zu stellen und von neuem zu durchdenken (S. 21). A. Storch

Paul Häberlin: Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung.
Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1952.

Das Werk nimmt im Gesamtschaffen des Autors eine Sonderstellung ein: es faßt in einer Art philosophischen Vermächtnisses die wichtigsten Ergebnisse in systematischer Darstellung zusammen und erhebt damit den Anspruch, als in sich geschlossener Beitrag zur einen Philosophie gewürdigt zu werden. Im

ersten der sieben Kapitel wird die Aufgabe der Philosophie umrissen; die sechs übrigen zeigen, wie sie gelöst werden kann.

1. Häberlin versteht Philosophie als *Wille zur Gestaltung des Lebens unter Führung wahrhafter Einsicht*. Im philosophischen Impuls bekundet sich ein *Glaube*, der Glaube, daß *unbedingte* Wahrheit und ihr entsprechendes *sinnvolles* Verhalten möglich sei. Philosophie hat die Aufgabe, diesen Glauben festzuhalten, ihn in seiner Bedeutung zu erfassen und in seiner Auswirkung darzustellen. Festgehalten werden muß philosophischer Glaube, weil er sowohl von außen als auch von innen her angefochten, ja grundsätzlich bestritten wird, angefochten durch die Überzeugungen, unbedingte Einsicht sei auf dem Wege der Erfahrung zu gewinnen (*Empirismus*) oder in einer bestimmten Überlieferung ein für allemal gegeben (*Traditionalismus*), grundsätzlich bestritten durch die Leugnung der Geltung der Wahrheits-Idee und damit eines eigentlich Seienden (*radikaler Relativismus*). Soll Philosophie ihre Aufgabe erfüllen können, so hat sie jegliche empiristische oder traditionalistische Voreingenommenheit zu überwinden und gleich zu Beginn die Haltlosigkeit der radikal-relativistischen Position aufzuzeigen. Dies letztere kann nur durch den Aufweis unbedingter Einsicht geschehen, wie sie im ursprünglichen Wissen des fragenden Subjekts, das sich *in* aller Begegnung als Subjekt ‚fühlt‘, zutage tritt. Diese Seinsgewißheit bildet den Angelpunkt aller echten Kontemplation. Was philosophischer Glaube bedeutet, erhellt sich im gleichen Maße, als es gelingt, den Gehalt der ‚Urwahrheit‘ auszuschöpfen. Die Stufen der Besinnung sind gekennzeichnet durch die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden, die kosmologische Frage nach der Weltordnung, die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen. *Ontologie, Kosmologie, Anthropologie* und innerhalb dieser *Ästhetik, Logik, Ethik* stehen in eindeutigen Zusammenhang und klarer Ordnung. Sie sind die notwendigen Disziplinen der *Philosophia perennis*, die in der Vielgestaltigkeit ihres Vollzuges ein Ganzes ist und bleibt.

2. Die Lösung der philosophischen Aufgabe erfordert als erstes die *ontologische* Rechenschaft darüber, *wie weit Sein reiche und was es bedeute*. – Einzig möglicher Ausgangspunkt ist die Einsicht, daß Subjekt, als Wissens- und Verhaltenssubjekt, *ist*. Untersucht werden muß, ob der Partner der Begegnung nur vermeintlich oder *eigentlich* sei. Die diesbezügliche Explikation der Urwahrheit ergibt, daß in Sachen der Seinszubilligung an das Objekt Täuschung ausgeschlossen ist. «Zu Subjekt gehört Gegensubjekt» (37), das in ontologischer Besinnung sich nicht als dieses oder jenes, so oder so beschaffenes, sondern einfach als Subjekt erweist. Alles Seiende steht im Subjekt-Objekt-Verhältnis. Sein bedeutet in Begegnung stehen, ausgesetzt sein, existieren (Existenz im ursprünglichen Wortsinne verstanden). Sein bedeutet aber auch, in aller Bezogenheit auf anderes – Subjekt seines Verhaltens und damit frei sein; die Gebundenheit beeinträchtigt nicht die *Freiheit*, sondern allein das *Ergebnis* des Verhaltens. «Existenz und Freiheit sind Begriffe, die nichts anderes besagen als Sein. Der erste betont mehr die Relativität, der zweite mehr die Eigenständigkeit des Seienden» (42). – In der Urwahrheit ist auch das Wissen um die *Absolutheit des Seins* enthalten. Weil Seiendes von vornherein in Begegnung steht, ist seine Existenz ihm nicht anheimgestellt. «Daß ‚etwas‘ ist, dazu kann das, was ist, schlechterdings nichts» (43). M. a. W.: Sein überhaupt ist nicht im Seienden selbst begründet. Es ist

absolut, ewig; nicht aufzulösendes Rätsel, sondern Geheimnis. Einsicht in die volle Bedeutung dieses Geheimnisses kann erst auf einer späteren Stufe der Auslegung gewonnen werden (vgl. 7).

3. Zweites Hauptanliegen der Philosophie ist die *kosmologische* Besinnung darauf, *ob das* – kraft seiner Bezogenheit relative, in seinem Sein absolute – *Seiende geordnet sei*. – Ontologie kennt ‚zwei‘ Subjekte: das primäre Subjekt und sein Objekt. Keines ist wie das andere; sonst wären sie nicht verschieden. «Ist aber Subjekt qualitativ nicht wie Objekt, so heißt dies, daß es qualitativ *eindeutig* ist. Es ist nicht anders als es ist; alle Andersheit gehört dem Objekt zu» (46). Mit der *Identität des Subjekts* steht auch die *Eindeutigkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses* fest. Kosmologie muß demzufolge den Nachweis erbringen, daß *Funktionalität* in der Weltordnung Raum hat. – Der erste Schritt wird durch die Einsicht vollzogen, daß Subjekt nur dann in Funktion sein kann, wenn sein Objekt *in sich* different ist. Denn wäre auch es, wie das Subjekt, seiner Beschaffenheit nach eines, so bliebe ihr Verhältnis schlechterdings konstant. Da *Funktionalität ist*, muß das Objekt mehr als *ein* Seiendes enthalten. «Die Welt ist nicht Dualität von Subjekt und Objekt; sie ist (geordnete) *Vielheit* von Subjekten» (48). Damit ist der Begriff des *Individuums* gewonnen. Individuum ist Seiendes von eindeutiger Qualität, unverrückbar und unersetzbar, weder geteilt noch teilbar, also ewig nach seinem Sein *und* seiner Beschaffenheit. In der geordneten Vielheit des Seienden besteht die *Einheit* der Welt. Einheit ist nicht außer oder über den Individuen, sondern *in* ihnen. Es gibt kein außer-individuelles ‚Band‘, kein ‚Sein‘, welches das einzelne Seiende in sich schlösse, aus sich hervorgehen ließe und zur Einheit verbände. «‚Sein‘ gibt es nur als seiende Individualität» (50); es darf nicht hypostasiert werden. Die Individuen sind die *einzigen* Substanzen. – Die Gewißheit, daß das Seiende vieles ist, ermöglicht den zweiten Schritt, der zur Überwindung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Funktionalität und Weltordnung führt. Auszugehen ist davon, daß die Beschaffenheit jedes Subjekts zwar qualitativ eindeutig, aber nach dem je besonderen Verhältnis zu seinen Objekten *funktionell modifiziert* ist. Weil die Individuen sich stets als in *bestimmter* Weise *differenzierte* begegnen, kann ihr Verhalten variieren, besteht Wahlfreiheit zwischen den vorhandenen Möglichkeiten. Die freie Entscheidung im aktuellen Verhalten wird gemäß der Beschaffenheit getroffen, die in aller Modifikation bleibt, was sie ist. Funktionalität stört also die qualitativen Verhältnisse nicht. Werden bedeutet ständige Erneuerung der ewig geordneten Einheit der Welt.

4. Mit dem Verständnis der Weltordnung ist Kosmologie an der Grenze ihrer Möglichkeit angelangt, und zwar darum, weil jegliche Erkenntnis der *Besonderheit* des Objekts auf Erfahrung beruht, die stets nur zu standpunktsbedingter Ansicht, nie zu ursprünglichem Wissen führt. Im Innwerden dieser Schranke verdichtet sich das Anliegen der Philosophie zur Frage, wie sinnvolles Leben *angesichts der Bedingtheit alles Erfahrungsurteils* möglich sei. Mit dieser Frage kehrt Philosophie zum primären Subjekt zurück. Indem sie sich erneut auf den Gehalt der Urwahrheit besinnt, entdeckt sie, daß außer dem Sein des *wahrheit-suchenden* Subjekts auch noch eine *besondere* Funktion a priori feststeht: die *Tatsache der Selbsterfahrung*. Da das fragende und im Fragen sich kritisch beurteilende Subjekt das *menschliche* Subjekt ist, wird Philosophie durch diese Ent-

deckung zur *Anthropologie*. Ihr Grundproblem besteht darin, die Tatsache der Selbsterfahrung mit den Ergebnissen der ontologisch-kosmologischen Besinnung in Einklang zu bringen. – Wenn, wie Kosmologie zeigt, alles Geschehen sich als Verkehr *zwischen* Individuen vollzieht, dann kann der sich selbst erfahrende Mensch kein *einzelnes* Individuum sein. Er muß eine *Verbindung* von Individuen darstellen, die so geartet ist, daß sie es einem Subjekt ermöglicht, sich mit seinem Objekt in der Weise zu identifizieren, wie es in der Selbsterfahrung tatsächlich der Fall ist. Diese Voraussetzung trifft nur in einem Verband von Individuen zu, in dem ein einziges die Führung innehat, das heißt in einem durch den Willen dieses Individuums geschaffenen und gelenkten *Organismus*, der in seinem Außenverhalten die Absichten des maßgebenden Individuums zum Ausdruck bringt. Unter dieser Bedingung allein wird nämlich das *zentrale* Individuum in den Stand versetzt, in *indirekter* Begegnung etwas über sich selbst zu erfahren: es entdeckt, daß das fremde Verhalten mit seinem eigenen übereinstimmt; es sieht sich im fungierenden Objekt wie im Spiegel; seine Lage ist mit derjenigen eines Künstlers zu vergleichen, dem erst am fertigen Werk aufgeht, was er eigentlich gewollt hat. Selbsterfahrung im strengen Sinn gibt es also nicht. Erfahren werden kann nie das *Ich*, sondern nur das *Selbst*, das heißt das Objekt, sofern es ausführendes Organ des Subjekts ist. Selbsterfahrung ist Fremderfahrung, welche durch die vollzogene Ineinssetzung mit dem Objekt die *Bedeutung* der Selbsterfahrung gewonnen hat. – Die Lösung des anthropologischen Grundproblems stellt den einzig möglichen Zugang zum Wesensverständnis des Menschen dar. Nur von dieser Basis aus ist Anthropologie, *als allgemeine*, imstande, zu erhellen, was die Begriffe *Seele, Leib, Trieb, Gewissen, Problematik, Geist, Ungeist, Kultur* in Wahrheit bedeuten und worin die *sinngemäße* Überwindung der erfahrenen Widersprüchlichkeit besteht. «Es ist der objektive Sinn der besonderen Existenz der menschlichen Seele, kraft ihrer Qualitas leibliches Dasein zu wollen, um *in ihm* dann durch kulturelle Anstrengung dem objektiven Sinn *aller* Existenz die Ehre zu geben» (81). – In welcher Weise und welchem Ausmaß der Mensch seine Aufgabe zu erfüllen vermag, erläutert *spezielle* Anthropologie als *Kulturphilosophie*. Sinnvolle Lebensgestaltung ist insofern möglich, als es gelingt, dem Objekt jeder Begegnung im *Urteil* und im *Verhalten* gerecht zu werden. Soll das *Urteil* der Wahrheit entsprechen, so muß es vom ursprünglichen Wissen durchdrungen sein, daß alles Seiende die ewige Ordnung sowohl *repräsentiert* als auch in ihrer Zuständlichkeit *und* ihrem Werden *mitkonstituiert*. Jeder Gegenstand ist daher unter dreifacher Voraussetzung zu würdigen: im Hinblick auf seine *Form*, mit Bezug auf seine *Bedeutung* für die Wirklichkeit und nach seinem *Wert*. Das *tätige Verhalten* seinerseits hat die urteilende Stellungnahme nach allen drei Seiten gebührend zu berücksichtigen. In Übereinstimmung mit der traditionellen Gliederung der Kulturphilosophie in Ästhetik, Logik und Ethik unterzieht Häberlin das Bestreben der Seele, dem Objekt nach Form, Bedeutung und Wert gerecht zu werden, je einer besonderen Betrachtung.

