

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

Band: 15 (1955)

Buchbesprechung: Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.10.2024

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

Besprechungen — Comptes rendus

Hermes Trismégiste, t. III et IV. Texte établi par A.J. Festugière et A.D. Nock, traduit par A.J. Festugière. Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres».

Les deux premiers volumes du Corpus Hermeticum publié dans la Collection Budé contenaient, avec les 18 traités grecs conservés par la tradition manuscrite sous le nom du dieu hellénistique, la traduction latine de l'Asclépius, qui nous a été transmise parmi les œuvres d'Apulée; les deux derniers groupent les morceaux hermétiques choisis par Stobée, ainsi que divers fragments cités par des auteurs grecs ou latins; nous y trouvons adjointe la traduction française de deux textes syriaques relatifs à l'enseignement du Trismégiste.

Il s'agit d'une littérature étrange où voisinent cosmogonie, astrologie, théologie et philosophie. Des pensées et des images religieuses venues d'Égypte ou d'Orient s'y associent aux enseignements de toutes les écoles hellénistiques. Des traditions aussi diverses ne se concilient pas sans difficulté; plusieurs textes paraissent se contredire et le même traité souffre parfois d'incohérence. Voici pourtant, au prix de simplifications peut-être trompeuses, quelques lignes générales.

Les récits cosmogoniques trouvent leur raison d'être dans l'anthropogonie par laquelle ils s'achèvent; les développements philosophiques donnent, à travers plusieurs détours, un enseignement sur l'âme et sa destinée; les textes théologiques énoncent les formes du divin intermédiaires entre l'esprit originel et l'homme. De manières diverses, tous les traités nous livrent le contenu d'une révélation: L'incarnation est pour l'âme une déchéance; la piété philosophique, la connaissance de Dieu, arrache l'âme à cette situation malheureuse et lui ouvre le retour à sa patrie originelle.

Mille traditions s'entrecroisent. Les matériaux qu'elles apportent sont réunis et utilisés par une pensée religieuse qui, en dehors de toute influence chrétienne, se réfère à une révélation, connaît l'expérience d'une communication avec Dieu analogue à celle que recherche la gnose, et enseigne les voies du salut.

Il n'est pas nécessaire de souligner la qualité des textes établis par A. D. Nock ou A. J. Festugière; leur édition nous offre en outre, pour les interpréter, de précieux auxiliaires. Des commentaires et des notes abondantes aident en effet à suivre la démarche d'une pensée souvent difficile, à situer les thèmes et les arguments de l'hermétisme dans toutes les traditions auxquelles il a puisé.

J. Rudhardt

Nicolai de Cusa: Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*, ediderunt Ludovicus Baur † et Paulus Wilpert. Lipsiae in aedibus Felicis Meiner, 1944.

Eine der allerdringendsten Aufgaben im Bereiche philosophischer Textedition ist die kritische Herausgabe der Werke des Kusaners. Die unter den Auspizien der Heidelberger Akademie der Wissenschaften seit 1932 erscheinende, von Felix Meiner verlegerisch betreute Edition hat unter der Ungunst der Zeit besonders zu leiden gehabt. Bisher konnten von den 14 vorgesehenen Bänden erst vier ganz und zwei zum Teil erscheinen, und von diesen ist im Buchhandel jetzt nur der letzte, hier anzuzeigende, noch erhältlich.

Der vorliegende Band XIII, von Ludwig Baur und nach dessen Tod von Paul Wilpert bearbeitet, bringt die in den alten Gesamtausgaben fehlende, erst von Uebinger 1888 veröffentlichte Schrift «De non aliud» aus der Spätzeit des Kusaners, in der die Dialektik des spekulativen Gottesgedankens entfaltet wird. Der Band ist 1944 herausgekommen und konnte damals begreiflicherweise nicht zu letzter Vollkommenheit gebracht werden. Wilpert hat deshalb 1950 einen dreiseitigen Nachtrag mit Berichtigungen und Ergänzungen geliefert. Man ist froh, nun dergestalt einen zuverlässigen Text zu besitzen und durch die reichen Testimonien Hinweise auf die geschichtlichen Zusammenhänge zu bekommen. Der Band hält sich durchaus auf dem hohen Niveau der früheren Bände.

(Übrigens ist 1952 in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek von Wilpert auch eine deutsche Übersetzung dieser wichtigen Schrift des Kusaners erschienen*. Die umfangreichen Anmerkungen erleichtern das Eindringen in das schwierige Werk.)

Wie gut Herausgeber und Verlag beraten waren, im Jahre 1944 die Chance der Herausgabe dieses weiteren Werkbandes noch zu nutzen, zeigt das seitherige, bekümmerte Schicksal der Gesamtausgabe. Trotz der neuen Prosperität sind weitere Bände noch nicht erschienen, obschon sie zum Teil im Manuskript vorliegen. Es wäre dringend zu wünschen, daß diese wichtige Editionsarbeit nun mit allen Kräften gefördert würde und auch die vergriffenen Bände wiederum aufgelegt werden könnten. Man sollte meinen, daß es an den Mitteln dazu heute nicht fehlen dürfte. Die Fachwelt wartet auf diese Ausgabe.

Gerhard Huber

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. 5–6. Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, 1953.

Mit diesen beiden von T. E. Jessop edierten Bänden wird die verdienstliche Berkeley-Ausgabe des Nelson-Verlages im bisherigen Rahmen und auf dem-

* Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, Heft 12: Vom Nicht-ändern, übersetzt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert. Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1952.

selben vorzüglichen Niveau fortgeführt (vgl. *Studia philosophica* XII, 198–199). Band 5 enthält die Altersschrift «*Siris*» und die zugehörigen Äußerungen zur Teerwasserfrage. Band 6 bringt die ethisch-politischen Schriften. Damit ist die Ausgabe so weit gefördert, daß die wesentlichen Werke nunmehr vorliegen, alles, dessen man zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit Berkeley bedarf. Es sind noch drei Bände vorgesehen, einer für die Predigten und kleinen Einzelschriften und zwei für die Briefe.

Schon jetzt ist deutlich, daß hier die maßgebende und endgültige Berkeley-Ausgabe geschaffen wird.

Gerhard Huber

Guido Schneeberger: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie. Francke Verlag, Bern, 1954.

Diese zum Schelling-Jubiläum verfaßte Bibliographie ist eine hervorragende bibliographische Leistung. Wohl für keinen bedeutenden Philosophen besitzen wir eine bibliographische Darstellung, die mit solcher Gründlichkeit gearbeitet wäre. In sieben Abschnitten stellt Schneeberger – innerhalb des einzelnen Abschnittes nach Erscheinungsjahren geordnet – alle literarischen und brieflichen Äußerungen Schellings und die zahlreichen Schriften über ihn zusammen, insgesamt mehr als tausend Nummern. Die erstrebte Vollständigkeit ist im wesentlichen erreicht. Angesichts des imponierenden Maßes von neu erschlossenen Quellen fällt nicht ins Gewicht, daß Spezialisten einige wenige Lücken feststellen können.

Besonders zu rühmen ist die Übersichtlichkeit des Ganzen. Mit Hilfe des Registers kann jedes Werk sofort an seiner Stelle gefunden werden.

Man möchte wünschen, daß die entsagungsvolle Arbeit der Schaffung eines solchen wertvollen Forschungsinstrumentes auch für andere philosophische Autoren von Rang geleistet würde. Wer sich von der Mühe nicht schrecken läßt, könnte sich die Schneebergersche Leistung zum Vorbild nehmen.

Gerhard Huber

Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Dritte Auflage. Claassen Verlag, Hamburg 1955.

Was wir Denken nennen, ist von den Griechen im Zusammenhang einer zugrundeliegenden neuen Selbstauffassung des Menschen in eins «entdeckt» und «geschaffen» worden. Denn wie in der Selbstauffassung «das Selbst eben nur in dem Auffassen und durch das Erkennen» existiert, so auch der Geist. Daher liegt uns dessen Entdeckung «in der Geschichte der griechischen Dichtung und Philosophie von Homer an vor Augen; die Dichtungen des Epos, der Lyrik, des Dramas, die Versuche, die Natur und das Wesen des Menschen rational zu begreifen, sind die Etappen auf diesem Wege». Diese These Snells

bald mehr direkt, bald auf Umwegen zu illustrieren und zu begründen, dienen die schönen und subtilen Abhandlungen, deren Themen die Überschriften präzise nennen: die Auffassung des Menschen bei Homer; der Glaube an die olympischen Götter; die Welt der Götter bei Hesiod; das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik; Pindars Hymnos auf Zeus; Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie; Aristophanes und die Ästhetik; menschliches und göttliches Wissen; die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins; Mahnung zur Tugend; Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken; die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen; das Symbol des Weges; die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen; über das Spielerische bei Kallimachos; Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft; Theorie und Praxis; Wissenschaft und Dogmatik; Geistesgeschichte als Wissenschaft.

H. Kunz

Maurice Vanhoutte: La philosophie politique de Platon dans les Lois. Publications universitaires de Louvain, 1954, 466 pages.

Les *Lois* attendent encore leur heure, déclare l'auteur. C'est pour hâter l'avènement de cette heure qu'il a entrepris d'interpréter le dialogue entier «en se plaçant à un point de vue aussi englobant que possible» et se soumettant «à toutes les exigences de la pensée de Platon» (p. VII).

L'ouvrage comprend trois parties. La première examine le problème de l'inachèvement des *Lois*. Au terme d'un travail minutieux, où sont analysées les omissions, répétitions, contradictions qui abondent dans le texte, l'auteur constate que Platon l'aurait sans doute remanié profondément s'il en avait eu la possibilité (p. 33). Tels qu'ils nous sont parvenus, les 12 livres des *Lois* trahissent les difficultés intérieures que le philosophe a éprouvées pour mener à chef une tâche paradoxale de «révolutionnaire assez prudent» (p. 458), conscient à la fois de l'instabilité des systèmes législatifs et de la nécessité de créer une œuvre aussi définitive que possible.

La seconde partie est consacrée à la structure des *Lois*. M. Vanhoutte s'attachant à la notion centrale d'imitation, démontre que l'opération législative «empruntée d'une manière... exclusive un perspectivisme moral» (p. 143), sans cesser toutefois d'obéir à des exigences politiques et sociales. Ainsi s'expliquent les inégalités de composition, le discontinu de cette œuvre qui développe démesurément certains thèmes et paraît en sacrifier d'autres. Quoi qu'il en soit, comprendre les *Lois*, c'est d'abord remonter à une morale implicite et purement formelle, obtenue en substituant aux normes concrètes de l'histoire un modèle idéalement conçu; c'est ensuite redescendre aux réalisations proprement politiques, qui portent la marque de ce formalisme initial (p. 252).

Quelle est l'origine des *Lois*? Telle est la troisième question que se pose l'auteur. Il cherche la réponse dans les préoccupations esthétiques et religieuses qui furent, au premier chef, celles de Platon. Les *Lois* sont une œuvre

d'art où se mêlent de manière extrêmement complexe des éléments humains et divins, où l'on voit «qu'il est bien difficile de faire la part de Dieu et la part des hommes dans la fonction du législateur et du politique» (p. VIII).

Cette longue étude est le fruit d'un effort considérable. M. Vanhoutte est entré courageusement dans l'univers touffu des *Lois* et l'éclaire à la fois par l'analyse interne de sa structure et par des comparaisons fréquentes avec d'autres aspects de l'œuvre platonicienne. D'où vient la déception que laisse en nous cette lecture? D'abord d'une lacune d'ordre pratique: l'absence vraiment impardonnable d'un index, dont un ouvrage de cette nature ne saurait se passer. Mais il n'y aurait que demi-mal si l'ordonnance et la clarté de l'exposé y suppléaient en quelque mesure. Or, il s'en faut de beaucoup. Certes l'auteur a mis tout en œuvre pour guider le lecteur et la disposition matérielle de l'œuvre est impeccable. Mais la composition intérieure demeure flottante. M. Vanhoutte croit s'être soumis «à toutes les exigences de la pensée de Platon» (p. VII). En fait, il a méconnu presque entièrement l'exigence suprême, qui est dialectique. Aussi les catégories qui interviennent au cours de son exposé sont-elles partiellement inadéquates, empruntées à des cadres aristotéliens ou cartésiens, presque toujours modernes. Que signifient par exemple des expressions comme celles-ci: chez Platon, «l'art est un département de la science morale» (p. 111) ou: la législation est «comme une branche de la métaphysique» (p. 238) ou encore: «la législation, telle que Platon se la représente dans son œuvre posthume, tend irrésistiblement à se conformer au modèle que lui offraient les systèmes scientifiques» (p. 60). M. Vanhoutte se demande à plusieurs reprises si le point de vue de Platon est cosmologique, moral ou religieux. C'est poser un problème insoluble ou s'exposer à des truismes tels que celui-ci: «Platon nous apparaît comme un philosophe-artiste qui veut mettre sa culture supérieure au service de toute la communauté» (p. 277).

D'autres déclarations ne sont pas moins surprenantes. Concernant la question souvent débattue du découpsu des *Dialogues*, l'auteur croit résoudre la difficulté en remarquant que Platon «tout en déclarant se soumettre à la convenance, ne s'embarrassait guère de la convention» (p. 187). C'est se satisfaire à bon marché. La forme des *Dialogues* obéit à des raisons autrement plus profondes. Ailleurs, M. Vanhoutte, gêné par l'emploi de ses catégories, se voit conduit à des compromis: l'attitude de Platon n'est ni «purement religieuse» ni «franchement politique» (p. 327), les raisons qui justifient l'inachèvement des *Lois* sont «presque toutes de nature psychologique» (p. 64).

Que signifie enfin cette déclaration relative à l'opération législative, comparée à l'œuvre démiurgique: «Pour étrange que cela puisse paraître, il est certain que le résultat auquel Platon aurait pu aboutir devait être meilleur que celui du Démiurge. En effet, s'adressant à des consciences, il ne courait pas nécessairement au devant d'une dégradation ontologique» (p. 194). C'est oublier que l'âme humaine, de par sa composition originelle, demeure instable et vouée à la dissolution par la victoire de l'Autre sur le Même, et que seule la vigilante protection du Démiurge peut la maintenir dans son être (*Timée* 41 ab, d, *Lois* 904a.)

L'importante monographie de M. Vanhoutte souffre donc, à notre sens, d'un vice de méthode. Nous le regrettons d'autant plus qu'elle révèle, par ailleurs, un esprit éveillé, libre et perspicace. Les remarques suggestives, les notations originales y abondent. L'auteur, que des liens étroits rattachent à l'école aristotélicienne par l'intermédiaire de saint Thomas, s'est livré sans arrière-pensée à cette belle entreprise platonicienne. Dès les premières pages, on le sent conquis par son grand sujet, par cette philosophie qui, dit-il, ne sera jamais définitivement dépassée (p. VI). Les fanatiques de Platon, quand ils parlent d'Aristote ou du thomisme, montrent en général moins d'impartialité et de générosité.

Telle qu'elle s'offre à nous, avec ses inégalités et ses lacunes, l'étude de M. Vanhoutte prend sa place parmi les ouvrages qui, depuis quelques années, contribuent à enrichir notre connaissance du vieux Platon.

René Schaerer

Otto Seel: Cicero – Wort, Staat, Welt. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1953.

Die vorliegende Cicero-Darstellung gibt ein umfassendes Bild des Staatsmannes, Redners und Philosophen, dargestellt an Hand eines Zeitgemäldes, in dem Persönlichkeit und Zeitgeist der ausgehenden Antike sich wechselseitig erhellen. Von der biographischen Studie geht der Autor immer wieder zum historischen Abriß und zur philosophischen Interpretation über, wobei seine Schilderungen mitunter romanhafte Anschaulichkeit gewinnen. Ciceros Verhältnis zur Zeitpolitik und zur Staatsidee, zur römischen und zur griechischen Tradition werden deutlich konturiert, so daß die geistige Position des zwar nicht besonders originellen, dafür aber vielseitigen und anregenden Römers sichtbar wird. Für das Cicero-Studium bedeutet Seels Buch einen vortrefflichen Wegweiser, da es an Vollständigkeit und übersichtlicher Gliederung des Stoffes nichts zu wünschen übrig läßt.

Josef Rattner

Krempel A.: La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique. Paris, Vrin, 1952, XIV-718 pages.

Voici un ouvrage qui témoigne d'une grande science. L'auteur, un ecclésiastique suisse, professeur à Zurich, a écrit une véritable somme de la doctrine de la relation chez saint Thomas. Les citations du *doctor angelicus* et de ses disciples médiévaux ou modernes sont assez nombreuses pour former environ la moitié du volume. Comme il n'y a guère de choses qui ne puissent être considérées par rapport à d'autres, on conçoit la variété des notions qu'aborde l'ouvrage et qu'un index riche permet de retrouver sans peine.

Après avoir passé en revue les travaux de l'Aquinat touchant la relation et les commentateurs du grand philosophe, l'auteur traite de la définition de la relation, de sa base absolue, de la question de savoir si elle a un être propre, des relations logiques en Dieu et dans les six dernières catégories, des cinq

classes de relations admises par saint Thomas, de la division des relations (en réelles et logiques, habituelles et actuelles, etc.), enfin de quelques relations particulières (les relations trinitaires, les relations de création et de conservation, d'Incarnation, etc.). Un appendice réunit des textes pris de Jean Capréolus à Jean de saint Thomas, relatifs à l'«intrusion» de la relation transcendante réelle dans l'école thomiste.

Car l'ouvrage n'est pas seulement un effort exceptionnel d'érudition; il défend une thèse tout au long de ses 700 pages, à savoir que l'école thomiste, au lieu de se contenter d'admettre les relations prédicamentales réelles et les relations non prédicamentales logiques, a introduit à tort des relations transcendantes (non prédicamentales) réelles. Ces relations intruses sont condamnables, puisqu'elles sont à la fois des substances et des accidents. En Dieu seul les relations sont identiques à la substance, s'il est vrai que les Personnes divines, qui sont des relations opposées, ne sont autres que Dieu même. A moins de porter atteinte à un privilège divin, il faut dire que la relation objective créée est prédicamentale et introduit une composition dans l'être de la créature. Et si la relation n'est pas prédicamentale, elle ne saurait être que logique, soit inventée, soit nécessaire. Ainsi la relation de la puissance à l'acte – qui n'est pas prédicamentale, puisqu'on ne peut attribuer un accident actuel à un être en puissance en tant qu'il est en puissance – est une vraie relation, quoiqu'une relation logique ou de raison.

Interprétant saint Thomas en ce sens, l'auteur accuse les commentateurs postérieurs d'«hyperréalisme fictif» (p. 367) et pense que l'hylémorphisme est chez l'Aquinat un hommage superflu à Aristote. La matière dans l'être sensible n'est pas une puissance réelle à être autre chose; elle est le résultat d'une opération de l'esprit considérant l'être sous un certain rapport. Cette interprétation revient à supprimer la substance matérielle et il est évident qu'elle n'est pas fidèle au réalisme aristotélicien auquel se rattache saint Thomas. Mais il est certain aussi que les difficultés accumulées par Krempel contre la doctrine traditionnelle ne peuvent être dissipées en quelques lignes et que quiconque abordera de près ou de loin la doctrine thomiste de la relation devra tenir compte de cet ouvrage.

Ajoutons que ce livre est le contraire d'un ouvrage pour débutants. Malgré les résumés qui suivent les chapitres, on n'y trouve aucun souci didactique: l'auteur procède souvent par allusion et, dans l'argumentation, donne peu de développement aux idées-clés. Ni l'introduction ni la conclusion ne sont suffisantes. C'est un ouvrage de savant et purement scientifique.

Fernand Brunner

Etienne Gilson: Les métamorphoses de la cité de Dieu. Louvain (Publications universitaires) et Paris (J. Vrin), 1952, 291 pages.

Toutes les qualités de l'éminent historien se retrouvent dans cet ouvrage, et ce n'est pas peu dire: richesse du contenu, netteté de la pensée, agrément du style, et surtout cet art de communiquer vie aux idées les plus abstraites, récompense de ceux qui savent d'abord les vivre eux-mêmes.

Quels sont les avatars principaux de la notion de Chrétienté, dans quelle mesure s'identifie-t-elle avec la notion d'Eglise, tel est l'objet de cette étude, qui examine successivement: la cité antique, la théorie augustinienne des deux cités, la république chrétienne de Roger Bacon, la monarchie temporelle de Dante, l'utopie œcuménique de Nicolas de Cues, la cité du Soleil de Campanella, les projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, la cité des philosophes de Leibniz et la cité des savants d'Auguste Comte. Partout le même coup d'œil rapide et juste, allant droit à l'essentiel et renouvelant des positions parfois consacrées, comme celle qui consiste à croire que l'établissement d'un tribunal des peuples est une idée moderne et qu'elle ne joua, chez des penseurs tels que Leibniz, qu'un rôle secondaire. M. Gilson fait rapidement justice de ces illusions, et son livre s'accommoderait fort bien de ce sous-titre: *Introduction historique aux délibérations de l'ONU*.

La conclusion pose le problème des rapports de l'Eglise et de la société universelle. «Comment peut-on universaliser une vérité de foi, qui transcende essentiellement le pouvoir de la raison démonstrative?» (p. 272), telle est la difficulté majeure. M. Gilson se contente de la souligner avec précision et d'en montrer les implications essentielles dans la perspective catholique. L'ouvrage s'achève sur cette déclaration claire et franche: «La cité des hommes ne peut s'élever, à l'ombre de la Croix, que comme le faubourg de la cité de Dieu.» Nous y souscrivons de tout cœur. Le protestant, toutefois, n'admettra pas sans de fortes réserves la thèse principale de l'auteur: elle revient à dire que l'unification doit se réaliser à l'intérieur de l'Eglise romaine, qui est la seule église vraiment *une*, étant *catholique*. C'est confondre le fait et la désignation. M. Gilson conseille aux protestants de renoncer à faire l'unité spirituelle et temporelle de la terre, s'ils sont incapables d'en suggérer une (p. 280). Reste à savoir si les suggestions qui viennent d'ailleurs sont acceptables et si l'on ne conserve pas le droit de chercher mieux. Nous croyons, nous aussi, que la solution du problème est religieuse et que tout empire mondial fondé sur une simple association protectrice des peuples «pourrait dégénérer en un despotisme tyrannique de la part de la nation initialement protectrice» (p. 286). Mais cette même crainte, nous ne sommes pas sans l'éprouver secrètement à l'égard d'un empire fondé sur la protection de Rome.

René Schaerer

Augusto Guzzo. Collection *Filosofi d'oggi*, Turin, 1954.

Signalons à ceux d'entre nous qui lisent l'italien la collection «*Filosofi d'oggi*» qu'a créée en 1951 le dynamique rédacteur en chef de «*Filosofia*».

Celui qui veut se tenir au courant de la production philosophique contemporaine est souvent bien embarrassé lorsqu'il s'agit d'entrer en contact avec un auteur qui ne lui est pas familier: quelles sont ses œuvres les plus importantes et quelles sont ses positions essentielles?

