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

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 16 (1956)

**Buchbesprechung:** Besprechungen = Comptes rendus

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

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

## Besprechungen - Comptes rendus

*Pierre-Maxime Schuhl: L'œuvre de Platon.* Coll. «A la recherche de la vérité», Paris, Hachette (1954), 228 pages.

L'érudition doit se mettre elle-même à la portée de chacun, sans laisser à d'autres le soin de l'expliquer. Aussi saura-t-on gré à M. P.-M. Schuhl, professeur à la Sorbonne, dont les travaux ont tant contribué aux études platoniciennes, d'avoir écrit ce livre, véritable initiation, qui engage à la lecture du maître, bien loin d'en dispenser.

L'introduction le montre bien; sa première section, «les principaux éléments du génie de Platon», conduit des caractères généraux – rigueur logique et élan mystique – aux problèmes d'ensemble – vie contemplative et préoccupations politiques – puis aux caractères concrets des dialogues et à leurs procédés. La deuxième section résume le problème de l'exposé des dialogues en indiquant les principales méthodes.

Au livre premier, l'auteur prend soin de retracer la pensée grecque avant Platon, commençant par l'opposition Apollon–Dionysos, et sans négliger médecins, poètes, techniciens et sophistes. Puis viennent, en trois livres, les principaux aspects du platonisme, le problème de la crise de la pensée platonicienne, enfin la vieillesse de Platon. Sans entrer dans le détail d'un ouvrage qui n'impose pas des thèses, il faut souligner comment M. Schuhl montre avec quels procédés Platon, dans les dialogues de jeunesse, guide le lecteur vers une conclusion, comment il expose la doctrine par aspects, toujours respectueux de la variété de la pensée du maître, irréductible au système et cependant technique. L'importance accordée à la morale et à la politique n'implique pas de thèses aventureuses sur les circonstances historiques qui pourraient avoir influencé Platon.

L'exposé de la crise de la pensée platonicienne et des problèmes qu'elle pose fait apparaître non seulement le débat sur les idées, mais la dialectique nouvelle du *Sophiste*, du *Politique*, du *Philèbe* et le renouvellement de la morale et de la politique.

Un exposé plus long des *Lois* et quelques pages sur les doctrines non écrites complètent ce tableau avec non moins de précision que de nuances et tiennent le public au courant des dernières études.

On ne cherchera pas dans cet ouvrage des bouleversements exceptionnels; mais l'information en est très actuelle. M. Schuhl, que techniques et métiers ont toujours intéressé, insiste sur les réflexions dont ils offraient à Platon le point de départ (p. 140). Là et en bien d'autres pages, il fait comprendre, ce qui est le plus difficile, le caractère concret de la pensée du maître.

*D. Christoff*

*Martial Gueroult: Malebranche. I. La vision en Dieu.* Paris, Aubier, 1955, 328 pages.

Cet ouvrage de l'éminent professeur au Collège de France a pour objet de mettre au jour la structure de la philosophie de Malebranche. Il établit que l'auteur de la *Recherche de la vérité*, bien qu'il accepte la méthode cartésienne des raisonnements clairs et distincts, appartient en réalité à un tout autre genre d'esprit que Descartes. Il y a chez Malebranche moins de logique que d'architectonique, moins de mathématique que de mystique. Il en résulte que ses raisonnements, au lieu de prouver à proprement parler, ne font que servir une intuition. Analysés avec une rigueur suffisante, ils révèlent des équivoques et des contradictions et s'évanouissent. Ainsi, l'harmonie du système n'apparaît que si on le contemple de loin, comme ces dessins à la plume, aux traits discontinus, dont l'unité se révèle si on cesse de les examiner de près. Voici un passage de l'ouvrage où ce jugement s'exprime brillamment: «L'univers malebranchiste, qu'éclaire naturellement la lumière divine, entrecroise dans leur infinie variété les fils ténus de raisons multiples, fluides et subtiles, mais fragiles et approximatives; en lui, des architectures évanouissantes se dessinent sur le fond d'une vaste et unique intuition, rationnelle sans doute, puisqu'elle est donnée à la seule intelligence, mais mystique aussi puisqu'elle échoue à s'imposer par des idées claires et distinctes. Et le mysticisme de cette intuition unique permet d'assurer la fusion et la confusion de ce que la raison claire et distincte de son côté sépare» (p. 287).

Avec Malebranche, la fin supra-terrestre vient se substituer, en philosophie, à la fin terrestre, et le cartésianisme «remonte de la terre au ciel». De même, l'intelligence n'est plus l'intelligence mathématique cartésienne, qui est la lumière elle-même. «Elle n'est pas elle-même *lumineuse*. Elle est seulement *éclairée* par une lumière qui lui vient d'ailleurs; lumière lunaire et non lumière solaire, *lumière illuminée* et non *lumière illuminante*» (p. 52). C'est pourquoi on assiste chez Malebranche à la déchéance du *cogito* et à l'affirmation de la vision en Dieu comme de la vérité fondamentale de la philosophie.

Avant d'analyser les difficultés structurelles de la théorie de la vision en Dieu, l'auteur en décrit la constitution progressive et expose avec précision les différentes démonstrations qu'en a données Malebranche. Contrairement à Henri Gouhier, entre la première édition de la *Recherche de la vérité* et les suivantes, il voit une différence profonde dans la doctrine de l'Idée. D'abord finie, particulière, voire créée, l'Idée devient ensuite infinie, universelle et incréée. Dans le chapitre XI, l'auteur montre la conséquence fâcheuse de cette transformation: s'il n'y a dans le Verbe que des Idées universelles, Dieu ne peut connaître les objets particuliers avant de les créer.

Mais la difficulté fondamentale et inextricable que dénonce Gueroult avec profondeur concerne la nature même de l'Idée des corps. A la fois du côté de l'intelligence comme Idée, et du côté de la matière comme essence et perfection de la matière, l'Idée viole le principe cartésien de l'incommensurabilité des substances. Et comment peut-elle agir sur mon *âme*, puisqu'elle est l'essence et la perfection de la *matière?* Dieu agit sur mon âme – qui ne participe qu'à la pensée – par l'aspect de lui-même (l'étendue intelligible) où il

n'est participable que par les corps. Ainsi l'étendue intelligible, qui est le lieu des corps, devient par son action sur les esprits le lieu des esprits.

Ce double statut de l'Idée, à la fois concept représentatif de la chose et substitut en Dieu de la chose, fait aussi l'équivoque et l'impuissance de la preuve de l'existence de Dieu par simple vue. En effet, cette preuve consiste à dire que Dieu, ni créé ni créable, n'a pas d'archétype. Dans ces conditions, si je le connais, c'est non par son Idée, mais en lui-même. Donc Dieu existe du moment que j'y pense. La preuve repose de la sorte sur l'Idée conçue sous son premier aspect comme *concept* représentatif de la chose. Mais l'Idée n'est pas seulement cela: en tant que perfection en Dieu de la créature matérielle, elle existe aussi comme *réalité*. Sous ce second aspect, son cas ne se distingue pas de celui de Dieu, car il n'y a pas d'Idée de l'Idée et il faut dire que l'Idée existe nécessairement du moment que j'y pense. Pourtant Malebranche réserve à Dieu l'existence par soi et refuse à Dortous de Mairan, tenant du spinozisme, d'attribuer l'existence nécessaire à l'Idée de l'étendue.

L'ouvrage débrouille ainsi d'une manière magistrale l'enchevêtrement des raisons malebranchistes. La critique qu'il fait du système de l'Oratorien peut paraître dure, mais il est incontestable qu'elle est justifiée dans la mesure où Malebranche s'est réclamé de la raison cartésienne claire et distincte et a cru lui-même se soumettre à ses règles. Ajoutons que ce livre se recommande encore par la rigueur de son style et le bonheur de ses formules, comme par les comparaisons suggestives qu'on y trouve non seulement avec Descartes et saint Augustin, mais encore avec saint Thomas, Spinoza, Berkeley, Leibniz et Kant.

*Fernand Brunner*

*Jean Rousset: La Littérature de l'âge baroque en France.* Un vol. in 8° de 312 pages. Paris, J. Corti, 1953.

L'étude du baroque littéraire a décidément passé son stade «mythologique». Je parle bien entendu de la France, où l'opinion a répugné longtemps à user de cette «catégorie», l'idée de pré-classicisme lui paraissant suffire pour éclairer le développement de la littérature de Ronsard à Racine. Tous les auteurs qui, manifestement, ne s'échelonnaient pas sur cette ligne de force étaient rangés pêle-mêle parmi les «attardés et égarés» (voyez le *Manuel* de Lanson). Autant dire qu'on les méconnaissait, et qu'on refusait à un siècle de littérature le droit d'exister pour soi.

L'essai d'appliquer à l'examen de l'œuvre littéraire les principes ou critères que l'on a cru pouvoir tirer par induction de l'étude des «beaux-arts» ne va pas sans de grandes difficultés. Toutes sortes de transpositions sont nécessaires, et les risques de trahison subsistent. Jean Rousset a renoncé prudemment à ces transpositions directes. Il est parti d'une considération de trois genres particulièrement florissants au début du XVII^e^ siècle: le ballet de cour, la pastorale dramatique, la tragi-comédie. Trois thèmes s'y donnent carrière: la métamorphose, l'inconstance et la fuite, le déguisement, qui sont commandés par l'idée d'une création continue, d'une création en mouvement. Les œuvres s'organisent autour de ces thèmes. Mais le motif de l'eau s'impose, avec une

fréquence inaccoutumée, dans les productions les plus variées, et ce motif s'anime: ce ne sont qu'eaux courantes, jaillissantes. Le motif de la flamme, de la bulle, symbolisant la vie fugitive, évanescente, y occupe aussi une place prépondérante. La mort convulsée, macabre, pompeuse, y devient «mort en mouvement». Thèmes et motifs qui paraissent réclamer un traitement stylistique de caractère baroque. Alors seulement Jean Rousset se tourne vers les arts plastiques et vers l'art monumental – l'architecture et les fontaines de la Place Navone lui fournissant un *test* des plus convaincants; il y retrouve des thèmes et des motifs analogues incarnés dans des *formes* baroques. Il lui reste à «tenter, sur quelques points limités et privilégiés, un certain nombre d'expériences qui auront valeur d'exemple». Ces expériences portent sur un type de métaphore («violons ailés»), un type de poème, de structure ouverte et même éclatée, une œuvre poétique prise en son ensemble, celle de Malherbe, une œuvre dramatique envisagée en tout son développement, celle de Corneille.

La démonstration est menée de façon impeccable, et tout l'ouvrage, écrit dans un style fluide et nuancé, se lit comme un récit captivant d'aventure intellectuelle. Des vertus à ce point dissemblables satisfont quasi paradoxalement le lecteur. Grâce à Jean Rousset, un grand pas a été fait dans la connaissance de la littérature du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle français. On pourrait seulement regretter qu'il n'ait pas poussé plus loin son enquête; qu'il ait incomplètement étudié la stylistique du baroque littéraire (s'il est vrai que tout art se caractérise par sa forme). On discutera enfin, outre son sentiment propre du baroque, «chant de joie» (et en rapport avec ce sentiment même), son hésitation à regarder des poètes de la vie et de la mort tragiques, tels d'Aubigné et Sponde, comme des «pleins-baroques». Quoi qu'il en soit, le champ est ouvert à des débats nouveaux et à des débats précis. C'est dire l'intérêt et la portée de ce livre.

*Marcel Raymond*

*Walter Rüegg: Humanismus, Studium Generale und Studia Humanitatis in Deutschland.* Holle Verlag, Genf und Darmstadt 1954.