5. *Ästhetik* zeigt, wie das Leben sich gestaltet, sofern das Seiende als *Repräsentant* ewiger Ordnung aufgefaßt wird. – Leitender Gesichtspunkt des ästhetischen Urteils ist die Idee der Schönheit. Schönheit bedeutet in der Begegnung entdeckte Form, in der Erscheinung offenbar gewordene Vollendung. Im reinen Schönheitserlebnis käme der Gegenstand weder nach seiner realen Beschaffen-

heit noch nach seinem Wert, sondern lediglich als Symbol in Betracht; die Einstellung des *prinzipgemäß* urteilenden Subjekts wäre im logischen wie ethischen Sinne ‚interesselos‘. Da jedes Urteil seine ästhetische, logische und ethische Seite hat und überdies die standpunktbedingte Voreingenommenheit stets nur mehr oder weniger überwindet, ist völlige Interesselosigkeit ausgeschlossen. Der faktische Sinn für Schönheit ist nie reiner, sondern immer *qualifizierender* Geschmack. – Die Trübung im Urteil beeinflusst unweigerlich auch das *ästhetisch bestimmte Handeln*: sie macht sich im an sich zweckfreien Ausdruck der Formschau als Impuls zur Verschönerung bemerkbar. Es ergibt sich ferner, daß die zweckhaft infizierte Gebärde möglicher-, die verschönernde Tat notwendigerweise der im Urteil waltenden Absicht unangemessen ist. (Am Beispiel der Kunst legt Häberlin dar, wie die gewonnenen Gesichtspunkte auf die Phänomene des ästhetischen Lebens anzuwenden sind.) – Nach dem Gesagten besteht *ästhetische Kultur* im Versuch, den qualifizierenden Geschmack zu reinigen und das Ausdrucksvermögen von vorhandenen Unzulänglichkeiten zu befreien. Vergeistigung des Geschmackes zielt darauf hin, «daß *in* aller ‚realen‘ Beurteilung und Auseinandersetzung, wie eine durchgehende Melodie, das Verständnis für die Bedeutung des Begegnenden als Offenbarung der *Form* walte oder vielmehr gepflegt werde» (102). Und ästhetischer Ausdruckskultur geht es darum, in allem Verhalten von der Berührung mit der Schönheit Zeugnis abzulegen. «Ästhetische Kultur im Ganzen ist Pflege der Offenheit für das Wunder der Schönheit, in jeder Art und Phase der Begegnung mit der Welt» (105).

6. Der *Logik* fällt die Aufgabe zu, sich über die kulturelle Möglichkeit jeder Art *gegenstands-qualifizierender Feststellung* Rechenschaft zu geben. – Jegliche Erkenntnisbemühung muß den *grundsätzlichen* Ansprüchen genügen, welche unbedingte Wahrheit an das logische Urteil stellt, das heißt den *logischen Gesetzen* einerseits, den (wahren) *Kategorien* andererseits. Die ersteren (Satz der Identität, Satz des Widerspruchs, Satz des ‚ausgeschlossenen Dritten‘, Satz vom ‚zureichenden Grunde‘) sind «Varianten der Forderung des logischen Prinzips, sofern dieses als Prinzip der Eindeutigkeit oder Ordnung fungiert» (108), die letzteren vorentscheidende Gesichtspunkte, die den ‚Merkmalen‘ des einzelnen Seienden entsprechen. – Läßt das Urteil den gesetzlichen oder den kategorialen Anspruch unerfüllt, so ist es *prinzipiell* falsch. Im ersten Fall wird die Weltordnung, im zweiten werden die objektiven ‚Attribute‘ der Individualität (Existenz, Freiheit, Relativität des Seienden, Absolutheit des Seins) mißachtet. Beide Fehlermöglichkeiten sind in der Subjektivität des Urteilenden begründet. Von besonderer Tragweite ist der Umstand, daß der Außenverkehr des *inkarnierten* Subjekts durch die leibliche Organisation vermittelt wird. Da diese nur auf Gebilde anspricht, gibt es keine *direkte* Begegnung mit fremden Individuen. *Indirekte* Individualbegegnung bestünde nur dort, wo das Gebilde als Leib einer Seele verstanden würde. Die Entscheidung darüber, ob der fremde Mensch sei, bleibt der *Erfahrung* vorbehalten. Mit ursprünglicher Gewißheit fest steht nur das Sein des einen Urteilssubjekts, «dessen ‚Menschlichkeit‘ durch die Tatsache seiner Selbsterfahrung gegeben ist» (113). – *Faktisch* defizient ist das Urteil, sofern der Gegenstand falsch *qualifiziert* wird. Jedes Urteil, also auch das prinzipiell richtige, verfehlt die wahre Beschaffenheit der Individuen zufolge direkter oder indirekter Auswirkung der Subjektivität mehr oder weniger. Fremd- und

Selbsterfahrung bleiben notwendig Stückwerk. – Das Anliegen *logischer Kultur* ist demnach, in aller Beurteilung prinzipielle Reinheit und qualitative Angemessenheit anzustreben. *Gesetzliche* Richtigkeit erfordert Schulung des Denkens, selbstkritische Befreiung von empiristischen und traditionalistischen Voreingenommenheiten. *Kategoriale* Richtigkeit verlangt Überwindung der materialistischen, deterministischen, mechanistischen, ‚rationalistischen‘ Verkennung des Individualcharakters alles Seienden. Das Unternehmen, die wahre Beschaffenheit des *besondern* Seienden zu bestimmen, kann nur durch unablässige Bemühung, das subjektive Interesse einzuklammern, einigermaßen gelingen. – Was die Einsichten der Logik mit Bezug auf die Disziplinen der Wissenschaft bedeuten, ist in Kürze nicht darzulegen, wohl aber das *Verhältnis der Wissenschaft als ganzer zur Philosophie*. Philosophie und Wissenschaft teilen die Aufgabe theoretischer Wahrheitfindung in *gegenseitiger* Begrenzung vollständig unter sich: die erste sucht unbedingte Einsicht, die zweite empirische Erkenntnis. Die Domäne der Wissenschaft beginnt genau dort, wo *Urteil* nötig wird. Philosophie ruft nach der Ergänzung durch die Wissenschaft, und diese bewegt sich, sofern sie wahrheitswillig ist, im Rahmen philosophischer Einsicht.

7. *Ethik* erläutert die kulturelle Möglichkeit des *Werturteils* und seiner *tätigen Anwendung*. – Auch das ethische Urteil hat, soll es wahr sein, grundsätzliche Forderungen gesetzlicher und kategorialer Art zu erfüllen: es muß den ewigen Wert des individuell Seienden anerkennen und damit zugleich die Wertbedeutung der qualitativen Besonderheit, der Zuständlichkeit, der Funktionalität und – in allem – die Existenz in ihrer Absolutheit respektieren. Dieser letzte Gesichtspunkt ist darum besonders wichtig, weil durch ihn das ontologische Wissen um die Absolutheit des Seins *positive* Bedeutung gewinnt. Indem das *ethische* Prinzip verlangt, daß die Absolutheit des Wertes anerkannt werde, geht es über die Forderung des *logischen* Prinzips, Seiendes als Wunder hinzunehmen, hinaus. Denn das Wissen um objektiven Wert, der aller subjektiven Bewertung autoritativ gegenübertritt, ist zugleich Wissen um einen wertsetzenden *Grund*, der als Grund absoluten Wertes auch *Grund des Seins* ist. «Erst’ die Idee des Wertes öffnet das Auge für die Welt als göttliche» (139). Aus dem ethischen Prinzip *im ganzen* ergibt sich ferner, was die Begriffe des *Guten* und der *Güte* in Wahrheit bedeuten. ‚Ewig gut‘ ist die göttlich begründete Welt als solche, ‚zeitlich gut‘ jeder Zustand als Zustand. Gut ist aber auch das Verhalten des Individuums, *sofern* es der stets werdenden Vollendung dient. Eben darin besteht seine *Güte*. «Die Güte bemißt sich am subjektiven *Verhältnis* zum Guten» (139). – Der subjektiven Einstellung wegen läßt die Güte notwendig zu wünschen übrig. Zunächst überall dort, wo das *Urteils*-Subjekt gegen die grundsätzlichen und kategorialen Forderungen verstößt, ferner darin, daß in der *Anwendung* des ethischen Urteils Fehler begangen werden. Damit ist angedeutet, in welcher Weise die *ethische* Freiheit des Menschen eingeschränkt ist: er ist *als urteilender* relativ unfrei kraft der Widersprüchlichkeit seines Wesens, *als tätiger* zufolge der Inkarnation, also durch Tatsachen, die Ausdruck seiner *existentiellen* Freiheit sind. – Die Aufgabe der *ethischen Kultur* besteht darin, durch Vergeistigung des Werturteils und des daraus folgenden Handelns das menschliche Leben so sinnvoll als möglich zu gestalten. Wichtig ist erstens die grundsätzliche Haltung im Werturteil: die ständige Erinnerung an die ethische Wahrheit schlechthin, daß alles,

was ist, nach Beschaffenheit, Zuständigkeit und Funktionalität unbedingt gut und als solches absolut begründet ist, also auch der Mensch, *in* seinem Schwanken zwischen geistiger und ungeistiger Einstellung, *mit* seinem Guten und Bösen. Wichtig ist zweitens die unablässige Anstrengung, die der Bewertung überhaupt zugänglichen Objekte im Hinblick auf die Güte ihres Verhaltens richtig zu beurteilen. Und wichtig ist drittens, daß die Bemühung um adäquates Urteil jederzeit durch die Pflege des ethisch bedeutsamen Könnens, das heißt durch Übung der Tatkraft und Ausbildung der Geschicklichkeit, ergänzt werde. «Ethische Kultur im ganzen bedeutet Streben nach technisch optimaler Anwendung des möglichst *wahren* Werturteils» (156) – Über der gesonderten Betrachtung der kulturellen Möglichkeiten, so wie sie sich in Ästhetik, Logik und Ethik vollzieht, darf nicht vergessen werden, daß Kultur, als Pflege des Geistes in allem Verhalten, *eine* ist. «Was den Geist nährt, nährt ihn in jeder Beziehung. Es besteht nicht nur kein Gegensatz, sondern innerste Einheit zwischen der Pflege des Sinnes für Schönheit und der Anstrengung zur Sachlichkeit in der Feststellung und in der Wertung des Gegenstandes. Denn sie stammen aus *einer* Wurzel, nämlich aus dem Glauben, welcher ursprüngliches Wissen festhält» (159).

Der Versuch, Häberlins Bestimmung der philosophischen Aufgabe zu charakterisieren und die Hauptlinie des Gedankenganges, der zur Lösung der Aufgabe führt, nachzuzeichnen, wäre unvollständig, wenn er nicht wenigstens durch den Hinweis ergänzt würde, daß in allen Etappen der Besinnung auf andere Philosophen und philosophische Richtungen Bezug genommen wird. Diese Bezugnahme, die sich durchwegs auf das Wesentliche beschränkt, steht im Dienste der Erläuterung und Abgrenzung der eigenen Position. Die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit den größten Vertretern der europäischen Philosophie am meisten Raum beansprucht, und vor allem die Art und Weise der Konfrontation selbst machen vollends deutlich, welche hervorragende Bedeutung dem ‚Testament‘ Häberlins in der Geschichte der *Philosophia perennis* zukommt.

P. Kamm

M. Eberhardt: *Das Werten*. Der Nachweis eines höchsten Richtungsweisers als Lösung des Wertproblems. *Das Erkennen*. Der relationale Weltbegriff als Lösung des Wirklichkeitsproblems. Richard Meiner Verlag, Hamburg 1950 und 1952.