La collection «*Filosofi d'oggi*» lui sera très précieuse à cet égard: chaque volume est en effet composé d'une courte biographie, d'une liste des ouvrages généraux écrits par l'auteur étudié; puis vient la liste de ses articles de revues.

Suivent des études critiques présentant les aspects essentiels ou particulièrement originaux de son œuvre. L'on trouve enfin la liste des comptes rendus et études critiques s'y référant.

Les premières brochures ont été consacrées à René Le Senne, Giuseppe Tarozzi, Michele Federico Sciacca, Gallo Galli, Rudolf Carnap, Felice Battaglia, Antonio Renda et Pantaleo Carabellese.

Le présent volume est consacré à M. Augusto Guzzo lui-même, ses disciples et amis ayant jugé qu'une étude sur lui était indispensable dans cette collection créée par lui. Une brève autobiographie, une bibliographie de ses nombreux ouvrages précèdent les études critiques présentant sa pensée: *Primi scritti* par Armando Plebe (p. 25-50); *Il Guzzo che conobbi a vent'anni* (p. 51-53); *l'Etica di Augusto Guzzo* par Luigi Pareyson (p. 54-86); *Il trascendentale nella Teoretica* di Augusto Guzzo par Vittorio Mathieu (p. 87-108); *La scuola di Augusto Guzzo* par Emilio Arlandi (p. 109-119).

On apprend ainsi quelles ont été les influences exercées sur la pensée de M. Guzzo, parmi lesquelles Maturi, Croce, Gentile, Hegel, Schelling et Platon . . . influences qui n'ont d'ailleurs jamais été subies passivement par M. Guzzo, même au temps de sa première jeunesse, mais ont toujours incité sa réflexion personnelle à creuser elle-même les problèmes étudiés par d'autres.

Ses premiers travaux s'orientent vers l'esthétique (Note all'Estetica crociana, étude sur Alessandro Petöfi, Wagner, Beethoven, Debussy, Stravinski, Studi sull'estetica di Hegel, etc.) sans oublier ses études sur l'art religieux qui l'amènent tout naturellement aux problèmes moraux. Comme le souligne M. Luigi Pareyson, M. Guzzo cherche à concilier, dans sa morale, des éléments opposés qu'une analyse serrée révèle coexistants. La conduite humaine, par exemple, dépend et doit dépendre du jugement personnel de chaque moi. Et pourtant quelle force lui est donnée par la tradition. La raison apparaît, d'une part, immanente dans les expériences vécues, les valeurs se présentant alors comme historiques et la vérité comme multiface et relative aux situations données et, d'autre part, la raison se révèle absolue et transcendante, les valeurs également absolues et la vérité, une et inaltérable . . .

L'intérêt porté non seulement aux valeurs elles-mêmes, mais à leur actualisation, a son contre-coup sur sa conception de l'histoire de la philosophie. Les problèmes philosophiques ne doivent pas être conçus comme ayant une structure propre indépendante du penseur qui les pose. Il ne faut pas oublier, en effet, que ce qui apparaît solution à un philosophe est précisément le problème pour un autre, ainsi en est-il de la distinction faite par Locke dans sa théorie de la connaissance entre les qualités premières et les qualités secondes. Cette distinction qui lui apparaît satisfaisante est précisément ce que met en doute Berkeley (p. 54).

On assiste de plus dans ce volume à l'évolution de la pensée de M. Guzzo qu'on avait pu autrefois taxer d'actualisme et qui tend aujourd'hui à un idéalisme (position cependant irréductible à aucun des idéalismes antérieurs, notamment celui de Hegel). En effet, le transcendantal chez M. Guzzo est le sujet humain, non plus conçu comme une substance, mais comme un esprit en évitant de donner à cet esprit les caractères objectifs de la substance (et c'est là la raison de la défiance guzzienne pour le terme de «spiritualisme»).

Dans le sujet se trouve un principe formateur d'objectivité mais non une objectivité déjà formée. Il y a là une distance, ou si l'on veut une transcendance qui manque chez Hegel, entre l'«informant» et l'«informé» et qui permet de concevoir, tout à la fois la continuité entre sujet et objet et leur différence. Si l'on abolit cette différence pour adopter une solution complètement immanentiste, on court alors le risque de «substantifier» l'esprit avant de risquer de spiritualiser les substances (p. 89).

Dans un article paru dans les *Etudes philosophiques* (1953, n° 2), M. Guzzo a d'ailleurs précisé sa position comme «une transcendance immanente». Et, ajoute-t-il: «Par cette position augustinienne, je m'approche autant que possible de la métaphysique augustinienne de Descartes, de Malebranche et, en un sens, de Bergson. Ma pensée se développe, depuis une trentaine d'années, sur une voie que l'inoubliable Louis Lavelle et mon éminent ami René Le Senne ont toujours tenue pour parallèle à la leur, et même convergente. Mais il m'est impossible de réconcilier ma pensée avec des métaphysiques qui cherchent l'Être loin de notre expérience morale.» La brochure consacrée par ses amis et disciples à M. Guzzo montre par quel itinéraire spirituel il en est venu à cette conception. Elle rendra un service signalé à tous ceux qui voudront pénétrer plus intimement dans la pensée de l'auteur de «la Philosophie de demain», parue en 1953 en traduction française chez Aubier, avec une préface de R. Le Senne.

A. Virieux-Reymond

Jules Vuillemin: L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Presses universitaires de France, Paris 1954, 309 pages.

Cet ouvrage, dédié à M. Martial Guérault, au critique subtil et pénétrant de Fichte et de Descartes, porte la marque de son influence: aisance dans le maniement des idées, virtuosité dans l'art de confronter les doctrines en faisant jouer leurs facettes et captant leurs moindres éclairs, souplesse dans l'analyse des textes, audace dans l'énoncé des conclusions. Bref, une étude chatoyante et difficile, mais admirablement conduite et dépassant les promesses du titre.

Il n'y avait pas de plus beau sujet, car il n'y a pas non plus dans l'histoire de la pensée moderne de tournant plus dangereux que celui qui conduit de la mort de Kant à l'avènement de la phénoménologie et de l'existentialisme. C'est tout le destin de la révolution copernicienne qui se joue. Le drame est en trois actes.

Kant, en mourant, laissait après lui cet héritage: la philosophie de la finitude. Partant du *Cogito* cartésien, qui découvre dans le fini humain l'infini divin, l'auteur des trois *Critiques* avait rejeté cet infini hors des bornes de la pensée rationnelle et fermé de toutes parts, autour du fini, l'horizon philosophique. Comment construire dans cet enclos, sur ce sol étroit jonché des ruines de l'Absolu classique, une doctrine valable en évitant le passage, désormais interdit, du fini à l'infini, telle fut la tâche qui s'offrit aux héritiers.

Le post-kantisme, avec Fichte, tentera de réduire l'expérience de la chose en soi à un acte du *Je pense* impliqué dans la possibilité même de la conscience

de soi. Il réalisera l'idéalisme absolu au sein du moi fini. Le néo-kantisme, avec Hermann Cohen, s'attachera aux conditions du savoir scientifique et s'achèvera sur un positivisme épistémologique où l'on voit s'effacer la perspective transcendante au profit d'une méthode dialectique. Mais, dans les deux cas, l'infini mis à la porte revient par la fenêtre sous un déguisement: Fichte se trouve renvoyé de la conscience métaphysique de soi à l'inconscience de l'Absolu, et Cohen, en niant l'insertion de la science dans l'histoire et croyant trouver dans le savoir positif de son temps le modèle des démarches éternelles de la pensée, appuie en réalité ce positivisme sur une métaphysique de l'infini. Le post-kantisme et le néo-kantisme ne sont que deux dogmatismes de l'Esprit absolu qui s'ignorent.

Qu'en est-il de Heidegger et de l'ontologie existentielle? Ici l'équivoque semble dissipée et l'on sait apparemment de quoi l'on parle. D'abord parce qu'on revient à Kant, au vrai Kant qu'il convient de relire en mettant l'accent, non plus sur la *Logique transcendante* mais sur l'*Esthétique*. Le problème des origines de l'existentialisme allemand se confond avec une réinterprétation du kantisme. La grandeur de Kant, c'est d'avoir compris que l'ontologique est au principe de l'ontique, que tout jugement présuppose un sol transcendantal et le dévoilement d'une expérience originaire. Cet X transcendantal et premier ne peut être que néant, puisqu'il détermine l'apparition de l'objet quelconque et l'horizon de tous les objets possibles, mais ce néant n'est pas absolu: saisi par une intuition irrécusable de la conscience imageante, il se présente sous deux formes: le Temps, condition de tout objet possible, le Respect, condition de toute action possible. Temps et Respect forment un couple. «Le Respect clôt l'horizon pratique comme le Temps clôt l'horizon théorique» (p. 278).

Ainsi se trouve restauré l'ontologique au-delà de l'ontique. Et, s'il est vrai que Kant a partiellement manqué sa révolution copernicienne en cédant au naturalisme, au psychologisme, au solipsisme, qui sont les rejetons du logicisme, et en réintroduisant par la bande ce qu'il avait eut tant de peine à éliminer, l'Infini, le Logos, la Nature, au préjudice des seules notions valables, le Fini, l'Existence et l'Histoire, il reste que c'est dans la ligne du kantisme orthodoxe que s'inscrit la philosophie nouvelle.

Que penser maintenant de cette philosophie? A-t-elle vraiment réussi la révolution copernicienne manquée par les autres? Il ne le semble pas. Par l'effet d'une «mystification» semblable à celle qui vicia les tentatives antérieures, l'existentialisme heideggerien retrouve l'Absolu sous le relatif et l'Infini sous le fini. Il n'affirme la contingence historique que pour proclamer les droits d'une *philosophia perennis* réfractaire à toute contingence. «Dieu n'est plus, mais la philosophie qui proclame l'inexistence de Dieu représente aussi la divinité nouvelle. L'absence du sacré est prononcée avec les rites mêmes du sacré. Et l'angoisse, ce néant de révélation, tient encore lieu de révélation.» Il y avait plus de franchise, semble-t-il, dans les philosophies classiques qui effectuaient du fini à l'infini un passage discutable, certes, mais conscient et avoué. Avec la pensée moderne, «le passage est devenu déplacement» (p. 300), et les notions y sont ambiguës. On croit avoir exorcisé le fantôme de l'Eternité. «N'est-ce point encore une éternité que cette temporalité qui nous enseigne

le néant de l'histoire, c'est-à-dire l'indifférence aux événements?» (p. 304). A aucun moment la révolution copernicienne n'a donc atteint son but: la véritable finitude. Reste à savoir si cet échec n'était pas impliqué dans la tentative elle-même. Peut-on concilier la finitude et toute doctrine issue du *Cogito*? «Le *Cogito* ne figure-t-il pas dans la philosophie moderne le reste de sacré qui provoque tous les déplacements? Ce *Cogito* enfin a-t-il réellement une histoire?» (p. 306). Et M. Vuillemin de conclure sur cette interrogation capitale: «Peut-être alors faut-il sérieusement revenir en deçà de Copernic, peut-être alors la philosophie a-t-elle besoin non d'une révolution copernicienne, mais d'une révolution ptolémaïque!» (p. 306).

Ce résumé ne fait que reprendre quelques-uns des thèmes de l'ouvrage, sans rendre justice à la richesse du contenu. Pour la première fois, à notre connaissance, la pensée d'Hermann Cohen fait l'objet en France d'un examen systématique. Pour la première fois également les courants de la phénoménologie et de l'existentialisme sont décrits avec précision dans leur genèse à partir du kantisme, et le livre se révèle doublement révélateur, soit comme investigation progressant d'amont en aval et suivant dans son destin posthume l'une des plus grandes doctrines de l'histoire, soit comme incursion régressive rattachant à l'une de leurs principales sources les notions les plus courantes et les plus discutées de la philosophie contemporaine.

René Schaerer

Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx (Philosophische Forschungen, Neue Folge, hrsg. von Karl Jaspers, Vol. 2) Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1953.

Seit der Entdeckung und Herausgabe der sogenannten «Ökonomisch-philosophischen Manuskripte» aus Marxens Pariser Zeit (1844), die zwar nicht für die Publikation bestimmt waren, sondern lediglich der «Selbstverständigung» des Autors dienten, bilden diese Aufzeichnungen den Kern für eine philosophische Interpretation des dialektischen Materialismus. Hier hat die Auseinandersetzung mit Hegel und mit der klassischen Nationalökonomie, den geistigen Hauptmächten, die auf Marx eingewirkt haben, im wesentlichen ihren Abschluß gefunden, und die eigentlichen Aufstellungen sind so weit entwickelt, daß Marx einerseits zur Aktion übergehen kann (Kommunistisches Manifest 1847) und sich andererseits der Ausführung, der «ökonomischen Plackerei» der Arbeit am «Kapital» unterziehen muß. Die vor dem kommunistischen Manifest erschienenen Schriften («Heilige Familie», «Deutsche Ideologie» und «Elend der Philosophie») dienen zur Hauptsache der polemischen Sicherung der erreichten Position (der erste Teil der «Deutschen Ideologie» ist eine systematische Zusammenfassung, enthält aber eigentlich grundsätzlich nichts Neues, das nicht schon in den Pariser Manuskripten enthalten wäre).

Popitz legt in seiner bedeutsamen und aufschlußreichen, aus noch auszuführenden Gründen überaus aktuellen Schrift das Hauptgewicht ebenfalls auf die Pariser Aufzeichnungen und gibt meines Wissens erstmals eine ausführ-

liche Darstellung der Entwicklung des jungen Marx, die insbesondere auch das hochwichtige und oft mißdeutete Verhältnis zu Hegel in sachkundiger Weise behandelt. Sehr schön wird gezeigt, wie Marx schon mit seiner Dissertation (Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie) und dann bis zu den Pariser Notizen in immer steigendem Maße mit Hegelschen Mitteln Hegel selber überwindet, indem er Hegels Position als abstrakte auffaßt und es unternimmt, die so verstandene Hegelsche Philosophie in gegebene Wirklichkeit umzusetzen. Die Philosophie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht. Nicht aber kann man die Philosophie verwirklichen, ohne sie aufzuheben; noch sie einfach aufheben, ohne sie zu verwirklichen. Das heißt: die Idee soll in der erscheinenden gegebenen Wirklichkeit durch die Tat und den Willen, nicht bloß in der philosophischen Erkenntnis realisiert werden. In «epigonaler Stimmung» befangen gewinnt Marx seinen «epochalen» Ansatz! Die Befreiung aus der systematisch äußerlich endgültigen Form der Hegelschen Philosophie, die scheinbar Idee und Wirklichkeit versöhnte, und die auf einen Teil der Zeitgenossen so schwer lastete, ja alle Kraft lähmte, läßt bei den Jung-Hegelianern das «epochale Bewußtsein» entstehen. Noch frappanter als die allgemeine gegen Hegel selber gewandte Hegelsche Grundposition ist aber, daß Marx in der konkreten Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie (1841/42) dieselben Argumente verwendet, deren sich Hegel bei seiner erst später aus dem Nachlaß herausgegebenen und deshalb Marx unbekannt Kritik der deutschen Reichsverfassung (1802) bediente (43). Was die Hegel-Interpretation des Verfassers anbelangt, könnte man sich allerdings fragen, ob sie teilweise nicht zu sehr von Marx beeinflusst ist, so etwa, wenn gesagt wird, daß Hegels ganze Philosophie als die Selbsterzeugung des Menschen durch die «Arbeit» aufgefaßt werden könne (117).

Die Darstellung des Verfassers ist auf das 3. Kapitel «Der entfremdete Mensch» ausgerichtet, das inhaltlich den Hauptteil darstellt (109–170) und in dem versucht wird, auf Grund der systematisch nicht zusammengefaßten und nicht gegliederten Pariser Aufzeichnungen das Marxsche «System der Entfremdung» zu skizzieren. Dies ist dem Verfasser gut gelungen, obwohl die Darstellung der freilich vielfach verschlungenen Problematik nicht überall durchsichtig genug ist und eine durch den Gegenstand meines Erachtens nicht voll gerechtfertigte, oft recht mühsame Lektüre bildet. Im Zentrum der Pariser Manuskripte steht die Auffassung von der Selbstentfremdung des Menschen in der bisherigen Geschichte, der «Entfremdung» von seinem «wahren Wesen», die in die Gegenwart hineinreicht und hier an ihrem Tiefpunkt angelangt ist (dies ist «die Vorgeschichte der Menschheit»), und von der künftigen Emanzipation des Menschen oder seiner «Selbstverwirklichung». Selbstentfremdung und Selbstverwirklichung sind verbunden durch eine geschichtsphilosophische Konzeption, wonach die «physisch notwendige Progressivität» des Produktionsprozesses im Zeitalter des Hochkapitalismus in real-dialektischer Bewegung zur äußersten Selbstentfremdung des Menschen im Proletariat führt, womit aber zugleich der reale Ansatz gegeben ist für die Befreiung des Menschen und seine Selbstverwirklichung in der künftigen Gesellschaft. Der in der Gegenwart erreichte Tiefpunkt treibt not-

wendig zur «Universal-Revolution», die «der politische Täter» Marx zwar selbst noch beschleunigen möchte, die aber ohnedies im Zuge der Realdialektik schon liegt. Eine geschichtliche Dialektik der «bürgerlichen Gesellschaft» ist schon bei Hegel angelegt, indem die der Gesellschaft innewohnenden Konflikte das System eigentlich sprengen müßten (fortschreitende Vermehrung der Bedürfnisse und sich verschärfende Kluft zwischen Arm und Reich). Doch bietet Hegel keine Lösung der immanenten Spannung. Erst Marx zieht die Konsequenz der kommenden «Universal-Revolution» und der damit anbrechenden «Emanzipation» des Menschen, in der dieser seine Wesenskräfte voll entfalten kann. Grundlage der Selbstentfremdungsthese sind eine an Hegel anschließende und durch die ökonomischen Klassiker gespiesene «Philosophie der Arbeit» und insbesondere eine Analyse der proletarischen Arbeit, bei der die Gedanken der «Entäußerung» und der «Verwirklichung» zentral sind, was aber im einzelnen hier nicht nachgezeichnet werden kann. Nur so viel: die Selbstentfremdung, wie mit Recht betont wird, ist nicht nur Wirklichkeit im proletarischen Arbeiter, sondern ebenso im Kapitalisten, dem Marx auf der Grundlage einer geheimen Hochachtung viel Gerechtigkeit widerfahren läßt; die Selbstentfremdung liegt im System des Privateigentums als solchem. Eine kritische Anmerkung: auffallend ist, daß der Verfasser dem realen Phänomen der Arbeitsteilung als solchem, das zwar im System des Privateigentums eingeschlossen ist, das aber Marx selber als solches ebenfalls schon in den Pariser Manuskripten zugrunde legt, in diesem Zusammenhang keine Beachtung schenkt, sondern es erst bei der Betrachtung der «Deutschen Ideologie» heranzieht. Erst damit erhält die Selbstentfremdung des Menschen in der kapitalistischen Wirtschaft ihren realen und eigentlichen Sinn: als «Diremption» der Wesenskräfte des Menschen, als Negation des «all- und tiefsinnigen» Menschen. Deshalb kann die Verbannung des Begriffes der Selbstentfremdung in der «Deutschen Ideologie» nicht auf die Einführung des Begriffes der Arbeitsteilung zurückgeführt werden, wie der Verfasser annimmt (166). Die Arbeitsteilung tritt zwar in der Tat an die Stelle der Selbstentfremdung, doch war sie aufschlußreicherweise schon vorher da (MEGA, 1. Abt., Band 3, 127 ff., insbesondere 139 ff.; so übrigens bereits Hegel in der Rechtsphilosophie).

Wie der Verfasser im 2. Kapitel «Der junge Marx bis 1844» (66–108) in sorgfältiger Einzelanalyse darlegt, sind wesentliche Gedanken bereits in den frühesten Schriften, zum Teil schon in der Dissertation, angelegt (Entäußerung, Emanzipation, Idee der Revolution). Von besonderer Bedeutung sind die (zwar größtenteils nicht real-historischen!) Verbindungen zum deutschen Humanismus um die Jahrhundertwende. Popitz macht meines Wissens das erste Mal in aller Ausführlichkeit darauf aufmerksam. In einem verhältnismäßig breit angelegten 1. Kapitel «Probleme des Zeitbewußtseins» (1–65), das die «psychologischen Voraussetzungen der Auseinandersetzung mit Hegel und ihre ersten theoretischen Konsequenzen» darlegen soll (66), wird nicht nur die «epochale» und «epigonale» Situation der nachhegelschen Philosophie skizziert, sondern vor allem auch das Problem der «Zeitkritik» bei Herder, Humboldt, Schiller, Novalis, dem jungen Hegel, Hölderlin, Schelling, Arndt, Eichendorff und Heine behandelt. Die Zeitkritik und deren

humanistische Ideale sind auch bei Marx lebendig, aber erst bei ihm wird sie radikal. Die zunächst bemerkenswert unbestimmte, mehr formale Opposition des junghegelianischen Aktivismus gegen die «deutschen Zustände» wird bei ihm zur «universalen Revolution», die immer mehr konkrete Form annimmt und als deren Träger er später das Proletariat erkennt. Marxens Kerngedanke von der Selbstentfremdung des Menschen in der Gegenwart und die daraus resultierende Zeitkritik sowie der eschatologische Glaube an eine Überwindung der negativ gegebenen Wirklichkeit sind nicht nur ihm allein eigen. Allgemein macht sich um die Jahrhundertwende im Anschluß an die Französische Revolution der Gedanke geltend, die bisherige Geschichte sei «der Abfall von einer ursprünglich harmonischen Einheit zu einer Diremption menschlicher Anlagen und Kräfte, die sich sowohl im einzelnen Individuum wie in der menschlichen Gesellschaft bis zu ihrem absoluten Höhepunkt in der Gegenwart gesteigert hat» (21). Besonders aufschlußreich ist der Vergleich mit Schillers Briefen «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» (1793/94). Während in der Auffassung des Phänomens der Selbstentfremdung, die der Sache nach auch bei Schiller vorhanden ist, engste Verwandtschaft besteht (156), scheiden sich dann freilich die beiden in der zugrunde liegenden geschichtsphilosophischen Konzeption. Während für Schiller schon in der Gegenwart eine Erfüllung des Menschen möglich ist (9. Brief) und die Zukunft Ergebnis menschlicher geschichtlicher Tat darstellt, wird bei Marx die lebendige Geschichte des Menschen in eine über die Menschen hinausgreifende realdialektische «Totalkonstruktion» aufgelöst, so daß sich der Sinn der Gegenwart in der Aufopferung für das chiliastische Reich erschöpft (das Vorbild für die spätere marxistische Maxime, wonach der Zweck die Mittel unbeschränkt heiligt!).