Im Hinblick auf das brennende Problem einer sachgerechten und zeitgemäßen Ausgestaltung der Hochschule ist eine Orientierung über neueste Reformbestrebungen, wie sie Rüegg bietet, sehr willkommen. Vorausgeschickt werden einige Hinweise auf die geistesgeschichtliche Situation und die vergangenen Bestrebungen, die namentlich vor dem Ersten Weltkrieg von der zum «Schlagwort» gewordenen Idee der «Allgemeinbildung» getragen waren (8–12) und später in der Propagierung der verschiedensten «Humanismen» ihren Ausdruck fanden (13–23). Die sehr gedrängte Übersicht über die «Humanismusdiskussion», in der nicht weniger als sechs «Humanismen» unterschieden werden, kann naturgemäß nur eine unvollkommene Vorstellung der Problematik vermitteln. Recht fragwürdig sind die paar Zeilen über den «existentialistischen Humanismus», der in bezug auf das Humanismusproblem in einen Selbstwiderspruch geraten sein soll (21). Der Satz: «Heideggers ‚Humanismus des Seins' (wo steht das?) erhebt den Anspruch, den

Menschen von der zufälligen sprachlichen Formulierung des ‚Seins' begründen zu können» ist unverständlich und unzutreffend obendrein, und daß Sartre «nach einer Anarchie unendlich vieler Humanismen» in «Situations III», Paris 1949, zum Marxismus übergegangen sei, widerspricht Sartres Ausführungen offenkundig. Den Hauptinhalt der Studie bildet die fundierte Darstellung der unter der Parole «Studium Generale» stehenden Bestrebungen (kommunistische Hochschulreform, idealistischer Konservativismus, Studium Generale als positivistisch-demokratische «General Education», Studium Generale in katholischer Sicht, 24–43), verbunden mit einem Blick auf die Politik der alliierten Hochschulbehörden in Deutschland (43–47) sowie insbesondere über den sogenannten «Chicago-Frankfurt-Plan der Studia Humanitatis» (48–60), an dem der Verfasser aktiv mitgewirkt hat. Dieser Plan ist das Ergebnis eines «Interfakultäts-Seminars» von amerikanischen und deutschen sowie einem schweizerischen Dozenten (Rüegg) und Studenten verschiedenster Nationalität. In dieser Gemeinschaftsarbeit zeigte sich, daß für uns Heutige der Weg von «Humanismen» bestimmter Ausprägung über das Studium Generale im Sinne einer positivistischen und stark der Idee der «Allgemeinbildung» verhafteten Reform in die Richtung sogenannter Studia Humanitatis führen muß, von vermeintlich allgemeiner Menschlichkeit zu konkreter, spezifizierter Menschlichkeit. Zentral ist und bleibt danach das Fachstudium; doch soll dieses in den zeitlichen und räumlichen, das heißt geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt («situiert») werden. Damit wird erreicht, daß die Menschlichkeit von vornherein in ihrer relativen Ausprägung erfahren wird. Statt einen bestimmten Humanismus als verbindlich zu erklären (wie in der marxistischen Schulreform) soll in pluralistisch-demokratischem Geist die Vielfalt der menschlichen Ausprägungen zur Geltung kommen. Wege dazu sind vor allem die Sprache und die unmittelbare Beschäftigung mit Originaltexten (was zum Postulat eines «Schulkanons von großen Büchern» führt, 55). Darüber hinaus soll der Student auch auf die Verwirklichung in konkreten Gemeinschaftsordnungen vorbereitet und in mitmenschlicher Verantwortung geübt werden: so in neuen akademischen Gemeinschaften, die auf den Fachstudien aufbauen und auch die Öffentlichkeit in der Person qualifizierter Altakademiker einbeziehen. In dieser Weise kann «der akademische Facharbeiter, der spezialisierteste der modernen Gesellschaft» (60), im Sinne der Menschlichkeit geformt werden. Bei aller Anerkennung der Bestrebungen des Chicago-Frankfurt-Planes sei freilich die Frage gestellt, ob hier nicht doch der fruchtbare Kern des Studium Generale unterschätzt wird. Auch die Studia Humanitatis sollten ein Wissen darüber voraussetzen, was in andern Fächern erforscht wird. Dies vermittelt sogenannte Allgemeinbildung (= Studium Generale in bestimmter Bedeutung); doch wäre im Sinne philosophisch konzipierter Studia Humanitatis zu verlangen, daß sowohl das Fachstudium als auch der Einblick in Nachbarfächer in einer radikalen, aber völlig undogmatischen Besinnung auf die philosophisch-anthropologischen Grundlagen aller Wissenschaften und kulturellen Bemühungen verwurzelt werden. Dies würde Fachwissenschafter mit offenem Sinn für eine solche philosophische Verwurzelung und Philosophen mit fundierter Beziehung zu einzelnen Fachwissenschaften voraussetzen.

*Hans Ryffel*

*Jean Hyppolite: Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel.* Presses universitaires de France, Paris 1953, 247 pages.

Cet ouvrage unit la richesse à la clarté, clarté hégélienne, bien sûr, c'est-à-dire ambivalente, qui se dérobe en se donnant, mais toujours attractive. L'auteur, qui connaît admirablement son sujet, qui est en France l'homme de Hegel, s'est installé au cœur de ce vaste univers et jamais pages consacrées à Hegel ne nous ont paru plus authentiquement hégéliennes. Réagissant contre les interprétations tendancieuses qui interprètent le philosophe soit à travers la seule *Phénoménologie* et les œuvres de jeunesse, soit dans les prolongements postérieurs du matérialisme dialectique, M. Hyppolite éclaire Hegel à partir de son vrai centre: la doctrine de la Pensée absolue contenue dans la *Logique.*

Cette doctrine, soucieuse d'exorciser le fantôme kantien de la chose en soi, réalise le tour de force de résorber l'ineffable dans le discours, d'intégrer l'au-delà du silence à l'immanence de la parole. Il n'y a plus d'ineffable, il n'y a plus de silence et plus d'au-delà, il y a Logos dialectique. Ce Logos a-t-il un sens? Non, si l'on entend par là un sens donné d'avance et qu'il chercherait à traduire. Le discours est à lui-même son sens, il est mouvement de l'Esprit donneur de sens, impulsion créatrice qu'aucun panlogisme statique – telle la combinatoire leibnizienne – ne saurait exprimer.

La philosophie se distingue ainsi de la poésie, qui saisit à travers le brouillard de ses symboles un être qui lui demeure étranger; elle se distingue non moins des mathématiques, qui exténuent le sens de l'être concret dans les jeux d'un calcul formel. «Le discours dialectique du philosophe passe au-dessus de deux abîmes, la poésie et l'artifice mathématique» (p. 51). Hegel considère donc le symbolisme, qu'il soit poétique ou mathématique, comme un retour en arrière, comme un crime de lèse-immanence.

La logique nouvelle signifie donc la mort de la métaphysique traditionnelle ou kantienne par négation définitive du transcendant. Loin de conduire au scepticisme, cette mort libère l'Absolu, dont le règne commence alors sous le nom de médiation. Mais encore doit-il justifier ses titres en se distinguant de ce qui n'est pas lui. Or, il n'est pas savoir d'un objet extérieur, puisqu'il se pose en se présupposant lui-même et s'achève en retournant sur soi. Victoire du Logos sur le transcendantalisme de Kant, sur le Moi de Fichte et sur la Nature de Schelling, qui demeuraient naïvement attachées à l'objet! Cet objet, le Logos ne le nie pas, il l'assume. Le discours dialectique de la *Logique*, prolongeant la réflexion de la conscience de soi dont la *Phénoménologie de l'Esprit* déroula les étapes humaines, aboutit à un savoir spéculatif qui dépasse l'homme, mais dont l'homme demeure le soutien nécessaire.

Par là Hegel réfute moins Kant qu'il ne le développe et l'achève. «Kant n'a pas su dépasser ce moment de la conscience comme telle. Sa philosophie est une Phénoménologie» (p. 167). Tous les savoirs antérieurs s'intègrent à la dialectique nouvelle, qui retient la totalité du valable et dissipe l'illusoire. Il n'y a plus de secret ontologique. «Le seul secret est qu'il n'y a pas de secret» (p. 114). Le sens est à la fois donné et donnant, il est l'extérieur intériorisé. Le savoir *tautologique* de la pensée formelle et le savoir *hétérologique* de la pensée empirique ne sont que les moments contradictoires de la pensée *spéculative*,

c'est-à-dire de l'Absolu qui se pose, se nie et se réfléchit. «Nous touchons peut-être ici au point décisif de l'Hégélianisme, à cette torsion de la pensée pour penser conceptuellement l'impensable, à ce qui fait de Hegel à la fois le plus grand irrationaliste et le plus grand rationaliste qui ait existé» (p. 131). Hegel est à travers Kant l'achèvement de Parménide.

La théorie du Logos fait donc éclater l'Absolu classique. Mais cet Absolu, qui loge en lui sa contradiction, ne se contredit que pour s'identifier. «A la fois Logos et Nature, il est tout entier dans le Logos et tout entier dans la Nature» (p. 127). La philosophie de Hegel apparaît ainsi comme doublement négative: d'une part elle appréhende le négatif au sein du positif dans le sens spinoziste d'une *determinatio-negatio*, d'autre part elle nie cette négation pour atteindre la positivité authentique (p. 135). D'où cette puissance unique et vraiment créatrice du négatif, illustrée par ce mot de la *Phénoménologie:* «La mort . . . est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort est ce qui exige la plus grande force» (p. 137).

Un parallèle suggestif avec Bergson montre que le philosophe de la durée, contrairement à Hegel, prend pour point de départ ce qui est positif, la thèse, mais qu'il est forcé malgré tout d'admettre, non seulement un négatif second et dérivé, mais encore premier, de «mettre une dualité dans la source créatrice» (p. 149). Par là, il revient à l'intuition hégélienne, laquelle rejoint d'autre part l'intuition platonicienne. Car la dialectique de Hegel prolonge celle de Platon en approfondissant l'opposition dans la contradiction, en substituant la genèse à l'harmonie et le mouvement créateur au statisme du créé. «Il y a ainsi entre la dialectique platonicienne et la dialectique hégélienne la même différence qu'entre la symphonie entendue et la création de la symphonie» (p. 146).

Marx a prétendu remettre Hegel sur ses pieds en conservant l'Absolu comme médiation du Logos et de la Nature, mais en déclarant la Nature première et le Logos dérivé: Hegel aurait méconnu la Nature et, du même coup, faussé l'histoire. Il aurait ignoré l'aliénation.

Il n'en faut pas plus pour marquer l'opposition radicale des deux systèmes: d'une part un spiritualisme tragique qui manifeste, au-delà de l'homme, le règne d'un Absolu frappé de contradiction – le drame de l'humanité souffrante, guerrière, limitée, n'étant que l'expression de cette part d'Absolu qu'elle porte en elle –; d'autre part un humanisme optimiste où le drame s'achève en réconciliation.

Tels sont les thèmes de cette étude à la fois dense et lucide, qui retient l'essentiel de son inépuisable sujet. *René Schaerer*

*Theodor Haering: Novalis als Philosoph.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954.

In einem über sechshundert Seiten zählenden Werk hat der frühere Ordinarius für Philosophie an der Universität Tübingen, Theodor Haering, die philosophische Bedeutung des Romantikers Novalis herausgearbeitet. In ausführlicher und sorgfältigster Analyse werden vor allem die gedanklichen Fragmente untersucht, die an innerem Gewicht das bekanntere dichterische Werk

wohl übertreffen mögen. Überraschenderweise ergeben diese Fragmente nach der Darstellung Haerings, nicht wie die Aphorismen anderer Romantiker, eine Sammlung von bloß geistreichen, aber im ganzen unverarbeiteten Einzelgedanken, sondern ein geschlossenes Weltbild: ein System, welches in manchen Zügen bereits dasjenige Hegels vorwegzunehmen scheint.

Die einzelnen Gedanken Novalis' werden von Haering nicht als Einfälle gewürdigt, wie sie die romantischen Schriftsteller oft in bewußter Freude am Widerspruch äußerten, sondern aus dem «Streben nach einer letzten coincidentia oppositorum . . . oder auch nach einem dialektischen Begreifen der Welt». Die Bedeutung der Dialektik für Novalis, des dialektischen Erkennens, welches er geradezu als ein «Vivifizieren» der Erkenntnisgegenstände oder als ein «Totalisieren» bezeichnen kann, geht aus der Arbeit von Haering klar hervor. Stets handelt es sich bei dieser Erkenntnisweise um das Er-gänzen eines einzelnen Aspektes zu einem runden Ganzen; so spricht Novalis auch von der «Kugel der Wissenschaft», zu der sich das enzyklopädische Wissen vervollständigen sollte.