Die Absicht des drei in sich geschlossene Bände umfassenden, als «ein Beitrag zur Lehre vom Menschen als Glied im Werden» sich verstehenden Werkes zielt auf den Nachweis, «daß menschliches Wissen und Denken heute die Ausgestaltung einer für alle Menschen letztthin einheitlichen Weltanschauung ermöglichen, an deren ganz allmählichen Aufbau das Mühen des Alltags und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung aller Einzeldisziplinen nicht weniger Anteil gehabt haben als Religion oder Philosophie». Hat man die nicht ganz leichte Mühe des Lesens der beiden bislang vorliegenden Bände («Das Werten» und «Das Erkennen») – sie sind nicht etwa in einem

schwer verständlichen Stil geschrieben, aber voll von ausgewalzten Trivialitäten – hinter sich gebracht, so sieht man sich leider nicht genötigt, die angesichts der zitierten Zielsetzung aufsteigende Skepsis nachträglich zu korrigieren. Eine für alle Menschen einheitliche Weltanschauung: gewiß ein gut gemeinter Wunsch, aber doch wohl nur noch von einem etwas primitiven Gemüt zu hegen. – Der Band entwirft zunächst ein (später abgeändertes) Ordnungsschema der Werte, das nach deren Entstehungsweise auf Grund einer konstruierten Veranlagungs- und Funktionstheorie orientiert ist. Es gibt einmal «unmittelbare Werte» (Funktionswerte, subjektbezügliche Eigenwerte, auf angeborener Veranlagung beruhend), zum andern «mittelbare», auf erworbener Wertung gegründete Werte, die sich in Eigen-, Mittel- und Haftwerte gliedern, denen jeweils besondere «Werttöne» im Erleben entsprechen. Große Bedeutung legt die Autorin auf die «relationale Wertbildung», das heißt auf «Wertungen von Beziehungsbegriffen». Sie scheint zu glauben, daß erst die «heutigen Kulturmenschen» sie entdeckt haben, spricht daher von einer «vorrelationalen», «primitiven» Phase, in der ein für allemal festliegende Gegenstände oder Gruppen von solchen gewertet worden seien (als ob es nicht schon immer «Mittelwertungen», zum Beispiel die Bewertung des Zweckmäßigen, gegeben hätte). Den relationalen Wertungen liege das relationale «Wirklichkeitsdenken» oder der «relationale Weltbegriff» zugrunde, worin alles Sein als ein seinem Beziehungsgewebe nach einheitlicher, streng gesetzmäßiger Geschehenszusammenhang aufgefaßt wird. Er allein ermögliche die Ableitung eines allgemeingültigen «höchsten Richtungsweisers» aus der «Grundrichtung» des biologischen und des menschlich-kulturellen Lebens, der als das Ideal des «höchstmöglichen funktionellen Lebensreichtums» alles sinnvolle menschliche Werten leitet und die «grundsätzliche Lösung des Wertproblems» darstellt. «Relationaler Weltbegriff» und «höchstmöglicher funktioneller Lebensreichtum» sind die immer wiederkehrenden Zauberformeln, gleichsam die beiden Gläser der Brille, mit der Eberhardt alles simplifizierend sieht, bemißt und beurteilt. Die unmittelbaren ästhetischen und religiösen Werte werden unter ihren Aspekt gezwungen, desgleichen die mittelbaren Ideal- und Trugwerte. Mit dem Richtungsweiser werde «trotz der ungeheuren Mannigfaltigkeit der menschlichen Rassen, Stämme, Sippen, Familien und Einzelmenschen erstmalig in der kulturellen Entwicklung der Menschheit eine ihrer Grundrichtung nach gleiche Idealbildung für alle Menschen in den Bereich der Möglichkeit gerückt. Was die großen Weltreligionen wenigstens für das ethische Verhalten umfassender Menschengruppen angestrebt haben – die Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Wertbildung – wird jetzt auf allen Gebieten menschlicher wertender Stellungnahme durchführbar. Durch die Anerkennung des Ideals als Richtungsweiser eröffnet sich für die gesamte Menschheit der Ausblick auf eine Gemeinsamkeit in Wertfragen und damit gleichzeitig in höchsten Kulturfragen, wie wir Entsprechendes heute selbst auf den Gebieten rein wissenschaftlicher Erkenntnis nur in den Bereichen der Mathematik und der Naturwissenschaften kennen». Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die Naivität des Simplifizierens, den Mangel jeder Selbstkritik, den ungebrochenen Fortschrittsoptimismus oder die Bescheidenheit in den Ansprüchen

an Problemlösungen – jedenfalls ist alles entwaffnend. – Auf den zweiten Band einzugehen, wird sich nach den gegebenen Proben wohl erübrigen.

H. Kunz

Th. Litt: Denken und Sein. S. Hirzel Verlag, Zürich 1948.

Es handelt sich nicht, wie der mißverständliche Buchtitel vermuten lassen könnte, um eine ontologische Untersuchung, die etwa die Klärung der Bedeutungen des Seinsbegriffes und die Rolle des Denkens bei dessen Konstituierung zum Thema hat. Vielmehr legt Litt einen Entwurf dessen vor, was man gemeinhin «Wissenschaftstheorie» und «Methodologie» zu nennen gewohnt ist. Er unterscheidet vier Wissenschaften, die durch je besondere Methoden und Gegenstands- oder Wirklichkeitsbereiche – Körper, Leben (Pflanze), Seele (Tier), Geist (Mensch) – charakterisiert sind. In ihrem Durchlaufen bewegt sich zugleich das Denken «von dem Pol der Expansion zum Pol der Konzentration», insofern es in der Noologie (das heißt in der Wissenschaft vom Geist) – die die maßgebende Disziplin ist und den ganzen Weg des Erkennens überschaut – sich selbst als gegenstandsbildende Leistung einschließlich ihrer ungegenständlichen Voraussetzungen erfaßt. Damit wird kein neuer Objektbereich aufgeschlossen, sondern eine radikale Umkehr der Betrachtung von den Sphären des Gegenständlichen «zu der Dimension des Identischen» vollzogen, «in der jegliche Erkenntnis zu Hause sein muß, um den Anspruch auf Geltung erheben zu können». Die vier Methoden sind den Wirklichkeitsbereichen nicht exklusiv zugeordnet, sondern die je vorangehende ist auch auf die neue Objektssphäre anwendbar, weshalb der Mensch sowohl körper- wie lebens-, seelen- und geisteswissenschaftlich erkannt werden muß. Litt führt diese Gedanken freilich nicht in die Einzelheiten gehend aus, alles bleibt in den wissenschaftstheoretischen Erörterungen hängen; und selbst dort, wo er – wie im Falle des Menschen als das einerseits sich selbst denkende und gestaltende, andererseits im sinnvollen Ausdruck sich äußernde und im ursprünglichen Eindruck erfahrbare Wesen – die Analyse etwas detaillierter durchführt, ist sie merkwürdig oberflächlich. Die These etwa, daß das denkende Subjekt in der – das räumliche Auseinander und das zeitliche Nacheinander überwindenden – Identität des gedachten ideellen Gehaltes zugleich eine Identifizierung mit allen andern Subjekten realisiert, reicht schwerlich zur Fundierung der «menschlichen Wirklichkeit» und ihrer Erkenntnis aus. Litt konfrontiert schließlich die vier Seinsbereiche mit der Idee der Einheit des Werdens. Er verwirft – mit gar nicht überzeugenden erkenntnistheoretischen, zum Teil wunderlichen Argumenten – den «naturalistischen Evolutionismus» und entscheidet sich für die spekulative «spiritualistische Deutung des Weltwerdens», ohne für deren sachliches Recht auch nur den Schatten einer Begründung zu geben, wenn man seine dogmatische Behauptung nicht als solche verstehen will: «Es ist der Geist, mit dessen Auftreten sich erst die ganze Fülle des Wirklichen aufschließt. Wollen wir also dem Widersinn der Auffassung entgehen, die das Vollkommene aus dem weniger und weniger Vollkommenen, das Reichste aus dem Ärmsten hervorgehen läßt, so müssen wir annehmen, daß der Geist, der erst im letzten Akt in die Helligkeit des Sichselbst-

wissens heraustritt, in Wahrheit schon in den vorausgegangenen Abschnitten des Entwicklungsdramas nicht nur überhaupt zugegen gewesen, sondern auch als treibende Kraft am Werke gewesen ist, nur eben als sich selbst noch nicht wissender, zu sich selbst noch nicht durchgedrungener Geist. Das Weltwerden ist die Odyssee des nach sich selbst auf die Suche gegangenen und schließlich sich selbst findenden Geistes». Also Hegelsche Spekulation. Abschließend differenziert der Verfasser «die Zeit», den vier Wirklichkeitssphären entsprechend, in vier «Zeiten»: die objektive, die organisch gestaltete, die perspektivisch gegliederte und die sich selbst aufhebende Zeit – auch hier ohne in die Tiefe der Probleme vorzustoßen. Wer wissenschaftstheoretische Fragen in der ange deuteten Art zu behandeln noch für belangvoll hält und außerdem an scheinbar restlos aufgehenden «Lösungen» Freude hat, wird diese auch bei der Lektüre des sehr klar geschriebenen Buches Litts erfahren. H. Kunz

I. M. Bochenski, o. P.: Ancient formal logic. North holland publishing company, Amsterdam 1951.

Ce volume, dont le lecteur tirera un plus grand profit encore s'il ne l'aborde qu'après s'être familiarisé avec le *Précis de logique mathématique* du même auteur (Kronder, Bussum 1948), est consacré à un tableau d'ensemble de l'histoire de la logique formelle dans l'Antiquité.

Le cadre très restreint de ce compte rendu interdit l'analyse détaillée de ce substantiel volume, mais en voici les grandes lignes:

On peut diviser l'histoire de la logique formelle dans l'Antiquité en quatre courants qui correspondent en gros à quatre périodes: 1° le courant préaristotélien dans lequel on trouve des considérations logiques sans qu'il y ait encore de logique constituée comme science; 2° l'œuvre d'Aristote qui fonde véritablement la logique; 3° le courant mégaro-stoïcien qui développe une logique propositionnelle très intéressante; 4° la période post-stoïcienne caractérisée surtout par un syncrétisme entre les deux courants péripatéticien et stoïcien.

Dans la première période, on doit faire une place à part à la division platonicienne qui est à l'origine de la syllogistique aristotélienne.

A propos d'Aristote (seconde période), le professeur Bochenski note que le Stagirite développe son système selon un procédé axiomatique (p. 53); que, de plus, il fait une place dans sa logique au contingent qui se définit ainsi: ce qui n'est ni nécessaire, ni impossible. Cette introduction du contingent dans la logique entraîne toute une logique modale dont l'auteur trace un tableau très clair illustrant les lois qui régissent la syllogistique modale chez Aristote (p. 63).

L'auteur insiste, d'autre part, sur le fait que la logique aristotélienne ne se borne pas à l'étude des syllogismes catégoriques. Elle connaît les syllogismes hypothétiques qui proviennent probablement de l'enseignement platonicien.

Mais, et ceci est très important, les variables qui interviennent dans ces syllogismes sont des variables de termes et non de propositions. De plus, on peut trouver déjà chez Aristote un certain nombre de lois concernant la logique des relations (p. 68). Enfin, l'on peut trouver chez lui certaines lois et règles concernant la logique des propositions (p. 70).

Cette logique a été transformée en partie par les disciples immédiats d'Aristote : Théophraste et Eudème. On peut attribuer à Théophraste deux changements importants : 1° la substitution du «possible» au «contingent» dans les syllogismes (alors que le possible se définit uniquement par rapport à l'impossible, comme non impossible, le contingent fait intervenir également la notion du nécessaire et se définit à la fois comme non impossible et non nécessaire); 2° l'affirmation du principe que la conclusion suit toujours la partie la plus faible (p. 73-74). Enfin, c'est à ces deux disciples que l'on doit principalement d'avoir étendu l'étude des syllogismes hypothétiques. Toutefois, il n'est pas facile de décider si les variables qui entrent dans leurs syllogismes hypothétiques sont des variables de termes ou de propositions (p. 75). Dans la mesure où l'on aurait affaire à des variables propositionnelles, il faudrait voir chez Théophraste principalement un précurseur de la logique propositionnelle des Stoïciens, comme le suggérait le professeur Bochenski dans un ouvrage antérieur : «il formula pour la première fois, à ce qu'il semble, des lois qui peuvent être interprétées comme formules de la logique des propositions et il leur donna l'aspect de règles. Sous ces deux rapports, il est le précurseur du Stoïcisme» (Bochenski : La logique de Théophraste, p. 126).

Un troisième courant est représenté par l'école stoïcienne qu'il serait plus équitable d'appeler mégaro-stoïcienne puisque Zénon de Chition apprit la logique auprès de Diodore Cronos.

Cette logique propositionnelle se distingue de notre logique des propositions tout d'abord parce qu'elle englobe encore une théorie de la connaissance et des études psychologiques sur la connaissance et ensuite parce qu'elle se considère comme exclusive d'une logique de termes alors qu'à notre point de vue logique de termes et logique de propositions se complètent mais ne s'excluent pas.

Le professeur Bochenski insiste avec raison sur l'importance accordée dans la logique stoïcienne aux *propositions moléculaires* ou propositions composées de deux propositions unies par des liaisons dont les plus importantes sont l'implication, la disjonction et la conjonction.

Quant à la dernière période post-stoïcienne, l'auteur y distingue deux logiciens : Gallien et Boèce. L'œuvre de Gallien, dont la principale originalité semble consister dans la division des syllogismes en trois classes : les hypothétiques, les catégoriques et les relatifs, mériterait une étude particulière (p. 105). Quant à Boèce qui représente tout à la fois l'aboutissement de la logique de l'Antiquité et l'annonce de la logique médiévale, il étudie spécialement les syllogismes hypothétiques et son innovation la plus importante consiste à avoir infusé les fonctions propositionnelles dans le corps de la doctrine aristotélicienne (p. 106).

Comme on le sait, Kant avait jugé que la logique formelle, entièrement créée par Aristote, n'avait pas été capable de faire un seul progrès depuis sa mort. L'historien de la logique Prantl avait porté un jugement défavorable sur la logique stoïcienne et faussé de la sorte l'histoire de la logique qui, contrairement à l'avis de Kant, a bel et bien évolué depuis Aristote.

Des travaux récents cités par l'auteur ont réhabilité la logique stoïcienne, mais nous manquons d'un travail d'ensemble intégrant cette réhabilitation dans une vue synthétique sur l'histoire de la logique formelle dans l'Antiquité. L'ouvrage du professeur Bochenski vient donc heureusement combler cette lacune; c'est en dire la grande valeur.