Die vorliegende Schrift, deren Reichtum wir nur andeuten konnten, darf gerade heute besonderes Interesse beanspruchen, da wir nicht nur in unserer Zeit die «Selbstentfremdung» des Menschen in der Wirtschaft (nunmehr in gänzlich undogmatischem Sinn verstanden) als einen der beängstigenden Tatbestände empfinden (vgl. dazu neuestens das ausgezeichnete Buch von Heinrich Weinstock: Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozeß um unsere Menschwerdung, Heidelberg 1954), sondern weil in unsern Tagen neben dem grundsatzlosen und opportunistischen Vulgär-Materialismus der extrem verkrustete und verkrampfte Marxismus immer noch einen Schicksalsfaktor unserer Tage darstellt (dies auch insofern, weil der ebenso dogmatische Feind in sozusagen negativer Hörigkeit seine Augen von dieser Form des Marxismus nicht lassen kann). Gerade im Hinblick auf das letztere ist es von unvergleichlichem Wert, die Entfaltung des dialektischen Marxismus auf den ersten Spuren zu verfolgen: zu sehen, wie in der Entfremdungsthese ein tief humanistisches, wertendes Anliegen das treibende Motiv darstellt (Selbstentfremdung und Selbstverwirklichung des wahren Menschen), wie sich aber spekulativ-formale Elemente einmischen und trotz aller zunehmenden ökonomischen und historisch-soziologischen Untermauerung die Überhand bekommen, und wie sich zudem der Akzent auf das Physiologisch-Materielle verschiebt, um das Humanistische letztlich scheinbar völlig zu verschütten (so im Ansatz in der «Deutschen Ideologie», vgl. 117). Marxens Grund-

anschauung ist kurz vor seiner Pariser Zeit als ein Konglomerat von systematischen Formeln anzusprechen, das erst durch die Bekanntschaft mit dem Proletariat und den Einsichten in die ökonomischen Tatbestände konkreten Gehalt bekommt. Diese dogmatisch-spekulative Voreingenommenheit tritt uns im Lichte unserer Gegenwartserfahrung als bedenkliche Verheißung entgegen. Zu diesem Formalismus gesellen sich überdies eine verzehrende Leidenschaft und ein unbändiger Aktivismus, was insbesondere in den Frühschriften unter der Hülle dieser geistreichen und glänzenden, oft aber auch sehr abstrakten Formulierung zu spüren ist. Marx hat sich im Gegensatz zu Engels nicht in erster Linie durch die Erfahrung der sozialen Ungerechtigkeit leiten lassen, und erst nach Ausbildung des formal konzipierten systematischen Ansatzes lernt er das Pariser Proletariat kennen. So wie eine wahrhaft konkrete Analyse der Selbstentfremdung auf dem Grund der explizierten Idee vom «wahren Wesen» des Menschen, dem der wirkliche Mensch der Gegenwart entfremdet ist, nicht gegeben wird, genau so entbehrt denn auch das Bild des emanzipierten Menschen des konkreten Gehaltes. Ja, wo Marx sich darüber äußert, gerät er in utopische Schwärmerei. Er ignoriert den Tatbestand der modernen industriellen Arbeitsorganisation und spricht in völlig illusionärer Weise von der Entfaltung der Wesenskräfte des Menschen, der in ein und derselben Person bald Kritiker, bald Fischer und Jäger, bald Architekt sein werde, ganz wie das Herz begehrt! Andererseits bietet das zugrunde liegende humanistische Motiv eine Chance für ein «produktives Gespräch mit dem Marxismus (Heidegger)», das ein dringendes Anliegen unserer Zeit darstellt. Voraussetzung dafür wäre, daß die spekulativ-formalen Verkleidungen der humanistischen Grundkonzeption beseitigt oder, anders formuliert, daß der marxistische «Überbau» abgebaut wird. Im Hinblick gerade auf dieses aktuelle Anliegen wäre es von besonderem Interesse gewesen, wenn der Verfasser die Linien noch ein wenig in das spätere Werk von Marx weitergezogen hätte, um zu untersuchen, inwieweit Marx den humanistischen Grundgedanken überdeckt und zurückgedrängt hat. Doch hat sich der Autor bewußt auf den jungen Marx beschränkt, weshalb er die späteren Entwicklungen nur mit wenigen Hinweisen andeuten konnte (insbesondere 165 ff.).

Abschließend sei angemerkt, daß heute ein allem Anschein nach besserer Text der Pariser Manuskripte in der Ausgabe von Siegfried Landshut (Karl Marx: Die Frühschriften, Stuttgart 1953) vorliegt, obwohl diesem Text kein vollständiger Apparat beigegeben ist. Popitz konnte diese Ausgabe noch nicht zu Rate ziehen und mußte sich auf die Moskauer Ausgabe beschränken, die anscheinend die Manuskripte in einer fragwürdigen Weise umgeordnet hat.

Hans Ryffel

Richard Blunck: Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend. Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1953.

Es ist nicht immer klug, wenn die Verleger ihre Publikationen auf deren Umschlagseiten mit allzu hoch gegriffenen Prädikaten anpreisen; denn ge-

legentlich liest man diese Anpreisungen vor der Lektüre eben doch und ist danach enttäuscht, wenn das Buch nicht hielt, was es gemäß der Ankündigung versprach. Ein solcher Fall liegt hier vor. Blunck habe, vernimmt man am erwähnten Ort, «eine solche Fülle unveröffentlichter Dokumente heranziehen können, daß sich ein neues, überraschendes Nietzschebild ergibt, von dem aus sich ebenso überraschend neue Perspektiven auf das Werk Nietzsches eröffnen. Da kaum zu erwarten ist, daß noch wesentliche unbekannte Quellen zutage treten werden, darf sein Buch als die abschließende Nietzsche-Biographie bezeichnet werden». Er habe weiterhin das Leben Nietzsches «mit einem Höchstmaß an Objektivität dargestellt, beseelt von Ehrfurcht und doch aus besonnenem kritischem Abstand, exakt bis in die unscheinbarsten Einzelheiten, psychologisch auch in die tieferen Schichten, die Untergründe und Abgründe eindringend, und doch von höchstem Takt beherrscht. Strengste wissenschaftliche Zuverlässigkeit verbindet sich mit klarster Durchsichtigkeit und anschaulicher Lebendigkeit der Darstellung, seltene sprachliche Einfachheit mit Eindringlichkeit und Leuchtkraft des Ausdrucks» – also Grund genug, aufs Höchste gespannt zu sein. In Wirklichkeit handelt es sich um eine hausbackene, solide, leicht lesbare, stilistisch recht anspruchslose Biographie, die im ersten Band – es sollen noch zwei weitere folgen – bis zur Berufung Nietzsches nach Basel reicht. Die besten Partien sind die Zitate aus seinen Schriften und Briefen, die Blunck mit Recht in reichem Maße zuzieht und die auch mit Stellenangaben versehen sind, während diese bei andern Zitaten gegen die wissenschaftliche Gepflogenheit öfters fehlen. Daher läßt sich auch nur vermuten, was das neue, dem Verfasser vom Nietzsche-Archiv zur Verfügung gestellte Material sein könnte – sonderlich belangvoll ist es jedenfalls bislang nicht. Daß Blunck manche Idealisierungen in der schwesterlichen Biographie richtigstellt, versteht sich von selbst und ist verdienstlich, reicht aber zur Legitimation der Verlagsanpreisung nicht aus. Ob die weiteren Bände ihr besser entsprechen, bleibt abzuwarten.

H. Kunz

Maria Bindschedler: Nietzsche und die poetische Lüge (Philosophische Forschungen, herausgegeben von K. Jaspers, Neue Folge, Vol. 5). Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1954.

Nietzsches Urteil über die Dichtung, ihren «wahren» oder «lügnerischen» Charakter, hat immer wieder gewechselt; und nur selten ist es ihm gelungen, «die beiden entgegengesetzten Positionen . . . miteinander zu versöhnen»: Von dieser Feststellung geht die vorliegende Abhandlung aus, die sich ein höchst bedeutsames und zugleich reizvolles Problem zum Thema gesetzt hat. Bindschedler charakterisiert zunächst das «philologische Ideal», an dem Nietzsche die «Moralität der philosophischen Aussage» gemessen hat und zeichnet den «Dichter als Lügner». Denn «vom Standort des kritischen Wissenschaftlers aus erscheint die Haltung des dichtend erfinderischen Menschen in denkbar ungünstigem Licht. Am sittlichen Ideal der Redlichkeit und

intellektuellen Rechtschaffenheit gemessen, ist nichts verwerflicher als der Wille zur möglichst vollendeten Täuschung, nach der hin die Kunst der Dichter wesensmäßig zielt». «Lügen» meint hier im Nietzscheschen «außermoralischen Sinne» – der aber offenbar von Nietzsche selbst in seinen Beurteilungen der Dichtung nicht durchgehalten worden ist – das «Verfehlen der Schicksalsnotwendigkeit oder auch das Verschleiern der menschlichen Notdurft». Danach folgt die Darstellung der Rechtfertigung des apollinischen schönen, maßhaltenden «Scheins», wie Nietzsche sie in der «Geburt der Tragödie» entworfen hat. Das alles wird als 1. Teil unter dem Titel «Wahrheit und Lüge» abgehandelt. Der 2. Teil, mit «Kunst und Macht» überschrieben, nimmt die Frage der Stellung Nietzsches zur Dichtung, zur Kunst und zum «produktiven Menschen» überhaupt unter verändertem Aspekt wieder auf, vorerst unter dem von Nietzsches pädagogischem Willen und dem «Problem der Bildung». Der weitere Schritt zeigt Nietzsche als «reinen Ethiker», als welcher er «eine tiefe Verachtung gegen den Künstler» ausdrückt (die bei ihm auch immer Selbstverachtung ist) und in seinen widersprüchlichen zweideutigen Äußerungen über das «Wesen der Künstler» in der Nachfolge Platons einer seltsamen Verkennung desselben erliegt. Bindschedler folgert daraus zwei Sätze, die sie wohl mit Recht Nietzsche zueignet: die Dichter und «dichtenden» Metaphysiker haben Gott erfunden und ihn dann getötet. Im letzten Abschnitt fasert der Faden des Themas etwas auf; die Verfasserin versucht darin die Bezüge der zu schaffenden Wahrheit, des schöpferischen Tuns, der Natur u. a. zum Willen zur Macht aufzudecken und Zusammenhänge zur zeitgenössischen Philosophie zu knüpfen. Ferner stellt sie die Frage nach einer dem Werden und den aufgelösten Dingen adäquaten Sprache. Schließlich werden vorsichtig mögliche Berührungspunkte Nietzsches mit dem mystischen Erleben angedeutet, etwa derart, daß sein amor fati «daselbe wie jede mystische Liebe: die Auslöschung und Umwandlung des – zunächst andersgerichteten – persönlichen Willens» erfordere. Und zuletzt erwägt die Autorin, als für Nietzsche vielleicht gültig, daß die wirklichen Dichter für wahr gehalten werden und es in dem Maße sind, «wie das von ihnen Gewollte mitgetragen wird von einem Höheren, Notwendigen und Allgemeinen: von dem, was Nietzsche das Fatum nennt».

Was man gegen diese ausgezeichnete, sorgfältige, die belegenden Zitate mit glücklicher Hand auswählende und die Dinge dort, wo es nötig ist, in der Schwebe lassende Abhandlung einwenden kann, betrifft nicht einen ihr immanenten, sondern äußerlich anhängenden wörtlichen Mangel: Sie bleibt zu philologisch. Das heißt, sie sucht ausschließlich Nietzsches Urteile über die «poetische Lüge» zu erkunden und greift das Problem selber nicht systematisch an. Vermutlich würden aber erst von der Klärung der Bedeutung der Sprache und des in ihr sich verwirklichenden Dichterischen im Ganzen des Menschseins die widersprüchlichen Aussagen Nietzsches voll verständlich. Wenn die Dichter und die metaphysischen Denker «lügen»: geschieht es nicht am Ende deshalb, weil dazu im Wesen des sterblichen Menschen eine Notwendigkeit besteht? Nietzsches Konzeption der Wahrheit und Lüge im «außermoralischen» Sinn scheint zu dieser Frage zu treiben.

H. Kunz

Vittorio Mathieu: *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Torino, Ed. di «Filosofia», 1954, XV + 296 pages (Biblioteca di «Filosofia», 9).

Collaborateur de la revue *Filosofia*, qui paraît à Turin depuis 1950, sous la direction de M. Augusto Guzzo, auteur d'une traduction commentée de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, M. Vittorio Mathieu était particulièrement à même de nous offrir une étude approfondie de la philosophie de Bergson. Il en analyse les principaux thèmes, dans un ordre chronologique, celui de la découverte: la durée, la mémoire, la personne, le dynamisme, la vie et la matière, la vie morale et religieuse. Chaque chapitre est de plus suivi de notes et de discussions.

L'ouvrage de M. Mathieu dépasse la pure histoire; comme le *Bergsonisme* d'Albert Thibaudet, qu'il cite, mais sous une forme techniquement plus élaborée et plus brève à la fois, il développe, approfondit surtout la pensée de Bergson. Il en relève les dualités fondamentales: espace et durée, matière et mémoire, le mécanique et le vivant, le clos et l'ouvert. Mais ces dualités ne se situent pas sur le même plan; il y a pluralité hiérarchisée de plans. M. Mathieu dépasse la pure immanence et élabore, en prolongement du bergsonisme, une conception perspectiviste de l'être, être stratifié qui va de l'être concentré ou ponctuel à l'être déployé, dispersé, spatialisé. (Cf. Prefazione, p. IX-X, puis p. 273-284.)

L'espace n'est que le plan le plus superficiel de l'être. Celui-ci a une densité ontologique qui ne peut être entièrement objectivée. Mais il y a une continuité essentielle entre les divers niveaux qualitatifs de l'être, continuité plus fondamentale que les discontinuités et qui leur assigne leurs limites. De là, la coexistence de la contingence et du déterminisme, de la liberté et de la nécessité: elles ne se situent pas sur le même plan. La liberté caractérise l'être profond, le déterminisme (statistique d'ailleurs) l'être superficiel.

La dualité du profond et du superficiel a ainsi un caractère de polarité. C'est par là que l'être superficiel n'est pas complètement dénué de valeur positive. M. Mathieu développe ici une philosophie des valeurs, d'un intérêt et d'une originalité incontestables. L'être superficiel manifeste quelque chose de l'être profond, qui précisément résiste à une objectivation exhaustive, à une projection sur un seul plan. C'est dans l'être profond que s'enracinent la valeur absolue et ses critères; c'est sur un plan plus extérieur que se déploie la valeur relative. Le jugement de valeur ou axiologique n'est pas déterminant, mais réfléchissant, car la valeur absolue ne nous est pas donnée toute faite, nous ne la dégageons qu'au travers de ses manifestations relatives. Mais cette relativité constatée révèle à son tour une valeur inconditionnée d'où elle émane.

On voit ainsi le bergsonisme librement et consciemment infléchi vers une philosophie de la valeur qui se place à égale distance d'un dogmatisme de l'absolu et d'un relativisme phénoméniste. Le centre en est une réalité profonde, universelle, dont l'expression obligée reste cependant pour nous inadéquate par essence. M. Mathieu y voit avec raison un motif, non de désespoir, mais d'espérance.

Marcel Reymond

A. de Waelhens: Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris, P.U.F., 1953, 166 pages, collection «Epiméthée».

Avec cet ouvrage qui réunit une série de leçons données à la Sorbonne en 1951, M. de Waelhens prouve une nouvelle fois sa connaissance approfondie de la phénoménologie. Des *Logische Untersuchungen* de Husserl aux dernières œuvres de Heidegger, il suit pas à pas le développement de l'idée de vérité chez ces deux philosophes. Cette démarche nous vaut une suite d'exégèses fouillées, d'autant plus précieuses qu'elles portent la plupart du temps sur des textes d'une grande difficulté.

Il ne saurait être ici question de nous prononcer dans le détail sur les interprétations proposées par M. de Waelhens, aussi nous contenterons-nous de présenter rapidement les conclusions auxquelles le conduit sa longue et patiente enquête.

Un fait majeur se dégage de l'histoire du mouvement phénoménologique: la notion statique de la vérité y fait peu à peu place à une conception différente, où la vérité est étroitement reliée à l'ontologie, «c'est-à-dire à l'Être, à l'homme et à la rencontre de l'homme et de l'étant dans l'Être». Or, la pensée de Heidegger est «une mise en mouvement (...) de l'idée d'être; de celle-ci, le mouvement s'est communiqué de proche en proche à la vérité, d'une part, et à la structure de la condition humaine, d'autre part» (p. 154). Il en résulte une indéniable parenté entre la phénoménologie et la philosophie de Hegel. Mais une différence fondamentale subsiste: pour Hegel, le devenir «édifie un savoir absolu en dehors duquel il n'y a rien», il «tend à une fin de l'histoire», tandis que pour Heidegger «parler d'une fin de l'histoire n'a aucun sens»; «la relation de l'homme à l'Être, en se concrétisant, transforme l'homme et sa relation aux étants de manière à éclairer celui-là et ceux-ci selon des plans nouveaux et toujours, peut-être, plus profonds» (p. 158).

D'un autre côté, la notion phénoménologique de la vérité n'est pas simplement révolutionnaire à l'égard de ce qui précède: elle naît d'un approfondissement des vues traditionnelles. Husserl a commencé par admettre la définition classique du vrai comme *adaequatio rei et intellectus*, mais l'insuffisance de cette définition l'amène peu à peu à voir que l'être – la *res* – n'est pas toujours donné de la même façon, et à s'attaquer au problème des divers modes de présence de l'être. Quant à Heidegger, admettant avec Husserl la «nécessité d'un *a priori* matériel», il repense cette exigence et arrive à l'idée d'une «compréhension préontologique de l'Être», «qui permet à l'homme de rencontrer l'étant, de le révéler et de le promouvoir en vérité» (p. 162).

Enfin, par sa conception de la vérité, la phénoménologie surmonte l'opposition stérile entre une «conception radicalement fixiste et absolutiste de la vérité» et une «conception radicalement relativiste comme le psychologisme ou le pragmatisme» (p. 155). A la première conception, qui confond le «statut d'une signification» avec celui d'un «pur objet d'entendement», la phénoménologie rétorque que «la signification (...) est liée à la rencontre de l'homme et de la réalité», et que, dès lors, la tâche de l'homme n'est pas de

retrouver dans la signification les idées divines, mais de donner aux choses leur signification. Cette «découverte du sens» se déroule selon la «dimension de l'Être (. . .) vers laquelle l'homme, en vertu de sa structure, est orienté»: ainsi est renversé l'empirisme relativiste qui ne tient pas compte de cette dimension de l'Être. La vérité que nous propose la phénoménologie est donc «une vérité du monde de l'homme», mais pas «la vérité du monde de Dieu», ni «la vérité tout court, qui ne peut pas être, si tant est que vérité veut dire dévoilement, c'est-à-dire dévoilement *par* et *selon* le mode de celui qui dévoile» (p. 165–166).

André Voelke

Friedrich Schneider: Philosophie der Gegenwart. Verlag Ernst Reinhardt, Basel 1953.

Die vorliegende Schrift des Bonner Philosophiedozenten bietet einen kurzen Abriß der neueren Philosophie; sie geht aus von der nachkantischen Aera, skizziert die Lehren von Feuerbach, Nietzsche, Klages, Rehmke u. a., um schließlich über die Existenzphilosophie in die philosophische Forschung der Gegenwart einzumünden. Die hierbei gewählte lexikalische Art der Behandlung verunmöglicht es dem Autor, auf die Probleme der philosophischen Spekulation genauer einzugehen – seine Arbeit wendet sich darum nur an den «gebildeten Laien», der gelegentlich einmal über die Grundgedanken eines zeitgenössischen Philosophen eine mehr oder minder verlässliche Auskunft haben will.

Josef Rattner

Kurt Reidemeister: Geist und Wirklichkeit. Kritische Essays. *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie.* Vier kritische Aufsätze. Springer-Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1953 und 1954.

Die Abwendung von der Natur als Thema und die Preisgabe der Wissenschaftlichkeit der Philosophie im deutschen Idealismus einerseits und bei Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey andererseits haben Reidemeister zu den in der ersten Schrift niedergelegten Erörterungen veranlaßt. Er beabsichtigt damit, «uns aus dem Bann der Tiefe und dem Vorurteil a priori zugunsten der Tiefe» lösen, «die innere Freiheit für die Idee und das Maß des Echten und Reinen» gewinnen «und den Menschen aus der Verstiegtheit und dem Mißbrauch in das dem Menschen Zustehende» retten zu helfen, was auch das Ziel der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft gewesen sei – daher die Überschrift des zweiten Teils von «Geist und Wirklichkeit»: «Prolegomena einer kritischen Philosophie». Im ersten Teil («Essays») geht es in der Hauptsache um mathematische Probleme (Die Unverständlichkeit der Mathematik, Vom Sinn der Zeichen, Anschauung als Erkenntnisquelle, Raum und Erfahrung), von den seltsamen und überraschenden Bocksprüngen abgesehen, die in den Abschnitten «Appell im Elend», «Die gnostische Um-

wälzung», «Der Narr als Karikatur der Vernunft» vorgeführt werden. Der letzte Essay «über Formenschönheit» führt dann zum genannten zweiten Teil über, dessen Inhalt sich in Kürze kaum referieren läßt. Eher in den Bereich der geistigen Bocksprünge – Reidemeister beansprucht dafür die sokratische Ironie – gehören dann die vier Aufsätze «Über den Ursprung der Theologie Bultmanns», «Positivismus und Existenzphilosophie», «Die Einheit des Denkens in Philosophie und Wissenschaft», «Über den Begriff der Spekulation» der zweiten Schrift. Die witzig-satirische Art, in der sich der Autor etwa mit ein paar aus Heideggers Ding-Abhandlung herausgegriffenen Sätzen – die in der Tat weder schön noch klar, aber gewiß «gesucht» sind – herumschlägt, bereitet eine boshafte Freude; indessen bedauert man es dann doch, daß Reidemeisters groben Mißverständnisse die an sich höchst ernste und dringliche Frage der Unsachlichkeit der Existenzphilosophie nicht zum Austrag bringen lassen. Die beiden Schriften dokumentieren, daß es nicht nur unter den Philosophen, sondern auch unter den Mathematikern sonderbare Käuze geben kann.

H. Kunz

Helmuth Kuhn: Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954.