Philosophieren wird als ein «Sich-Totalisieren» aufgefaßt. Ein Beispiel hiefür sind die Ausführungen Novalis' über «Innen» und «Außen», die einander wechselseitig zu entsprechen haben. Der aus dem dichterischen Werk Novalis' viel zitierte Satz: «Nach innen führt der geheimnisvolle Weg . . .» erfährt durch die bedeutsame Forderung nach einer wesentlichen «Veräußerlichung» eine wertvolle Korrektur. Im Sinne dieser Entsprechung des Weges nach innen und des Weges nach außen (man denkt unwillkürlich an Heraklits Weg hinauf und hinab) öffnet sich Novalis' Erkenntnisstreben mit ebensolcher Bereitschaft dem Schauspiel der Natur, wie er über die Tiefen des seelischen und geistigen «Ich» nachdenkt. Er spricht es selbst mit den Worten aus, daß die «höhere Philosophie» nichts anderes behandle als die «ursprüngliche, untrennbare und lebendige Ehe von Natur und Geist». So ergibt das gesamte, ungemein gedankenreiche Werk Haerings (es wäre nicht möglich, in einer Buchanzeige alle in der Arbeit behandelten Einzelthemen zu erwähnen), daß Novalis als Philosoph bei seinen weitgespannten Versuchen, zu erkennen und zu beschreiben, geführt war von jener leitenden Idee, die Hegel später in die Worte gekleidet hat: «Das Wahre ist das Ganze».

*Maria Bindschedler*

*Hans Zint: Schopenhauer als Erlebnis.* Ernst-Reinhardt-Verlag, München-Basel 1954.

Der Sammelband vereinigt fünf Arbeiten über Schopenhauer von Hans Zint (1882–1945), des den Kundigen nicht unbekannten Schopenhauer-Forschers und -Verehrers, der trotz seiner Inanspruchnahme als Richter tief in die philosophische Problematik einzudringen und sich insbesondere die Philosophie seines Meisters von den Gründen her anzueignen vermochte. Zint hat als Nachfolger von Paul Deußen während zehn Jahren die Schopenhauer-Gesellschaft und das Schopenhauer-Jahrbuch in einer Weise betreut, die Arthur Hübscher in seinem Vorwort zu höchstem Lob veranlaßt. Hervorgehoben sei vor allem der ausgezeichnete und treffend formulierte Aufsatz über «Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins» (1920/21),

der die Entfaltung der Schopenhauerschen Philosophie aus vorphilosophischen Grunderfahrungen und ersten keimhaften Anfängen nachzeichnet. Wertvolle Beiträge zur Deutung der Philosophie Schopenhauers stellen ferner die Arbeiten über «Das Religiöse bei Schopenhauer» (1930) sowie «Schopenhauer und Platon» (1926/27) dar. Die genannten drei Arbeiten gehören wohl zum Besten, was über Schopenhauer geschrieben wurde. Weniger tief dringen die zwei letzten Aufsätze über «Schopenhauers Goethe-Bild» (1932) und «Schopenhauer als Erlebnis» (1938), wo zudem die überall spürbare Überschätzung Schopenhauers (Schopenhauer als «Platon unserer Zeit», 110) nach meinem Dafürhalten allzu sehr in Erscheinung tritt. Des Verfassers Beschäftigung mit Schopenhauer ist aus einem persönlichen ursprünglichen Schopenhauer-Erlebnis erwachsen, das sich aber nirgends vordrängt.

*Hans Ryffel*

*Gerhard Lehmann: Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Bde. I und II, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1953. (Sammlung Göschen)

Die Darstellung von Gerhard Lehmann, der schon im Jahre 1931 eine «Geschichte der nachkantischen Philosophie» veröffentlichte und sich vor allem als Betreuer und Herausgeber des Kant-Nachlasses, insbesondere des Opus postumum, große Verdienste erworben hat, zeichnet sich aus durch ein reiches und solides Wissen, aber auch durch einen sicheren Blick für die philosophisch bedeutsamen Problemaspekte sowie durch ein sehr selbständiges, von herrschenden Auffassungen vielfach abweichendes Urteil (zum Beispiel in bezug auf Hegels Systematik, I 97 ff.). Im Hinblick darauf, daß die Sammlung Göschen einer zwar fundierten, aber doch allgemein verständlichen Einführung dienen möchte, kann ich freilich das Bedenken nicht unterdrücken, daß die Darstellung zu befrachtet ist und daß da und dort zu sehr anderweitig Bekanntes vorausgesetzt oder gar darauf verwiesen wird (zum Beispiel bei Fichte I 34 ff., wo zudem die «Bestimmung des Menschen» mit keinem Wort erwähnt wird, und bei Schopenhauer, I 139 ff.). Überdies leiden die beiden Bändchen an Unübersichtlichkeit, was durch die ungenügend motivierte Verwendung von Groß- und Kleindruck noch gesteigert wird. Ich würde jedenfalls der Darstellung von Kurt Schilling in seiner zweibändigen Philosophiegeschichte für die Zwecke einer Einführung den Vorzug geben. (Man vergleiche beiderorts zum Beispiel die Ausführungen über Fichte.) Anderseits handelt es sich so um eine Darstellung, die auch dem Vertreter der «Zunft» sehr dienlich ist, indem sie ihm zum Teil Neues bietet und ihn zur Revision bisheriger Urteile veranlassen mag. Hervorgehoben sei, daß der Verfasser reichhaltige und exakte Literaturangaben vermittelt. Als fehlend sei die von Odebrecht besorgte Ausgabe der «Dialektik» Schleiermachers (1942) vermerkt, die mit Rücksicht auf den sonstigen Charakter der Bibliographie verzeichnet sein sollte. Für diejenigen, welche die im übrigen sehr lesenswerte und nützliche «Deutsche Philosophie der Gegenwart» (1943) des Autors kennen sollten, sei angemerkt, daß Lehmann hier die dort geübte Diskriminierung gegenüber jüdischen Denkern begreiflicherweise fallengelassen hat,

und daß von den dort bekundeten nationalsozialistischen Neigungen hier nichts zu verspüren ist. So wird etwa Hermann Cohen zwar kritisch, aber durchaus sachlich und recht ausführlich gewürdigt (II, 74–81).

*Hans Ryffel*

*Charles Werner: La philosophie moderne.* Paris, Payot (1954), 325 pages.

Dans ce livre, œuvre de goût et d'exactitude autant que de conviction philosophique, comme dans sa *Philosophie grecque* (Paris, Payot, 1938), M. Charles Werner a condensé, avec une élégance accomplie, l'expérience et le message de longues années d'enseignement.

Certes, il nous a donné une histoire, utile à tous – de nombreux témoignages d'élèves le prouvent déjà – une histoire d'une parfaite clarté, et dont chaque ligne est nécessaire. Mais cette histoire est en même temps un triple essai sur la condition humaine, sur le drame historique de la pensée, sur les problèmes principaux de la métaphysique, et une affirmation qui ne peut laisser les philosophes indifférents.

Une telle synthèse, où rien n'est sacrifié qui puisse faire pénétrer l'essence des principaux systèmes, exclut l'énumération complète et l'érudition qui se suffit à elle-même; elle exige un point de vue et un choix. M. Charles Werner a choisi, comme doit le faire un philosophe responsable; plus que cela, il a laissé se choisir l'essentiel dans l'histoire de l'esprit et de la grandeur, mais aussi de la dramatique humaine. Le titre déjà fait comprendre qu'il ne s'agit pas d'une «histoire» indifférente où la seule intention didactique réunit des conceptions disparates. Cette «Philosophie moderne» est une histoire du spiritualisme et de la métaphysique, avec leurs obstacles et leurs approfondissements: critique de Kant, pessimisme de Schopenhauer, matérialisme dynamique de Marx, par exemple.

Il s'agit de dégager les caractères de la philosophie moderne, qui la distinguent de la philosophie grecque. Celle-ci, selon M. Werner, s'était attachée à découvrir la cause des choses et à explorer l'ensemble de la condition humaine comme partie de l'univers. L'élément nouveau que la philosophie moderne reprend, qui lui donne sa force et lui pose ses problèmes propres, c'est le message chrétien; l'homme y apparaît comme le problème essentiel, dégagé de l'univers: «La philosophie moderne a été plutôt une méditation de l'homme sur lui-même.»

Thèse bien propre à dégager les plus grandes lignes de l'histoire de la pensée, et qui a déterminé la division de l'exposé historique général de M. Werner dans ses deux beaux livres: une philosophie grecque qui s'arrêtait aux Pères de l'Eglise et ne disait rien du christianisme, et une philosophie moderne dont les problèmes sont posés – dans une introduction magistrale *(Le principe chrétien)* – par saint Paul et par l'Evangile. La pensée de saint Augustin, puis celle de saint Thomas d'Aquin, sont alors exposées *(Les grands systèmes de la philosophie chrétienne)* comme celles des plus grands parmi les penseurs chrétiens qui, recourant à la philosophie grecque, lui ont donné un sens tout nouveau.

Le renouvellement provoqué par l'invention de la physique mathématique au 17e siècle s'intègre au renouvellement du problème de l'homme *(Le renouveau de la métaphysique)*. Avec Descartes, l'homme apparaît non plus partie de l'univers comme chez les Grecs, mais détaché de celui-ci; Malebranche, Spinoza, Leibniz devront résoudre un nouveau dualisme. Après quelques pages sur l'empirisme et le rationalisme du 18e siècle, la troisième partie du livre, conçue davantage à la manière de Hegel *(La philosophie de la raison)*, est consacrée à Kant, à Hegel, puis à Feuerbach et à Marx. Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, puis Kierkegaard, Sartre et Heidegger apparaissent alors dans *la réaction contre le rationalisme*.

Certes, ce plan sacrifie tout ce qui n'a pas apporté à l'idée de condition humaine une nouveauté décisive: presque tout le contrepoint de l'empirisme, du matérialisme, du positivisme même, auxquels sont consacrées de brèves pages. Ce qui ne signifie nullement qu'ils sont passés sous silence. Les exposés des systèmes sont magistraux et l'on admirera avec quel art sont dégagés les traits principaux de Schopenhauer, de Nietzsche, de Bergson, de Kierkegaard. Certaines affirmations, impliquées dans les titres par exemple, pourront d'abord prêter à discussion; ainsi, Feuerbach et Marx, ce dernier surtout, se seraient sans doute situés eux-mêmes au-delà de la «gauche hégélienne» plutôt que comme représentants de celle-ci. Mais la réflexion provoquée par ces affirmations les justifiera: par exemple, entre la deuxième et la troisième partie, une sorte de conflit dramatique entre la «métaphysique» et la «philosophie de la raison»: on n'en comprend que mieux que la pensée de Descartes dépassait le rationalisme, puis que l'opposition moderne au rationalisme (4e partie) ne réalise cependant pas encore, au jugement de M. Werner, une vraie métaphysique.

Devant les systèmes du passé, tel historien se sent obligé d'exercer un esprit toujours plus critique, tel autre de multiplier perspectives et facettes afin de retrouver la pensée concrète. M. Werner se garde de l'excès, ici encore, mais jamais au prix de la lucidité; aussi bien son dessein est-il de dégager les lignes maîtresses plutôt que de faire valoir les possibilités les plus contradictoires de chaque penseur.

Car ce qui importe, enfin, c'est l'éternité du problème. Le livre s'orne, sur sa couverture, de la reproduction d'une fresque de Michel-Ange: la création de l'homme. Et l'essentiel est bien, dans toutes ces pages, et de nouveau dans la conclusion *(La tâche actuelle de la philosophie*, où la pensée moderne apparaît comme une philosophie de la connaissance), le rapport de Dieu et de l'homme, de l'être et des existences, l'homme médiateur entre Dieu et le monde: problèmes de l'un et du multiple, de la personne et du monde, de la personne et de Dieu, des hommes et de la vérité, surtout problème de la participation. De manière toujours discrète, sans se départir de l'élégance de l'exposé, M. Werner laisse voir cette préoccupation. Il a toujours discerné la véritable inquiétude métaphysique – les pages sur Kierkegaard et la philosophie existentielle en témoignent – et le sens de l'échec dans l'histoire de la pensée humaine; mais il résiste à l'émiettement des pluralismes, au vague de l'irrationalisme, comme à toute défiance à l'égard du pouvoir synthétique de l'esprit. Avec la conscience imperturbable des vrais problèmes philosophiques,

fixés par les Grecs ou suscités par le christianisme, il distingue ce qui passe et ce qui demeure.