A. Virieux-Reymond

I. M. Bochenski, o. P.: Précis de la logique mathématique. Kronder, Bussum 1948.

Ce volume est une initiation à la logique mathématique ou logistiquie. Parmi ceux qui s'intéressent à la logique, nombreux sont ceux qui, formés à la logique classique, n'ont pas été initiés aux travaux les plus récents des logisticiens contemporains. C'est à eux que s'adresse tout particulièrement le volume du professeur Bochenski.

Le premier chapitre, intitulé *Généralités*, résume les étapes qu'a suivies l'évolution de la logique mathématique et donne les définitions des termes nécessaires à la compréhension de cette discipline, à savoir ceux de constante, variable, proposition, nom, opérateur, etc., qui s'y trouvent nettement définis.

Le second chapitre concerne la logique des propositions: cette logique conçoit chaque proposition comme un tout indécomposable. Les propositions, prises chacune en bloc, sont étudiées au point de vue de leur valeur de vérité (le vrai et le faux sont respectivement symbolisés par 1 et par 0). La logique propositionnelle porte également sur l'étude des divers types de liaisons bipropositionnelles (alternative, ou somme logique, implication matérielle, disjonction, conjonction ou produit logique, équivalence); elle établit aussi les lois selon lesquelles se produisent les combinaisons des diverses valeurs de vérité.

Comme on le sait, historiquement, l'étude de la logique des propositions fut, sinon totalement créée (comme le prouve un ouvrage antérieur du professeur Bochenski: *La Logique de Théophraste*) du moins développée et défendue brillamment par les Stoïciens pour supplanter la logique de termes aristotélicienne (car le problème de l'attribution apparaît insoluble aux yeux des Stoïciens); mais loin de pouvoir être exclusives l'une de l'autre, les deux logiques sont complémentaires; c'est la raison pour laquelle, bien que les logisticiens contemporains mettent, comme les Stoïciens, l'accent sur la logique propositionnelle, ils font également une place à l'étude des prédicats et des classes. Cette étude fait l'objet du chapitre III. Comme l'indique l'auteur, la théorie des prédicats porte sur la compréhension des termes, tandis que la théorie des classes examine leur extension.

Dans ce chapitre, après avoir donné les définitions nécessaires des termes suivants: constante nominale, variable nominale, opérateur nominal, proposition individuelle, matrice et quantificateur, l'auteur expose les lois les plus importantes de la logique des classes et des prédicats dont la syllogistique aristotélicienne fut la première ébauche systématique.

Le quatrième chapitre aborde la logique des relations¹ qui est «la partie la plus neuve et la plus importante de la logique moderne». Ces relations binaires sont, par exemple, celles de réflexivité, de symétrie, de transitivité, de similitude ou de connexité.

L'auteur constate, à la page 70, que «la théorie des relations binaires (à deux termes) quoique très importante, ne suffit nullement même dans les analyses les plus élémentaires des sciences non mathématiques. Malheureusement, elle est la

¹ «La relation est ce qui caractérise un terme par l'intermédiaire d'un autre», ainsi que l'indique M. Piaget dans son *Traité de logique* (p. 57). Quant à la formule que le R. P. Bochenski emploie pour définir la relation, je ne la reproduis pas pour des raisons d'ordre typographique, mais elle rejoint la définition donnée par M. Piaget.

seule partie de la logique des relations qui fut élaborée. Nous donnons ici quelques définitions fondamentales d'une théorie généralisée», portant sur des relations entre plus de deux termes, ajoute l'auteur.

Le cinquième chapitre, intitulé Divers, consacre quelques pages substantielles à l'étude de la forme canonique, de la logique combinatoire et de la métalogue.

L'auteur a voulu offrir à l'étudiant en logique un instrument de travail simple et résumant au strict minimum ce qu'il est indispensable de connaître pour pénétrer dans les systèmes logistiques contemporains (Peano-Russell, Lukasiewicz et D. Hilbert). Il s'est donc abstenu volontairement d'aborder les nombreux problèmes d'ordre métaphysique et épistémologique que pose l'attitude de la logique contemporaine à l'égard des principes de la logique. (Voir à propos de ces problèmes: A. Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*).

L'ouvrage du professeur Bochenski vient à son heure pour initier tous ceux qui s'intéressent à la logique sans être au courant des derniers travaux des logisticiens contemporains.

Antoinette Virieux-Reymond

Helmuth Pleßner: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Francke Verlag, Bern 1953.

Unter dem trefflichen Titel «Zwischen Philosophie und Gesellschaft» hat Pleßner hier eine Anzahl Abhandlungen aus einem Vierteljahrhundert zu einem schönen Band zusammengestellt und so manches, was schwer oder gar nicht mehr zugänglich war, wieder greifbar gemacht. Wir finden gewichtige Arbeiten wie «die Deutung des mimischen Ausdrucks» und über «Macht und menschliche Natur» neben solchen, die an Einzelphänomenen – am Lächeln beispielsweise oder am Schauspieler – wesentliche Züge des Menschseins aufzeigen und die hohe Fähigkeit des Verfassers zur eindringenden feinsinnigen Analyse dokumentieren.

H. Kunz

Henri Gouhier: Le théâtre et l'existence. Paris, Aubier, 1952. 222 pages.

L'auteur suit un chemin intérieur qui va de l'art à la philosophie en passant par l'esthétique. Réfléchir sur l'art, c'est en effet le mieux comprendre – et s'assurer par là une voie d'accès à la connaissance tout court.

Ce n'est pas dans le contenu des pièces que l'on découvre, au théâtre, la meilleure philosophie, mais dans leurs structures. Avant tout, le théâtre *fait exister*. Cela signifie deux choses: l'œuvre existe d'abord en tant que telle, comme un tout organique. Ses parties (personnages, décors, etc.) existent aussi moyennant une convention: le spectateur, par un «acte de bonne volonté» (p. 26), leur accorde l'existence. Ainsi Hamlet existe d'abord parce qu'il *est* (c'est l'existence esthétique), et aussi parce que je fais, au théâtre, comme s'il existait. *Le Barbouillé*, en revanche, trop irréel pour que je puisse croire à son existence, n'existe qu'esthétiquement.

L'existence esthétique semble imposée par l'œuvre elle-même, par sa structure et par sa valeur, par le fait, dirions-nous, qu'elle est intensément individuée. Ainsi

Titus, dans *Bérénice*, est loin d'être aussi *particulier* que Bérénice; cette dernière, en effet, tellement elle-même dans chacune de ses actions, dans chacun des mouvements de son cœur, en toutes circonstances, bien davantage que son amant, *existe*, une dans sa diversité, unique à force d'être individuelle. C'est le personnage falot, le bouche-trou, le rôle de remplissage, nécessaire pour l'intrigue, mais inutile dans sa présence charnelle, qui, au théâtre, n'existent pas. Et cela, même si le spectateur, dans sa bonne volonté indulgente, lui accorde une existence de convention.

«L'existence comme si», à laquelle, selon nous, M. Gouhier attache une trop grande importance, est au fond tout à fait secondaire; elle «introduit une référence au réel» (p. 104) qui, si elle est exempte de tout parti pris réaliste, n'est pas nécessairement esthétique (la musique, par exemple, l'ignore). Il est en vérité des personnages très travaillés qui *existent*, auxquels je me refuse d'accorder l'existence conventionnelle: ainsi Jupiter dans *Amphitryon*. C'est alors leur individualité qui s'impose à nous comme une existence universelle. Inversement, sur scène évoluent parfois des êtres ternes, dont je crois fort bien, conventionnellement, qu'ils existent, sans que mon jugement puisse leur accorder l'existence esthétique. Ceux-là sont-ils ou ne sont-ils pas? Ils ne sont pas, esthétiquement, étant sans individualité; mais *existent-ils*?

Quand M. Gouhier pose la question: qu'est-ce qui, au théâtre, existe? il semble répondre en affirmant que l'existence conventionnelle entraîne toujours l'existence esthétique. C'est précisément de cela que nous doutons.

S'appuyant sur des expériences concrètes, analysées en profondeur avec une finesse et un goût exceptionnels, ce livre très riche propose de plus les définitions des genres et des catégories esthétiques. Le *tragique* est ainsi défini par les présences d'une transcendance et de la liberté, et par l'usage d'une langue poétique, évocatrice. La mort «est *dramatique* dans la mesure où elle est pensée par rapport à une personne et où cette pensée me met dans la situation paradoxale de savoir qu'il est tout naturel de mourir et pourtant de ne jamais reconnaître une mort naturelle» (p. 79). «La condition du *comique* est que je ne sois pas engagé dans l'aventure et que soit coupé le courant créé par la sympathie» (p. 133). Le *type*, loin d'être abstrait et général, est un individu où disparaît la «personnalité engagée dans une histoire» (p. 141). La *comédie*, enfin, genre indéfinissable, est saisie avec originalité comme un commencement absolu, au lever du rideau, et, surtout, comme une fin absolue, à la chute du rideau; la comédie tue donc le sens de l'histoire, son temps étant aussi autonome que celui d'une œuvre musicale, avant quoi et après quoi il ne se passe rien. Les dénouements artificiels de Molière ne sont donc en réalité qu'une manière de mieux replier la comédie sur elle-même.

J.-Claude Piguet

Georges Canguilhem: *La connaissance de la vie*. Paris, Hachette, 1952, collection Science et Pensée, 223 pages, in-16.

Ce livre est un recueil d'essais et de conférences: il se présente donc sans aucune intention systématique, mais dans l'unité d'une pensée cohérente et forte. L'auteur y parle d'abord de *l'expérimentation en biologie* et de *la théorie cellulaire*; il étudie les divers *aspects du vitalisme* conjointement au problème classique et tou-

jours à l'ordre du jour de l'analogie entre *machine et organisme*; il reprend les questions concernant le *vivant et son milieu*, et, pour terminer, propose une réflexion novatrice sur le *normal et le pathologique*.

Le mérite de ces études réside tout ensemble dans la sûreté de leur information biologique, dans l'ampleur de leur érudition historique et, par-dessus tout, dans la solidité de la pensée philosophique qui s'y exprime.

Recourant à la perspective historique, qui embrasse ici à la fois l'histoire des sciences et celle de la philosophie, Canguilhem n'a pas de peine à démontrer que les notions théoriques de notre biologie impliquent, à leur origine, des partis pris philosophiques. On peut discerner, derrière les problèmes modernes des sciences de la vie, une problématique plus ancienne des concepts fondamentaux qui viennent de loin, et dont quelques-uns même appartiennent au fond mythique et archaïque de la pensée humaine. Mais constater la permanence de ces «concepts fondamentaux» n'est pas nier le mouvement et le progrès dans les sciences. Canguilhem nous invite au contraire à «chercher dans l'histoire des sciences le sentiment de possibilités théoriques différentes de celles que l'enseignement des seuls derniers résultats du savoir nous a rendues familières, sentiment sans lequel il n'y a ni critique scientifique, ni avenir de la science».

Canguilhem souligne les insuffisances de l'interprétation physico-chimique appliquée à la connaissance de la vie. Une véritable connaissance de la vie doit commencer par respecter l'originalité du vivant. C'est à une philosophie de l'organisme considéré comme totalité signifiante (conformément aux vues de Goldstein) qu'ira la préférence de Canguilhem. Il nous proposera de renverser quelques-unes des relations traditionnellement acceptées: les mécanistes essayent d'interpréter le vivant en l'assimilant à une machine, alors qu'en réalité les techniques sont plutôt des produits et des expressions de la vie. Il faut donc «inscrire le mécanique dans l'organique» . . . On admet, d'habitude, la dépendance quasi totale de l'organisme à l'égard de son milieu. Canguilhem, à la suite de von Uexküll, nous engage à partir plutôt du vivant comme *centre* d'un milieu. C'est le vivant qui organise son milieu par le choix qu'il y fait et par le rayonnement de ses énergies. Il y a pour le moins réciprocité dans le débat que l'être vivant engage avec le monde qui l'entoure.

Cette primauté de la vie, Canguilhem l'affirmera encore lorsqu'il s'agira de définir la connaissance elle-même. Celle-ci, à tout prendre, n'est qu'une «entreprise assez hasardeuse de la vie». Le savant est d'abord un être vivant. La connaissance biologique a donc la vie à la fois «comme sujet et comme objet». Malgré ce qu'une telle position semble impliquer de réalisme vitaliste, Canguilhem affirme très nettement son refus simultané de tout réalisme et de tout idéalisme: «On admet trop facilement l'existence entre la connaissance et la vie d'un conflit fondamental et tel que leur aversion réciproque ne puisse conduire qu'à la destruction de la vie par la connaissance ou à la dérision de la connaissance par la vie. Il n'est alors de choix qu'entre un intellectualisme cristallin, c'est-à-dire transparent et inerte, et un mysticisme trouble, à la fois actif et brouillon . . . Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie.»