Der neuzeitliche Positivismus hat die metaphysische Bemühung um das Sein zugunsten der wissenschaftlichen Erkenntnis des einzelnen Seienden preisgegeben. Darin vollzog sich eine «Sinnverarmung des Reiches der Gegenstände», die mit der Anstückung eines Wertreiches nicht behoben worden ist. «Der Existenzphilosophie kommt das Verdienst zu, den Positivismus durchschaut und die mit ihm gesetzte Denksituation durchlitten und durchdacht zu haben. Sie hat uns begreifen gelehrt, daß die Begegnung mit dem vielerlei Seienden in seiner nackten, sinnentleerten Existentialität tatsächlich eine Begegnung mit dem Nichts ist». Aber sie hat den Positivismus nicht überwunden, vielmehr ihn als Absprungstelle bewahrt. «Das führt teils dazu, daß das Jenseits der sinnberaubten Gegenständlichkeit in ungegenständliche und unbegriffliche Innerlichkeit fällt, womit Philosophie zur erbauenden Heraufbeschwörung des Unsagbaren wird (Karl Jaspers); teils wird die philosophisch unbeantwortbare Frage, die sich angesichts der nackten Existentialität aufdrängt: Warum ist überhaupt Etwas und nicht lieber Nichts? zur Brücke für die Rückkehr zum Mythos (Martin Heidegger). Im ersten Fall ergibt sich eine Philosophie des gestaltlosen Gewissens, im zweiten Fall eine Philosophie des verleugneten Gewissens. Es kommt aber nicht darauf an, den durch den Positivismus ausgehöhlten Gegenstandsbegriff gänzlich zu zerschlagen, sondern ihn in seiner Sinnfülle wiederherzustellen. Das aber kann nur dadurch geschehen, daß die Frage nach dem Sein wieder mit der Frage nach dem Guten verbunden, daß die metaphysische Untersuchung wieder in die Perspektive des Gewissens gerückt wird». Damit ist die sachliche und philosophiehistorische Situation charakterisiert, von der Kuhn ausgeht. Er unterscheidet drei Phasen des innern Vorganges, der das Wesen des Gewissens ausmacht:

In der ersten kommt es unter dem Erleiden der Gewissensbisse und der Reue zu einer «Selbstzerstörung» oder «Zerfleischung» der Integrität des Ich. In der zweiten Phase setzt dieses zur durch eine Wahl ausgelösten Gegenaktion in der Richtung einer auf verschiedene Weisen realisierbaren «Selbstwiederherstellung» an. Jener Wahl – verschieden zum Beispiel von der aristotelischen «Vorzugswahl» und der existentialistischen «schöpferischen Selbstwahl» – eignet als Ausdruck der freien und zugleich vernehmenden Spontaneität eine totale, das Verhältnis des Menschen zum Seienden überhaupt betreffende Bedeutung, die grundlegend sowohl für das Erkennen wie das Handeln ist: Kuhn nennt sie die «ontologische Affirmation». Ihr, die als solche «das Gegenteil der sich als Weltanschauung vollendenden Selbstaffirmation» sei, entspringt die Philosophie als *philosophia perennis*. Sie leitet die dritte Gewissensphase ein, in welcher der «neue Mensch» wächst: wesentlich ein «Geschehen- und Gewährenlassen», obzwar das Willensmäßig-Aktive nicht ausgeschaltet wird. In diesen drei Phasen bekundet sich das Gewissen in seinen Strukturmerkmalen: Anklagend und warnend, transzendenzbegründendes Element des personalen Seins und dieses selbst konstituierend, Intellektualität als suchendes und irrendes Gewissen, «Grundlage des Selbstbewußtseins, sofern sich das Selbst in die von ihm mitabhängige Ordnung der Gemeinschaft gestellt weiß, und damit zugleich Grundlage und Kritik aller öffentlichen Autorität». Das Gewissen ist «das Organ, mittels dessen die Person der verletzbaren oder verletzten Ordnung gewahr wird», damit zugleich «Organ der Seinsvergewisserung», denn zum Sinn von Sein gehört die «Ordnung des sich zu der geordneten Vielfalt entfaltenden Seins». Es ist «dazu da, uns in Ordnung zu bringen (oder zu halten). Nicht in irgendeine Ordnung – sie stände unter dem Verdacht, eine Zuflucht vor dem Gewissen zu sein –, sondern in die Ordnung, die als allein wirkliche allein imstande ist, die äußerste Liebeskraft des Herzens zu entbinden». Diese «in ihren Grundzügen sowohl mit dem common sense wie mit der metaphysisch-christlichen Tradition des Abendlandes» übereinstimmende Auffassung konfrontiert dann der Verfasser mit der «revolutionären», «modernistischen» fundamental-ontologischen Interpretation Heideggers; zwischen beiden gäbe es keine Vermittlung oder Versöhnung, sondern nur den Versuch, die Ursprünglichkeit oder Abkünstigkeit der einen oder andern «durch ein *argumentum ad hominem* mit Hilfe des Motivs der Flucht» aufzuweisen. Demgemäß verwirft Kuhn auch den «zweiten» Gewissensbegriff Heideggers mittels seiner Abwertung. Allein das scheint uns verfehlt zu sein. Eine sachliche Auseinandersetzung wäre vermutlich möglich geworden, wenn Kuhn das Begriffspaar Gut und Böse und vor allem seinen Ordnungsbegriff rücksichtlich ihrer Bedeutungen eindringlicher befragt hätte – eine Aufgabe, deren Notwendigkeit er ausdrücklich formuliert, aber nicht befolgt hat. Denn damit, daß man von der im Gewissen sich ankündigenden Seinsordnung behauptet, sie «ist», und dieses «ist» mit großen Buchstaben schreibt, hat man ihren Gehalt so wenig expliziert wie mit ihrer Verwurzelung in Gott. Auf dessen Existenz und den *ordo amoris* beruft sich Kuhn schließlich zur Gewissensbegründung doch noch, nachdem er sich vorher diesen Ausweg – ein wenig kokettierend – eine Weile versagt hatte. Gewiß ist dies keine sonderlich originelle Lösung, jedoch wäre

das noch kein Einwand; aber daß der Rückgriff sachlich in keiner Weise überzeugt, das ist ein Einwand, und zwar ein entscheidender. Davon abgesehen, enthalten die nach der erwähnten Konfrontation folgenden Partien des Buches in der Hauptsache eine Erweiterung und Vertiefung der Gewissensauslegung in der Richtung der Mitmenschlichkeit. Das Gewissen wird wahrnehmend, heißt es etwa, «nur kraft eines unersetzlichen Mediums – des Anderen, des Mitmenschen». Oder: «Vom Menschen her und durch den Menschen erschließt und verschließt sich uns Sein. Die Begegnung mit dem Sein – wie auch die mit dem Nichts – ist vermittelt durch die Begegnung mit dem Menschen. In ihr zeigt sich die Urform der Ontologischen Affirmation». Und schließlich setzt sich der Verfasser mit dem Historismus auseinander, den er einen «philosophischen Irrtum» nennt, in welchem sich «zugleich eine tiefliegende Unordnung, eine Verirrung des Gewissens ausdrückt». Als Ganzes betrachtet, liegt in diesem neuen Buch Kuhns eine wesentliche Leistung vor, die sich auf hohem Niveau hält.

H. Kunz

Hedwig Conrad-Martius: Die Zeit. Kösel-Verlag, München 1954.

Das vorliegende Buch ist ein eindrückliches Zeugnis dafür, daß das spekulative, die «metaphysischen Gegenstände» aus sich hervorbringende und den empirischen Gegebenheiten zu deren «Erklärung» unterstellende Denken auch im naturphilosophischen Bereich in Blüte steht. In einem ersten Teil («Die vergängliche Zeit») trennt Conrad-Martius die kontinuierliche, vorwärts und rückwärts sich bewegende transzendental-imaginative Anschauungszeit, die seinsrelativ ist auf die erwartende und sich erinnernde geistige Person, von der diskontinuierlichen, «gequantelten» Realzeit, welche sich nur in dem je einzelnen aktuellen Gegenwartsmoment – gleich wie die Welt – konstituiert. «Immer *wird* die Welt, soweit sie besteht, von Zeit- und Seinsquant zu Zeit- und Seinsquant neu konstituiert». Der zweite Teil («Die äonische Zeit») ist einer eingehenden Interpretation und Diskussion einerseits der von Platon im «Timäus» entwickelten, andererseits der aristotelischen Zeitproblematik gewidmet. Der dritte Teil versucht eine «metaphysisch-ontologische Begründung der vergänglichen Zeit in der überphysischen Raumzeit und ihrer zyklischen Bewegung» zu geben. Wir hören etwa, daß «die Zeitlichkeit der Zeit . . . ihre Seinsgrundlage in dem immer neuen ‚aus der Potenz *in* die Aktualität‘, in dem unsere Welt steht», habe. Diese sei gekennzeichnet durch eine «Gegenwärtigkeit», «die fast überhaupt keine solche mehr ist», oder «durch die brüchige Zeitlichkeit, die sich in einem immer nur wieder kaum dem Nichtsein entrissenen ‚Da-sein‘ konstituiert». Daher die (vermeintliche) Notwendigkeit ihrer Fundierung in einer sich bewegenden «überzeitlichen Zeit» des «immer Seienden», welche die reale Zeitbewegung der empirischen Welt begründet. Es sind Erörterungen, die wie ein Glasperlenspiel anmuten, unverbindlich zwar, aber voller Reiz.

H. Kunz

Fernand van Steenberghen: Ontologie. Aus dem Französischen übertragen, durch eine Einführung und Anmerkungen erweitert von *A. Guggenberger*. Benziger Verlag, Einsiedeln/Zürich/Köln 1952. (Philosophia Lovaniensis, hrsg. von *M. Roesle*, Band 4).

Wie seine «Erkenntnislehre» ist auch van Steenberghens sich als «neothomistische» verstehende «Ontologie» durch vorbildliche formale Klarheit des Aufbaus und ruhige Sachlichkeit der Darstellung ausgezeichnet. Nach der Erörterung einleitender Fragen werden einerseits Inhalt, Bedeutung und Umfang der «Seinsidee», andererseits – und zwar vor allem nach der Methode der «diskursiven Verstandestätigkeit» oder der «ontologischen Reflexion», die freilich keineswegs «unmittelbar aus der Erfahrung» schöpft, wie der Verfasser zu glauben scheint (er nimmt davon lediglich die sogenannten «Seinsimplikationen», zum Beispiel das Zusammengesetztsein des endlichen Seienden aus Potenz und Akt oder die Existenz des unendlichen Seins aus) – die «Eigenschaften des Seins» (Distinktheit, Ungeteiltheit, Ähnlichkeit, Verstehbarkeit, Kostbarkeit, Identität) und die «ersten Prinzipien» entwickelt. Sodann erfahren die «Ordnung der endlichen Seienden» (das Viele, das Werden, die metaphysische Ordnung) und das «unendliche Sein» (Problem der Gotteserkenntnis, Ableitung der negativen und positiven Eigenschaften Gottes) eine eingehende Darlegung. Daran schließt sich eine Betrachtung der Schöpfung unter den drei Aspekten der Ordnung, der Entwicklung und des «möglichen Schauplatzes für Übel» und eine zusammenfassende Charakterisierung der Ergebnisse und Eigenart der vorgelegten Ontologie.

Es versteht sich von selbst, daß, wer Kants Kritik des überlieferten «ontologischen Denkens» und Heideggers neuen Ansatz der «Seinsfrage» für nicht überspringbar hält, gegen das Vorgehen der Verfassers die größten Bedenken hegen muß, die sich vor allem auf die Explikationen der «Seinsidee» konzentrieren. Van Steenberghen merkt einmal an: «Muß eigens unterstrichen werden, daß die im Lichte des transzendentalen Seinsbegriffs gemachte Aussage einer absoluten Realität *nichts zu tun hat* mit dem ‚ontologischen Argument‘ des heiligen Anselm? Wir beweisen nicht eine *Existenz*, ausgehend von einem *Begriff*; sondern der transzendente Seinsbegriff ermächtigt uns zur Aussage, daß, *weil etwas existiert*, etwas *durch sich existieren* muß». Gewiß hat er damit recht; allein das Entscheidendere, daß die ontologische bzw. ontische Relevanz des Denkens stillschweigend vorausgesetzt und nicht ausdrücklich in Frage gestellt wird, bleibt unbemerkt. Er sagt, der Inhalt des Seinsbegriffs werde «lediglich durch die Gegenstellung zum Nichts definiert». Später hört man dann, das Nichts sei ein «bloßes Gedankending», aber inzwischen ist schon vielfach promiscue von «Sein» und «Seiendem» die Rede gewesen, womit dem letzteren ebenfalls stillschweigend ein gedanklicher Charakter unterstellt und in gewissem Sinne das vollzogen wurde, auf dessen verhängnisvolle Auswirkungen van Steenberghen selbst hinweist: nämlich eine Verwechslung unserer menschlichen Begriffe mit der Wirklichkeit, «die sie in sehr defizienter Weise ausdrücken». Bezeichnend für diese fundamentale sachliche Unklarheit dürfte eine Anmerkung des Übersetzers sein: «Mit Bedacht wird hier wie durchgehend bei der Aussage der Transzendentalien

„Seiendes“ gebraucht, und nicht etwa Sein». Der ganze Abschnitt ist jedoch mit «Das Sein und seine Eigenschaften» überschrieben, und das mit Recht, denn das angebliche «Seiende» wird faktisch von Anbeginn an dem «Sein» gleichgesetzt, womit schon alles vorentschieden ist. Hinsichtlich des unendlichen Seins heißt es: «In der Aussage des unendlichen Seins kommt die Suche nach dem Sein zu ihrer natürlichen Vollendung, sie ist zugleich für die Metaphysik der Abschluß, bei dem sie notwendig ankommen muß. In ihr erhalten die vorausgehenden Stufen der Seinsuntersuchung erst volles Licht, sie bietet die Lösung der Antinomien, die bis dorthin noch in Schwebelage gelassen werden mußten». Wenn es sich dabei um wirkliche Antinomien und um ein wirkliches Suchen des unendlichen Seins handeln würde und dieses nicht von Anfang an als «erster Ursprung und letztes Ziel aller Dinge, des Menschen im besonderen» supponiert wäre, müßten alle diese geistvollen Erörterungen ein ernsthaftes Interesse erwecken. So aber eignet ihnen allenfalls der Reiz eines Gedankenzauberstückes. Wenngleich also die vorgebrachten Erwägungen und Beweise keineswegs überzeugen und auf unverbindlichen Voraussetzungen beruhen, bleiben sie dennoch außerordentlich lehrreich – zum mindesten halten sie von einem alten ehrwürdigen Irrweg der Ontologie ab.

H. Kunz

Edmund Husserl: Husserliana. Gesammelte Werke. Band 4 und 5: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites und drittes Buch, herausgegeben von M. Biemel; Band 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, herausgegeben von W. Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1952 und 1954.

Von den «Gesammelten Werken» Husserls liegen nun drei weitere Bände vor. Zwei enthalten das zweite und dritte Buch der «Ideen», die hier zum ersten Mal veröffentlicht werden, obwohl sie auf Husserl nahestehende Schüler, denen er die Manuskripte zur Verfügung stellte, seit langem fördernd gewirkt haben. Das zweite Buch ist der Konstitutionsthematik gewidmet, das heißt den Problemen der gegenständlichen, auf die Intentionalität fundierten Konstitution «der Natur» und der «geistigen Welt», soweit sie Objekte der Natur- und Geisteswissenschaften sind (wobei also, was Husserl nirgends bemerkt, zum mindesten «die Natur» von vornherein bereits in der zumal von den exakten Naturwissenschaften vollzogenen Begrenzung thematisch wird). Die Analysen betreffen zunächst die «ontischen Sinnsschichten des anschaulichen Dinges» und die «Aistheta in Bezug auf den ästhetischen Leib», sodann die «animalische Natur»: das «reine Ich», die «seelische Realität» und ihre Konstitution «durch den Leib» und «in der Einfühlung». Die Zergliederung der Konstitution der geistigen Welt geht vom Gegensatz zwischen der naturalistischen und der personalistischen Welt aus, zeigt die «Motivation als Grundgesetz» der letzteren und schließt mit dem Nachweis des «ontologischen Vorranges» der geistigen gegenüber der naturalistischen Welt. Damit sind lediglich die Hauptthemen schlagwortartig angedeutet, die indessen mit

einer außerordentlichen reflektierten Subtilität behandelt werden, wie es sich bei Husserl von selbst versteht. Das dritte Buch der «Ideen» bemüht sich in der Hauptsache um eine Klärung der Beziehungen zwischen der Psychologie und der Phänomenologie und des Verhältnisses der letzteren zur Ontologie. Auch hier entziehen sich die sehr komplexen Dinge – Husserl unterscheidet beispielsweise neben der empirischen und der rationalen eine phänomenologische Psychologie – dem Referat. Die «Krisis» ist Husserls letzte große Arbeit, an der er bis zu seinem Tode geschrieben und dessen erstes Stück er noch selbst publiziert hatte. Sie gliedert sich in drei Teile: 1. Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums; 2. die Ursprungsklärung des neuzeitlichen Gegensatzes zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentalen Subjektivismus; 3. die Klärung des transzendentalen Problems und die darauf bezogene Funktion der Psychologie, die sich auf zwei Wegen vollzieht: der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt und von der Psychologie aus. Wenn man bedenkt, daß Husserl auch noch in dieser Abhandlung gewissermaßen vom Pathos der Überzeugung lebt, Philosophie, das heißt für ihn Phänomenologie als «strenge Wissenschaft» zu betreiben und begründen zu können, dann mutet ein in einer Beilage teilweise gesperrt gedruckter Satz erschütternd an: «Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt». – Alle Bände enthalten wie die vorangegangenen zahlreiche Beilagen, zum Teil andere Fassungen und Erweiterungen der abgehandelten Themen; die höchst schwierige editorische Arbeit ist (von kleinen Druckfehlern abgesehen) wiederum vorbildlich, ebenso die äußere Ausstattung der Bände.

H. Kunz

Christopher Dawson: Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur.
Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1953.

Der bekannte englische Religionsforscher und Kulturhistoriker veröffentlicht mit vorliegendem Werk den Text seiner Gifford-Vorlesungen an der Universität Edinburgh aus den Jahren 1948/49, welche den Zusammenhang von Religion und Kultur in der abendländischen Welt zum Gegenstand haben. Insbesondere das frühe und hohe Mittelalter wird von Dawson eingehend analysiert, wobei er die Auffassung zugrundelegt, daß das Christentum die eigentliche kulturelle Triebkraft Europas gewesen sei. In der Anwendung dieses Grundgedankens, der aus weltanschaulichen Gründen recht einseitig formuliert wird, gelangt er zu Schlußfolgerungen, die weitgehend auf der Gutgläubigkeit des Lesers aufbauen; so werden Humanismus, Renaissance, Aufklärung und der Aufstieg des wissenschaftlich-technischen Zeitalters als durchaus christlich bezeichnet, indes sich doch eher die Deutung aufdrängt, daß wir es hier mit Gegenbewegungen gegen die jenseitsgerichtete Religiosität des Christentums zu tun haben. Im Bestreben, das «dunkle Mittelalter» in einem helleren Lichte zu zeigen, verliert Dawson die historische Objektivität und malt die Geschichte so, wie sie hätte sein sollen, nicht aber, «wie sie gewesen

ist». An einer Fülle von Einzelheiten ließe sich nachweisen, daß der Autor dieser historischen Studie über Religion und Kultur dazu neigt, die Partei der Religion *gegen* die Kultur zu ergreifen, indem die Enge seines Konzepts ihm die Würdigung außer- oder antireligiöser Bewegungen des abendländischen Kulturbereiches verunmöglicht.

Josef Rattner

Joseph Dopp: Leçons de logique formelle. Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1950.

Cet ouvrage se divise en trois volumes, le premier étant consacré à la logique ancienne, les deux autres aux courants logistiques contemporains. Bien que M. Dopp n'ait pas précisé ce qu'il entendait par logique ancienne, il semble bien qu'il désigne par ce terme la logique scolastique dont il loue la valeur notamment dans ce passage: «La majorité des critiques que les logiciens modernes ont adressées à la logique scolastique ne trahissent que leur propre incapacité de la maîtriser et sont dépourvues de toute pertinence¹.» Ce premier volume est consacré au jugement de prédication et à ses éléments ainsi qu'à quelques déductions fondées sur des jugements de prédication: contradiction, obversion, contrariété et sous-contrariété, subalternation, inversion et conversion, étude du syllogisme catégorique.

On trouvera dans le second volume un exposé du calcul des propositions inanalysées, débutant par l'exposé du calcul des matrices puis passant au calcul axiomatique. Quant au troisième volume, il s'occupe tout d'abord de ce qu'il est généralement convenu d'appeler «calcul des prédicats» baptisé ici «calcul élargi aux propositions à une mention d'objet», puis du calcul élargi aux propositions à deux mentions d'objet. Comme le précise l'avant-propos, cet ouvrage vise moins à enseigner «les préceptes de la logique formelle que de donner aux étudiants le sens d'une plus grande rigueur».

Et l'on peut dire que M. Dopp a atteint le but qu'il s'était assigné. Toutefois, si, dans une édition ultérieure, il pouvait faire précéder ses leçons d'un coup d'œil historique soulignant les principales étapes de l'histoire de la logique, il aiderait, nous semble-t-il, à la compréhension de cette discipline.

Ajoutons encore que l'auteur a fait précéder l'exposé des courants logistiques d'une étude très intéressante sur les méthodes de la logique moderne dont nous détachons les lignes suivantes: Le problème logique aujourd'hui est en quelque sorte retourné: «A l'origine on supposait connues certaines lois de la pensée logique et la nature des éléments formels qui les composent, et le problème était de trouver un symbolisme qui les matérialisât et qui pût servir à calculer des problèmes logiques particuliers. Maintenant, on se donne divers symbolismes construits avec un certain arbitraire, et on se demande si les propriétés constatées de ces symbolismes trouvent quelque part leurs parallèles dans le domaine peut-être partiellement inexploré des lois de la pensée logique².»

A. Virieux-Reymond

¹ II, p. 16, note 1.

² II, p. 12.

Augustin Sesmat: Logique II. Paris, Hermann, 1951, 772 pages.

Tandis que le premier volume traite des définitions et des jugements, le second porte sur «les raisonnements et la logistique».

L'auteur vise à trouver une synthèse originale qui tienne compte à la fois des acquisitions de la logique classique et de la logistique qui apparaissent à l'auteur non antagonistes mais complémentaires. Plutôt que complémentaires, ce qui présuppose une égale valeur des deux courants, il me semble qu'il vaudrait mieux considérer les courants logistiques comme dérivés par rapport à la logique classique. Mais cette discussion nous entraînerait trop loin.

Parce que l'auteur cherche une position nouvelle, il se forge un vocabulaire: à ce propos, on souhaiterait qu'il y eût, après le «tableau des signes et symboles», un index des termes employés par M. Sesmat, qui ne se trouvent pas dans le Vocabulaire de M. Lalande, car il est parfois compliqué en cours de lecture de retrouver la page où ils sont définis: p. ex. élige, obmet, etc.).

Ce qu'ont dit les classiques est exact, selon M. Sesmat, mais trop pauvre notamment en ce qui concerne l'opposition des propositions prédicatives, car il y a lieu de distinguer, dans les propositions particulières, la proposition à sens limitatif (certains S seulement) et la proposition à sens minimal (certains S au moins). C'est pourquoi M. Sesmat propose de remplacer le carré des classiques par un hexagone. En effet, le système classique est, à ses yeux, dépourvu de «cette *symétrie* qui s'avère si caractéristique de tout vrai système de propositions et si lumineuse pour en faire ressortir les propriétés. Il y aurait lieu aussi d'ajouter qu'ils auraient mieux justifié leurs inférences, si, au lieu de les rattacher à leurs oppositions prises telles quelles, ils les avaient expliquées, comme la considération de notre système complet y conduit naturellement, par l'incompatibilité, la complémentarité ou les rapports d'inclusion des propositions intéressées» (p. 454). Position qui a naturellement son contre-coup sur toute la syllogistique.