*D. Christoff*

*Mario Casula, S.J.: Maréchal e Kant.* Roma, Bocca, 1955, 124 pages (Archivum philosophicum Aloisianum; série II, vol. 8).

*Le point de départ de la Métaphysique* du P.J. Maréchal, de Louvain, se propose de dépasser le kantisme, mais après l'avoir traversé. Le père Mario Casula limite son étude à un problème précis, mais fondamental: celui de l'a priori. Un premier chapitre expose clairement la critique métaphysique et la critique transcendentale de la connaissance, puis vient l'examen des positions du P. Maréchal et de Kant, relatives à ce problème, et leur critique.

Le P. Casula juge déformatrice l'entreprise du P. Maréchal: il incline Kant vers le thomisme et, d'autre part, il convertit le thomisme en un idéalisme, ce qui le dénature, notamment en ce qui concerne le rapport de l'intellect à l'être réel.

*Marcel Reymond*

*Theodor Osterwalder: Die Philosophie Benedetto Croces als moderne Ideenlehre.* Versuch einer kritischen Stellungnahme. Francke-Verlag, Bern 1954.

Der Verfasser skizziert in dieser lesenswerten kleinen Schrift knapp und sehr anschaulich die Philosophie Croces, wobei er sich auf eine langjährige sorgfältige Beschäftigung mit seinem Gegenstand stützen kann (insbes. 9–28). Er zeigt, daß Croce selber über seine ursprünglichen Auffassungen hinausdrängte und den allzu engen systematischen Rahmen zu sprengen drohte (33 ff.). Das Hauptgewicht liegt auf der kritischen, letztlich von praktischen Anliegen getriebenen Auseinandersetzung (insbes. 29–48), in die auch Kant und Hegel miteinbezogen werden (39–59). Die da und dort fehlende Tiefendimension der Problematik dürfte Croce selber zur Last zu legen sein, der wohl als Philosoph allzu lange überschätzt worden ist. Die Kritik erfolgt von einem recht prononcierten anti-metaphysischen Standpunkt der Immanenz, der auf «empirischer Erfahrung» fußt und überdies teilweise in die Nähe von Sartre führt (72 ff.). Von diesem Standort aus erscheinen metaphysische und religiöse Vorstellungen als «symbolisches Bild von etwas zu Verwirklichendem, als geheimnisvolles Bild eines Ziels, dem der Mensch zustrebt» (87), und die praktische Gestaltung des Daseins rückt so in den Vordergrund. Im Gegensatz zu Sartre spielt für den Verfasser die Welt der «Überlieferung» in Religion und Metaphysik in praktischer Hinsicht eine entscheidende Rolle. Fragwürdig scheinen mir der ausgiebige und nicht genügend vermittelte Bezug auf Jungs Psychologie und das stark hervortretende Bestreben, Croces Philosophie und schließlich die Philosophie im ganzen auf Jungsche psychologische Kategorien zu reduzieren (z. B. 15, 22, 41 f., 43 ff., 63, 67, 77), obwohl diese Kategorien ihre Legitimation erst noch in einer philosophischen Anthropologie zu finden hätten. Ist zum Beispiel das Phänomen der Idee des Absoluten bloße «Projektion» im Sinne der «modernen Psychologie»? Bei der

Kritik der Philosophie Croces wird überdies in vielleicht allzu starkem Maße auf individuelle Lebensumstände rekurriert (z. B. 30, 39ff.). Die Gedankenarbeit des Verfassers erwächst in spürbarer, aber unaufdringlicher Weise aus einer persönlichen und in tieferen Schichten verwurzelten Auseinandersetzung mit der Problematik des menschlichen Daseins. *Hans Ryffel*

*Giovanni Gentile: La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Firenze, G. C. Sansoni.

Il s'agit d'une collection de volumes paraissant périodiquement et groupant des études relatives au philosophe néo-hégélien italien. Les collaborateurs ne sont pas nécessairement des disciples ni des continuateurs de Gentile.

Le tome VII, paru en 1954, montre que, malgré le lien trop étroit de Gentile avec la politique et le pouvoir, sa pensée continue d'être vivante en Italie.

*Marcel Reymond*

*Giovanni Gentile: Rosmini e Gioberti; Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento.* Seconda edizione riveduta. Firenze, G. C. Sansoni, 1955, XXX et 326 pages. (*Opere complete* di Giovanni Gentile, vol. XVIII.)

La thèse de doctorat de Gentile reparaît, augmentée d'une préface de 1943; elle prend place dans les *œuvres complètes* du philosophe sicilien.

On sait que Rosmini et Gioberti, les deux plus grands philosophes de leur pays au temps du Risorgimento, s'opposèrent dans une polémique célèbre. «Le subjectivisme (idéalisme) de Rosmini est vaincu par l'objectivisme (ontologisme) de Gioberti, écrit Gentile, non point en tant que celui-ci s'y oppose, mais en tant qu'il le développe et lui confère sa propre valeur.» Il faut venir jusqu'au temps de Benedetto Croce et de Giovanni Gentile pour retrouver, dans la pensée italienne, un pareil débat. *Marcel Reymond*

*Ugo Spirito: Note sul pensiero di Giovanni Gentile.* Firenze, G. C. Sansoni, 1954, 101 pages (Biblioteca del Leonardo LIV). Recueil de trois essais récents: *Gentile e Marx, Gentile e Croce, La religione di Giovanni Gentile.*

On y voit l'actualisme aux prises avec le matérialisme historique, avec une autre forme de l'idéalisme néo-hégélien, avec le christianisme de tradition catholique. *Marcel Reymond*

*Otto Friedrich Bollnow: Deutsche Existenzphilosophie* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, herausgegeben von I. M. Bochénski, Heft 23.) A. Francke Verlag, Bern 1953.

In seiner allgemeinen Anzeige der «Bibliographischen Einführungen in das Studium der Philosophie» (Studia Philosophica, Vol. X 1950, 172) hat Her-

mann Gauß darauf aufmerksam gemacht, daß die verschiedenen Hefte dieser Sammlung nicht nach «gleichem Schema» angelegt sind. Die vorliegende Bibliographie gehört zu denjenigen, die sich nicht auf bloße Literaturangaben, allenfalls mit kurzen Hinweisen, beschränken, sondern recht ausführliche Anleitungen für das Eindringen in das behandelte Schrifttum enthalten. Auf einem Dutzend Seiten wird der Leser in der Einleitung beraten, wie er bei seiner Beschäftigung mit den deutschen «Existenzphilosophen» am besten zu Werke geht. Auch die vor allem in Betracht fallenden Schriften, die den «geistesgeschichtlichen Rahmen», die «Auswirkung auf die Wissenschaften» und die «Kritischen Auseinandersetzungen» betreffen, werden in der Einleitung kurz kommentiert. Die Bibliographie selber ist sehr reichhaltig und bei den Hauptvertretern sozusagen vollständig, wobei Hans Lipps auch zu den Hauptvertretern gezählt wird. Alles in allem eines der brauchbarsten Hefte, das sich würdig an die ebenfalls empfehlenswerten Bibliographien von Régis Jolivet zu Kierkegaard und zur Französischen Existenzphilosophie (Hefte 4 und 9) reiht.

*Hans Ryffel*

*Edmund Husserl: Husserliana.* Gesammelte Werke, Band 7: Erste Philosophie (1923/24), erster Teil: Kritische Ideengeschichte, herausgegeben von *R. Boehm.* Martinus Nijhoff, Haag 1956.

Der neue Band der «Husserliana» enthält einmal den als «kritische Ideengeschichte» betitelten ersten Teil des Textes einer von Husserl 1923/24 gehaltenen Vorlesung über die «erste Philosophie»; sodann vier besondere Abhandlungen («Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie», «Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt», «Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie», «Problem einer nicht historischen, sondern idealen Genesis der Idee strenger Wissenschaft»); schließlich eine Anzahl von «Beilagen» aus verschiedenen Jahren. Die letzteren sind im Wert und in der textlichen Gestaltung sehr unterschiedlich; man darf sich wirklich fragen, ob sich die Publikation mancher nur stichwortartigen und inhaltlich belanglosen Niederschriften lohnt. Boehm bemerkt selber im Hinblick auf gewisse Texte: «Dem Leser, den die Dürftigkeit dieser Notizen erstaunt und ihre Bestimmung zum Druck verwundert, wollen wir nichts erwidern». Immerhin verfügen wir jetzt über einen «in großer Annäherung vollständigen Überblick über die Zeugnisse» von Husserls selbstbewußtem Verhältnis «zur Geschichte der Philosophie» – der Herausgeber nennt es mit gutem Grund doppeldeutig eine «eigentümliche Methode der Philosophiegeschichtsforschung». Sie besteht darin, daß Husserl die Geschichte von Sokrates und Platon bis Leibniz und Kant – mit besonderer Bevorzugung Descartes', Lockes, Berkeleys und Humes; Patristik und Scholastik spielen kaum eine Rolle – fast ohne jeden Kontakt mit den Texten daraufhin durchgeht, wie weit die Denker sich seiner eigenen Idee eines apodiktisch-gewissen philosophisch-wissenschaftlichen Erkennens annähern. Das geschieht in der Überzeugung, daß die «transzendentale Phänomenologie» «zum endgül-

tigen Durchbruch der wahren Methode und des ersten Anfangens wirklicher Philosophie» geführt habe. Wiederholt anerkennt Husserl die Genialität seiner Vorgänger; aber ihre «Widersinnigkeiten» überwiegen doch. Da indessen Husserl in diesem ersten Teil nur stets von neuem erklärt, was geleistet werden müsse, ohne die nötige Leistung faktisch zu vollziehen, erhält die Lektüre in einer ermüdenden Spannung. Der zweite Teil, der Darstellung der phänomenologischen Reduktion gewidmet, verspricht die «Lösung» zu bringen; man wird sein Erscheinen abwarten müssen. Editorische Arbeit und Ausstattung reihen sich den vorausgegangenen Bänden würdig an.

*H. Kunz*

*Max Scheler: Philosophische Weltanschauung.* Francke Verlag, Bern 1954.

Diese erstmals im Jahre 1929 postum herausgegebene Sammlung von kürzeren Aufsätzen und Vorträgen Schelers sind vorzüglich geeignet, eine erste Bekanntschaft mit diesem Philosophen zu vermitteln. Zudem handelt es sich teilweise um heute besonders aktuelle Fragestellungen (so das allgemeine Problem einer philosophischen Anthropologie sowie Einzelprobleme wie das von Demokratie und Elite, welches in der Rede «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs» zur Sprache kommt). Es ist sehr zu begrüßen, daß die Dalp-Taschenbücher diese Opuscula von Scheler außerhalb der in Vorbereitung befindlichen Gesamtausgabe leicht zugänglich machen, und es wäre verdienstlich, wenn in dieser Buchreihe auch andere kleinere Sachen zeitgenössischer Philosophen neu herausgegeben würden, da der Weg zu den bleibenden Problemen und zu den großen Klassikern oft mit Vorteil über die Schriften zeitgenössischer Philosophie führt, die von der heutigen Lage aus die Probleme in Angriff nehmen.

*Hans Ryffel*

*Karl Jaspers: Bilan et perspectives.* Traduit de l'allemand par Hélène Naef et Jeanne Hersch. Desclée de Brouwer (1956), 260 pages.

*Rechenschaft und Ausblick*, publié en 1951, paraît aujourd'hui en français grâce aux soins fidèles de deux traductrices averties. On connaissait déjà les contributions aux Rencontres internationales de Genève: *L'esprit européen* (1946) et *Conditions et possibilités d'un nouvel humanisme* (1949), ainsi que l'essai sur *le mal radical chez Kant.* Les inédits, aussi en grande partie de circonstance, montrent comment, de l'occasion, le philosophe tire un enseignement. Relevons particulièrement le discours *La philosophie et la science* et les deux écrits en partie autobiographiques *Sur le chemin de la philosophie* (1951) et *A propos de ma philosophie* (1951). Le premier est remarquable par l'éloge de la discipline et de l'éthique de la science, par l'idée de la philosophie concrète dans la science; il reprend, pour un plus grand public, les thèmes connus: exclusion du savoir scientifique total, soi-disant philosophique, qui doit conduire en même temps à épurer la philosophie, car le savoir scientifique est le seul chemin qui mène au non-savoir essentiel de la philosophie, qui fait prendre conscience par l'échec et la limite du savoir, et qui fait transcender à la philosophie l'objectivité qui lie les sciences à des objets déterminés.