Jean Starobinski

J. Wolff: Der Mensch und die Mitte. Über die Dialektik von Sein und Nichtsein. Verlag Paul Haupt, Bern 1953.

Weltanschauliche Bücher lassen sich, meint der Verfasser, «heutzutage nicht mehr nach dem Rezept schreiben, das ehemals in allen philosophischen und theologischen Garküchen auflag: man beginnt einige Jahrhunderte oder Jahrtausende vor Christus, haspelt alle historischen und alle derzeit im Schwange gehenden Standpunkte ab und kommt zu dem Resultat, das als einzig richtiges dem Leser zeigt, was (nach der Meinung des Autors) die Welt im Innersten zusammenhält». Sein eigenes vorliegendes Büchlein widerlegt aber die Behauptung, denn es realisiert genau diesen Typus von Literatur: aus indischer, vorsokratischer und Existenzphilosophie, Buddhismus und Taoismus, Primitivenreligion und Christentum, moderner Atomphysik und Tiefenpsychologie, Duineser Elegien, Alexanderplatz und Glasperlenspiel und was man sonst noch wünscht, wird kritiklos und unverbindlich ein Gericht zubereitet und unter dem Namen «Der Mensch und die Mitte» angeboten. Während damit der Inhalt noch einigermaßen getroffen werden mag, bleibt es völlig dunkel, was das alles mit der «Dialektik von Sein und Nichtsein» zu tun haben soll. Aber offenbar finden solche Veröffentlichungen ein weltanschauungs- und glaubenssüchtiges Publikum, das ihnen Geschmack abzugewinnen vermag; vermutlich rekrutiert es sich zumal aus jenen Menschen, deren Erlösungsbedürfnis begreiflicherweise von der nüchternen – Wolff würde sagen «rationalistischen» –, ihrer Vorläufigkeit und Grenzen bewußten Forschung nicht befriedigt wird.

H. Kunz

Wilhelm Steinberg: Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1953.

Im ersten Teil (Der Mensch in der Philosophie der Gegenwart) skizziert Steinberg in ansprechender, klarer, wenn auch nicht durchwegs korrekter Weise die anthropologisch relevanten Lehren Nietzsches, Simmels, Schelers, Klages', N. Hartmanns, Heideggers und Jaspers'. Eingestreut ist ein Exkurs über Fichte und Kierkegaard als diejenigen Denker, die für die Gegenwart besonders fruchtbare «Ansätze zur Philosophie der menschlichen Existenz» gegeben haben. Der zweite Teil (Die menschliche Seele) enthält eine Reihe von locker gefügten Erörterungen zur Kritik der eine Seele leugnenden positivistischen Psychologie, über die Freiheit des Willens und dessen grundsätzlichen Unterschied zu den Triebregungen, über tiefe und flache Gefühle, seelische Schichten, willkürliches ichzentriertes und unwillkürliches eshaftes Denken, beobachtende und schlichte Selbstwahrnehmung usw. Hier finden sich manche treffenden Bemerkungen, nur läßt sich nicht einsehen, was sie mit dem ersten Teil des Buches zu tun haben sollen und warum es sich als «Grundfragen» des menschlichen Seins anbietet – wirklich gefragt wird darin nirgends.

H. Kunz

Hans Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie. I. Teil: Die psychologische Analyse und Theorie der Phantasie. II. Teil: Die anthropologische Deutung der Phantasie und ihre Voraussetzungen. Studia Philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Supplementum 3 und 4. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1946.

Das Buch ist in mehr als einer Hinsicht ungewöhnlich und in seiner Wesentlichkeit nicht leicht zugänglich. Es läßt ein Verhältnis zu den Phänomenen erkennen, das ausgezeichnet ist durch jenes schwebende Zugleich von Ferne und Nähe – ein Motiv, das im Buch selber keine geringe Rolle spielt –, in dem sie wirklich sichtbar werden, weil weder das Begriffene, eine eigene Dynamik entfaltend, davon fortreibt, noch das zu Begreifende in eine blinde Nähe gerückt wird. Gerade dies aber erschwert die Darstellung, besonders in der Führung des Baues, die ja bei philosophischen Arbeiten üblicherweise vom «Begriff» nicht ohne Vergewaltigung der «Sache» geleitet ist. Der Aufbau des Ganzen ist nun auch merkwürdig und nicht nur glücklich. So ist vor allem der erste Teil, eine psychologische Untersuchung der Phantasie, bis in seine Gliederung hinein in seiner eigentlichen Bedeutung so sehr erst vom zweiten her verständlich, daß er von dem auf Thesen Drängenden einen langen Atem verlangt, um so mehr als sich der Autor hinter der zitierten Literatur zeitweise geradezu verbirgt. Belohnt wird die Geduld durch die feinsinnigen Analysen und Auseinandersetzungen – so zum Beispiel die in seltener Weise unbeirrte mit der Psychoanalyse –, denen ein genaues Hinhören zuweilen schon entnehmen kann, daß der Grund, von dem aus sie geführt werden, tragfähig ist.

Im zweiten Teil werden bestimmte Wesenszüge des Menschen aufgedeckt, die die seine gesamte Existenz durchsetzende Wirksamkeit der Phantasie verständlich machen; dabei dringt die Untersuchung in Gründe, die als Fundamente zu einer philosophischen Anthropologie betrachtet werden können. Auch hier sind die großen Zusammenhänge mehr dargestellt, offen für das Begreifen, als abgelöst in begrifflicher Nacktheit ausgesprochen, was die Lektüre erschwert, aber auch fruchtbar macht. – Dem Ganzen liegt die zunächst befremdende These vom Todesursprung des Geistes zugrunde. Der Tod als das eigentliche Nichts des existenten Menschen manifestiert sich als möglicher im ständigen Aufgerissensein des Menschen durch das Bewußtsein; der reine Denkakt hat in dieser Manifestation sein Wesen. Dieser der unmittelbaren Einsicht entzogenen These wächst mittelbar Evidenz zu dadurch, daß von ihr aus bedeutsame Charaktere von Denken und Sein, wie auch der durch das Bewußtsein ausgezeichneten Existenz des Menschen anthropologisch begründet werden können: so aus der temporalen Transzendenz des Todes die «Zeitlosigkeit» nicht nur des geistigen Aktes (sein «Querstehen» zum stetigen Strömen der vitalen Vollzüge), sondern auch des begrifflichen Seins, seine «Idealität»; aus der ständig im Denkakt durchbrechenden Möglichkeit des Todes die logische Möglichkeit und mit ihr der potenzierte Möglichkeitscharakter der menschlichen Existenz überhaupt usw. Für den negativen Ursprung des Denkens spricht ferner die von jeher gesehene fundamentale Bedeutung der Verneinung. Konstitutiv nun ist die Verneinung nicht nur für das

Denken, sondern für das menschliche Verhalten überhaupt. Denn sie erst macht die Distanz möglich, die die Voraussetzung ist für die dem Menschen vorbehaltenen Destruktion und Maßlosigkeit, aber auch für die nur ihm mögliche Sachlichkeit, die das Seiende als das, was es ist, sich zeigen läßt. Mit der «Verdoppelung» des «ursachelosen» Todes im Bewußtseinsakt eröffnet sich im Menschen der ursachelose, unbedingte «Anfang» und damit die Freiheit, die freilich als Möglichkeit nie wirklich, aber vor dem Eintritt des Todes auch nie zur Unmöglichkeit wird. – Diese Interpretation des geistigen Aktes macht endlich die ambivalente Bewertung des Geistes – seine traditionelle Vergöttlichung und seine Verfluchung etwa bei Klages – verständlich: es ist sein «Querstehen» zum Leben, das ihn als das schlechthin Andere, Göttliche, oder als das das Leben Spaltende, Störende erscheinen lassen kann.

Der Todeseinbruch im Bewußtseinsakt geht als radikaler «Riß» durch alle Bezüge des Menschen zur Welt, und durch ihn ist unser Immer-schon-bei-den-Dingen-sein zugleich ein «Transzendieren». Mit dem Tod als möglichem bricht der ständig mögliche Weltverlust durch, der den Menschen heimatlos macht. Und so ist seine nichtende Geistigkeit der Grund der absoluten Ungeborgenheit des Menschen und Grund auch seiner unaufhebbaren Einsamkeit: Eigentlich gemeinschaftsstiftend sind nur die vitalen Mächte der Person, am ursprünglichsten einsamkeitssprengend die leibliche Berührung; der Geist aber als die innerste Innerlichkeit des Menschen ist ohne Möglichkeit, im Medium des Leibes als solche nach außen zu treten, den Andern, das Begegnende überhaupt, zu berühren.

Von hier aus läßt sich nun die Sehnsucht als die wesentliche Grundlage des Phantasierens begreifen. Durch das in ihm unaufhörlich aufbrechende nichtende Bewußtsein ist der Mensch in seiner Welt heimatlos und ohne Möglichkeit der Bergung. In der Gegenbewegung zu dieser ständigen Möglichkeit des Welt- und Selbstverlustes schafft die Sehnsucht in dem vom Denken eröffneten «Innenraum» sich eine Welt, eine von der Phantasie gestaltete Wunschwelt, als innere Heimat. In mehrfacher Weise ist so die Phantasie bedingt durch den geistigen Akt: Seine «Einbrüche» ermöglichen es den vitalen Impulsen, sich vom Gegenwärtigen abzulösen und – die Keimzellen der Phantasie sind die triebimmanenten Bilder – die Phantasmen des gegenwartsflüchtigen Phantasierens hervorzubringen. Der geistige Akt erst läßt so etwas wie eine Innerlichkeit entstehen, die den «Raum» bildet für das phantasierende Welt-schaffen der Sehnsucht. Aber vor allem ist es die durch ihn in unserer innersten Mitte aufbrechende «Ferne» als die unserem «nahen» Dasein ständig drohende Möglichkeit des Vergehens, die unsere Existenz zur sehnsüchtigen Bewegtheit auf Bergung hin nötigt und zugleich die reale Erfüllung der Sehnsucht unmöglich macht.

So etwa könnte man in größten Umrissen, mit notwendig verfälschenden Vereinfachungen und vielleicht zu weit gehenden Verdeutlichungen eine Angabe des Inhalts versuchen. Unerbittlich thetisch wird in diesem zu seinem Vorzug alles Konstruktive meidenden Buch einzig die Bewußtseinsthese ausgesprochen, und der volle Nachdruck fällt auf das Denken als das den Menschen eigentlich Auszeichnende. (Das Denken ist nicht reduzierbar wie in der Psychoanalyse und den Lebensphilosophien; es ist wieder seinserschließend – nicht wie bei Heidegger die ursprünglichere Stimmung – und zugleich der Grund von Zügen des menschlichen Wesens, wie sie etwa von der Existenzphilosophie oder der Psycho-

analyse aufgedeckt und dort als ursprünglicher behauptet sind.) Dies könnte nun das Mißverständnis nahelegen, es handle sich um eine Begreifung des Menschen einseitig vom Bewußtsein her. Der Ansatz ist aber ein ausgesprochen doppelter: zumindest gleichgewichtig dem Bewußtsein ist die leiblich-vitale «Lebendigkeit», und gleichsam der «Ort», wo sich das Menschsein des Menschen konstituiert, sind jene «Einbruchsstellen» des Bewußtseins in die es tragende Vitalität. Trotzdem handelt es sich nicht um einen Dualismus, sondern eher könnte man – über die Terminologie des Autors hinausgehend – das Verhältnis der beiden anthropologischen Grundprinzipien als das von Momenten innerhalb einer dialektischen Einheit begreifen. Das Bewußtsein ist in dieser Einheit reine Negativität. Bleibt man dabei stehen und sieht zunächst vom behaupteten «Todesursprung» ab, so verliert die These viel von ihrem Befremdenden. Denn die Negativität als Ferment des Geistes zumindest hat eine bedeutende Tradition. Ein Ferment ist sie dort, wo der Geist, zugleich das (hier der Phantasie abgetretene) kosmogonische Vermögen, im Sinne des Idealismus die Welt setzt. Was hingegen hier als Geist oder Denken angesprochen wird, ist der leere Akt des Denkens, der reine Bewußtseinsakt als solcher, also selbst ein bloßes Moment etwa des hegelschen Geistbegriffes. Nun aber besteht zwischen den Ansätzen des deutschen Idealismus, auch noch insofern sie bei Heidegger wirksam sind, und dem Vorliegenden ein grundsätzlicher Unterschied, der sich zunächst im Verhältnis zur Empirie zeigt. Wo die empirischen Befunde in ihrer Widerständigkeit wirklich ernstgenommen werden, da erst kann nicht mehr konstruiert werden und ist man wirklich aus dem subjektiven Getriebensein durch den Begriff herausgetreten. Durch das Verhältnis zur Empirie unterscheidet sich die vorliegende These aber auch wesentlich von der heute umlaufenden Rede vom Einbrechen des Nichts ins Sein. Entgegen dem Anschein, den die Formulierung vom «Todesursprung» des Denkens erweckt, hat die These nichts mit jenen im Grunde mythologischen halbernstesten Spekulationen etwa bei Sartre zu tun. Die Negativität des leeren Denkaktes ist an seinen Grenzen zumindest noch ein phänomenologisch-psychologisch faßbares Moment. Vor allem aber gelingt es, seine Wirksamkeit in der dialektischen Spannung zur Vitalität durch eindringliche Selbstbesinnung auf die menschliche Existenz in phänomenologischer Deskription zu erfassen.