Dans la seconde partie, M. Sesmat étudie la logistique, tout particulièrement à partir de la position de M. V. Lalan.

L'auteur marque alors, avec raison, la différence entre le calcul algébrique et le calcul logistique: Dans le calcul algébrique, sans doute, les nombres sont quelconques, mais encore sont-ils spécifiés comme nombres. Or, nous ne trouvons rien de semblable en logistique; du fait que les concepts sont quelconques, ils n'appartiennent pas au même système que les autres concepts quelconques, ils n'entretiennent donc pas entre eux ces relations nécessaires sans lesquelles aucun raisonnement, donc aucun calcul, n'est possible. «Des concepts quelconques ne sauraient donc jouer en logique le rôle des nombres de l'algèbre» (p. 642).

En fait, le calcul logistique part non de concepts quelconques, mais de propositions, seulement il ne s'agit pas de propositions quelconques isolées. «Les logisticiens n'ont pu se procurer les relations nécessaires sans lesquelles leur calcul eût été impossible qu'en se donnant au moins deux propositions: en considérant les éventualités qui pouvaient se présenter quant à la vérité et à la fausseté de ces deux propositions, et en étudiant les relations qui existent entre ces éventualités» (p. 643). L'on pourrait certes remarquer qu'il en est

de même dans la logique conceptuelle, en tant que celle-ci note l'impossibilité où l'on est d'atteindre un concept en lui-même, indépendamment de ses relations avec les autres concepts.

Exposé original qui ne manquera pas de soulever l'intérêt des logiciens et de provoquer d'ailleurs des discussions.

M. Sesmat s'étonne, par exemple, de l'emploi de l'implication, au sens large du terme, lorsque dans l'implication $p \supset q$ (qui doit s'interpréter «à moins que p ne soit faux» ou bien «aussi vrai que p est vrai q est vrai») p représente une proposition de vérité contingente et q une proposition de vérité nécessaire qui au premier abord semble ne pas être impliquée par la première. Par exemple «aussi vrai que Paris existe, deux plus deux égalent quatre». La première proposition est vraie d'une manière contingente, la seconde l'est d'une vérité nécessaire, une fois admis les principes de l'arithmétique classique. A première vue, il ne semble pas qu'il y ait implication d'une proposition à l'autre. Il y a néanmoins implication du fait de l'unicité du vrai grâce à laquelle les conditions de vérité qui assurent la vérité de la première proposition assurent également la vérité de la seconde. Il y a donc bien lieu de parler dès lors d'une implication, au sens large du terme, car c'est l'unité métaphysique du vrai qui fonde cette implication. (Pour plus de détails sur cette question, cf. Arnold Reymond: Les principes de la logique . . ., Paris, Boivin 1932.)

Comme on le voit, les questions abordées par M. Sesmat ne manqueront pas d'intéresser les logiciens.

A. Virieux-Reymond

Fernand van Steenberghen: Erkenntnislehre. Aus dem Französischen übertragen und durch Anmerkungen erweitert von Alois Guggenberger. Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1950.

Das Buch, der zweite Band der «Philosophia Lovaniensis», ist in vier Abschnitte gegliedert. Der erste gibt eine «Einführung in die Erkenntnislehre»; derart, daß die Bedeutung derselben im Ganzen einer systematischen Philosophie, die in Betracht kommenden Methoden und das «vorwissenschaftliche Weltbild» als Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Reflexionen, die als kritische Einwände gegen die von jenem erhobenen Ansprüche einsetzen, erörtert werden. Beigefügt ist ein «geschichtlicher Überblick» über die seit den griechischen Anfängen aufgetretenen einschlägigen Auffassungen; er wäre besser weggeblieben, da er in seiner unvermeidlicherweise flüchtigen Aufzählung von «Ismen» den soliden Eindruck der übrigen Partien nur stört. Der zweite Abschnitt entwirft als «analytische oder beschreibende Erkenntnislehre» ein Bild des Erkenntnisvorganges und der daran beteiligten Faktoren. Träger desselben ist das je subjektive «Bewußtsein», dessen Struktur und Aktivität als Gegenpol der objektiven Gegenwart des «Seins» eine sorgfältige Zergliederung erfährt, aber nicht isoliert gelassen, vielmehr in die Gesamttätigkeit des erkennenden Subjekts eingeordnet wird. Die betonte Herausstellung der «Finalität der Erkenntnis» führt zum Thema des dritten Ab-

schnittes, zur «kritischen Erkenntnislehre», in der es wesentlich um die Herausarbeitung der «absoluten Norm der Erkenntnis» und um eine «Kritik der Erkenntnisarten» (das heißt der Erkenntnis des Ich und der Materie einerseits, der diskursiven Verstandestätigkeit und des Gedächtnisses andererseits) geht. «Ergebnisse der Erkenntnislehre» enthält der letzte Abschnitt. Einmal gibt der Verfasser eine Darstellung des von ihm selbst vertretenen «kritischen Realismus»; dann skizziert er die «hauptsächlichen Irrwege in der Erkenntnislehre», die vor allem aus der Verkennung des Wesens der Erkenntnis, des Denkens und des objektiv Gegebenen resultieren; und schließlich folgt eine kurze Übersicht über «Gliederung und Einteilung des Wissens».

Das mit vorbildlicher Klarheit geschriebene und gegliederte Werk gibt sich ausdrücklich als Dokument des Neothomismus. Demgemäß beschränkt sich auch die zitierte Literatur in der Hauptsache auf schulzugehörige Autoren. Daß der Übersetzer diese vermutlich als Mangel empfundene Einseitigkeit durch Anmerkungen und Hinzufügung weiterer Literatur auszugleichen versuchte, halte ich nicht für glücklich – es ist damit doch nur etwas Halbes getan worden. Für den deutschsprachigen Leser bleibt es verwunderlich, nicht einmal den Namen Cohen, Windelband, Rickert, Troeltsch u. a. zu begegnen; daß N. Hartmann öfters genannt wird, mutet fast zufällig an (mit ihm hat sich Guggenberger eigens beschäftigt). Doch sind das Nebensächlichkeiten. An die Wurzel aber greift das Bedenken, das sich etwa gegen den vom Verfasser gebrauchten Seinsbegriff aufdrängt. Er behauptet, nichts sei «klarer, einfacher, evidentere als das Sein, das in der allerersten Erfahrung, in der Erfassung des Bewußtseins, ergriffen wird. Darum ist auch mit der Frage, welches das ‚Wesen‘ oder die ‚Natur‘ des Seins ist, kein Sinn zu verbinden, sie ist eine Frage ohne Sinn». Die Folge ist, daß alles «Sein» oder «Wirklichkeit» (Realität) sein soll, was gedacht werden kann und nicht nichts ist. Daher bewegt sich auch van Steenberghe (unzulängliche) «Kritik des Begriffes Sein» in leeren Denkbahnen, die freilich über alle Trugmöglichkeiten «erhaben» sind. Der Vorwurf, zu wenig differenzierend und kritisch vorzugehen, gilt gleichfalls hinsichtlich des Wertbegriffes des Autors: Vom Thomismus her gesehen mag er sich zwar von selbst verstehen, für unser heutiges Problembewußtsein hätte er eine Klärung verlangt. Davon nicht berührt werden der Sinn für das Maß und die Grenzen des menschlichen Erkennens, der sich überall im Buch bekundet, desgleichen die Distanzierung von allen «idealistischen» Verstiegheiten und Konstruktionen.

H. Kunz

Alexander von Varga: Einführung in die Erkenntnislehre. Ernst Reinhardt Verlag, Basel 1953.

«Die moderne Philosophie ist bloße Denkform und Denktechnik – ohne Substanz und ohne Ziel. Das ist das Endergebnis der rationalistischen Emanzipation, der *Enttheologisierung* des Denkens, des Verlassens der Ursprünge des wahren Seins» – zu diesem befremdlichen «Endergebnis» gelangt Varga in der vorliegenden Schrift, die vor allem darauf angelegt ist, den «Sündenfall der

Philosophen» seit dem Aufkommen des Kritizismus aufzuzeigen. Darum mündet die Untersuchung, nach Abweisung aller andersartigen Lösungsversuche des Erkenntnisproblems, in das apodiktische Schlußkapitel ein, welches die Philosophen zu den Theologen in die Schule schickt: eine Anweisung, der nur jene werden Folge leisten können, die mit dem Autor der etwas oberflächlichen Überzeugung sind, daß die moderne Philosophie lediglich «Denkform und Denktechnik» sei.

Josef Rattner

Gustav Siewerth: Wort und Bild – eine ontologische Interpretation.
Verlag Schwann, Düsseldorf 1952.

Diese Untersuchung nimmt Motive des Hegelschen und Heideggerschen Denkens auf und versucht, zwischen «Sein» und «Sprache» ein Mittelreich der Bilder zu konstituieren, in welchem ein einigender Aspekt für Abbild und Urbild, Logos und Wesen, Symbol und Seinsgrund u. a. gefunden werden soll. Die Richtlinien für diese Deutung werden dem dogmatischen Thomismus entnommen, wobei dann schließlich Sprache, Bild und Menschenbildung auf die «göttliche Gnade» zurückgeführt werden, die dem Menschen mit der Offenbarung sozusagen den «Urquell aller Weisheit» geschenkt hat, den die Philosophie bestenfalls – man wird an die schlimmen Zeiten der Scholastik erinnert – der Verstandeseinsicht noch zugänglich machen kann.

Josef Rattner

Marcel Granet: Etudes sociologiques sur la Chine. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 304 pages.

Les études recueillies dans ce volume ont une vraie unité d'inspiration, bien que traitant de matières aussi diverses que la polygamie sororale dans la Chine féodale, la droite et la gauche, le rituel funéraire de la Chine classique, les coutumes matrimoniales de la Chine antique. Elles sont toutes significatives de la recherche de Marcel Granet qui, à tant de reprises, s'affirma l'élève du grand linguiste et savant pondéré que fut Edouard Chavannes et, par son rappel constant de ce qu'il y a d'individuel dans une civilisation et d'arbitraire dans les grands thèmes qui l'inspirent, se souvint toujours d'être l'ami de Marcel Mauss. Il ne s'est jamais occupé que de sinologie et, encore, à l'intérieur même de cette science, que de faits concrets. On ne trouve, dans ses écrits, que peu de considérations abstraites et il semble qu'il les écarte avec autant de soin qu'il prenait à éviter le comparatisme. Recherche positive donc, mais qui, à force d'accumuler des faits, oblige en quelque sorte la réalité à démasquer son visage profond; recherche à l'origine de laquelle s'aperçoit l'idée que les institutions et les croyances sont toutes deux des «choses sociales» au sens où Durkheim entendait ce terme.

Nous le constatons en particulier dans sa façon d'analyser ces notions essentielles de la philosophie chinoise, le *yin* et le *yang*. Jamais, même dans les livres

plus importants qu'il a publiés sur la civilisation et la pensée chinoises, il ne les décrit abstraitement; mais lorsqu'il les aborde et les éclaire à sa manière qui est admirable, c'est avec maints exemples pris dans les textes classiques ou dans les rites des époques anciennes. Le *yin* et le *yang*, ce sont avant tout deux genres, deux principes qui se répartissent l'ensemble des êtres et des choses et qui agissent en s'affrontant et en alternant. Car, si le premier est un principe d'action repliée, latente, obscure – il est féminin – le second, au contraire, est fait de lumière, d'énergie, d'expansion – il est masculin – et c'est leur union qui réalise l'harmonie universelle. Opposition, on le voit, et qui correspond à ce perpétuel affrontement des forces de la nature, des saisons et même de la droite et de la gauche (sans aucune signification politique, faut-il le dire?). Or si, pour les Chinois, la gauche est le côté honorable, il n'en reste pas moins que cette prééminence peut varier selon les milieux et les occasions. Dans une civilisation aussi rituelle que celle de la Chine ancienne, chaque geste prend une valeur différente selon qu'il est accompli d'un côté ou de l'autre, à gauche ou à droite, par exemple. Mais – et c'est là l'apport véritable de Granet au point de vue sociologique – si le monde est divisé en deux parties qui luttent, ces oppositions qui se produisent, nous l'avons dit, dans la création entière, ne sont pas les mêmes dans tous les milieux et sont même diamétralement différentes dans le milieu noble et dans le milieu paysan. Ce sens varie donc selon les conjonctures et les conditions, et les notions de *yin* et de *yang* ainsi que tout ce qui s'y rapporte apparaissent absolument inversées lorsqu'on passe du milieu rural au milieu urbain. Granet pouvait ainsi montrer, dans des structures et des aménagements sociaux, la raison d'être et le principe d'organisation d'une pensée morale. Et ces variations même ont, en philosophie sociale, une portée profonde.

Marcel Granet, dans les études dont nous rendons compte, a précisé cependant l'importance du taoïsme et la place centrale que le *tao* a occupé de tout temps dans le système de pensée chinois. Si l'alternance des deux principes explique le cycle cosmologique, il n'en faut pas conclure cependant à un dualisme absolu. Les notions de *yin* et de *yang* se commandent continuellement, mais c'est en raison d'une notion centrale, celle du *tao* que les philosophes taoïstes ont pris pour centre de leur méditation. Le *tao* est donc un principe supérieur en qui les deux principes agissants trouvent leur unité en même temps que leur impulsion. Et Granet, en de savantes «Remarques sur le taoïsme ancien», démontre à l'aide d'une érudition prodigieuse, que confucianisme et taoïsme qu'on a souvent opposés puisent à un même fond religieux commun et que, sous les affirmations de morale positive aussi bien que sous le mysticisme, on peut retrouver une tradition religieuse semblable.

Davantage que d'autres, la civilisation chinoise est «massive». Marcel Granet la considère comme un tout, insistant sur sa permanence extraordinaire. Et le linguiste, analysant un ensemble de chansons populaires très antérieures à Confucius, nous montre que c'est au moyen de la langue que la tradition vient déterminer les perceptions personnelles des Chinois dont la pensée ne s'exerce donc pas à partir d'expériences vécues, mais de faits traditionnels auxquels les signes du langage se réfèrent à travers l'écriture idéographique. La pensée, forcément, demeure orientée vers le particulier. Dès

lors, la civilisation chinoise ne peut s'assimiler des notions étrangères nouvelles, comme elle tend à le faire aujourd'hui, que dans la mesure où elle dispose, dans le domaine de la langue déjà, des moyens de le faire, et dans la mesure également où sa pensée, jusqu'ici différente de la nôtre à tant d'égards, «s'alignera, comme le dit M. Gernet dans sa préface, sur ce que nous considérons comme le type nécessaire de l'humain».

Jean-G. Lossier

Alfred Vierkandt: Kleine Gesellschaftslehre. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1949.

Die vorliegende Untersuchung ist bereits 1936 unter dem Titel «Familie Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen» veröffentlicht worden; als zweite Auflage nun trägt sie, um sich gegen das Hauptwerk des Verfassers («Große Gesellschaftslehre») abzuheben, den obgenannten Titel. Es geht Vierkandt vor allem darum, eine Einführung in die Soziologie der Gruppen zu geben. Seine Kritik wendet sich gegen den traditionellen Individualismus, der den Einzelmenschen nicht im Schnittpunkt sozialer Beziehungen sehen wollte und das gesellschaftliche Leben auf bloße Interessengemeinschaften zu reduzieren pflegte. Demgegenüber muß die Ganzheitlichkeit und das Eigenleben aller Formen der Vergesellschaftung betont werden, wobei die Gruppen ursprünglich Gemeinschaftscharakter haben, das heißt ihrem Wesen nach auf intensiven Gefühlsbindungen aufbauen. Im Sinne des «Idealtypus» von Max Weber skizziert der Verfasser die Strukturen der gemeinschaftlichen Existenz in Sippe, Familie, Stamm, Volk und Nation, und widmet eingehende Darlegungen den «Lebensprozessen der Gruppe», deren ganze Mannigfaltigkeit sich vor dem Leser ausbreitet. Die Luzidität und Sorgfalt von Vierkandts Schilderungen vermitteln auch dem Laien einen Einblick in soziologische Fragestellungen, deren Wichtigkeit für die Probleme unseres Zeitalters kaum überschätzt werden kann.

Josef Rattner

Theodor Geiger: Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1949.

Seit dem Aufkommen der ideologischen Kritik ist die Stellung des Intellektuellen in der Gesellschaft problematisch geworden, und das Verhältnis der Intelligenz zur Wahrheit, früher als eine einfache Relation gesehen, hat sich als mehrfach determiniert erwiesen. Die «Soziologie des Wissens», auf den Erkenntnissen der Ideologie aufbauend, hat die soziale Bedingtheit der geistigen Prozesse deutlich gemacht; sie hat uns gelehrt, das Geistige in den Lebens- und Gesellschaftsprozesse einzubetten, jene Abhängigkeiten zu erkennen, die zwischen gesellschaftlicher Struktur und dem Intellekt des Menschen bestehen. Geigers vorliegende Untersuchung behandelt diesen speziellen Fragenkomplex der Kultursoziologie mit einer Konsequenz der Fragestellung, der man weithin die Bewunderung nicht versagen kann: Auf Grund eines historischen Überblicks wird der Ursprung der modernen Intelligenz in Renais-

sance, Humanismus und Barock aufgezeigt und der geschichtliche Weg verfolgt, auf dem das neuzeitliche Denken seine maßgeblichen Positionen gewonnen hat. Die Aufgabe der Intelligenz als gesellschaftlicher Gruppe sieht Geiger in der «Schöpfung und Bewahrung von Kulturgütern», in der «Vergeistigung des Daseins» und – politisch gesehen – in der «Kritik und Mäßigung der Macht». Zwischen Geist und Freiheit besteht ein enger Zusammenhang, und der Intellektuelle ist mehr als andere Mitglieder des Sozialkörpers dazu berufen, über die Freiheit des Denkens und Lebens zu wachen. Fragt man sich aber, ob er im Laufe der letzten Jahrhunderte diese Funktion erfüllt, vernachlässigt oder verraten hat, so wird man nicht umhin können, ein soziales Versagen der Intelligenz festzustellen. An Hand sorgfältig durchgeführter Einzeluntersuchungen weist Geiger nach, daß sich die Repräsentanten des Geistes häufig in den Dienst der Macht stellten, und daß die europäische Geistesgeschichte zum Teil auch eine Geschichte der Kapitulation der Intelligenz vor der gesellschaftlichen Realität darstellt. Im Hinblick auf die Dynamik des Gesellschaftsprozesses kann man aber die Aufgabe des Intellektuellen dahingehend definieren, daß er Schöpfer und Kritiker zugleich sein muß; es geht nicht nur darum, Werte zu schaffen, sondern auch Unwerte aufzuzeigen und so dem Bewußtsein der Menschen jene Klarheit zu verschaffen, die die Ideologen anstrebten. Geigers Studie ist selber ein wertvoller Beitrag zur Klärung der Situation des Geistes in der gesellschaftlichen Realität – mit ebenso großer Sachkenntnis wie souveräner Beherrschung des Stoffes wird hier ein Einblick in die Geschichte der europäischen Intelligenz vermittelt, der durch das hohe Ethos des Verfassers zugleich auch einen Appell an die Verantwortlichkeit darstellt, ein Problem, das für den Intellektuellen von heute wichtiger denn je erscheint.

Josef Rattner

Denis Huisman: L'esthétique. Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1954.

Après une brève histoire de l'esthétique, où le chapitre sur Kant est excellent, l'auteur nous entretient de la psychologie et de la sociologie de l'art, pour terminer sur quelques notes rapides consacrées aux valeurs, à la classification des arts et à l'objet de l'esthétique.

Livre rapide s'il en fut (ne disons pas: bâclé). Mais livre précieux pour le néophyte, à condition que celui-ci connaisse assez Platon pour corriger les erreurs de l'auteur sur ce philosophe.

Si l'interprétation du *Banquet* est suffisante, celle de *Phèdre* néglige le rôle du cocher et le confond avec celui du cheval blanc. Le débat sur la poésie (dans la *République*) est passé sous silence, et aucune mention n'est faite de ce texte court, il est vrai, mais si dense, qu'est le *Ion*. Enfin, peut-on dire sérieusement que Platon «s'élançait sans méthode vers l'infini du Beau», si l'on a tant soit peu médité la leçon de Diotime?

Ajoutons que l'impression est très défectueuse, les noms propres étant constamment maltraités par le typographe.

J.-Claude Piguet

Gerhard Nebel: *Das Ereignis des Schönen*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1953.

«Das Schöne auslegen heißt: ihm Unrecht tun. Es will begegnen, meinetwegen genossen, aber nicht gedacht werden; es will im hohen Augenblick einbrechen, aber sich nicht in die ihm lästige Dauer von Begriffen und Sätzen überführen lassen; es will sich als Flamme frei verzehren und nicht dazu dienen, Gedanken zu erhitzen. Der Begriff des Schönen muß gegen den Strom des Phänomens ankämpfen – die Geschichte der Ästhetik ist eine Kette von Niederlagen, der sich dieser Versuch als vorläufig letztes Glied anfügt. Wer gezwungen ist, das Schöne zu deuten, muß fähig sein, jeden Schritt schon im Vollzug zurückzunehmen, greifend das Gegriffene loszulassen, im gleichen Atemzug auszusagen und die Aussage zu verneinen. Nur in der Beleidigung des Verstandes läßt sich das Schöne ehren, nur der Verstoß gegen die Logik gibt das frei, was wir Ereignis nennen». Dieser Passus und der Titel des Buches ist das Beste an ihm. Was es enthält, sind – manchmal blendend formulierte – Impressionen und Meinungen, die völlig im Unverbindlichen verschweben, zum Beispiel: «Offenheit für Ares, also Berserkertum, ist eine weltgeschichtliche Potenz ersten Ranges, da keine Nation ohne einen beträchtlichen Hundertsatz von Männern, die im gegebenen Fall deckungslos den Berserkerang antreten, Herrschaft ausüben und bewahren kann. Dünn gestreutes Berserkertum ist das politische Elend Westeuropas. Uns Deutsche aber hat die Spekulation auf den deutschen Berserker nicht nur vor der Ausrottung gerettet, sondern sie hat uns auch wieder in die Weltgeschichte hineingezogen, die wir für immer verlassen zu haben hofften». Oder: «Natürliche Theologie und christliche Kunst gehen zusammen – wo man natürliche Theologie treibt, spricht man auch mit entwaffnender Naivität von christlicher Kultur, vom christlichen Staat. Wem immer auf Weltbreite, auf gestaltete Räume, auf heroisches Menschentum, auf Sittlichkeit, auf Formenpracht, auf mythische Emigration ankommt, wird sich vom Protestantismus abgestoßen fühlen. Luther hat die Goldkammern des Mythos zerstört und die dürftige Stiftshütte an ihre Stelle gesetzt. Wer das Schöne liebt, wird in der Scheune der Reformation frösteln wie Winckelmann und nach Rom ziehen – ich gestehe, daß dieser Winckelmann-Schmerz auch mich überkommen hat, und daß ich dieses Buch schrieb, um mit ihm fertig zu werden, um ihn zu verstehen und ihn zu lösen».