Les écrits autobiographiques, où l'on remarquera l'hommage à Max Weber et à Kierkegaard, seront lus avec reconnaissance et grand intérêt; ils témoignent d'autant d'humilité que de légitime conscience de soi. On y remarquera au passage une méthode pour l'étude de l'histoire de la philosophie, et cette assurance – réconfortante – que «l'homme va spontanément aux questions essentielles». On pourra aussi comparer l'œuvre du philosophe et son projet: logique et histoire de la philosophie doivent se compléter dans l'œuvre de Jaspers.

Dans les études sur la liberté, sur le danger atomique, comme dans les monographies qui suivent, on remarquera une conscience de la catastrophe caractéristique.

Parmi les monographies, l'étude psychopathologique sur Ezéchiel retiendra surtout l'attention; les autres sont des «leçons», et, en effet, des bilans: de probité avec Kierkegaard (sur la pensée duquel Jaspers, reconnaissant, déclare cependant que ne peuvent se fonder ni une théologie ni une philosophie), d'honnêteté démocratique avec Solon, du sens de l'humanisme avec Gœthe.

Partout apparaît la conscience dramatique de l'histoire et l'honnêteté d'un homme formé à la plus riche des disciplines scientifiques et qui a pensé en philosophe sans se soustraire aux peines terribles qui l'entouraient.

*D. Christoff*

*Hans-Eduard Hengstenberg: Autonomismus und Transzendenzphilosophie.* F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1950.

Der Verfasser konfrontiert «als christlicher Philosoph», im Blick auf die gesamte abendländische Philosophie, die zwei einander entgegengesetzten «Weltbilder» des «Autonomismus» und der «Transzendenzphilosophie». Der «Autonomismus», der auch «Immanenzphilosophie» genannt werden könnte, möchte die Welt aus ihr selbst erklären und ohne Gott auskommen, während die «Transzendenzphilosophie» nachweise, daß die Welt eine als personaler Gott zu denkende Transzendenz voraussetzt. Zu dieser Transzendenz können wir nach Hengstenberg erkenntnismäßig von jeder endlichen selbständigen individuellen und sinnhaften Existenz aufsteigen. Zentrales Anliegen des Buches ist demgemäß der Gottesbeweis, oder besser: Gottes*er*weis. Während Hengstenberg in einem früheren Werk (Band zwischen Gott und Schöpfung, 2. Aufl., Regensburg 1948) den gegebenen Aufstieg von den Dingen zu Gott vorausgesetzt hatte, will er nunmehr eben diesen Aufstieg vollziehen.

Der Nachweis für die Richtigkeit einer solchen Transzendenzphilosophie wird indirekt, durch Kritik des «Autonomismus», und direkt, durch die schrittweise Entwicklung der Hauptsätze einer «Transzendenzphilosophie», geführt. Durch ein der Absicht nach großzügiges Eingehen auf die eigentlichen treibenden Denkmotive des autonomistischen Philosophierens – dem der Verfasser Recht widerfahren lassen möchte, so sehr es ihm als «verwerflich» und «gefährlich» gilt – wird vorerst untersucht, welche Seinsauffassung zugrunde gelegt werden muß, damit ein autonomistisches Weltbild überhaupt

möglich wird. Dabei ergibt sich, daß im wesentlichen drei Erfordernisse erfüllt sein müssen: die Aufhebung des sogenannten «Selbstandes», das heißt der unabhängigen substanziellen Existenz der individuellen wirklichen Dinge, die kausalistische Auflösung der Dinge in einen sich selbst genügenden Gesamtzusammenhang der Weltdinge oder, subjektivistisch gewendet, in einen entsprechenden «Geisteszusammenhang» sowie die Entwirklichung von Raum und Zeit als der konkreten und objektiven Ordnung, die die Dinge trennt und verbindet und so ihre Selbständigkeit in Erscheinung treten läßt. Führend ist bei diesen drei Momenten der «Kausalismus». Hengstenberg glaubt dartun zu können, daß alle drei Grundzüge des Autonomismus den «Seinstatsachen» widersprechen. Nach seiner Ontologie ist die Welt ein realer Zusammenhang von selbständigen konkreten Existenzen, die in realer Raum-Zeitordnung stehen und als solche nie wechselseitig aufeinander zurückgeführt werden können. Die ontologische Struktur des endlichen Wirklichen weist im Gegenteil auf die Transzendenz, kann nur von ihr her wahrhaft verstanden werden.

In der recht temperamentvollen und nicht unpolemischen Darstellung und kritischen Würdigung «autonomistischer Weltbilder» wird zunächst der Aristotelismus als Auflösung alles Wirklichen in einen immanenten objektiven Weltzusammenhang kritisch und sehr lehrreich erörtert (leider aber ohne ausreichende Stellennachweise). Neben einigen Hinweisen auf Kant und die nachkantische Philosophie, die teilweise oder vollständig einen immanenten «Geisteszusammenhang» entwickeln und das Wirkliche in diesen auflösen, werden vor allem Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, deren Lehren auf dem Mutterboden des aristotelischen Autonomismus gewachsen seien, recht ausführlich behandelt. Dabei erweist sich Hartmann ohne Zweifel als ein sozusagen dankbares Paradebeispiel für eine autonomistische Weltauffassung (sehr deutlich besonders in der posthum herausgegebenen Schrift «Teleologisches Denken», Berlin 1951, die Hengstenberg nicht mehr heranziehen konnte). Schwieriger ist der entsprechende Nachweis bei Heidegger; jedenfalls kann für den späteren Heidegger dieser Nachweis nicht gelingen. Leider nimmt aber der Verfasser von den Schriften nach «Sein und Zeit» nur ganz am Rande und zudem bloß vom Hörensagen Notiz (356, Anm. 69). Bessere Noten erhalten die Phänomenologie des frühen Husserl und von Max Scheler, obwohl beide letztlich am Realitätsprbloem scheiterten, worin man Hengstenberg Recht geben wird, und obwohl sie später in autonomistische Bahnen einlenkten (so Scheler vor allem in den Zügen der Ohnmacht seines Gottes). Auch Jaspers steht nicht ganz auf der Seite des Autonomismus, auch wenn sich (wie recht treffend gesagt wird) der Austausch mit dem Absoluten «nur in einem Funkengeknatter vollzieht», oder noch anders gesagt: obwohl er sich alle Türen offen hält, aber durch keine gehen will (365f.).

In Verbindung mit einer Kritik der autonomistischen «Verdeutung» der wichtigsten ontologischen Kategorien und Prinzipien entwickelt Hengstenberg seine eigene Ontologie, die sich mit der thomistischen Lehre stark berührt, ja deren «Grundintentionen» (37) für sich in Anspruch nimmt, deshalb auch auf die Zustimmung «eines aufgeschlossenen Thomisten» zu seiner «Kritik am einseitigen Aristotelismus» (281) glaubt zählen zu können. Es würde zu weit führen, diese, wie mir scheint, bedeutsame und anregende

Variante der neuscholastischen Ontologie hier näher zu skizzieren. Wir beschränken uns auf einige wenige Hinweise, jedoch nicht ohne das Beifügen, daß diese Ontologie gelegentlich auch zu eigentümlichen, auf den ersten Blick befremdlichen Folgerungen führt (so wenn gesagt wird, daß die faktische Verteilung der Geschwindigkeiten auf zwei Kugeln ihres «zufälligen» Charakters nur durch Rekurs auf einen sinngebenden und planenden «Lenker» entkleidet werden könne: 234). Wesentlich scheint mir vorerst die angestrebte Reform des Seinsbegriffes, indem entschieden das allgemeine Sein durch die individuellen konkret-wirklichen Dinge ersetzt werden soll; dies in Übereinstimmung mit franziskanischen Schulen des Mittelalters und in Erfüllung eines genuin christlichen Motivs. Zweitens ist die Bemühung um eine wahrhafte «Konstitution» (nicht bloße «Komposition») des individuellen Wirklichen zu nennen. Beides ist verbunden mit einer scharfen und im Kern, wie mich dünkt, beherzigenswerten Kritik der aristotelischen und (sit venia verbo) vulgär-thomistischen «Akt-Potenz-Theorie». Die individuelle Wirklichkeit wird nach Hengstenberg konstituiert durch die drei «Konstitutientien»: «Wesen», «Dasein» und «Existenzprinzip» (das heißt in bezug auf den Menschen zum Beispiel: Geist, Leib und Verbindung von beidem). Das ganze «Soseinstotal» des in dieser Weise konstituierten Wirklichen ist die «Wesenheit» (nicht zu vermengen mit dem «Wesen»; in unserem Beispiel: die Menschheit). Die «Wesenheit» ist «Erfüllung des Sinnes», ein ursprünglich Sinnhaftes, das als solches das ganze jeweilige Wirkliche durchdringt und als solches wächst (indem zum Beispiel der faktische Mensch immer mehr die Gesamt-Wesenheit «Mensch» in sich verwirklicht). Die «Wesenheiten» und deren Sinn können nun weder aus ihnen selber (in unserem Beispiel: dem Menschen und seiner «Konstitution» = Struktur) noch wechselseitig auseinander (dem Weltzusammenhang, objektiv oder subjektiv genommen) erklärt werden, sondern müssen aus der Transzendenz stammen. Alles individuelle Wirkliche besitzt eine von der Transzendenz her «eingesenkte Wesenheit» und ist insofern sinnhaft. Der Sinnbegriff ist so das eigentliche Fundament der Metaphysik und des Gottesbeweises. Die Sinnmitteilung durch Gott ist die eigentliche Ursprungskategorie, die unvergleichlich viel wichtiger ist als der bloß innerweltliche Kausalzusammenhang. So führt jedes eigentliche selbständige Wirkliche hin zur Transzendenz; nicht auf Grund einer Folgerung am Faden der Kausalität, sondern die Transzendenz wird in der sinnhaften «Wesenheit» als gegenwärtig aufgewiesen. Die traditionellen fünf Gottbeweise sind nur stichhaltig, soweit sie am «Sinnbeweis» partizipieren, der der einzige eigentliche Gottesbeweis darstellt. Diese Transzendenz selber erweist sich Hengstenberg als personaler Gott, in dem Denken und Sein zusammenfallen und der innere Notwendigkeit darstellt. Auf Grund der «Analogielehre» läßt sich ferner Gott noch weiter bestimmen, wobei aber Hengstenberg hier auch bestrebt ist, recht ausgiebig an die übernatürliche Offenbarung anzuschließen. Man muß sich denn auch fragen, ob ein denkmäßig «nachgewiesener» oder auch «aufgewiesener» Gott für einen wahrhaften Gottesglauben ausreichen könne.