Was nun den Zusammenhang dieser reinen Negativität des leeren Denkaktes mit dem Tode angeht, so ist durch die Fülle dessen, was durch ihn zu deuten gelingt, für ihn in einer Weise Evidenz geschaffen, der man sich nicht leicht wird verschließen können. Davon unberührt aber bleibt das im «Todesursprung» des Bewußtseins ausgesagte Fundierungsverhältnis. Und es fragt sich, ob nicht gerade der in dieser Formulierung gesetzte Akzent die These in einer Weise «massiv» erscheinen läßt, die eher zur Verdeckung des durch sie Erkannten beiträgt, als daß sie es weiter zu klären vermöchte.

Wenn für Heidegger das Grundphänomen dies ist, daß sich der Mensch zu sich selbst und zu anderem verhalten kann, und Heidegger selbst in seiner Kantinterpretation den Grund dafür in der Einbildungskraft zu finden glaubt, so fragt das vorliegende Buch nach dem Grund dieses Grundes, nach der die Phantasie ermöglichenden Bedingung und findet ihn letztlich in der reinen Negativität des geistigen Aktes. Das Ausgehen von Heidegger, auf weite Strecken hin äußerst

fruchtbar, erweist sich aber gerade in einer entscheidenden – und dafür, in welcher Richtung die Fragen in diesem Buch den heideggerschen Horizont verlassen haben, bezeichnenden – Hinsicht als unzulänglich. Auch bei Heidegger wird nicht klar, wie sich das «leere» Sein zum Seienden verhält. Da er sich aber trotz der Intention auf die Wirklichkeit der Existenz in apriorischen Strukturen bewegt, bleibt, was vielleicht eine mit dem Heideggerschen Ansatz gegebene prinzipielle Unlösbarkeit ist, verborgen. Im vorliegenden Buch aber, zufolge seiner intensiven Bemühung um die Erfahrung in ihrer ganzen Breite, tritt die Schwierigkeit voll zutage. Es bleibt rätselhaft, wie das Sein, von dem in einem seienden Menschen aufbrechenden Nichts des möglichen Todes als schlechthin notwendiger Gegenwurf herausgesetzt, sich zu dem von «außen» her begegnenden Seienden verhält. In dieser Auslegung erfährt zwar die Angewiesenheit des leeren Denkens auf das reine Sein eine gewisse Begründung, nicht aber, daß im Denken etwas als etwas erkannt wird. (Die Ausführungen darüber haben in ihrer Bildhaftigkeit zwar etwas im guten Sinne dichterisch Verführerisches, doch müßte die begriffliche Klärung noch weitergetrieben werden, damit durch sie wirklich begriffen werden könnte.) Abgesehen davon, daß das Nichts als «setzendes» hier plötzlich eine Dynamik entfaltet, die sich eigentlich nicht ganz mit seiner vorliegenden Interpretation verträgt. Zugleich erreicht hier der heideggersche Subjektivismus des Ausgangspunktes seine eigene Grenze. Gesetzt ist eigentlich nur noch vom leeren Denken das reine Sein; alle Qualitäten aber kommen aus der Begegnung mit dem ursprünglich gegebenen Seienden, dem reinen Denken also von außen. In der Weise, wie hier das erkannte Etwas sich im Bewußtsein von der Folie des Nichts abhebt, könnte man darum wieder die Gegebenheit einer objektiven Form, des Eidos, ermöglicht finden, womit auch die Natur grundsätzlich wieder zum legitimen Gegenstand der Philosophie würde.

Für diese sehr weitgehende Auslegung der Intentionen des Buches sprechen außer dem bereits erwähnten besondern Verhältnis zur Empirie auch sonst gewisse Anzeichen. So vor allem der Sinn für inhaltliche Erfülltheit, das feinsinnige Wahrnehmen von qualitativen Unterschieden auch gerade dort, wo sie nicht die These stützen, sondern zu Aporien führen. Zwar ist die Bemühung um Qualitäten heute nicht selten; aber erst wenn die Sprache selbst wie hier eine auch qualitative, den nicht durch logische Beziehungen faßbaren Momenten des Auszudrückenden angemessene Differenziertheit und Präzision zeigt, kann man sicher sein, daß der Sinn für Qualitäten nicht nur Postulat ist.

Bemerkenswert ist endlich die aus dem Ganzen sprechende menschliche Haltung. Trotz gewisser Anklänge ist sie nicht nihilistisch. Der Mensch wird gesehen in der Beziehung zu einem – freilich immanenten – sinnhaften Gegenüber. Das heideggersche Seinlassen, das dem Begegnenden den Raum eröffnet, in dem es da und das sein kann, was es ist, ist hier getragen von der Einsicht in die dem Menschen allein mögliche liebende, bewahrende Nähe zum Begegnenden, die der «Riß» des Bewußtseins ihm läßt und zugleich erst möglich macht. So gehalten, dringt die Selbstausslegung in eine ungewöhnliche Tiefe der Deutung des Menschen. Das seltsam «Schwebende», die «stehende Bewegtheit» zwischen Seinsfülle und Leere des Herzens, Angst und Sehnsucht auszudrücken, ist in unvergleichlicher Weise gelungen. Über diese intimeren, vielleicht nicht jedem Leser gleich zugänglichen Vorzüge hinaus stellt das Buch einen bedeuten-

den Beitrag zur philosophischen Anthropologie dar und gibt in seinen psychologischen Partien die wohl umfassendste und eindringlichste Analyse der thematischen Phänomene.

E. Huber-Abrahamowicz

A. Wellek: Die Polarität im Aufbau des Charakters. System der Charakterkunde. A. Francke AG. Verlag, Bern 1950.

Zwei Gesichtspunkte oder Begriffe sind es, die Welleks Entwurf eines Systems der Charakterkunde leiten: die «Struktur» im Sinne Krügers und die «Polarität». Die letztere wird als sich nicht ausschließende Gegensätzlichkeit bestimmt. Nach den einleitenden Erörterungen der «Voraussetzungen einer Charaktertheorie», die sich vor allem um die Präzisierung der verwendeten Begrifflichkeit (Charakter, Struktur, Persönlichkeit, Polarität, Anlagen, Züge, Eigenschaften, Sein, Werden, Schichten und Bereiche) bemühen, verfolgt der Verfasser drei Polaritätenpaare – Intensität und Tiefe, Extraversion und Introversion, Eshaftigkeit und Ichhaftigkeit – durch sieben unterschiedene Schichten oder Bereiche: Vitalität, Trieb, Empfindung, Gefühl, Phantasie, Verstand, Wille. Die schichtzugehörigen Phänomene wandeln sich je nach dem Polaritätenpaar ab. So charakterisiert Wellek etwa die Vitalität als Lebendigkeit und Zählebigkeit, Expansivität und Defensivität, vitale Schwere und Zartheit; die Empfindung als Erlebnisfluß und -beharrung, Empfänglichkeit und Sinnlichkeit, Bewegtheit und Visualität usw. Sodann kennt er eine Polarität der Schichten, die sich in den Unter- und Oberbau und in die Gegensätzlichkeiten von Gefühl und Wille, Gefühl und Verstand gliedert. Schließlich gibt es eine personale «Kernschicht», vom Gemüt und Gewissen gebildet, und auch sie läßt Polaritäten Raum, zum Beispiel von Liebe, Haß und Gemüt, Person und Persona, Echtheit und Maske. Eine Betrachtung des Charakters als Ganzes unter den Aspekten des Systems der Eigenschaften, der charakterlichen Dominanten und Gesamtqualitäten und des Verhältnisses von «Paradoxie und Menschlichkeit» beschließt, von einer Eigenschaftstafel, den umfangreichen Anmerkungen und dem Sachverzeichnis abgesehen, das Werk. Offensichtlich liegt hier ein reiches charakterologisches Schema vor; allein seine detaillierte Erfüllung läßt im Leser keinen geschlossenen Eindruck entstehen – alles scheint sich in zahllose, mehr psychologische als charakterologische, jedoch oft treffende Bemerkungen enthaltende Einzelheiten zu verlieren. Nicht nur die eingestreuten Exkurse über Sexualität und Erotik, Eigenständigkeit des Willens, Intelligenz, Empfindung und Wahrnehmung, sondern auch die eigentümliche, mit eigenen Versen durchsetzte Schreibweise zersplittern die Darstellung. Ich kann auch nicht finden, daß die zwei tragenden Begriffe einen einheitlichen Zug bewirkt hätten, denn dazu sind sie zu vieldeutig. «Struktur» meint bereits bei Krüger ein gegliedertes, relativ dauerndes «seelisches Sein»; jedoch soll sie zumal in den «Tiefengefühlen» auch «erlebt» werden können, es sollen «gleichsam gleitende Übergänge vom Aktuellen ins Strukturelle» bestehen. Wellek spricht sodann von der «Struktur» des warmen und des kalten Fühlens usw. – am Ende

weiß man wirklich nicht mehr, was das Wort besagen will. Desgleichen hat unter den «Polaritäten» zu vieles in sich Verschiedenes Platz, als daß sich damit noch ein bestimmter Sinn verbinden ließe (wobei es übrigens verwunderlich ist, daß Wellek nirgends Bahnsen erwähnt, in dessen charakterologischen Beiträgen die sogenannten Charakterwidersprüche eine wichtige Rolle spielen). Als Gesamtentwurf reicht Welleks Charakterologie gewiß nicht an diejenigen von Klages und Lersch heran, zu deren Vergleich er selbst im Vorwort anregt; ihr Wert scheint mir vielmehr in der Fülle von guten Einzelbemerkungen zu liegen.

H. Kunz

Georges Gusdorf: Mémoire et Personne. Presses universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 1951. 2 vol., 563 pages.

Le titre même que M. Gusdorf a donné à sa volumineuse étude de la mémoire indique dans quel sens il a orienté sa recherche. Il s'est efforcé «de montrer qu'il n'est pas possible de mettre la mémoire à part pour l'étudier en dehors de la vie personnelle; elle ne se présente plus à nous comme une force spécialisée de l'activité, dont on pourrait circonscrire le domaine» (p. 198).

M. Gusdorf se situe du côté de Proust et de l'expérience du temps retrouvé plutôt que du côté de Ribot et de Janet. Il ne montre pas seulement l'insuffisance des théories des philosophes associationnistes et des sociologues, il dépasse aussi Freud, d'une part, Bergson de l'autre. Alliant lui-même la connaissance psychologique à l'intuition métaphysique, il cherche à pénétrer jusqu'aux structures les plus cachées de l'âme, en même temps qu'il se réfère à une perspective mystique de la destinée humaine. Il s'efforce de faire, selon ses propres termes, «véritablement de la psychologie humaine». Et si la mémoire est le point de départ et le centre de cette recherche, c'est que c'est elle qui fonde l'unité de la personne. Non la mémoire limitée à la faculté d'enregistrer une date ou un nom, mais la mémoire en tant qu'«activité constituante de la conscience de soi, prolongée en connaissance et développée en représentation» (p. 257).

L'étude dialectique du souvenir et de l'oubli, de la reconnaissance et de la fausse reconnaissance, amène M. Gusdorf à conclure que «la mémoire la plus vraie se trouverait réduite au sens que l'homme peut prendre de sa destinée à travers les événements qu'il a vécus» (p. 423). Le fonctionnement de la mémoire, aussi bien lorsqu'elle oublie que lorsqu'elle conserve, ne peut s'expliquer en définitive que par la finalité immanente pour chaque homme à son expérience. En effet, les souvenirs ne se déposent pas «selon des cadres objectifs, sociologiques et chronologiques, mais bien selon les lignes de force définies par les valeurs maîtresses de la vie personnelle. La structure de la mémoire concrète, c'est la structure même de la personne» (p. 552).

Dès lors, la fonction essentielle de la mémoire est de dévoiler l'être, de révéler le sens de l'existence tandis qu'elle est encore en devenir. Ainsi, «le dernier mot de la mémoire doit être cherché dans une métaphysique, c'est-à-dire dans le dépassement des conditions matérielles et des significations objectives du souvenir. Pareillement, le sens du passé ne se trouve pas, si paradoxal que cela puisse paraître,

dans l'évocation du temps écoulé, mais bien dans une allusion à l'intemporel, à une actualité dernière de la personne que l'expérience ancienne n'a pas épuisée, et qui demeure l'inspiration de son être dans le monde» (p. 553). *P. Bugnion*

Robert Bossard: Psychologie des Traumbewußtseins. Rascher Verlag, Zürich 1951.