H. Kunz

Georges Gusdorf: *La Parole*, Paris, P. U. F., 1953, 124 pages, «Initiation philosophique», n° 3.

Les réflexions de M. Gusdorf n'ont pas pour objet le *langage* en tant que fonction psychologique, ni la *langue* en tant que système d'expression constitué, mais la *parole*, conçue comme un «mode d'affirmation de soi et d'établissement dans le monde» (p. 32), comme une «messagère de valeurs personnelles» (p. 1). Dans cette perspective, «la parole n'est pas seulement un système sonore (. . .), elle représente un élément constitutif de la réalité humaine,

de sorte que la fonction du langage ne revêt la plénitude de son sens que dans le contexte de l'expérience humaine globale» (p. 111).

Les problèmes fondamentaux que pose la parole, envisagée de cette façon, relèvent donc de l'anthropologie: problèmes de la rencontre, de la communication, de l'expression, du secret, du silence, de l'authenticité, de la fidélité. Si M. Gusdorf ne les renouvelle guère – ce n'est du reste pas le but de son opuscule – il les présente avec beaucoup de justesse, et offre à la réflexion philosophique quelques thèmes nouveaux qui n'ont sans doute jamais retenu l'attention des philosophes: le sourd est exilé de la communauté, tandis que l'aveugle y reste rattaché; voilà pourquoi l'aveugle soulève la pitié, tandis que le sourd excite le rire: «les ,histoires de sourds' sont la sanction de son aliénation par une malignité sociale qui jamais ne s'exerce contre l'aveugle» (p. 89) . . . ! Si, jusqu'au début du XX^e siècle, l'enseignement secondaire culminait dans la classe de rhétorique, c'est que «l'orateur est (. . .) un des types caractéristiques de l'homme d'Occident» (p. 100) . . . !

Nous laissons au lecteur le plaisir d'accrocher lui-même sa réflexion à d'autres points sur lesquels M. Gusdorf, mû par une faculté d'étonnement vraiment philosophique, ne manquera pas d'attirer son attention, tout d'abord amusée, puis conquise . . . !

André Voelke

F. J. J. Buytendijk: De la douleur, traduit d'après la version allemande par A. Reiss, préface de M. Pradines. Paris, P. U. F., 1951, XVI et 160 pages.

On connaît la variété des sujets auxquels Buytendijk s'intéresse. On connaît aussi sa préoccupation constante de déborder les cadres de la biologie ou de la psychologie traditionnelles pour rattacher les faits organiques ou mentaux à la totalité de l'être, homme ou animal. Cette fois, c'est la douleur qui est au centre de son étude, et dont il cherche à pénétrer la signification en la saisissant dans ses rapports au tout de la personne humaine.

Dans ce cas, la tâche est particulièrement difficile, car il n'est guère possible d'assigner à la douleur une utilité pour la vie: les mécanismes défensifs fonctionnent parfaitement bien sans elle. Buytendijk admet donc l'absence de signification de la douleur au niveau du vital, et rejoint ainsi un chirurgien comme Leriche ou un psychologue comme Pradines.

Ce n'est qu'au niveau de l'existence personnelle qu'elle peut revêtir un sens, mais il importe tout d'abord de la soumettre à l'analyse phénoménologique. Nous l'expérimentons comme «la rupture de la plus naturelle des unités organiques: l'unité de notre existence personnelle et de notre existence physique» (p. 15). D'une façon plus précise, elle est «la sensation de l'abolition de notre relation normale à notre corps, qui se met en cause dans une de ses parties (. . .), comme notre propre réalité lésée, alors que nous sommes incapables d'une réaction adéquate» (p. 45). En elle, la *sensation* est donc en même temps un *sentiment*, le sentiment d'un *effort impuissant* à repousser une atteinte. Ainsi, elle est liée à un *facteur dynamique*, et l'on comprend que la

détente musculaire complète, en supprimant toute tension dynamique, puisse l'abolir. On comprend également qu'elle ne soit plus ressentie lorsque cesse chez l'homme la présence à son propre corps, comme c'est le cas lors d'une violente impulsion vitale – la colère, par exemple – ou d'une activité spirituelle élevée – l'extase religieuse, entre autres: étant hors de lui, l'homme ne ressent plus la douleur.

Le fait d'éprouver la douleur se présente sous deux modalités fondamentales: *recevoir une blessure* (*verletzt werden*), et *être blessé* (*verletzt sein*). Dans le cas de l'atteinte soudaine, le facteur dynamique, particulièrement important, peut aller du simple mouvement de retrait à l'agitation chaotique exprimant l'impuissance de nos efforts à repousser ce qui nous frappe. Dans le cas de la douleur qui dure, ces manifestations motrices se font plus rares, tandis que se développe le sentiment d'être abandonné sans défense à une situation qui brise l'homme dans son corps et dans son âme.

De la douleur comme atteinte à notre propre organisme se rapproche le *douloureux*, qui consiste en une atteinte destructrice à l'ordre esthétique, et surtout moral, c'est-à-dire à une sphère propre de notre existence personnelle. L'offense à cet ordre dans lequel nous sommes inclus comme personnes le désorganise de la même façon que la douleur désorganise notre unité organique, et elle entraîne une *souffrance* dont les caractères sont parallèles à ceux de la souffrance physique.

Absurde au regard de la vie, la douleur se charge d'une signification par la *réponse personnelle* que nous lui donnons: dans l'*acte de pleurer*, l'homme en tant que personne capitule devant elle, se sentant refoulé dans une situation où il ne lui reste rien d'autre à faire; dans l'*attitude héroïque*, au contraire, la personne refuse de capituler: la douleur est alors une occasion pour le courage et le caractère de se manifester. Mais l'héroïsme pur aboutit à l'orgueil, à l'endurcissement, à l'amertume, et il ne supprime pas la «misère existentielle»; c'est pourquoi il faut voir dans la *sérénité* une attitude plus féconde, car elle est «une réponse positive de l'homme à ce qui lui arrive» (p. 138).

Mais la signification ultime de la douleur est de l'ordre *ontologique*: qu'elle soit supportée avec héroïsme ou sérénité, elle n'est qu'une «défaite subie passivement» (p. 147), si par elle l'homme ne participe pas à la «misère existentielle» de l'humanité, «dont le sort est le sien, et avec qui il aspire à la rédemption» (*id.*).

Avec cette étude, Buytendijk montre une nouvelle fois à quel point les problèmes d'anthropologie philosophique le préoccupent, et quel profond sens de l'humain anime sa recherche. De la physiologie à la religion, il ne néglige aucun des domaines propres à jeter quelque lumière sur le mystère de la douleur.

Avouons cependant l'irritation que nous a causée le caractère pénible, pâteux, souvent même obscur, de l'exposé. Autant la présentation des faits est captivante, grâce à un talent descriptif remarquable – qu'on lise par exemple la description du chien blessé (p. 66–73), autant celle des vues théoriques est rebutante: redites, lourdeurs, absence de lignes nettes finissent par lasser le lecteur à qui la richesse de cet ouvrage risque ainsi d'échapper.

André Voelke

F. J. J. Buytendijk: *Le football*. Une étude psychologique. Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Textes et études philosophiques, 1952, 52 pages.

«L'essence» du football, c'est le *pied*. Ce jeu est en effet le modèle d'une rencontre de l'homme et de la chose, car le ballon est le symbole parfait de la «chose en soi» (cf. la «sphère» de Parménide). Le pied rend cette rencontre agressive, car il n'y a aucune possibilité de «féminiser» la saisie du ballon par le pied qui, par essence, *frappe*. C'est pourquoi «jouer au football est, quant à la forme du jeu, une démonstration de virilité» (p. 32); c'est pourquoi il n'existe pas d'équipes féminines de football.

Un philosophe s'occuper de football? Mais le philosophe d'aujourd'hui est avide de concret – ce pourquoi il se fait phénoménologue et psychologue. Ce en quoi, surtout, il remonte à la tradition humaniste de la Renaissance; que n'eût donc pas écrit Montaigne sur les soixante mille sujets d'aperception pure, transcendants ou non, qui, deux heures durant, n'ont d'autre noème que l'évolution en arabesque de vingt-deux gaillards faisant montre de leur «virilité»?

J.-Claude Piguet

F. J. J. Buytendijk: *Traité de psychologie animale*. Trad. A. Frank-Duquesne. Paris, Presses universitaires de France, Coll. Logos, 1952, 355 pages.

Ce qui nous est familier paraît toujours se tenir au-delà des phrases qui prétendraient formuler les traits de cette familiarité: l'intimité résiste au discours, et combien davantage au discours du savant! Voyez la psychologie animale: à l'aide de son arsenal, vous comprendrez le conditionnement «des» chiens, mais *le vôtre* lui échappera; passe pour les *autres* d'être électroniques, mais mon chat . . .

Ainsi en va-t-il du reste de toute connaissance: d'autrui, quand il nous est intime, nous ne pouvons rien dire; mais nous ne tarissons point sur les autres . . . C'est aussi le drame de Descartes: en faisant des animaux des machines, il a immolé son chat sur l'autel de la science.

Entre le silence (ou la déclamation lyrique) de qui vit seul avec son chien, et les théories de laboratoire, où jamais animal ne s'est senti à l'aise, quel moyen terme? M. Buytendijk a choisi la description phénoménologique. Son œuvre y perd quelque rigueur cartésienne, mais c'est l'animal qui intéresse l'auteur, non la machine; elle réduit la part du contrôle expérimental (car il n'y a pour la phénoménologie d'expérience que pour *une* conscience sympathique), mais c'est que le phénomène sera objet et instance de contrôle tout à la fois.

Etranger, l'animal ne l'est plus au point que je le sorte de ma sphère pour l'inscrire comme variable dans une loi abstraite; proche, il ne l'est pas non plus au point que je lui préfère l'émotion qu'il suscite en moi. De l'homme à l'animal, il n'y a ni la distance du laboratoire, ni la proximité de la communion affective; il y a la douceur du regard qui caresse et l'acuité de celui qui traverse.

Rien d'étonnant dès lors si M. Buytendijk se donne un postulat gratuit, incontrôlable, métaphysique, mais décisif: «L'animal est un *sujet*, et ses mouvements doivent se concevoir comme des comportements» (p. XI).

Passons sur les analyses de l'auteur; son livre ne demande pas qu'on en titre des «thèses» qui vaudraient séparées des phénomènes qu'il éclaire. Il ne s'agit pas pour lui de formuler des lois, mais de faire apparaître des faits. «Voyez-vous cet œuf? disait déjà Diderot; c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre.» Le traité de M. Buytendijk a pour but de permettre de «parvenir à une compréhension plus grande du comportement animal» (p. VIII). Une compréhension, non pas une intellection.

Bergson disait que la vie ne se «comprend» que par intuition sympathique, et que le scientifique et l'abstrait ne valent que pour le mort. La phénoménologie de M. Buytendijk corrige ce qu'il y a d'excessif dans cette coupure: elle apprend à plaquer l'intelligible sur le phénomène, à lire tous deux dans la même évidence sensible. Dès lors le phénomène comprend en lui sa signification intelligible, dès lors la sympathie débouche naturellement en intellection, qui est une compréhension véritable au moment où elle se refuse à rester *séparée*.

J.-Claude Piguet

O.-F. Bollnow: *Les tonalités affectives, essai d'anthropologie philosophique*, traduction de Lydia et Raymond Savioz. Neuchâtel, La Baconnière, 1953, 271 pages, «Etre et Penser», n° 38.

Le lecteur de langue française saura gré au regretté Raymond Savioz et à Madame Savioz de lui avoir donné accès, par une traduction précise et fidèle, à l'œuvre de Bollnow: *Das Wesen der Stimmungen*, dont la première édition avait paru en 1943.

Cette œuvre est d'une importance capitale pour la constitution d'une *anthropologie philosophique*, et c'est par la définition de cette notion qu'elle s'ouvre. Selon Bollnow, l'anthropologie philosophique «considère chaque trait particulier de la vie humaine (...) comme quelque chose qu'on ne peut pas comprendre à l'aide du déjà connu, mais de quoi il faut tirer du nouveau, de l'unique sur la vie humaine (...)» (p. 11). Toutefois, elle n'essaie pas d'atteindre le tout de la vie humaine lentement, par la collection des traits particuliers, «mais en mettant (...) chaque trait particulier dans son rapport immédiat et originaire avec l'ensemble de la vie humaine, c'est-à-dire en cherchant à saisir tel trait particulier à l'intérieur du tout comme significatif et nécessaire» (*id.*). Pour elle, la question décisive est donc: «Quelle doit être la nature de l'homme dans sa totalité pour qu'un phénomène donné dans la réalité de la vie puisse y être saisi comme élément censé indispensable?» (p. 12). Ainsi elle présume que tout ce qui se trouve dans l'homme a «une signification compréhensible pour l'ensemble», «mais le sens de ce tout n'est pas pour autant une hypothèse métaphysique», à laquelle la recherche devrait se soumettre (*id.*): au contraire, «la recherche désintéressée de nouveaux phénomènes devra reviser chaque fois la fixité dogmatique des résultats acquis précédem-

ment» (p.14), de sorte que «l'anthropologie philosophique (...) est par nature toujours ouverte et en mouvement» (p.13).

Partant de cette conception générale de l'anthropologie philosophique, Bollnow réfute une thèse maîtresse de la philosophie existentielle de Heidegger, selon qui l'étude d'une seule tonalité affective permet de déterminer «la structure générale essentielle de la tonalité affective», et même «la structure générale de la nature de l'homme» (p.21). On sait comment Heidegger, suivant ces présuppositions, aboutit à la structure anthropologique fondamentale en partant uniquement de l'*angoisse*: pour Bollnow, en revanche, chaque tonalité affective «ajoute pour sa part à la détermination générale de la nature de l'homme quelque chose de nouveau, qu'il aurait été impossible d'acquérir d'une autre manière» (p.22), et c'est avant tout à déterminer ce que les tonalités heureuses apportent de nouveau que son œuvre est consacrée.

Les *tonalités affectives (Stimmungen)* constituent le socle de toute la vie psychique: elles sont plus primitives même que les *sentiments*. En effet, «les sentiments (...) se rapportent toujours ,intentionnellement' à un certain objet», ils sont toujours «dirigés vers» quelque chose. «Les tonalités affectives, par contre, n'ont pas d'objet déterminé. Elles sont des manières d'être, des colorations de la réalité humaine globale, dans lesquelles le moi devient conscient de lui-même immédiatement en quelque sorte, mais qui ne renvoient pas à quelque chose d'extérieur à elles» (p.29).

Dans la tonalité affective, 1° le monde n'est pas encore objectivé; «elle plonge dans la couche où sujet et objet forment encore une unité originelle» (p.35); 2° il y a également un accord intime entre l'âme et le corps, qui forment, eux aussi, une véritable unité: le trouble physique influe immédiatement sur l'âme et vice-versa; 3° à l'intérieur même de l'âme, toutes les activités sont «accordées sur un seul et même ton fondamental» (p.34).

On voit donc l'importance primordiale de la tonalité affective: elle détermine toutes les expériences (*Erlebnisse*) et toutes les activités particulières; «ce n'est que dans son cadre et conditionnée par elle que la perception d'une chose particulière s'effectue» (p.54): elle conduit donc toute notre interprétation de la vie et du monde.

Bollnow répartit les tonalités affectives en deux groupes: les tonalités *heureuses* et les tonalités *déprimées (gehobene und gedrückte Stimmungen)* et, contre la philosophie de l'existence qui n'a «rendu fécondes jusqu'à présent que les tonalités affectives déprimées» (p.74), il entend montrer la fécondité des tonalités heureuses:

Sous l'effet des tonalités heureuses, le sentiment vital s'intensifie et l'homme acquiert un surcroît de force. La conscience de la communauté se transforme et l'homme s'ouvre au contact avec autrui. La conscience de la réalité se transforme également: «la réalité se manifeste comme un stimulant et une aide» (p.117), l'homme se sent porté et soutenu par elle. En même temps, il pénètre la nature intime des êtres et des choses: ainsi, les tonalités heureuses ont une «valeur révélatrice» (p.125).

Le point culminant est atteint dans la transformation profonde de la conscience du temps qui surgit lorsque la tonalité heureuse est à son sommet: l'homme est alors affranchi du temps, il accède à une véritable intemporalité

et fait ainsi «l'expérience vécue de l'éternité» (p.176). Il ne s'agit pas là d'une véritable évasion hors de l'existence temporelle, mais d'une «nouvelle dimension» de la temporalité (p.250), qui se découvre à nous en de rares instants privilégiés. Cet instant où l'éternité apparaît est aussi celui où la vie et le monde sont saisis dans leur plénitude. C'est l'instant où se révèle à l'homme une nouvelle tâche qui s'inscrira ensuite dans le déroulement du temps historique. Malgré leur caractère exceptionnel et fugitif, ces instants de bonheur suprême sont les seuls instants «vraiment créateurs». Bien qu'ils soient «en dehors de la temporalité de la vie», ils fécondent «la totalité de la vie temporelle», parce que «les idées conçues en eux gardent aussi leur validité par delà l'instant fugitif (...) et peuvent transformer tout le reste de la vie» (p.257). C'est précisément cette fécondité qui distingue les états de bonheur authentique des états pathologiques ou éthyliques d'euphorie, qui sont toujours suivis d'une chute hors du paradis rêvé et d'une désillusion profonde, sans revêtir aucune signification féconde pour le reste de la vie.

Quant aux tonalités déprimées, que Bollnow n'envisage guère pour elles-mêmes, il serait trop long de montrer comment leur action s'oppose à celles des tonalités heureuses. Sur un point cependant, elles ont un rôle positif: elles permettent au *caractère* (entendu dans un sens moral) de se former. «Les états de bonheur se passent en quelque sorte du caractère, parce que l'homme est déjà soutenu par les circonstances favorables et qu'il accomplit spontanément les plus hautes actions (...). Un caractère ne se forme que si des circonstances défavorables rejettent l'homme sur lui-même (...).» (p. 140-141).

Bollnow illustre ses thèses par l'analyse de quelques expériences où les tonalités heureuses atteignent leur point culminant: l'expérience de *l'ivresse dionysiaque* chez Nietzsche, celle du *temps retrouvé* chez Proust, celle du *grand midi*, chez Nietzsche de nouveau. A côté de ces cas qui sont l'objet d'une étude fouillée, son ouvrage est nourri de références au romantisme allemand, mais on regrette que Rousseau n'y soit jamais envisagé: les *Confessions* et les *Rêveries* auraient pourtant mérité de figurer parmi les sources littéraires de cette remarquable phénoménologie du bonheur.

André Voelke

Mikel Dufrenne: La personnalité de base. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 348 pages.

Combien excitants pour l'esprit apparaissent divers travaux de cette science neuve qu'on appelle «anthropologie culturelle» et qui est pratiquée aux Etats-Unis par de nombreux savants, tel Abraham Kardiner dont M. Mikel Dufrenne étudie la pensée au long d'un livre remarquable tant par la richesse de l'information que par le point de vue qui y est adopté. Science qui étudie la culture propre à une société donnée et à laquelle l'auteur préfère donner le nom de «sociologie psychologique», l'opposant, pour reprendre ses termes, à la fois à la «sociologie objective» qui explique le social par le social et non par le psychologique (Durkheim par exemple), et à la «sociologie historisante» qui a pour thème central de sa recherche l'homme, dans son historicité.

Ce sont essentiellement, dans une civilisation donnée, les relations culture-personne humaine qu'étudie cette sociologie psychologique sous les auspices de laquelle se développe le concept nouveau de *personnalité de base*. Norme autant que moyenne abstraite des comportements concrets, celle-ci pourrait être définie comme le style de conduite commun à tous les individus relevant d'une même culture. Elle ne désigne donc pas une personnalité individuelle, mais une abstraction puisque réunissant en elle la somme des influences que le milieu social peut avoir sur les individus; or, aucun individu ne subit toutes les influences sociales à la fois, car il ne peut jamais être en contact avec la totalité des institutions qui caractérisent le groupe dans lequel il vit.

L'unité d'une culture s'exprime dans une personnalité de base qui est en même temps l'effet de cette culture et la cause. Car ici intervient une nouvelle notion, fondamentale chez Kardiner, celle du primaire et du secondaire. Le primaire est tout ce qui, dans une société donnée, s'impose à la personnalité de base, faits physiques et faits sociaux; alors que le secondaire, c'est le primaire animé par l'individu, et comme une réponse humaine aux exigences du primaire; réponse qui se situe non plus sur le plan social mais sur le plan psychologique. Dans le primaire, on le voit, il faut placer avant tout les institutions. Mais, et M. Dufrenne le remarque avec raison, le point faible de Kardiner est que la notion de personnalité de base étant encore assez confuse chez lui, il lui arrive de placer des institutions même dans le secondaire. Ainsi, dans son système, la limite n'est pas nettement tracée entre les institutions et les pratiques, entre le donné et le vécu, et les notions de primaire et de secondaire ne sont pas, dans leurs réactions mutuelles, nettement définies. Peuvent-elles l'être mieux, en effet, tant que la notion centrale de personnalité de base, conçue comme un nouveau concept sociologique et comme l'assise psychologique commune à tous les membres du groupe, n'est pas éclairée suffisamment et que ses variations, dans le temps et l'espace, sont encore trop peu connues? Une certaine permanence de la personnalité de base apparaît cependant car, en dépit de l'accélération actuelle de l'histoire, les changements profonds sont plus lents qu'on ne pense dans notre société. Il est indubitable que la personnalité de base tend à résister au changement puisque le propre d'une norme est de se placer, face à l'écoulement du temps, dans une sorte d'éternité.

Nous ne sommes pas loin, avec cette notion dont la sociologie américaine fait usage, du postulat comtien, repris ensuite par Durkheim, selon lequel la société donne tout à l'homme qui, sans elle, serait réduit à la sensation et à l'image. Et nous pouvons constater aussi que le point de vue auquel se placent tant Kardiner que cet autre maître de l'anthropologie culturelle qu'est Ralph Linton, pour étudier la culture et ses changements en fonction de la personnalité, est assez semblable à celui de Lévy-Bruhl dans «L'âme primitive», qui tentait lui aussi d'étudier les changements de la personne humaine en fonction du type de société auquel elle appartient. Puis l'on trouve également chez lui cette idée fondamentale que la structure de la personnalité dans les sociétés archaïques ne peut être comparée à celle qui s'impose dans les sociétés modernes.

On aurait voulu voir M. Dufrenne rattacher explicitement les théories récentes dont il fait une exégèse fidèle aux travaux de la sociologie française et particulièrement de l'école durkheimienne. On sent, certes, que l'auteur a écrit son ouvrage en référence constante à la sociologie française et en se demandant dans quelle mesure l'acquis de l'anthropologie culturelle peut être intégré dans une vision plus générale. En outre, une des raisons de l'intérêt de son étude est qu'il se place à un point de vue phénoménologique d'où nécessairement il oppose l'*institution* (sociologie objective) et le *vécu* (sociologie psychologique). Marcel Mauss n'avait-il pas signalé cependant le danger de séparer ces deux objets de la recherche sociologique et n'avait-il pas demandé qu'on les saisisse ensemble comme des «phénomènes sociaux totaux», et qu'on dépasse ainsi leur opposition?