Das vorliegende Buch ist vor allem in seinen ontologischen Untersuchungen (so zur Kausalität, zur «Konstitution» des Konkret-Wirklichen und zur

Raum- und Zeitlehre) auch für denjenigen lehrreich und anregend, der die transzendenzphilosophischen Grundannahmen des Autors nicht zu teilen vermag. Es zeichnet sich durch Geschlossenheit und Klarheit der auf langjähriger Zucht und Übung beruhenden Gedankenführung aus. Die zum Teil stilisierenden Erörterungen möglicher Standpunkte (zum Beispiel in bezug auf den Seinsbegriff, 156ff., die Raum- und Zeitlehre, 249ff. und 336ff., die objektivistischen und subjektivistischen Formen des Autonomismus u. ä.) sind besonders aufschlußreich und bilden einen wertvollen Beitrag zu einer Theorie möglicher Theorien (die ein Grundanliegen einer undogmatischen und kritischen Philosophie darstellt). Freilich ist des Verfassers Position selber eine bloß mögliche Form von Philosophie. Seine «Transzendenz» ist wohl relative Ausprägung einer viel fundamentaleren Transzendenz, die sowohl dem Standpunkt der Immanenz als auch dem der Transzendenz üblicher Auffassung, insbesondere christlicher Observanz, immer noch vorausliegt. Hinsichtlich seiner transzendenzphilosophischen Grundannahmen dürfte nämlich das Fragwürdige vor allem in seinem übrigens recht dürftig erörterten Begriff der «Wesenheit» und dem damit verknüpften Sinnbegriff liegen. Die Wesenheit soll der Anschauung in «simplex apprehensio» zugänglich sein, nicht etwa als allgemeine, sondern in ihrer jeweiligen realen Einbettung. Doch dürften die Dinge nicht so einfach liegen: Eine «Wesenheit» «Mensch» zum Beispiel, die in sich derart sinnvoll und ursprünglich und folglich auch fest umrissen wäre, daß sie sozusagen ohne Umschweif auf einen transzendenten Sinnstifter hinweisen müßte, wird man ohne Rekurs auf glaubensmäßige Überzeugungen nicht behaupten können. (Oder will sich heute jemand einer Antwort auf die Frage rühmen: Was ist *der* Mensch?) Wenn aber so der Mensch schon über sich selbst erkenntnismäßig nicht voll verfügt, wie sollte er von da aus einen Erkenntnisweg zu einem transzendenten personalen und uns sonst noch in vielerlei Eigenschaften angeblich bekannten Gott als dem Grund der «Wesenheiten» und dem Sinnstifter bahnen können? (Dies obwohl der Mensch in einem «Umgreifenden» steht und sich nicht nur nicht aus sich selbst, sondern auch nicht aus diesem «Umgreifenden» zu erklären oder zu verstehen vermag.) Erst recht prekär muß ein solches Unterfangen in bezug auf die von den Menschen unterschiedenen individuell wirklichen Existenzen (Pflanzen und Tiere) erscheinen. Wenn man das «Modell» des Gottesbeweises bei Hengstenberg ins Auge faßt, kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß ein recht naiver, ja peinlicher Anthropomorphismus mit am Werke ist: wie aus den Hieroglyphen im Stein auf einen Urheber geschlossen wird, so soll der Sinn der Weltdinge sinnhafter Ausdruck Gottes sein (58). Soweit ein echter Gottesglaube zugrunde liegen sollte, hat die Kritik zu schweigen («Die Schöpfung . . . singt das Lied der Trinität», 463, . . . für den Gläubigen); die naive Rationalisierung eines solchen Glaubens muß aber Kritik gewärtigen. Hengstenberg scheint mir dem menschlichen Geist zu viel zuzutrauen, wenn er glaubt, daß er die «Chiffren der Transzendenz» zu lesen vermöge (58f.). Vielleicht ist dies nicht minder vermessen als das autonomistische Wegerklären von Gott. Der Mensch verfügt unstreitig, auch erkenntnismäßig, nicht über sich selbst; jedoch auch nicht über das, was ihn in sein Sein und Wesen entläßt, das ist echte Transzendenz. Hengstenberg (wie übrigens alle Neu-

scholastik) überträgt im Grunde, wenn ich es so zugespitzt und beinahe paradox sagen darf, das Prinzip des Autonomismus auf die Transzendenz selbst. Sie macht so echte Transzendenz zur Pseudotranszendenz und ist so gefährlich wie aller Autonomismus, indem sie den Religionskriegen neue Nahrung gibt.

*Hans Ryffel*

*Alwin Mittasch: Erlösung und Vollendung.* Gedanken über die letzten Fragen. Westkultur-Verlag Anton Hain, Meisenheim-Wien 1953.

Dieses besinnliche, aus der Unruhe der Zeit und dem persönlichen Ringen um «letzte Fragen» erwachsene Buch eines bekannten deutschen Chemikers, der seit 1940 mit naturphilosophischen Schriften (zum Beispiel über «Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph», München 1951) hervortrat und im Sommer 1953 hochbetagt gestorben ist, stellt eher ein Florilegium als einen Traktat im gewöhnlichen Sinne dar. Denn weit mehr als die Hälfte des Inhaltes besteht in Zitaten aus den verschiedensten Quellen (auf der zufällig herausgegriffenen Seite 80 kommen der Psalmist, Toynbee, Hölderlin, Wandruszka, Wiechert, Shaw und Gustav Radbruch zu Wort!). Dabei wird leider meist nur der Autor genannt, und es finden sich nicht selten Ungenauigkeiten in den Namen und Zitaten sowie in der Angabe gelegentlicher Fundstellen, weshalb der Gang durch den vom Verfasser arrangierten Blumengarten nicht immer ungetrübte Freude bereitet. Bei so ausgiebiger Anführung anderer Stimmen tritt die selbständige Durchdringung der Probleme zwangsläufig zurück, und die ausführlichen Zitate bekunden denn auch nicht selten eine gewisse Unsicherheit des Urteils, namentlich bei spezifisch philosophischen Fragen (zum Beispiel Willensfreiheit und Verhältnis von Denken und Glauben). Der Verfasser ist sich freilich der Skizzenhaftigkeit seiner Darlegungen voll bewußt (7) und bezeichnet diese selber treffend als eine «Streife durch die verschiedenen Provinzen des Erlösungsverlangens und Erlösungsdenkens» (191). Ungeachtet der Darstellungsweise mag die Fülle der Zitate und Hinweise manchem willkommenen Stoff zu eigenem Nachdenken liefern. In inhaltlicher Hinsicht geht der Verfasser von den «Dissonanzen» des menschlichen Daseins aus, die von der Bedrohung durch die Naturgewalten bis zum Zwiespalt von Vernunft und Glauben bzw. Dogma reichen und dem menschlichen Vollendungsstreben ein Erlösungsverlangen zugesellen. Auch bei der Darstellung der verschiedenen Erlösungsformen, auf der das Hauptgewicht liegt, setzt Mittasch bei den vorreligiösen und «niederen» Formen an, um dann vor allem die mannigfaltigen Aspekte des religiösen Erlösungsgedankens zu behandeln (wie insbesondere mystische Versenkung in den Weltgrund, Hoffnung auf jenseitiges Leben, Mitwirkung an göttlicher Selbsterlösung und Glaubenszuversicht). Negative Aspekte werden, wie mir scheint, besonders stark betont («Düsternis über Düsternis», 58, ist auf weite Strecken das Motto), wobei aber ein so grundwichtiger Tatbestand wie die heutige industrielle, durch die Technik bestimmte Gesellschaft mit ihren bedrückenden Zügen und Perspektiven (ich denke insbesondere an die, wenn ich es so nennen darf, qualitative Unterbeschäftigung des heutigen Menschen) kaum gesehen wird.

«Einem symbolhaften und caritativ tätigen Christentum» wird eine bedeutsame Zukunftsrolle zugedacht (215, 225); anderseits werden «die trüben Aspekte, die unser abendländisches Christentum in soziologischer Hinsicht bietet» (223) deutlich herausgestellt, und die christlichen Erlösungsdogmen erfahren vom Standpunkt des «Vernunftdenkens» aus scharfe Kritik. Ob die im Hinblick auf das Theodizeeproblem und im Anschluß an G. Th. Fechner befürwortete sozusagen dämonologische Annahme einer Dualität von «Erdgeist» mit seinem «Trabanten» Satan und übergeordnetem «göttlichem kosmischem Geist» (68ff., 225f.) weniger anstößig ist, möchte ich allerdings bezweifeln.

*Hans Ryffel*

*Gerhard Hennemann: Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht.* Ernst Reinhardt Verlag AG., Basel 1951.

Die kleine Schrift skizziert den ontologischen Aufbau der Welt und des Menschen und möchte dabei die einseitigen Auslegungen vermeiden. Der Verfasser schließt sich eng an Nicolai Hartmanns pluralistische Ontologie an und versucht vor allem, die anthropologische Bedeutung der Hartmannschen «Kategorialphilosophie» und insbesondere des Gedankens vom Schichtungszusammenhang herauszustellen. Der Mensch erscheint als ein Wesen, das sein Leben in «finalschöpferischer Autonomie» beherrscht, das sich selber nicht als «Mensch*sein*», sondern als «Mensch*werden*» begreift, «in einer Welt, die ganz auf den Menschen hin angelegt ist» (75f.). Die Darstellung zeichnet sich durch sorgfältige Formulierung aus und bietet wertvolle Anregungen, ohne freilich besonders tief zu schürfen (so wird die Schichtungsthese als solche nicht kritisch erörtert, zum Beispiel im Hinblick auf die Kritik von Theodor Litt und andern). Im übrigen möchte die Arbeit bloß «eine ontologische Vorstudie» sein zu der «Kernfrage jeder Weltanschauung»: «welche Rolle der Mensch in der Welt spielt, und wie er sich demnach in seinem Leben zu verhalten, wie er sein Leben zu gestalten hat» (7).

*Hans Ryffel*

*Fernand Brunner: Science et réalité.* Paris, Aubier (1954), Collection «Philosophie de l'Esprit», 227 pages.

M. Fernand Brunner poursuit, dans cet essai, un dessein déjà manifeste dans son beau «Leibniz», celui de nous ramener à la métaphysique, à la vraie, à la seule Science. Il dénonce la «science moderne», fondée sur la mesure et l'expérience, relative à l'homme seulement, et qui nous détourne du monde et des choses en elles-mêmes parce que «n'étant pas issue de la considération de Dieu, elle n'atteint pas la vérité du monde».

Tout ce qui caractérise la science moderne révèle sa dégradation selon l'auteur et devrait nous tourner vers le seul objet de science: la méditation de Dieu, principe des choses, seule source véritable d'objectivité. En effet, la subjectivité transcendentale est ici jugée comme la subjectivité sensible; ce n'est pas dans le symbolisme des anciens ou dans leur théorie du microcosme qu'apparaîtrait l'anthropomorphisme, mais bien dans le pragmatisme, le posi-

tivisme, le transcendentalisme modernes; l'histoire, par sa «littéralité», manifesterait une idée de l'objectivité aussi fausse que celle de la physique; la phénoménologie, qui dépasse pourtant l'objectivité de la mesure ou de la «littéralité», est elle aussi fondée hors de Dieu et, par suite, limitée à la subjectivité. Les derniers chapitres montrent que la Science de Dieu est nécessaire et possible, bien que Dieu, supérieur à ses effets, puisse demeurer inconnaissable. La conclusion, remarquable, montre comment la connaissance transcendentale descend et se retrouve aux différents degrés de la pensée et de l'être.

Certes, il faut accepter de voir juger notre situation par une pensée qui se réclame si pleinement de Platon, et prendre à cœur une accusation portée de si haut; on ne se bornera donc pas à admirer la connaissance intime de la philosophie et les belles pages qu'elle inspire, notamment sur les cosmogonies antiques, ou à apprécier le caractère incisif de la discussion. C'est que, il faut le dire à cause de la brièveté de ce compte rendu, il n'y a pas ici méprise, mais conviction: M. Brunner, qui ne pouvait tout dire, n'ignore sans doute pas les caractères du «nouvel esprit scientifique», sa conscience de la précarité, de la finesse, de l'approximation; mais précisément cette conscience de l'inachevé, du progrès, est aux yeux de M. Brunner un vice aussi grave que les prétentions passées de la science positive; vice d'une pensée qui fait de son inachèvement vertu, abandonnant le sens de l'absolu. Toutefois, on souhaiterait voir plus nettement distinguées les critiques que l'on pouvait adresser au «scientisme» d'hier et celles que l'on adresse ici au «scientisme» d'aujourd'hui; la différence d'intention est telle que, même du point de vue métaphysique, si élevé que les variations humaines se confondent un peu, il vaudrait la peine de marquer plus fortement la différence; on pourrait aussi souhaiter une discussion plus longue et moins tranchante de l'opinion selon laquelle l'esprit scientifique, même (et parce que) conscient de sa faiblesse, est en nous aussi une marque de l'absolu. Enfin, et bien que ce ne soit pas l'objet du livre, il serait utile de marquer que d'autres activités humaines, l'art par exemple, témoignent de la recherche de l'absolu; l'alternative science ou métaphysique n'est pas exclusive. Certes, aux yeux de l'auteur, une science qui dit ignorer la métaphysique ne vaut pas mieux qu'une science qui prétendait l'avoir dépassée. Mais, tout en aimant les situations nettes, ne faut-il pas craindre que cette prise de position, nécessaire devant certaines outrances et certaines menaces, ne contribue au malentendu? Ne faut-il pas craindre de voir l'homme, dans ses efforts pour interroger la seule nature, condamné et séparé de Dieu, comme s'il n'y avait de bon en lui que la seule *volonté* de ne pas oublier Dieu? Si M. Brunner qui dénonce l'«activisme» contemporain, fait constamment appel à notre volonté de conversion, à notre volonté de chercher Dieu, c'est que la foi éclaire en lui cette volonté.