Dem Brauche der älteren Lehrbücher der Psychologie folgend, die in den ersten Kapiteln eine kurze Darstellung der Anatomie und Physiologie des Gehirns zu geben pflegen, leitet Bossard seine umfassende «Psychologie des Traumbewußtseins» mit der Physiologie des Schlafes und dem Verhalten des Kortex in ihm ein. In erster Linie werden darin die einschlagenden Forschungen von W. R. Heß und die von Berger entdeckten gehirnelektrischen Vorgänge übersichtlich referiert. Die psychologischen Analysen beginnen mit der Konfrontation des Wach- und Traumbewußtseins, wobei das letztere zentral als «Zerfall des Ich-Komplexes» charakterisiert wird. Unter der «Struktur des Traumbewußtseins» werden die Objektivität, die Projektion, die Metamorphose, die Verdichtung und Vermischung, die Symbolik und anderes abgehandelt; angefügt ist eine Kritik der Freudschen Theorie. Die Verarbeitung der Sinneserregungen im Traumbewußtsein, die experimentell erzeugten Träume, die intellektuellen Leistungen, das Fühlen und Streben, die Angst, die Sexualität und anderes bilden das Thema dessen, was der Verfasser die «Bewußtseinsfunktionen im Traume» nennt. Die Frage, inwiefern das Traumbewußtsein als «Repräsentant einer primitiven Bewußtseinsstufe» gelten könne, und was damit zusammenhängt: mangelnde Scheidung zwischen Ich und Welt, Parallelen zwischen Traumbewußtseinsstruktur und primitiv-infantiler Mentalität, zwischen primitiven und psychopathologischen Denkformen, das Träumen der Tiere, wird als «vergleichende und differentielle Psychologie des Traumes» zusammengefaßt. Die Probleme der Traumdeutung werden im abschließenden Kapitel erörtert, hier dann besonders die von Jung unterschiedenen Stufen berücksichtigt. Bossard hat nicht versucht, das Träumen als eine besondere Welt zu verstehen, weshalb das Klagessche Fragment über das Traumbewußtsein und die Arbeiten von Bachelard keine Erwähnung finden. Ein Beispiel mag die Interpretationsart des Verfassers illustrieren: er meint, der Grund der Traumsymbolik bestehe nicht, wie Freud annahm, «im Widerstand einer hypothetischen psychischen Instanz, im geheimnisvollen Walten einer ‚Zensur‘, sondern sie beruht im Gegenteil auf der geistigen Arbeit von Hunderten von Generationen, die auch heute im Menschen wirkt». Man wird dazu sagen müssen, die eine Erklärung sei so hypothetisch wie die andere. *H. Kunz*

C. G. Jung: Antwort auf Hiob. Rascher Verlag, Zürich 1952.

Abgesehen von der Deklaration des Assumptionsdogmas, die Jung «für das wichtigste Ereignis seit der Reformation» hält und dessen im «Zeitgeist» gelegene seelische Motive er darlegt, enthält das wunderliche Buch eine Reihe

von Spekulationen, die vor allem um die antinomischen, zumal mit der Allgüte und Allmacht schwer vereinbaren Züge Jahwes und die Visionen der Apokalypse kreisen. Oft sind die Bemerkungen geistreich und ironisch, gelegentlich frivol, selten kommt auch eine ernste Besorgnis zum Ausdruck. Aber alles bleibt im Unverbindlichen einer Causerie. H. Kunz

Hans Trüb: Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1951.

Es geht in diesem aus dem Nachlaß herausgegebenen und Fragment gebliebenen Buch um zwei in der Darstellung unlösbar verschlungene Angelegenheiten: einmal um die persönliche Auseinandersetzung Trübs mit seinem verehrten Lehrer Jung, dessen «Anspruch auf totale Nachfolge» und nur auf den seelischen Innenbereich (des kollektiven Unbewußten) gerichtete «introvertiert-agnostische Grundhaltung» als psychotherapeutische Zielsetzung verworfen werden. Und zum andern versucht Trüb das Recht der bei Jung fehlenden dreifachen «partnerischen Begegnung» – «von Mensch zu Gott, von Mensch zu Mensch, von Mensch zum Weltkonkretum» – zur Geltung zu bringen, was er als den den «ganzen Menschen» umfassenden «anthropologischen» Gesichtspunkt bezeichnet. Trüb hat freilich das, worauf es ihm ankam, nicht in einem systematischen Entwurf entfaltet, der sich referieren ließe. Aber seine Schrift bildet ein singuläres und zugleich exemplarisches ergreifendes Dokument für den Durchbruch aus einem totalen Psychologismus zur faktischen Existenz des konkreten Du – zwar schwer erarbeitet, jedoch voll milder Ruhe von einem gütigen schlichten Menschen vollzogen.

H. Kunz

Georges Poulet: La distance intérieure. Plon, Paris, 1953, 355 p.

Pour le philosophe parti de problèmes théoriques, il est bienfaisant de sentir qu'il marche à la rencontre de ceux qui approfondissent leur champ d'étude scientifique ou littéraire; ce sentiment donne à penser que la philosophie est moins isolée ou enfermée qu'elle peut le paraître.

Le titre de ce deuxième volume des *Recherches sur le temps humain* de M. Poulet exprime la synthèse d'une doctrine d'intériorité de la pensée et d'une méthode d'analyse littéraire fondée à la fois sur la phénoménologie et sur le récit intérieur: toujours intentionnelle, tournée vers l'objet, la pensée ouvre en elle-même une distance où elle retrouve et peint ses objets, espace de la vision intérieure, de l'expression aussi, univers du poème et du style. Chez Balzac, par exemple, envahissant les choses et allant à la réalisation, la pensée ouvre un vide intérieur. Ailleurs, ainsi chez Mallarmé, elle rencontre et tisse à la fois l'obstacle infranchissable, la *glace*, qui la sépare du monde.

Mais il faut tout lire, notamment, des pages consacrées à Guérin, et, à propos de Hugo, à la mémoire extérieure et à la poésie négative qui évoque le vide et, dans ce vide, la plénitude: «Tout l'effort de Hugo a consisté à tâcher de condenser dans un vide, le vide de la pensée, un noyau vaporeux d'image pour s'en faire

une réalité, toute la réalité.» De ces neuf études, pourtant, ce sont, avec celle de Mallarmé, les chapitres consacrés à Marivaux et à Joubert qui m'ont paru les plus riches. A propos de Marivaux, M. Poulet montre admirablement la mobilité de l'instant, et comment l'instant et l'abolition de l'instant dans la continuité temporelle sont une seule et même chose: un monde toujours jeune de surprise y renaît constamment de l'oubli; l'instant pur de l'émotion s'achève en pensée et en expression; le style, qui mime les variations de l'être, est style du cœur. Enfin, chez Joubert, nous verrions le mieux se constituer l'intériorité proprement dite d'un moi qui a su placer le bonheur dans la perfection: la bienveillance fait connaître les objets extérieurs et communier avec eux; dès lors, ceux-ci ne sont plus des objets et nous retrouvons le bonheur primitif de la communauté spontanée, la capacité de produire un vide intérieur et de sentir en soi à distance, de créer un espace, l'art de ménager des distances intérieures, espaces de silence et de pudeur, des rythmes, moments de repos qui «font de notre existence quelque chose de semblable à la musique».

La diversité même des auteurs étudiés témoigne de la puissance de la méthode et de la profondeur des hypothèses fondamentales. On ne trouvera peut-être pas ici la solution du problème de l'intériorité posé dans l'avant propos, mais on ne sait s'il faut davantage goûter l'ingéniosité et la richesse des interprétations littéraires ou respecter la certitude qui les fonde dans la réalité d'un temps humain qu'on devine aussi surnaturel, ou encore admirer avec gratitude la clarté d'une foi philosophique qui cherche, dans son domaine, l'essentiel.

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 13 (1952), N° 4.

P. De Bruin: *De Methode der Geesteswetenschappen* (De la méthode des sciences morales). A vrai dire l'auteur traite aussi bien des méthodes en science naturelle que dans les sciences humaines. Car, dit-il, la science supérieure n'exclut pas l'inférieure mais l'inclut, en y ajoutant quelque chose de propre. Au niveau des sciences naturelles, il énonce comme principes méthodologiques: le mécanisme, la centralisation, la structure, le chimisme et la téléologie. Au niveau propre des sciences humaines, il distingue la vie, l'instinct, la rationalité et la spiritualité. Il est manifeste que pour l'auteur la méthode est fonction immédiate de l'objet. — E. J. E. Huffer: *Wat is Logistiek?* (Qu'est-ce que la logistique?) La logistique est définie comme l'étude du raisonnement déductif. Elle se distingue de la logique classique par son caractère radicalement symbolique et par sa structure formalisée. Bien que liée souvent à une philosophie positiviste, elle est de soi indépendante de chaque philosophie particulière, et peut servir d'instrument à n'importe quel système philosophique.

Année 14 (1953), N° 1.

A. Van Leeuwen, s. j.: *Persoon-Gemeenschap* (Personne et société). L'auteur estime que les conceptions courantes proposées manquent de cohérence. Il part de la notion de «social» et tâche de montrer à partir de ce point de départ comment la transcendance de la personne par rapport à n'importe quelle communauté particulière est en harmonie avec une conception de l'homme comme être essentiellement social. – A. Hayen s. j.: *De la solitude humaine à l'évidence d'autrui*. Partant d'une analyse de la signification des mots, l'auteur décrit l'isolement, «solitude fermée», de l'homme contemporain à tous les niveaux de la vie. En une deuxième partie, il montre comment l'évidence d'autrui s'impose à nous, dans l'acte de confiance et d'amour. – S. Strasser: *De phaenomenologische Methode in dienst van de wijsgerige Psychologie* (La méthode phénoménologique au service de la psychologie philosophique). Réplique de Strasser à l'étude critique consacrée par le Père Couturier à son livre sur la notion d'âme (cf. *Bijdragen*, 13 année, N° 2).

N° 2. J. De Munter s. j.: *Aristotelea, Aristoteles of Theophrastos?* (Aristote ou Théophraste ?) Etude critique sur le livre de J. Zürcher, *Aristoteles Werk und Geist*, dans lequel l'authenticité de la plupart des œuvres aristotéliennes était mise en doute. L'auteur montre l'insuffisance des arguments de Zürcher et rejette énergiquement sa thèse, en s'appuyant sur des travaux récents de critique aristotélienne.

N° 3. P. De Bruin s. j.: *Theorie van de Klassenstrijd* (La théorie de la lutte des classes). Comme la société repose sur les tendances de solidarité et de rivalité, la formation de groupes, et donc une certaine «lutte des classes», est naturelle. Elle se produira surtout là où les progrès de la technique et de la culture ne correspondent plus à l'ordre social établi. C'est à tort que Marx voit la présente lutte des classes comme un stade décisif qui conduirait à l'abolition des classes. Une telle abolition est contre la nature de la société humaine. – J. Trinick: *Jacob Boehme. Some Affinities of his Thought with certain Ancient Christian Speculations*. L'auteur relève des affinités frappantes entre les conceptions de Boehme et celles des grands auteurs de l'antiquité chrétienne. Sans conclure à une dépendance directe, il souligne l'importance de cette perspective chrétienne pour interpréter la pensée de Boehme.

N. Luyten

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

Année 14 (1952), N° 4.

L. Dupré: *Naar de Oorsprong van Hegels Staatsbegrip* (Sur l'origine de la conception de l'état chez Hegel). Hegel serait parti de la préoccupation de réunir dans une synthèse l'idéal communautaire de la *polis* grecque avec l'intériorisation de la morale chrétienne. L'auteur décrit les différentes étapes qui mènent de ce point de départ à la doctrine définitive sur l'état. – E. W. Straus: *The Sigh. An Introduction to the Theory of Expression*. L'auteur souligne l'importance de l'étude de l'expression, trop négligée par les psychologues, qui dédaignent la méthode descriptive. Il montre sur l'exemple du soupir que celui-ci a d'abord une signification psychique: c'est une forme d'expression, expression de désarroi devant une situation qui nous opprime, ou, au contraire, nous détend. En se basant sur ces ana-

lyses, l'auteur souligne que le vrai objet de la psychologie est l'«*experiencing being*», l'être qui a une expérience.

15^e année (1953), No 1.