M. Dufrenne répondrait sans doute que les trois sociologies, objective, psychologique, historisante, vont collaborer pour le plus grand bien de la recherche. Mais cette fragmentation croissante de la science comporte des dangers certains et il apparaît de plus en plus qu'un effort doit être tenté pour dominer les subdivisions. Seule une philosophie sociale largement informée peut placer telle ou telle découverte dans une perspective plus large et utiliser, dans un but de synthèse, les données recueillies par «les sociologies». L'anthropologie culturelle elle-même devient à ce moment méditation sur les phénomènes de la culture humaine et sur leurs changements à travers l'espace et le temps.

Jean-G. Lossier

Régis Jolivet: Essai sur le problème et les conditions de la sincérité, Lyon, E. Vitte, 1950, 202 pages, «Problèmes et doctrines», n° I.

La sincérité présuppose que je possède la vérité sur moi-même. Mais comment puis-je accéder à ma propre subjectivité? – Tel est le problème autour duquel gravitent les profondes et fines réflexions de M. Jolivet.

Au premier abord, ce problème paraît insoluble: il semble en effet que je ne puisse que vivre ma subjectivité sans la connaître, et que, par le seul fait de vouloir la connaître, je la constitue en objet et l'enferme dans un réseau de déterminations qui la nient en tant que subjectivité. La *démarche réflexive* par laquelle le *je* se retourne vers le *moi* pour en faire en quelque sorte l'«inventaire» (*passim*) s'achève sur un échec: «ma subjectivité, dès que je la vise, est en fuite perpétuelle au-delà de mon regard» (p.55). Même échec si je recours à l'*intuition* de type bergsonien: la coïncidence avec moi qu'elle réalise ne peut être qu'une *expérience* excluant toute *connaissance*.

Mais la *médiation de l'agir* m'ouvrira cet accès à ma propre subjectivité qu'aucune connaissance n'a pu me donner. Le *je* est en effet un acte qui se fait par une création continue et on ne peut le saisir que dans les actions par lesquelles il s'exprime et se réalise. Je ne me trouverai donc qu'en épousant le dynamisme dont je suis animé, en ressaisissant le mouvement de ma propre subjectivité: il y a là un «processus quasi-immédiat» (p.111), une sorte de «mémoire du présent» (p.113), qui me permet de «récupérer» (*passim*) mon

propre élan par une «attention quasi-simultanée» (p.184). Ce «redoublement» (*passim*) – ou «répétition» – ne requiert aucune connaissance par manière d'objet, aucun regard réflexif, mais uniquement la conscience inséparable de toute subjectivité, conscience qui n'est rien d'autre que «la présence de l'âme à elle-même» (p.66). La sincérité est donc avant tout un «mode d'exister» (p.31): «la conquête de soi-même, par laquelle, coïncidant avec moi (. . .), je suis ma propre vérité dans l'acte même (. . .) par lequel je me révèle à moi-même et à autrui» (*id.*).

Mais l'élan que j'essaie ainsi de ressaisir est aspiration vers des *valeurs* qui seules permettent de le définir. Finalement donc, «je ne puis me découvrir que dans les valeurs que je sers» (p.127), et dont j'aurai la révélation dans le *recueillement*. Encore faut-il que je dépasse la multiplicité superficielle des valeurs qui me meuvent pour «déceler la valeur absolue et dernière à laquelle tout est suspendu et qui donne son véritable sens à tout ce que je suis» (p.129), qui «me constitue dans ma vérité totale» (p.128).

Néanmoins, dans cette quête de moi-même, je me heurterai toujours à une «limite indépassable», à un *secret* qui traduit «l'impossibilité où nous sommes (. . .) de prendre possession de notre origine métaphysique» (p.25): n'étant pas «par moi», «je m'échappe à l'infini à moi-même» (p.115).

La voie vers soi-même qui s'ouvre ainsi par la médiation de l'agir doit également donner accès à la conscience d'autrui: pour communiquer avec autrui, je dois «redoubler, par la vertu de l'amour et de la sympathie, le mouvement intérieur qui anime ses gestes et ses actes, ses paroles et ses œuvres, et qui est leur véritable sens» (p.166); c'est dans ses actes que je trouve la vérité d'autrui. Cette saisie du mouvement d'autrui est en même temps saisie de la valeur qui le meut, de sorte que je ne communique vraiment avec autrui que «par la médiation de la valeur qui l'anime» (p.173): c'est donc en Dieu, présent dans toutes les valeurs, que s'accomplit finalement notre unité.

Si nous avons pu, par cette analyse, caractériser rapidement la démarche générale de M. Jolivet, il nous est impossible de faire sentir la richesse de son ouvrage, qui ne se découvre qu'au lecteur attentif, de cette *attention* dont il a lui-même dit tout le prix. Inspirée de saint Thomas, mais en même temps largement ouverte aux courants les plus modernes, la pensée de M. Jolivet mérite une audience étendue, et nous espérons qu'un nouvel ouvrage nous permettra bientôt de mieux la pénétrer encore.

André Voelke

Florin Laubenthal: Hirn und Seele. Ärztliches zum Leib-Seele-Problem.
Otto Müller Verlag, Salzburg 1953.

Das Thema dieses ausgezeichneten, die Unterscheidungen von Tatbestand, Deutung, Theorie und Hypothese in vorbildlicher Weise durchhaltenden Buches ist das Problem der Lokalisierbarkeit der seelischen Funktionen im Gehirn. Nach einem kurzen Hinweis auf frühere spekulative «Lösungen» und der Erörterung der Bedeutung von hirnfernen Körperorganen für abnorme psychische Verhaltensweisen gibt Laubenthal zunächst einen allgemeinver-

ständlichen vereinfachenden, aber die faktische Kompliziertheit nicht verschleiern den Überblick über den Bau des menschlichen Gehirns und dessen Entwicklung. Dann skizziert er die Methoden, wesentlichen Ergebnisse und Grenzen der modernen Hirnpathologie, berichtet sehr anschaulich von den neuen Forschungen über die elektrische Tätigkeit des Gehirns und die Befunde bei Erkrankungen psychopathologisch besonders wichtiger Hirnabschnitte. Wir hören ferner von den Grundlagen und Resultaten der gehirnochirurgischen Therapie der Geisteskrankheiten und deren Beziehungen zu Hirnfunktionen, desgleichen von verschiedenen Theorien, die über vermeintliche Relationen zwischen den Neurosen und Gehirnvorgängen ausgedacht worden sind. Schließlich äußert sich der Verfasser über jene Versuche psychologischer Autoren, «seelische Schichten» in einen Zusammenhang mit Hirnfunktionen zu bringen und ergänzt seine vorausgegangenen Darlegungen mit einigen Erörterungen, die dort keinen Platz gefunden haben. Das Ergebnis: Die Symptome der Störungen gewisser seelischer Leistungen lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit in bestimmten Gehirnstellen lokalisieren, nicht aber die ungestörten psychischen Funktionen selbst. Das Buch zeugt von einer so souveränen Sachkenntnis und kritisch abwägenden Besonnenheit des Urteils, daß sich auch bei allem bemühen Suchen kein Einwand gegen es finden läßt. Selbst bei Laubenthals Charakterisierung der Psychosen – bei denen «keine psychologisch ableitbaren und verständlich zu machenden Reaktionen vorliegen» sollen – handelt es sich offenbar mehr um eine etwas nachlässige Formulierung denn um einen wirklichen Fehler.

H. Kunz

Wolfgang Metzger: Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments. Zweite neubearbeitete Auflage. Verlag von Dr. Dietrich Steinkopff, Darmstadt 1954.

Nach einer kurzen einleitenden Charakterisierung der gegenwärtigen Lage der theoretischen Psychologie, die vor allem von der Ablösung von der atomistischen durch die ganzheitlich-gestalttheoretische Grundauffassung des Seelischen bestimmt worden ist, erörtert Metzger in neun Kapiteln die Problematik des seelisch Wirklichen, der Eigenschaften, des Zusammenhanges, des Bezugssystems (des Ortes und des Maßes), der Zentrierung, der Ordnung, der Wirkung, des Leib-Seele-Zusammenhanges und des Werdens. Das geschieht mit dem Optimum an sachlicher und begrifflicher Präzision (ausgenommen die Verwendung des Wortes «ewig»), Sorgfalt und Treue zum unmittelbar Gegebenen und differenzierender Entschiedenheit. Es gibt im ganzen Buch keinen Satz, der nicht überlegt ist, nicht die leiseste Andeutung eines «Ganzheitsgeredes». Gewiß nimmt die experimentelle Wahrnehmungslehre, an deren Befunden und Überlegungen immer wieder exemplifiziert wird, den breitesten Raum ein; aber Metzger zieht auch mit offenem Blick zahlreiche andere Phänomene in Betracht. Und obwohl das Werk als die maßgebende deutschsprachige Darstellung der von Wertheimer, Köhler und Koffka begründeten (und zufolge ihrer Verehrung von Metzger wohl auch etwas überschätzten) Gestalttheorie zu gelten hat, bleibt sein Verfasser jeder-

zeit zur Anerkennung summativer Auffassungen bereit, wenn die Tatsachen dazu zwingen. Es ist – Kleinigkeiten abgerechnet – in jeder Hinsicht vorbildlich.

H. Kunz

Erich Simenauer: Rainer Maria Rilke. Legende und Mythos. Verlag Paul Haupt, Bern 1953.

Eigentlich ist es erstaunlich, daß eine ausführliche psychoanalytische Studie über Rilke nicht schon früher geschrieben wurde. Seine Infantilitäten und neurotischen Abwegigkeiten samt ihren Rationalisierungen, die lebenslange Freundschaft mit Lou Andreas-Salomé, seine gelegentliche Erwägung, sich einer analytischen Kur zu unterziehen und anderes mehr hätten dazu Anreiz genug geboten. Jetzt liegt ein solcher Versuch im umfangreichen Buche von Simenauer vor. Der Verfasser hat mit großem Fleiß das zugängliche Material zusammengesucht und sich auch die bequeme Nachlässigkeit der üblichen Rilke-Interpreten, Vorgänger zu ignorieren und so zu tun, als sei man im Besitz der allein wahren Auslegung, versagt. Dennoch läßt sich Simenaus Buch nicht als geglückter Wurf taxieren. Einmal stellt er die psychologische Analyse in den Dienst einer polemischen Tendenz, nämlich die (wie er sie nennt) «Hagiographien» und «Verklärungen» der Person des Dichters – die ihm als solche offensichtlich zuwider ist – zu demaskieren. Dagegen ist an sich unter der Voraussetzung, daß die wahrheitsgemäße Darstellung des «wirklichen» Lebens und Charakters Rilkes sinnvoll sei, nichts einzuwenden. Rilkes Snobismus beispielsweise, seine Sucht, sich eine uradelige Abstammung beizulegen und sich in entsprechenden Kreisen heimisch zu machen, seine eigenen Bemühungen und die seiner kritiklosen Bewunderer, diese menschlich fragwürdigen Züge erhöhend zu rechtfertigen: das sind gewiß Dinge, gegen deren Verschleierung man sich empören kann. Aber man soll dazu nicht die Psychologie mißbrauchen, wie Simenauer es tut. Er benützt dazu Freuds Lehre, der er nicht weniger distanzlos-gläubig anhängt wie Rilkes Verehrer ihrem Helden. So liest sich sein stellenweise allzu breit ausgewälztes Buch weithin wie eine – auf die Reduktion auf infantile Konflikte hinauslaufende – Anwendung psychoanalytischer Theorien auf Rilkesche Texte (trotzdem sich der Verfasser ausdrücklich dagegen verwahrt, «die Ergebnisse einer bestimmten Lehrmeinung auf die Persönlichkeit Rilkes zu übertragen»), die den mit jenen Unvertrauten weder überzeugen noch verständlich sein wird. Dabei finden sich dann solche grotesken Behauptungen wie etwa die folgende: «Die Diktion der Duineser Elegien, die Rilke seine ‚größte‘ Arbeit nennt, ist wie eine Illustration der Technik des freien Einfalls, des von jeder bewußten Ablenkung möglichst unberührten Flusses der Gedankenassoziationen». Man kann nur wünschen, Simenauer möge von seinen Patienten Einfälle von der «Diktion der Duineser Elegien» mitteilen. Damit hängt ein weiterer Einwand gegen sein Buch zusammen: Er unterscheidet nicht genügend die spezifisch psychologisch-biographische reduktive Deutung einer dichterischen Aussage vom sachlichen Verständnis ihres Gehaltes, und das ist manchmal peinlich; peinlich vor allem auch die Diskrepanz zwischen dem überheblichen An-

spruch des vermeintlichen psychologischen Durchschauenkönnens und dem geringen Sinn für jenen Gehalt. Gleich zu Beginn stellt Simenauer mit Recht fest, das Wesen der künstlerischen Leistung habe «sich bis zum heutigen Tage der Erforschung unzugänglich erwiesen». Aber er hat sich von dieser Einsicht nicht zu einer vorsichtigen Beurteilung der Persönlichkeit Rilkes, die doch wohl wesentlich durch ihr dichterisches Können gekennzeichnet ist, bestimmen lassen, sondern hat an ihr – wiederum gegen seine eigene Versicherung, «daß an sich nichts damit getan ist, wenn man die Persönlichkeit eines großen Mannes auf ihre allgemein-menschlichen Hintergründe zurückführt» – nur das für jeden neurotischen Charakter Typische mit breitem Vergnügen herausgearbeitet, also den Narzißmus, die Nachwirkungen des Ödipus-Komplexes usw., was alles auch auf Rilke zutreffen mag. Zumal den Narzißmus – dessen Problematik Simenauer nicht bewußt zu sein scheint; er hantiert damit wie mit einer fraglosen Größe – hält er für zentral; er nennt ihn Rilkes «unwandelbare seelische Konstitution», die «allumfassend nicht nur seine Dichtungen bestimmt, sondern seiner Lebenshaltung und seiner Daseinserfahrung» ihr Gepräge aufgezwungen habe. Weder fällt es ihm ein, nach den sekundären Motiven der «narzißtischen Regression» zu suchen, noch sich jemals zu fragen, ob und wie weit Rilkes hohes Selbst- und Sendungsbewußtsein – seine neurotischen «Riesenansprüche», mit Schultz-Hencke zu reden – überdies in seiner faktischen Leistung mitbegründet sein könnte. Der unneurotische nivellierte «Durchschnittsmensch» mit den geglückten «Objektsbesetzungen» liefert den einzigen Maßstab, mit dem Simenauer Rilkes Verhalten moralisierend verurteilt (was ebenfalls gute Gründe haben mag). Gleichwohl muß man zugestehen, daß sein Versuch das Dokument eines redlichen Bemühens darstellt, einen Damm gegen die verlogenen idealisierenden Verschleierungen Rilkes aufzurichten.

H. Kunz

Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen. Vierte unveränderte Auflage. Springer-Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954.

Gewiß wäre es aufschlußreich gewesen, wenn Jaspers seine «erste philosophische Äußerung», die sich damals noch als «Psychologie» ausgab und verstand, neu bearbeitet und etwa am Begriff der Grenzsituationen die Wandlung vom verstehend-psychologischen zum existenzphilosophischen Sinn herausgestellt hätte. Aber man begreift es gut, daß er davor scheute, in sein philosophisches Jugendwerk einzugreifen. So gibt er es unverändert wieder heraus, vermehrt um ein ineins biographisches und geistesgeschichtliches Vorwort, dem gerade dank dieser Doppeltheit der Aspekte ein besonderer Reiz eignet.

H. Kunz

V. E. Freiherr von Gebattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze. Springer-Verlag, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954.

Von Gebattel ist ein Forscher, der nicht in die breite Öffentlichkeit getreten ist. Ein Grund dafür liegt darin, daß er seine literarische Arbeit fast aus-

schließlich in Zeitschriftenabhandlungen publiziert hat. Von ihnen hat nun der Siebzigjährige eine Auswahl aus 40 Jahren zu diesem gediegenen Band vereinigt. Darin dokumentiert sich eine Idee der medizinisch-philosophischen Anthropologie, die zwar die Bezüge zu andern zeitgenössischen Forschungen nicht verleugnet, aber durchaus ein eigenes Gepräge hat. Wohl nirgends sonst ist auf höchstem Niveau die Einheit von subtilster Analyse des klinischen Einzelfalles und tiefen prinzipiellen Erörterungen so faszinierend gelungen wie hier.

H. Kunz

Hans W. Gruhle: Verstehen und Einfühlen. Gesammelte Schriften. Springer-Verlag, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953.

Gruhle ist vor allem ein kritischer Kopf. Die damit verbundenen Vorteile kommen – im Gegensatz zu seiner «verstehenden Psychologie» – in dieser Sammlung von Schriften aus vierzig Jahren, welche die verschiedensten Themen aus dem Gebiet der Psychologie, Psychopathologie, Kriminalpsychologie und forensischen Psychiatrie behandeln, zur vollen Geltung. Er hat sich nie etwas vormachen lassen, war stets auf saubere Wissenschaftlichkeit bedacht, und das macht ihn auch in seinen Begrenztheiten irgendwie sympathisch, selbst dort, wo er die Kritik sich selbst gegenüber vergißt und etwa keck von «der» Psychologie – was sie interessiere und nicht interessiere – spricht, obgleich es sich in Wirklichkeit nur um seine Auffassung handelt. Man ist dem Autor und dem Verlage dankbar für den Band.

H. Kunz

Heinz Rempelin: Psychologie der Persönlichkeit. Die Lehre von der individuellen und typischen Eigenart des Menschen. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1954.

Rempelin hat dieses «Lehrbuch der Charakterkunde» in erster Linie für den Studierenden der Psychologie, dann aber auch «für jeden psychologisch Interessierten und beruflich mit Menschen Beschäftigten» geschrieben. Wie sich diese beiden divergenten Absichten vereinigen lassen, weiß ich nicht – Rempelin hat es jedenfalls nicht gezeigt. Für den Studenten der Psychologie halte ich es für völlig ungeeignet; und zwar vor allem deshalb, weil es nicht nur nicht zu selbständigem psychologischem Denken anregt, sondern jeden Ansatz in dieser Richtung durch seinen restlosen Sinnmangel für die Problematik von vornherein erstickt. Dagegen erfüllt es die Aufgabe, «jeden psychologisch Interessierten» in das Thema einzuführen, ausgezeichnet: Klar und leichtverständlich geschrieben, übersichtlich aufgebaut, kommt es dem Bedürfnis jener auch insofern entgegen, als es in der breiten, mit zahlreichen «bekanntlichen» Trivialitäten durchsetzten Darstellung keine Gelegenheit ausläßt, vertraute Wendungen aus der Umgangssprache einzufügen. Außerdem stellt sich der Verfasser «in betonten Gegensatz . . . zu den Lehrmeinungen der gegenwärtigen Psychologie, die mit geradezu neurotischer Scheu von Werten und Wertungen sich fern» halte. «Es wird behauptet, die Psychologie müsse den Menschen wertfrei betrachten. Ich setze dem entgegen, daß die

menschliche Persönlichkeit als geistiges Gebilde in sich Werte und Unwerte verkörpert und deshalb die Wertbetrachtung zwangsläufig fordert». Auch darin spricht Rempelin also dem «Interessierten» aus dem Herzen, dem jetzt bestätigt wird, daß er die schwere Mühe der wertfreien charakterologischen Beurteilung gar nicht auf sich zu nehmen und zu üben habe. Dementsprechend legt sich auch der Verfasser selbst gar keinen Zwang im bedenkenlosen Moralisieren auf, und wo es nur irgendwie angeht, scheidet er die Charaktereigenschaften und die sich daraus ergebenden Folgen tabellenmäßig in «positive» und «negative» – noch mehr kann man schwerlich dem Geschmack des Publikums Konzessionen machen. Aufdringlich und für die Lektüre außerordentlich ermüdend wirkt auch die Neigung zur sich wiederholenden Geschwätzigkeit, die sich etwa im Aneinanderreihen von Wörtern dokumentiert, zum Beispiel: «Der Gemütvolle hängt an seiner gewohnten Umgebung: an seinem Heim, seinem Garten, dem vor seinem Haus stehenden Kastanienbaum, seinem Hund, seinem Kanarienvogel, seiner Vaterstadt». Einmal scheint der Verfasser das selbst gespürt zu haben: «Um langweilige Wiederholungen», schreibt er, «zu vermeiden, sei hier der Gedankengang abgebrochen»; aber die treffliche Einsicht kommt allzu spät und ist auch bald wieder vergessen. So hat man am Ende den Eindruck, der Aufwand an Zeit zur Lektüre des umfangreichen niveaulosen Buches stehe in keinem Verhältnis zum Ertrag, zumal sich darin kaum ein belangvoller eigener Gedanke findet. Gleichwohl informiert das Werk, da es zahlreiche Zitate vor allem aus der neuesten Literatur enthält, gut. Nach der Charakterisierung der besonderen Aufgabe der Psychologie der Persönlichkeit behandelt ein erster Teil deren «individuelle Eigenart». Die dabei leitenden Gesichtspunkte sind: Die Vitalität (Antriebe, leibliche Triebe, Reizempfänglichkeit, vitale Gestimmtheit, Ermüdbarkeit und Erholbarkeit), das Temperament (Stimmungen als «Farben des persönlichen Erlebens», formale Eigenart desselben, persönliche Reaktions- und Bewegungsweise), der Charakter (Triebfedern, Gefühlsmöglichkeiten, persönliches Wollen), die Begabungen (allgemeine leiblich-seelische Grundlagen der Begabungen, allgemeine geistige, spezifische und komplexe geistige Begabungen) und die Gesamtpersönlichkeit (Differenziertheitsgrad, Struktur, Echtheit, Niveau). Der zweite Teil enthält unter dem Titel «Die typische Eigenart der Persönlichkeit» eine Darstellung der alten Temperamentenlehre, der Typologien Jungs, Kretschmers, Pfahlers, Jaenschs und Sprangers. Schließlich skizziert der dritte Teil eine Anzahl Methoden des Erkennens der Persönlichkeit (Auswertung von Mitteilungen, Verhaltensbeobachtung und -deutung, Leistungsanalyse, Deutung des Ausdrucks und der Leibesgestalt, «Einsatz von Tests», «Analyse des Unbewußten»). Was man in dieser Gesamtdarstellung vermißt, ist einmal eine Erörterung des Problems der lebensgeschichtlichen («genetischen») Entstehung der Charaktereigenschaften, das nur einmal im Adlerschen Aspekt flüchtig gestreift wird – die psychoanalytischen charakterologischen Ansätze werden völlig übergangen (Freud wird noch immer ein «Pansexualismus» angedichtet); und zum andern die Frage nach gleichen Charaktereigenschaften, die aus verschiedenen Faktoren resultieren.

H. Kunz

Hermann Strehle: Mienen, Gesten und Gebärden. Analyse des Gebarens. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1954.