Aussi attendra-t-on l'exposé positif et développé de cette Science qui doit justifier plus pleinement certains jugements de ce livre, espérant d'ailleurs que la vraie Science vienne au-devant d'une activité qui, pour «dégradée» qu'elle soit, n'en renferme pas moins encore les gages d'une signification.

*D. Christoff*

*Pantaleo Carabellese: La conscience concrète.* Choix de textes, traduction et introduction par Giuseppe Bufo et Luigi Aurigemma. Paris, Aubier, 1955, 218 pages (Phil. italiens).

Il faut louer les éditions Montaigne de nous faire connaître, par des traductions, les principaux philosophes italiens postérieurs à Benedetto Croce et à Giovanni Gentile; nous connaissons maintenant M. F. Sciacca, A. Guzzo, F. Battaglia, P. Carabellese.

Ce dernier prouve, par son exemple, que la méditation des philosophes idéalistes allemands ne s'est pas terminée avec les néo-hégéliens Croce et Gentile. Carabellese est, de façon originale d'ailleurs, un néo-kantien. Il accepte la critique de Kant, mais n'y limite pas la philosophie. Sous l'influence de Rosmini, il aspire à une métaphysique, à une ontologie critiques. Impossible toutefois de viser le connaître sans atteindre l'Etre; la condition de la connaissance, c'est l'être conscient, la conscience concrète; celle-ci enveloppe la conscience transcendentale et la conscience empirique.

La critique de la conscience se demandera alors comment la conscience, comment l'être concret est possible, et surmontera l'opposition traditionnelle du réalisme et de l'idéalisme, dont elle montrera le caractère complémentaire.

Attirons l'attention sur les vues de P. Carabellese relatives à la religion, dans *Il problema teologico come filosofia.* La religion est métaphysique comme la philosophie; mais elle s'en distingue par son mode d'enracinement dans l'existence concrète.

*Marcel Reymond*

*Franz von Baader: Über den Begriff der Zeit. Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens* . . . , herausgegeben von Carl Linfert. Basel, B. Schwabe, 1954, 63 pages.

Franz von Baader, auquel Adolphe Lèbre avait consacré deux études (recueillies dans ses *Oeuvres,* Lausanne, 1856, p. 387–404), représente et prolonge le courant de pensée issu de Boehme et de Saint-Martin, qu'il fit connaître à Schelling. Catholique hétérodoxe et théosophe, il unit la *Naturphilosophie* et la mystique. Le temps ne résulte pas, selon lui, de la création, mais seulement de la chute; il en va de même des antinomies kantiennes, indices de notre «conscience malheureuse».

Il montre aussi, dans le divorce de la foi religieuse et du savoir, «la racine spirituelle de la décadence de la société religieuse et politique, en notre temps comme en tout temps».

A la même époque, Auguste Comte abordait le même problème, auquel il donnait une solution diamétralement opposée. Tous deux, cependant, ont visé à une restauration du pouvoir spirituel, Baader sous les espèces de la Sainte-Alliance, dont il fut l'un des promoteurs. Descartes, Kant et Fichte sont pour lui des adversaires, des promoteurs, conscients ou non, de l'athéisme; Baader ne peut que méconnaître la vraie nature du *cogito,* comme de l'autonomie selon Kant, de portée supra-individuelle.

*Marcel Reymond*

*Franz Brentano: Religion und Philosophie.* Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben. Aus dem Nachlaß mit Zugrundelegung der Vorarbeiten A. Kastils, herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand. Bern, Francke, 1954, XXXVI et 257 pages.

Enfin paraît la philosophie religieuse de Franz Brentano (1838–1917), le maître de Husserl. On connaissait ses travaux en logique, en psychologie (cf. *Psychologie, du point de vue empirique*, trad. franç. de Gandillac, Paris 1944); on savait que ce prêtre catholique avait refusé d'admettre, en 1870, l'infaillibilité pontificale, avait professé à Wurzbourg puis à Vienne, puis milité dans le mouvement moderniste.

Si *Religion et Philosophie* est presque entièrement de la main de Brentano, l'ouvrage n'est pas d'un seul jet, tant s'en faut. Les éditeurs ont groupé des écrits, publiés et inédits, de dates diverses dans un ordre systématique, en précisant bien l'origine de chaque morceau et en lui laissant son titre particulier.

*Religion et Philosophie* se compose de quatre sections: la première, sous ce même titre, comprend entre autres un *Philosophischer Versuch über die Religion;* la seconde traite de la cause première et de son rapport au monde; la troisième est consacrée à la théodicée; la quatrième, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme humaine (rédigée par A. Kastil d'après des notes manuscrites et des dictées de l'auteur).

Si Brentano entra en conflit avec l'Eglise romaine, il resta fidèle à la tradition chrétienne, au théisme métaphysique. Adversaire de Kant et des néokantiens, il se place dans la famille spirituelle de Leibniz et d'Aristote, par ses vues sur la théodicée et la cause première. Il juge essentiel pour la philosophie comme pour la religion le problème de l'immortalité, dont il enrichit la discussion, du point de vue psychologique.

La religion, inséparable du bonheur, est, aux yeux de F. Brentano, une sagesse accessible à tous; de là sa différence avec la philosophie et le contact qu'elle doit garder avec elle. Sagesse révélée, dans le christianisme, mais c'est en fin de compte l'homme seul qui, par le pouvoir de connaître que Dieu lui a donné, peut juger de l'authenticité de la révélation.

Tant en religion qu'en philosophie, F. Brentano est un optimiste; il fait confiance à l'Etre. Dans ce climat leibnizien, nous sommes très éloignés de Kierkegaard et des philosophies contemporaines de l'existence. La méditation d'un penseur pour nous *unzeitgemäß* peut nous aider à ne pas être trop prisonniers de notre temps, trop *zeitbedingt.*

*Marcel Reymond*

*Hans Rhyn: Gespräche mit einem Gottesleugner.* Verlag Paul Haupt, Bern 1954.

In zehn kurzen Gesprächen zwischen dem «Sucher» und seinem «Freund» wird in ansprechender Weise Rudolf Maria Holzapfels religiöses Weltbild in seinen Grundzügen entwickelt. Hervorgehoben sei die instruktive Bezugnahme auf Naturphänomene und moderne Ergebnisse der Naturwissenschaften. Die

unkritische und oft peinliche Vermischung von psychologischen Einsichten, Glaubensüberzeugungen und spekulativen Möglichkeiten (so zum Beispiel in bezug auf die Erzeugung von Mutationen auf der Erde durch «überirdische Wesen», S. 50) scheint mir freilich stark in Erscheinung zu treten. Rhyn glaubt, daß dem Werk Holzapfels, der als Forscher, Denker, Dichter und insofern als ein Kulturgestalter in einem angesprochen wird, «zur Überwindung der Kulturzerrüttung» größte Bedeutung zukomme (71). *Hans Ryffel*

*Nunzio Incardona: Problematica interna dello spiritualismo cristiano.* Milano, Bocca, 1952, 207 pages (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova; coll. diretta da M. F. Sciacca II).

N. Incardona est, comme son maître M. Sciacca, un spiritualiste augustinien. Il engage la discussion avec l'idéalisme dont il relève un caractère général: l'immanentisme. Il analyse les présupposés critiques du spiritualisme chrétien et le fondement de la métaphysique. Il ne s'agit plus du problème de la pensée *ou* du problème de l'existence, mais «de l'intelligibilité métaphysique du sujet pensant et existant». Entre l'intériorité objective de l'être de l'homme et la transcendance théologique de Dieu, il y a un rapport de participation qui maintient cependant l'altérité de l'un par rapport à l'autre. La consistance de l'existence est le devoir-être de l'être; elle n'est authentique qu'à la condition de se percevoir comme une incomplétude qui cherche la complétude. De là, l'attache de l'axiologie à l'ontologie, l'appel à la fidélité à une vocation fondamentale. *Marcel Reymond*

*Hans Reiner: Pflicht und Neigung.* Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller. Westkultur-Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1951.

Das vorliegende gründliche und äußerst lesenswerte Buch, das auf jahrzehntelanger Beschäftigung mit den ethischen Grundfragen beruht, wendet sich vor allem «den in der Erfahrung gegebenen Phänomen- und Problembeständen des sittlichen Lebens» (VII) zu. Der Verfasser möchte insofern «das Erbe Husserls entschieden verteidigen» (110) und nicht vorzeitig auf die ontologischen und metaphysischen Aspekte eingehen, wie dies für die moderne Wertethik nach seiner Meinung zutrifft (insbesondere in Nicolai Hartmanns «Ethik»), so sehr er sonst der Wertethik verpflichtet ist. Dies auch im Hinblick auf die Tragweite für die sittliche Praxis, für die letztlich «allgemeine sittliche Richtlinien» formuliert werden sollen (93). In «systematischer phänomenologischer Analyse» (101) soll der Gehalt des sittlichen Sollens im allgemeinen und der Sonderstrukturen aufgewiesen und ausgelegt werden. Diese Aufgabe bildet den Hauptgegenstand des Buches; ihr ist das zentrale und längste Kapitel gewidmet (4. Kapitel: 112–245). Da aber mit dieser «Erhellung der innern Struktur des sittlichen Bewußtseins» (103) noch keine Gewähr dafür geboten ist, daß solches Bewußtsein und Erleben in wirklichen Men-

schen auch vorkommt, wird anschließend in einem besonderen Kapitel (5. Kapitel) in einer zwar sehr summarischen, aber kenntnisreichen und instruktiven historischen Übersicht die empirische Verbreitung des in seinem Gehalt herausgestellten sittlichen Sollensbewußtseins und seiner Hauptformen innerhalb des abendländischen Kulturkreises dargestellt. Dabei bestätigt sich, daß die herausgestellten Gehalte und Strukturen im sittlichen Leben der untersuchten Nationen und Epochen in der Tat vorhanden sind, wenn auch mit verschiedenen Akzentuierungen. Diesen beiden Kapiteln werden vorausgeschickt eine Besinnung auf die Methode, in der vor allem auch der Bezug auf die phänomenale Basis gerechtfertigt wird (3. Kapitel 89–102), und eine kritische Erörterung von Kants Ethik (1. und 2. Kapitel). Diese ausführliche und lehrreiche Auseinandersetzung (15–88), die den Rahmen des Buches beinahe sprengt, erklärt sich daraus, daß Reiner seine eigene Position vor allem im kritischen Durchdenken der Kantischen Ethik gewonnen hat. Dabei spielt der Gegensatz von Kant und Schiller in bezug auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung eine besondere Rolle; er hat dem ganzen Buch den Haupttitel gegeben, der eher zu eng ist, weil das angeführte Verhältnis nur ein Sonderproblem im Rahmen der Grundlegung im ganzen darstellt, die Reiner bietet. Im Gegensatz zu den älteren Bestrebungen (zum Beispiel Kühnemanns und Vorländers), die Auffassungen Kants und Schillers einander anzugleichen, stellt der Verfasser mit Recht den im Grunde unversöhnlichen Gegensatz heraus. Im folgenden seien vor allem die Hauptergebnisse der systematischen Untersuchungen des 4. Kapitels festgehalten.

Ausgehend von einer Analyse des Gewissens und dem «Ort» desselben im Ganzen der menschlichen Persönlichkeit sowie auf Grund einer Untersuchung des Wollens, der Gefühle, Strebungen und Neigungen gelangt Reiner in den ersten Schritten seiner systematischen Untersuchung dazu, die Objektivität des uns im Gewissen entgegentretenden sittlichen Sollens mit dem ihm zukommenden kategorischen Charakter auf die im Gefühl und in gefühlsartigen Strebungen gegebene Objektivität und Einsichtigkeit von Werten zurückzuführen (112–137). Dabei handelt es sich im Sittlichen nicht um bloßes Sein-Sollen, sondern (wie schon Nicolai Hartmann zeigte), um ein Sich-Verhalten-Sollen des Menschen auf Grund des Sein-Sollens der Werte (161 bis 166). Ohne auf die ontologischen und metaphysischen Aspekte einzutreten, trifft hier der Verfasser im wesentlichen mit der modernen Wertethik zusammen (deren vortrefflicher Verteidigung gegen Heidegger, 145 ff., verbunden mit hochinteressanten Hinweisen zur Geschichte der Wertphilosophie, auch solche zustimmen können, die die moderne Wertethik aus andern Gründen ablehnen). Die weitere Analyse jedoch, die sich immer an das im sittlichen Bewußtsein Gegebene hält, ergibt beachtliche weiterführende und vielfach auch von der modernen Wertethik abweichende Einsichten.