R. J. Kortmulder: *Ieder Begrip put zijn totale Inhoud uit Aanschouwing* (Chaque concept tire son contenu total d'une intuition). Plutôt que de démontrer directement la thèse énoncée dans le titre, l'auteur réfute les arguments de ceux qui admettent des concepts totalement non intuitifs. – Th. Ballauf: *Vom Ursprung. Interpretation zu Thales' und Anaximanders Philosophie*. L'auteur montre comment les spéculations de Thales et d'Anaximandre dépassent le point de vue scientifique, et comment les grands thèmes de la métaphysique occidentale sont ici énoncés (être et étant, principe, être et devenir, etc.). – A. Kockelmans: *De Betekenis van de Term «Materia intelligibilis» in de Werken van S. Thomas* (La signification du terme «matière intelligible» dans les ouvrages de saint Thomas). Etude sur cette notion assez déconcertante qui a une grande importance dans le système des sciences élaboré par saint Thomas à la suite d'Aristote. L'auteur suit les péripéties de cette notion depuis Aristote jusqu'à saint Thomas et relève chez ce dernier un double emploi du terme étudié.

N° 2. K. L. Bellon: *Onder welke Voorwaarden is de Wetenschap der Geschiedenis mogelijk?* (Sous quelles conditions la science de l'histoire est-elle possible ?) En partant des vues de Rickert, Troeltsch et surtout Rothacker, qu'il soumet à une critique, l'auteur conclut que seule une métaphysique de l'être peut fonder l'histoire dans son unité et sa diversité. – J. H. M. M. Loenen: *De Ontwikkeling van Plato's teleologische Natuurbeschouwing* (L'évolution de la conception téléologique de la nature chez Platon). Etude qui montre un changement radical dans la position de Platon concernant la téléologie. Alors que dans le Phédon il rejette catégoriquement le *nous* comme principe explicateur du monde, dans le Philèbe il en prouve l'existence. L'auteur étudie les causes et les conséquences de ce changement dans la philosophie de Platon. – G. Verbeke: *De Ontwikkeling van het menselijk Kennen volgens de H. Augustinus* (Le développement de la connaissance humaine selon saint Augustin). Partant d'une position platonicienne, qui ne voit le développement de la connaissance que comme une réminiscence d'un contenu déjà présent, saint Augustin a été amené à reconnaître un vrai progrès et un enrichissement en insistant davantage sur l'apport sensible. – J. Plat: *De Harmonie tussen de menselijke Geest en de Wereld bij Immanuel Kant* (L'harmonie entre l'esprit humain et le monde chez Kant). En étudiant les relations entre la matière et la forme de la connaissance chez Kant, l'auteur est amené à constater que la synthèse des catégories préexiste d'une certaine façon dans les choses en soi. Il remarque que ceci met une sérieuse sourdine au prétendu idéalisme de Kant. – E. Gilson: *Cajétan et l'existence*. Le célèbre historien soulève ici la question si Cajétan a bien saisi la signification de «esse» comme acte d'être chez saint Thomas. Par de consciencieuses analyses et comparaisons de textes, l'auteur montre l'écart qu'il y a sur ce point entre le commentateur et saint Thomas. Il ne veut pas donner une réponse nette, mais l'importance de la question soulevée pour l'histoire du thomisme fait l'intérêt de cet article.

N° 3. L. Van Haecht: *Philosophie en Letterkunde* (Philosophie et littérature). Partant de la définition de l'œuvre littéraire comme révélation du langage, qui lui-

même est révélation de la vérité, l'auteur montre la littérature comme propédeutique à la philosophie, en tant qu'elle nous ramène à l'authenticité. De son côté la philosophie doit donner son sens à l'esthétique, et ainsi fonder la littérature. – C. J. De Vogel: *Het christelijk Scheppingsbegrip en de antieke Wijsbegeerte* (La notion chrétienne de création et la philosophie antique). L'auteur s'élève contre l'opinion courante qui sous-estime l'importance des éléments conceptuels ayant trait à la création, présents dans la philosophie grecque. Elle montre que Platon est plus près de la notion chrétienne qu'Aristote. – G. J. De Vries: *Plato's Beeld van de Mens* (L'anthropologie platonicienne). Corrigeant ce qu'il y a de trop fragmentaire dans la présentation courante de la conception de l'homme chez Platon, l'auteur s'attache à donner un bref aperçu de tous les éléments de son anthropologie, y compris les vues, plus positives qu'on ne le croit d'ordinaire, sur le corps. Il insiste toutefois sur la position «excentrique» de l'homme, c'est-à-dire son orientation vers quelque chose qui le dépasse. – P. Thévenaz: *Réflexion et conscience de soi*. S'appuyant sur les philosophes modernes et contemporains qui depuis Descartes se sont attachés au problème de la réflexion, l'auteur oppose une réflexion dominée par l'objet, et qui donne lieu à des reflets infinis (la réflexion de Husserl et de la phénoménologie), à une réflexion qui saisit le sujet lui-même, qui est conscience en acte de penser. Il opte pour cette dernière qu'il trouve dans le Cogito de Descartes. – C. Vansteenkiste: *Avicenna-citaten bij S. Thomas* (Liste complète des citations d'Avicenne chez saint Thomas).

Outre ces articles, le *Tijdschrift* contient des aperçus sur la littérature philosophique dans ses différents domaines, des comptes rendus, une chronique de la vie philosophique et une imposante bibliographie, embrassant l'histoire de la philosophie et la philosophie par branches. C'est une publication de première valeur, tant pour ses informations que pour ses contributions originales à la pensée philosophique.

N. Luyten

Revue philosophique de Louvain. Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1952 sq.

Tome 50, n° 28, novembre 1952. – Joseph Dopp: *La formalisation de la logique* (Les progrès de la logique comme science positive et ses exigences. Positions de Boole, Whitehead et Russel, Hilbert et ses disciples, Lukasiewicz et Post, Gentzen, Curry. Simultanéité du développement des mathématiques et de la logique); pp. 533–586. – Norbert Luyten: *Cosmologie et philosophie «scientifique»*, réponse au P. Salman (cf. R. Ph. L., tome 50, p. 205 s.). (La critique de l'expérience relève de la philosophie, qui fonde la cosmologie, et non des sciences positives et de leur critère de vérificabilité); pp. 587–602.

Tome 51, n° 29, février 1953. – Joseph Bobik: *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles*. (Le rôle de la matière première, de la quantité corporelle et des *dimensiones terminatae* et *interminatae* dans le problème de l'individuation et dans celui de la multiplicité des formes substantielles); pp. 5–41. – Gaston Isaye: *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne* (les ressemblances et les différences entre le thomisme et le kantisme sur ce problème traité par le P. Maréchal. Il y a une causalité finale dans l'intellect, parce que

l'intellection est une opération déterminée d'une manière analogue à ce qui se passe pour la volition, par l'objet); pp. 42-100.

Tome 51, n° 30, mai 1953. – Suzanne Mansion: *Aristote critique des Eléates* (Parménide et Melissus doivent, selon Aristote, reconnaître les divers degrés d'être, à moins de soutenir un monisme inacceptable; Aristote s'appuie sur la différence entre le sens d'être par accident et être par essence); pp. 165-186. – Franz Grégoire: *L'attitude hégélienne devant l'existence*. (L'anti-romantisme de Hegel se traduit dans sa critique du *sollen* et dans son analyse des diverses implications de l'Idée absolue); pp. 187-232. – André Hayen: *Deux théologiens: Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin* (Remarquable étude critique sur l'ouvrage d'E. Gilson: *Jean Duns Scot*); pp. 233-294. – H.-L. Van Breda: *La philosophie de la nature aux Pays-Bas* (Etude critique sur le cercle de H.-J. Pos, l'École de Boland, le courant néo-scolastique); pp. 312-333 (à suivre).

Tome 51, n° 31, août 1953. – Gérard Verbeke: *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus* (Le commentaire de Proclus sur le *Timée* de Platon a été traduit fragmentairement par Moerbeke, comme le suggèrent l'étude de la traduction des termes techniques et la comparaison des manuscrits. Edition critique des fragments); pp. 349-373. – Georges Van Riet: *La théorie thomiste de la sensation externe* (Nos sensations sont objectives et manifestent un double aspect d'un même acte: aspect externe et passif déterminé par le sensible et aspect actif et interne conditionné par l'organisme psychique); pp. 374-408. – Hao Wang: *Quelques notions d'axiomatique* (Etude des notions et des résultats acquis des problèmes syntactiques et sémantiques); pp. 409-443. – Auguste Mansion: *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote* (Etude critique et état de la question d'après le livre de G. Soleri: *L'immortalità dell'anima in Aristotele*); pp. 444-472. Gabriel Widmer

Giornale critico della filosofia italiana, fondato da Giovanni Gentile.
Anno XXXII, terza serie, vol. VII.

Fasc. I, janvier-mars 1953: Ugo Spirito, La paura della libertà; Natale Loda, La logica del marxismo.

Sur la base d'une connaissance approfondie des textes, l'auteur vise à dégager l'inspiration fondamentale du marxisme – inspiration selon lui métaphysique – en considérant tout particulièrement les travaux de jeunesse de *Marx*. Il montre l'importance décisive de la critique par celui-ci du panlogisme hégélien, dont la présence vicie les intuitions les plus fécondes de la phénoménologie: celles qui touchent à la lutte à mort des consciences et au travail servile. Dans un cas comme dans l'autre, *Hegel* demeure enfermé dans le cercle de la nécessité logique, alors que le travail constitue la véritable synthèse effective, le seul pont qui puisse relier la nécessité logique et la réalité historique.

M. Loda insiste sur l'importance essentielle que joue dans la pensée marxiste la notion de travail, dont l'explicitation totale doit permettre de surmonter effectivement toutes les formes de l'aliénation dans les différents domaines de l'activité théorique et pratique.

Cette conception de la vertu unifiante et régénératrice du travail a pour corollaire le mépris de l'individualisme bourgeois, et une critique sévère des valeurs

qui le justifie. Critique de l'amour prêt à se changer en son contraire, si celui qui en est l'objet affirme une prétention à l'égalité existentielle; critique de la charité qui se révèle en fait comme la consécration de la séparation et de l'autocratie.

On peut regretter que l'auteur n'ait marqué d'aucune façon l'apport décisif de *Engels* à la constitution du «marxisme». Abstraire la pensée de *Marx* d'un contexte beaucoup plus vaste, pour en faire jaillir un motif pour fondamental qu'il soit – en mettant tout l'accent sur la revendication de la conscience humaine dont témoigne la doctrine – c'est laisser dans l'ombre le problème ontologique et la solution qu'il reçoit dans le matérialisme dialectique (le terme de «matérialisme» ne survient pas une seule fois sous la plume de M. Loda).

Fasc. II, avril-juin 1953: Vito Fazio Allmayer, *Attualismo*; Luigi Stefanini, *Premessa metodologica all'estetica*.

Vito Fazio Allmayer – disciple de Gentile et philosophe de valeur dont on regrettait le long silence – conteste que l'actualisme soit une doctrine «dépassée», comme on va l'affirmant aujourd'hui en Italie. Et cela pour la raison que l'exigence de l'actualisme est celle de toute la philosophie depuis Platon, chaque fois qu'un philosophe s'est efforcé d'intégrer dans l'acte vivant de la pensée les réalités qu'il avait hypostasiées; un acte qui saisit à la fois (comme saint Augustin en eut si fortement l'intuition) le souvenir du passé et l'attente du futur.

L'auteur passe en revue les exigences de l'existentialisme, du réalisme en général et de l'esprit scientifique, à la lumière du critère fondamental de l'actualisme. Celui-ci, conclut-il, n'est pas un certain système découvert un beau jour par Giovanni Gentile. C'est une ouverture de la pensée sur la vie et sur l'avenir, la conversion de toutes les solutions en conditions d'une vie pensante plus riche.

Fasc. III, juillet-septembre 1953: Vito Fazio Allmayer, *Religione e Filosofia*; Giuseppe Saitta, *Il pensiero religioso di Leonardo da Vinci*; Enzo Paci, *Definizione e funzione della Filosofia speculativa in Whitehead*; Gianfranco Morra, *Essenzialismo di Martin Heidegger*.

Fasc. IV, octobre-décembre 1953: Vito Fazio Allmayer, *Il significato della vita*; Giuseppe Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*.

F. L. Mueller

Rivista di filosofia, 1953, vol. XLIV.

N° 1, janvier: L. Landgrebe, *Il concetto di «mondo» nel pensiero contemporaneo*; P. Chiodi, *L'essenza del nichilismo*; A. Vedaldi, *Possibilità della logica e logica del possibile*; C.A. Viano, *Esistenzialismo ed umanesimo di Maurice Merleau-Ponty*.

N° 2, avril: R. Mondolfo, *I Cirenaici e i «Raffinati» del Teeteto Platonico*; P. Romanell, *Il monismo estetico di José Vasconcelos*; P. Chiodi, *Il problema della tecnica*; A. Plebe, *Le note hegeliane alla filosofia del diritto*; P. Rossi, *Il relativismo storicistico di Oswald Spengler*.

N° 3, juillet: Numéro spécial, entièrement consacré à la mémoire de Benedetto Croce. N. Bobbio, *Croce e la politica della cultura*; G. Grasselli, *La dialettica crociana*; L. Pareyson, *Il concetto di interpretazione nell'estetica crociana*; N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*; G. Mure, *Benedetto Croce e Oxford*.

F. L. Mueller