Es handelt sich um die anscheinend unveränderte Neuauflage eines zuerst 1934 erschienenen Buches, von einer zweiten Einführung und wenigen Literaturergänzungen (die übrigens teilweise ungenau sind) abgesehen. Das Material bilden filmische Aufnahmen von Versuchspersonen in verschiedenen Situationen, die unter mannigfachen Gesichtspunkten analysiert werden. Die Fragwürdigkeit der theoretischen Grundsätze des Verfassers hindert ihn nicht, eine große Fülle guter und treffender Beobachtungen auszubreiten.

H. Kunz

Eugen Schkölziger: Das Problem der Linkshänder. GBS-Verlag, Schwarzenburg 1952.

Der Verfasser der vorliegenden Broschüre, erschienen als Heft 1 der Schriftenreihe der Zeitschrift «Der Psychologe», setzt sich für die Gleichberechtigung der Linkshänder in unserer rechtshändigen Kultur ein. Er schildert zunächst eine Reihe von Linkshänder-Schicksalen, an denen eindringlich gezeigt wird, wie der kulturelle Zwang zur Rechtshändigkeit mitunter Leiden und seelische Fehlentwicklung hervorrufen kann. Weitere Beispiele aus der Schullehrerpraxis ergänzen diese wertvolle Schrift, die Methoden für eine spezielle Schulung des linkshändigen Kindes angibt und den Grundsatz vertritt, daß Linkshändigkeit nicht unterdrückt, sondern zur «Doppelhändigkeit» ausgebildet werden soll. An Hand von Schrifttafeln werden diese Zusammenhänge veranschaulicht, die für den Erzieher und Lehrer von besonderer Bedeutung sind.

Josef Rattner

Alexis Carrel: Betrachtungen zur Lebensführung. Rascher Verlag, Zürich 1954.

Der bekannte französische Arzt und Nobelpreisträger untersucht im vorliegenden Buche – dem letzten, das er publiziert hat – Ursachen und Symptome der heutigen «Zivilisationskrankheit». Nach einer breit angelegten Darstellung all der Übel, an denen die in «Sünde und Laster» versunkene Welt leidet, weist er beruhigend auf die sittliche Ordnung hin, die nach seinem Glauben im Weltall herrscht. Damit wird der moralisierende Traktat zu einer Heilslehre erweitert, die unerschütterlich Rezepte und Medikamente anpreist, die ebenso alt sind wie die Kultur, und an deren Mißständen sicherlich nicht ganz unschuldig sind. Carrels «Betrachtungen» bestätigen die Erkenntnis, daß große Naturwissenschaftler mitunter kleine Philosophen sind, womit die sittliche Integrität und das Ethos des berühmten Menschenfreundes nicht angetastet werden soll.

Josef Rattner

M. Boß: Der Traum und seine Auslegung. Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1953.

«Wir sind in unsern Träumen in einer ebenso echten, handgreiflichen Welt wie in unserem Wachen und tragen dort wie hier unser Dasein in unseren Beziehungen und in unserem Verhalten zu den Dingen und Mitmenschen aus»: diese ungefähr in der Mitte des Buches stehende These darf man wohl als den tragenden Grundsatz der Boßschen Traumauffassung bezeichnen. Sie greift also in einem gewissen Sinne auf die alte Feststellung Heraklits zurück, der gemäß der Schlafende sich seiner eigenen «Privatwelt» zuwende, die Wachenden aber in einer «gemeinsamen Welt» leben (wobei die «Gemeinsamkeit» der Welt vermutlich in der faktischen Anwesenheit «in» der einen Welt und im gegenseitigen Sichverständigenkönnen über sie liegt, wogegen die geträumte Anwesenheit von geträumten Mitmenschen in der Traumwelt etwas anderes ist). Zugleich gibt die These Boß den Leitfaden zur kritischen Verwerfung der gegenwärtigen «psychologistischen und anthropologistischen» Traumtheorien in die Hand, denen er vorhält, daß sie durchwegs – von Ansätzen bei Klages und Binswanger abgesehen – das Träumen vom Wachen her beurteilen, es auf vermeintlich «dahinter» wirkende Faktoren (Triebe, Zensur, Archetypen usw.) «zurückführen» und damit den auszulegenden phänomenalen Gehalt des wirklichen Träumens verfehlen oder überspringen. So werden einerseits in einem ersten Teil die «neuzeitlichen Traumtheorien» – vor allem die Freuds, Maeders, Jungs, kürzer die Schultz-Henckes und Fromms, dann auch einige nicht-analytische Auffassungen (Bachelard ist nicht berücksichtigt) – dargestellt und einer «Grundlagenkritik» unterzogen, im Referat sowohl wie in der Kritik ganz ausgezeichnet und weitgehend überzeugend; und andererseits in einem zweiten Teil die vorhin diskutierten Theoreme an Hand eines konkreten Traumes erneut mit den phänomenalen Gegebenheiten konfrontiert und abgelehnt. Besonders treffend scheint uns die Auseinandersetzung mit Jungs Lehre von den Archetypen gelungen zu sein, die Boß als «hypostasierte Abstraktionen» aus der Fülle konkreter Partnerbezüge charakterisiert (Straus hat sie einmal in gewissem Sinne umgekehrt als «Psychologisierungen» der Allgemeinbegriffe bezeichnet). Die Kritik an Freud scheint uns etwas über das berechtigte Ausmaß hinaus zu gehen und die – freilich begrenzte – Gültigkeit seines Aspektes als *eines* möglichen legitimen Aspektes der lebensgeschichtlich-triebpsychologischen Deutung zu verkennen. Der dritte Teil des Buches («die Daseinsmöglichkeiten des träumenden Menschen») dient dem ebenfalls überzeugenden Nachweis, daß der Unterschied zwischen dem wachen und dem träumenden Dasein nicht in der geringeren Zahl von möglichen Beziehungsweisen zur geträumten Welt oder in ausschließlich dieser eignenden Bezügen gelegen sein kann: eine Fülle von Beispielen illustriert den faktischen Reichtum des – sich entsetzenden, willentlich entschlossenen, reflektierenden, vorstellenden und visionären, lügenden, fehlhandelnden, künstlerischen, moralisch bewertenden, religiösen, «telepathischen» und anderen – träumenden Verhaltenkönnens. Der abschließende vierte Teil ist der «Frage nach dem Wesen des Träumens im ganzen» gewidmet. Es dürfte kaum zufällig sein, daß er nur wenige Seiten umfaßt und

mit einer Reihe von Fragesätzen endet. Hier zeigt sich, daß das an sich durchaus legitime und zunächst so fruchtbare methodische Prinzip, die Traumwelt aus sich selbst als eine in sich totale Welt auszulegen, doch nicht ausreicht und dem faktischen «Zurückbleiben» der geträumten hinter der wachen Welt nicht gerecht zu werden vermag. Wahrscheinlich macht sich dabei auch die allzu «gläubige» Übernahme des Heideggerschen Denkens geltend, daß Boß aber andererseits den entscheidenden Schritt ermöglichte, den er in der Traumforschung mit seinem Buche getan hat. Er hebt mit Recht die «ungeschichtliche Diskontinuität» des Träumens gegen das «Geheimnis der geschichtlichen Kontinuität» des wachen Daseins ab und sieht «die Selbigkeit einer menschlichen Existenz, die sich als eine Identität durch das Wachen und Träumen hindurchhält». Diese Selbigkeit läßt sich jedoch schwerlich mehr mit der von Boß wiederholt formulierten Behauptung in Einklang bringen, das eigentliche und ganze Wesen des Menschen bestehe in den «verschiedenen ihm möglichen Weisen, sich zu dem ihm Begegnenden verhalten zu können». Ich möchte diese völlige Auflösung sowohl des Daseins wie des übrigen Seienden in Bezüge und Bedeutungs- bzw. Verweisungszusammenhänge – so berechtigt sie als Gegenschlag gegen die cartesische Isolierung des Subjekts ist – eine Erweichung des «Substanzcharakters» des Seienden nennen, die das Maß verloren hat. Am Ende bleiben nur noch Auslegungen und Auslegungsmöglichkeiten, keine faktischen Geschehen und Sachverhalte mehr übrig, nach dessen angemessener oder unangemessener Interpretation sich sinnvoll fragen ließe. Es trifft eben doch vermutlich nicht zu, daß wir im Träumen in einer «ebenso» echten, handgreiflichen Welt leben wie im Wachen, und es hat einen guten, in der Sache fundierten Sinn, wenn wir die Traumwelt vom Wachen, das heißt von der «gemeinsamen Welt» her beurteilen, nicht umgekehrt; sie unter anderem mit den sich durchhaltenden menschlichen Antrieben und Wünschen in Zusammenhang bringen, wie Freud es uns lehrte. Wenn er meinte, das «Wesen» des Träumens als Wunscherfüllung (mit Einschluß der Traumarbeit, der Verdichtung usw.) erfaßt zu haben, dann hat er sich zweifellos geirrt, wie Boß zwingend zeigt; denn am wirklichen Träumen selbst lassen sich keine Wunscherfüllungen aufweisen. Jedoch dürfte Freud dargetan haben, wie die Träume gewissermaßen ins wache Dasein «übersetzt», damit freilich zugleich ihres spezifischen Wesens beraubt werden können, und darum war es ihm faktisch zu tun. Deshalb nannte er die Traumdeutung die *via regia* ins «Unbewußte», das heißt in die vergangene Lebenskontinuität. Boß scheint diesen partiell legitimen Gesichtspunkt allzu radikal verworfen zu haben, wahrscheinlich durch seine «Gegenstandsfeindschaft» mitmotiviert, zu der noch ein Wort zu sagen ist. Wenn die «Vergegenständlichung» des Seienden dessen Umdeutung zu Dingen im Sinne des technisch verwendbaren Vorhandenen bedeutet, dann ist gegen ihre Ablehnung sicher nichts einzuwenden. Aber vergegenständlicht (nicht verdinglicht) wird auch – und zwar unvermeidlicherweise – jedes geschilderte, ja jedes Erleben, auf das wir reflektieren und irgendwie erfassen, zum Beispiel in seinem Bedeutungsgehalt interpretieren wollen. Die Auslegung auf seine vorgegenständliche Ursprünglichkeit hin kann stets nur versuchen, die Vergegenständlichung, bei der die Interpretation ansetzen

muß, der Intention nach rückgängig zu machen. Gewiß, es «gibt» keine Triebe, Wünsche, Ängste, Strebungen, Vorstellungen usw. als selbständige, voneinander geschiedene Ingredienzien «im» Menschen. Wohl jedoch lassen sich je von den einzelnen Menschen ge- und erlebte Wunschregungen, Antriebe als erfahrenes Auf-etwas-hingetrieben- oder Von-etwas-angezogen-werden usw. aufweisen. Alle diese Erlebnisse und Verhaltensweisen sind gemeint, wenn wir sie begrifflich und vergegenständlichend in ihren differenten Qualitäten und von ihren unterschiedlichen Gegenstandsbezügen her gegeneinander abgrenzen. Versucht man außerdem zu allgemeineren, nicht auf den konkreten Einzelfall beschränkten Aussagen zu kommen, worauf das forschende Erkennen nicht verzichten kann, dann müssen wir uns der hypostasierenden Begriffe (Triebe, Wünsche, Vorstellungen usw.) bedienen – wie sonst sollte es möglich sein? Die Tendenz zur Hypostasierung scheint zum Wesen der Allgemeinbegriffe zu gehören und daher unvermeidlich zu sein; aber das schließt nicht notwendig die Meinung in sich, daß es diese Hypostasen als reale Bestände gibt. Doch würden diese wenigen Hinweise mißverstanden, wenn man sie als «Einwände» gegen das glänzende Buch von Boß nähme; in Wahrheit dokumentieren sie seinen wesentlichen produktiven Gehalt.

H. Kunz

Revue philosophique de Louvain, tome 51, n° 32 (novembre 1953), tome 52, n° 33 (février 1954), n° 34 (mai 1954), n° 35 (août 1954), n° 36 (novembre 1954). Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1953 sq.

Fidèle à son projet d'étudier «le mouvement philosophique international dans toute son ampleur», la Revue de Louvain, privée de l'un de ses directeurs, Mgr. L. Noël, décédé en octobre 1953 (cf. Mgr. L. De Raeymaeker: In memoriam Mgr. L.N., t.51, n° 32, pp.521–526) inscrit à ses sommaires des titres divers.

En histoire de la philosophie, une étude critique du P. Trouillard sur le problème de Socrate d'après les études récentes de V. de Magalhaes-Vilhena (t. 52, n° 34, pp. 279–288); une mise au point de J. Cadiou sur l'importance du commentaire d'Asclépios pour la compréhension de la théorie des Idées chez Aristote (*Métaphysique* I,9; ibidem, pp. 272–278); deux bulletins sur les publications récentes de philosophie médiévale et thomiste de Van Steenberghe (t. 52, n° 33, pp. 120–151 et n° 34, pp. 289–312).

La philosophie allemande contemporaine retient l'attention des rédacteurs de la Revue, ce qui nous vaut le plaisir de lire trois remarquables études, dont l'une est due à Ricœur («Etudes sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl», t. 52, n° 33, pp. 75–109: H. interprète Descartes en néo-kantien; rationaliste, il croit à la possibilité d'un système et ne se contente pas d'une simple description) et les deux autres à De Waelhens («Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne», t. 52, n° 34, pp. 234–249, divergences et ressemblances entre deux types de phénoménologies; «Heidegger et le problème de la métaphysique», t. 52, n° 33, pp. 110–119, étude critique de *Einführung in*

die Metaphysik). Le lecteur français pourra lire la traduction de l'introduction donnée par le P. Guggenberger à l'adaptation allemande de l'*Ontologie* de Van Steenberghe («Orientations métaphysiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui», t. 51, n° 32, pp. 541-554).

En métaphysique, le P. J. Defever montre comment l'existence de Dieu peut être prouvée en dépassant l'expérience, les phénomènes et le monde fini des représentations par une méthode d'analyse et d'analogie («La preuve transcendante de Dieu», t. 51, n° 32, pp. 527-540). A. De Coninck critique le relativisme et l'agnosticisme de toute théorie de la connaissance qui se veut seulement historique, en recourant aussi à une méthode réflexive le conduisant à un absolu cognitif et transhistorique («La connaissance humaine est-elle radicalement historique?», t. 52, n° 33, pp. 5-30). Grâce à une méthode inspirée des travaux de F. Goussier (complémentarité ouverte du théorique et de l'empirique), A. Lion fait éclater le monisme stérile et le relativisme inefficace de la philosophie moderne («Notes sur les facteurs métaphysiques et métahistoriques en jeu dans l'expérience», t. 52, n° 34, pp. 250-271). Le P. de Smet suggère un rapprochement entre la méthode d'analogie utilisée par les scolastiques et la méthode exégétique de Çamkara dite de «laksānājñāna» pour connaître l'Absolu («Langage et connaissance de l'Absolu chez Çamkara», t. 52, n° 33, pp. 31-74). Van Haecht découvre dans différents aspects de la phénoménologie, de la psychanalyse et de l'art, des efforts pour surmonter le discrédit dans lequel est tombée une conception apriorique de la raison («Les racines communes de la phénoménologie, de la psychanalyse et de l'art contemporain», t. 51, n° 32, pp. 568-590).

En morale, le P. André Marc met en lumière les rapports nécessaires qui existent dans une philosophie spiritualiste entre «Personne, société, communauté» (t. 52, n° 35, pp. 447-461). En esthétique, le P. Van der Kerken analyse le moment esthétique comme une expérience privilégiée de l'immédiat, au delà de toute distinction due à la réflexion («L'expérience esthétique du temps», t. 51, n° 32, pp. 555-567).

En épistémologie, G. Van Riet étudie les origines et l'évolution de la position de Mgr. Noël, sa méthode d'immanence comme dévoilement des données immédiates de la conscience réfléchissante (t. 52, n° 35, pp. 349-415, l'article est suivi d'une bibliographie exhaustive des travaux de Mgr. L. N.). En méthodologie, F. Grégoire décèle les implications philosophiques (spiritualisme, vitalisme, matérialisme) dans les théories de l'évolution des espèces («L'incidence des règles méthodologiques et des positions philosophiques sur l'hypothèse de l'évolution des espèces», t. 52, n° 35, pp. 416-446). En logique, le P. Isaye définit la «*redargutio elenchica*» ou raisonnement par rétorsion chez saint Thomas et ses applications aux vérités et aux principes premiers («La justification critique par rétorsion», t. 52, n° 34, pp. 205-233).

Dans le n° 36, Joseph Vande Wiele: «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas» (pp. 521-571). Histoire de l'intellectualisme et du problème de l'intelligibilité de l'être chez saint Augustin et ses devanciers, dans l'augustinisme avicennisant et chez saint Thomas pour qui, contrairement à certains commentateurs, le *verum* n'est pas un premier intelligible, mais est impliqué dans le principe *ens et res convertuntur*. Fernand Van

Steenberghen: «L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique» (pp. 572–592). Les diverses classifications des disciplines scolaires et des sciences depuis saint Augustin jusqu'au XIII^e siècle, où la philosophie réclame son autonomie). Maurice Van Vyve: «La notion de suicide» (pp. 593–618). Essai de définition critique à partir de l'usage et des définitions antérieures sociologiques et morales. Hugues Leblanc: «Evidence logique et degré de confirmation» (pp. 619–625). Solution d'un problème soulevé par l'axiomatique récente de Carnap sur le fondement de la probabilité.

Gabriel Widmer

Genève, 5 janvier 1955

Rédaction des *Studia Philosophica*
Genève et Bâle

Messieurs les Rédacteurs,

La polémique est étrangère aux *Studia*, comme elle est contraire à ma nature. Toutefois, je ne saurais accepter tacitement le jugement que M. Gauss porte, dans le deuxième volume de son *Handkommentar zu den Dialogen Platos* (I. Teil, 2. Hälfte, S. 144) sur une théorie qu'il m'attribue et qu'il condamne. Je manquerais alors à la fidélité que l'homme doit à la vérité. Vous ne me refuserez pas cette légitime satisfaction, j'en suis sûr.

M. Gauss déclare que, dans ma *Question platonicienne*, j'aurais choisi l'*Euthyphron* de Platon «als Musterbeispiel für den typischen, immer wiederkehrenden Aufbauplan des platonischen Dialogs». Il ajoute que, selon lui, la variété de l'œuvre platonicienne est si grande que, vouloir y retrouver un schéma fondamental utilisé constamment «in leicht variierten Form», est un vain labeur (vergebliche Bemühung).

Comme il n'indique point de référence de page et ne fournit ainsi au lecteur aucune possibilité de contrôle rapide, j'ai dû moi-même me reporter à l'index de mon livre. La seule mention de l'*Euthyphron* qui correspond à la remarque de M. Gauss, s'y rapporte dans un esprit radicalement différent. Après avoir décrit les étapes de la démarche spirituelle accomplie par la dialectique, j'écris ceci: «Si nous comparons maintenant les œuvres réelles à cette norme idéale, nous serons aussitôt frappés de leur extraordinaire variété d'aspect» (p. 136), et je propose, comme premier exemple de cette variété, l'*Euthyphron*. C'est dire que, loin de vouloir imposer à Platon la contrainte d'un schéma automatiquement reproduit «in leicht variierten Form», je signale au contraire avec toute la netteté possible la liberté d'invention, l'incessant et merveilleux renouvellement des thèmes et des démarches qui caractérisent la succession des *Dialogues*.

Quatre chapitres de mon livre sont consacrés à montrer la discontinuité d'une œuvre qui multiplie les points de vue, les critères, les contradictions, les individualités psychologiques, œuvre éminemment pédagogique en ce sens qu'elle adapte la vérité aux exigences morales et mentales des différents disciples. A ce propos, je cite (p. 54) le mot profond de Nietzsche: «Ein Erzieher sagt nie, was er selber denkt, sondern immer nur, was er im Verhältnis zum Nutzen dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt.» Personne,

je crois, n'a insisté plus que moi sur la variété de l'œuvre de Platon. Je déplore, dans ces conditions, que les lecteurs du *Commentaire* de M. Gauss, qui ne connaissent pas mon œuvre, n'en trouvent, dans les quelques lignes qu'il lui consacre, qu'une image aussi déformée.

Qu'on le comprenne bien: il ne s'agit, en cette affaire, ni de M. Gauss ni de moi, mais du sens que l'on accorde au message platonicien. J'ai cru et persiste à croire que la liberté souveraine que Platon manifeste dans son texte, cette liberté qu'on attribue généralement à la fantaisie ou à l'ironie du philosophe, à de brusques et inexplicables changements d'opinions ou à de mystérieuses influences, témoigne d'une fidélité sans défaillance à la méthode dialectique qui soutient et anime les *Dialogues* de la première à la dernière page. Car la vraie liberté naît toujours d'une certitude profonde, et cette certitude s'exprime immédiatement chez Platon grâce à une structure originelle. Sur ce point capital, le philosophe nous donne des indications aussi nombreuses que précises, qu'il serait trop long de reprendre ici. Il suffit d'ailleurs de le lire sans idée préconçue, sans le couler dans un moule augustinien, thomiste, cartésien ou kantien. Dialogues, discours, mythes, tout obéit chez lui à un rythme générateur, qui est le rythme dialectique et se manifeste sur tous les plans: dans la formation du monde par le Démiurge, dans les mouvements des deux cercles de l'âme cosmique et humaine, dans les traductions fugitives et imparfaites du langage, enfin dans ces cristallisations inertes que sont les livres. Nier ou méconnaître cette unité spirituelle, cette cadence intimement vécue, c'est réduire Platon à l'incohérence ou, pis encore, à la trompeuse cohérence d'une interprétation subjectivement imposée, car on peut toujours rendre cohérent un philosophe en ne retenant de lui que ce qu'on veut bien y prendre.

Il ne s'agit donc pas, selon moi, de réduire à l'identique ce qui est divers, mais de *trouver un sens* à cette diversité géniale. Il s'agit de mettre fin, dans la mesure du possible, à l'éparpillement des interprétations platoniciennes qui sévit d'Aristote à nos jours. Il s'agit d'écarter les unités factices imposées par les préférences de tel ou tel exégète, pour remonter à l'unité véritable d'une pensée vécue. Il s'agit de réduire Platon à Platon. De ce point de vue, je dois le dire, les commentaires de M. Gauss me font l'effet de broderies suggestives, sensibles, exécutées avec ferveur, mais parfois arbitraires. Ce que M. Gauss nous présente, c'est un peu trop *son* Platon.

A bien des égards toutefois, je me sens très près de mon collègue de Berne. Dans un récent numéro de cette revue (*Studia philosophica*, vol. XIII, 1953, p. 212-218), j'ai consacré à son *Commentaire* un article, le plus long et le plus élogieux sans doute qui ait paru, jusqu'à ce jour, en langue française. Notre désaccord ne change rien à cette opinion. Si mes idées se révèlent fausses, je les abandonnerai immédiatement. Mais je ne voudrais pas que le discrédit soit jeté sur elles sans un examen sérieux et approfondi et par le simple effet d'une condamnation légèrement exécutée.

En vous remerciant sincèrement, Messieurs les Rédacteurs, de la publication de ces lignes et de l'activité que vous déployez en faveur des *Studia*, je vous prie d'agréer l'expression de mes sentiments sympathiques et dévoués.

René Schaerer