Zunächst wird im Anschluß an die schon in der modernen Wertethik gesehene, aber nicht fruchtbar gemachte Unterscheidung von (auf ein Subjekt) relativen und von absoluten Werten ein weiterer Unterschied innerhalb der relativen Werte herausgeschält: Neben den eigen-relativen Werten (Bejahung eines relativen Wertes für mich, zum Beispiel einer Speise, die ich genieße) gibt es ferner die fremd-relativen (Bejahung eines relativen Wertes

für andere). Während nun offenkundig von einem eigen-relativen Wert keine kategorische Forderung ausgeht (ich kann auf die Verwirklichung dieses Wertes verzichten), bleibt der fremd-relative Wert, der wie der absolute objektiven Charakter hat, ein Wert, der eine kategorische Forderung auf Realisierung begründet (137ff.). Darauf beruht, und dies ist für Reiner entscheidend, der allen Menschen mit sittlichem Sollensbewußtsein, das heißt offenbar allen Menschen überhaupt, zugängliche Unterschied von gut und böse: die Bejahung bzw. Verwirklichung von objektiven Werten (absoluten und fremd-relativen) ist gut, während die Verneinung bzw. Zerstörung von solchen objektiven Werten und insbesondere die Bevorzugung eigen-relativer Werte vor objektiven das Böse ausmacht (226ff; vgl. auch den diese Gedanken näher ausführenden Vortrag Reiners: Das Prinzip von Gut und Böse, Freiburg 1949). Diese Auffassung steht im Gegensatz zu Scheler, für den das sittlich Gute, unabhängig von der gemachten Unterscheidung, im Vorzug des höheren Wertes besteht. Alle andern Unterschiede innerhalb der Werte betreffen dagegen nach Reiner bloß das «sittlich Richtige» oder «Falsche»; darum geht es bei der Wahl zwischen verschiedenen objektiven Werten, was eine gesteigerte Fähigkeit zur Einsicht in die konkrete Situation und zur Erfassung der verschiedenen objektiven Wertqualitäten voraussetzt (226ff.).

Diese Scheidung von gut–böse und richtig–falsch betrifft ohne Zweifel einen Grundtatbestand, der im Hinblick auf die Realisierung der sittlichen Forderung auch seitens des «gemeinsten Menschen» (Kant) höchst bedeutsam ist. Ferner kann von da her, wie Reiner mit Recht betont, der Unterschied von Gesinnungs- und Erfolgsethik geklärt werden (a. a. O.; vgl. dazu auch Reiners Aufsatz über dieses Thema im Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. XL, 1953, 520ff.). Auch bei der Untersuchung der Vorzugsprinzipien für die objektiven Werte führt der Verfasser über die bisherige Wertethik hinaus: zu den Prinzipien der Ranghöhe (Scheler) und der Wertstärke (Hartmann) wird eine unabgeschlossene, der Erweiterung fähige Reihe weiterer Gesichtspunkte angeführt (um dies bloß anzudeuten: zeitliche Dringlichkeit, Quantität der Wertverwirklichung, Wahrscheinlichkeit des Erfolges, des Bedarfs, Vorrang der Nichtverletzung bestehender Werte, Zahl der für die Verwirklichung der Werte verfügbaren Personen, persönliche Mittel und Fähigkeiten der verfügbaren Personen, Verschiedenheit der eigenen Mittel und Fähigkeiten, ergänzendes irrationales «Prinzip des Daimonion», 168ff.). Da die objektiven Werte überall und immer ihre Forderungen geltend machen, gibt es grundsätzlich gesehen kein sittlich Indifferentes, kein «Erlaubtes» im Sinne des weder Gebotenen noch Verbotenen, was ebenso überzeugend wie weltoffen und frei von Rigorismus dargetan wird (185ff.).

Bedeutsam sind des weiteren die mit dem Gedanken der «Autonomie» zusammenhängenden Untersuchungen. Die auf objektiven Werten begründete sittliche Forderung ist nicht voll autonom im eigentlichen Sinne des Wortes, weil sie in den vom verantwortlichen Ich unabhängigen Werten begründet ist; sie ist aber auch nicht heteronom, weil wir uns die Forderung zu eigen machen können. Reiner nennt diese grundlegende und maßgebende Form der Sittlichkeit «axionom» (166ff.). Da die axionome Sittlichkeit Unsicherheit mit sich bringt, wird sie auf verschiedene Weise verstärkt, so vor allem

durch Autorität (Gottheit, Eltern, Vorbild, gute Sitten und öffentliche Moral), was zu einer nicht-autonomen Sittlichkeit führt (178ff.), oder durch philosophische Theorien über die Apriorität der Werte (194). Eine weitere grundsätzlich bedeutsame und praktisch sehr wichtige, bis heute aber trotzdem zu wenig gewürdigte, etwa in Adam Smiths «unparteiischem Zuschauer» und in einigen positivistischen Ethiken angelegte Verstärkung ist die «Objektivierung des Gewissens», die der Verfasser «Autonomisierung» nennt (193ff.). In diesem Falle setzt sich die ganze Person in ausdrücklicher und freier Anerkennung für die sittlichen Forderungen ein, vor allem auf Grund der sittlichen Stellungnahme zu eigenem vergangenem Verhalten sowie zum Verhalten anderer und durch die Formulierung allgemeiner sittlicher Urteile (auch im Zusammenhang mit der «goldenen Regel»). Dies führt zu dem neuen zentralen Wert der Würde der menschlichen Person, die nunmehr engagiert wird, was eine zusätzliche Bindung mit einer ganzen Reihe bedeutsamer Folgen begründet (208ff.).

Schließlich sei hingewiesen auf die Erörterung des Verhältnisses des sittlichen Sollens zur Neigung (217ff.), das den «Hauptanstoß» für die ganze Untersuchung (217) bildet. Da der Verfasser Werte annimmt, die in unsern Strebungen zur Gegebenheit kommen und die Neigung nichts anderes als eine besondere Art von Strebung (nämlich zu einem bestimmten Verhalten und, unter bestimmten Bedingungen, auch zu dem durch dieses Verhalten erstrebten Ziel) ist, ergibt sich von da aus leicht, daß die Neigung weder sittlich indifferent noch der Sittlichkeit abträglich ist, im Gegenteil. Da wir überdies auf die Strebungen Einfluß nehmen können und beim Vorliegen geeigneter Strebungen die Erfüllung der sittlichen Forderungen erleichtert wird, ist solche Einwirkung sogar Pflicht der Selbsterziehung. So kann sich eine Harmonie von Pflicht und Neigung ergeben, weshalb sich Reiner grundsätzlich auf die Seite Schillers stellt (241). Die Grundlagen der Sittlichkeit sind schon in der sinnlichen Natur des Menschen verankert.

Die letzte Bemerkung dürfte zeigen, daß manche der Aufstellungen Reiners und insbesondere seine Kritik an Kant von seinen werttheoretischen Prämissen abhangen. Es ist aber die Frage aufzuwerfen, ob die Werttheorie genügend fundiert ist. So ist mindestens zu fragen, ob nicht schon zum Phänomen der Werte eine gewisse Labilisierung, ja Verflüssigung und vor allem der Konflikt zwischen Werten, der durch die Einsicht in die jeweilige Situation und durch noch so feines Wertfühlen nicht ausgeschaltet werden kann, gehören, was Reiner beides nicht zu kennen scheint. Damit mag es zusammenhängen, daß bei ihm die sittliche Aufgabe den Anschein eines prinzipiell lösbaren Rechenexempels erhält (so ist in durchaus positivem Sinn von «der Tendenz einer Durchrationalisierung des gesamten eigenen Daseins und seiner Einsätze zu möglichst rationeller Gesamtleistung im Dienste der objektiven Werte» die Rede: 193). Machen wir eine Annahme, um die mögliche Einseitigkeit Reiners ins Licht zu setzen: man könnte geltend machen, daß den Werten keine ein für allemal gegebene und fest umrissene Objektivität zukommt, sondern daß sie so etwas wie hypostasierte Verhaltenspotentialitäten im Sinne von individuell und kollektiv (auch in der Tradition und vielleicht gar in der Erbmasse fixierten) vorvollzogenen Bejahungen und Verneinungen darstel-

len, denen ganz und gar relativer Charakter zukommt, daß aber trotzdem, entsprechend den phänomenalen Gegebenheiten, die kategorische Forderung eines absolut Richtigen besteht; oder, anders gesagt: es könnte sinnvoll die Auffassung vertreten werden, daß alle je zur Gegebenheit kommenden Werte immer noch zu übertreffen sind, von einem sozusagen gleitenden Kriterium aus immer wieder in Frage gestellt werden können (zum Beispiel wann und wo kommt je reine Liebe als sozusagen fertiger «Wert» zur «Gegebenheit»?). Bei solcher Annahme würde die ganze Ethik, losgelöst vom sicheren Boden fester Wertgegebenheiten, eine ganz andere Gestalt, aber auch ganz anderes Leben bekommen, wobei zu fragen ist, ob dies der sittlichen Wirklichkeit in ihren zentralen Bestandstücken nicht eher entspricht. Vor allem erschiene auch Kant in verändertem Licht und vielleicht erst in seiner wahren Größe, und die ohne Zweifel erforderlichen Korrekturen gingen in einer andern Richtung! Reiner gleitet hier vielleicht über die wahre Tiefe der Kantischen Ethik allzu leicht hinweg. Jedenfalls wird er dem eigentlichen Kern der «reinen praktischen Vernunft» als einer im Intelligiblen (Transzendenten) verankerten Forderung und der damit zusammenhängenden und einzig und allein von hier aus zu verstehenden Unvollendbarkeit der sittlichen Aufgabe, die Schiller gegenüber zu behaupten wäre, nicht gerecht. Nun könnte man freilich sagen, daß dies alles über den Bereich des Phänomenalen hinausführe, auf den sich Reiner doch beschränken wollte. Auch wenn dies zuträfe, was nicht ohne weiteres feststeht, wäre weiter zu fragen, ob nicht die im Phänomenalen verbleibende Ethik, die nach Reiner selbst mit Recht weiter nichts als eine Fortsetzung der Besinnung ist, die sich schon im sittlichen Leben ergibt, dort aber vorzeitig abbricht (1), in ähnlicher Weise in einer wahren Theorie oder meinetwegen «Metaphysik» des Sittlichen fortgesetzt werden *muß*, weil sie für sich selber so wenig bestehen kann wie das sittliche Leben der unmittelbaren Praxis. Es scheint, daß die Übergänge von der sittlichen Praxis zu einer «Metaphysik» des Sittlichen ganz und gar fließend sind, wenn diese letztere ihrer wahren Natur nach radikale Klärung der Praxis zu sein beansprucht und nicht bloß nachträgliche und unverbindliche Spekulation ist. Mit Rücksicht auf diesen sachlichen Zusammenhang dürfen wir den in Aussicht gestellten weiterführenden Untersuchungen Reiners, die die «Metaphysik der Sittlichkeit» betreffen sollen (135 Anm. 5 und 243) mit hochgespannten Erwartungen entgegensehen.

*Hans Ryffel*

*I. M. Bochénski: Die zeitgenössischen Denkmethoden.* Francke Verlag, Bern 1954.

Diese Schrift ist eine gemeinverständliche und kurzgefaßte allgemeine Methodologie. Sie behandelt diejenigen modernen Methoden, «die auf jedes theoretische Denken oder wenigstens auf große Klassen seiner Wissenschaften Anwendung finden». Nach einleitenden Bemerkungen über die Terminologie und die Zusammenhänge zwischen Logik, Methodologie und Wissenschaft werden die phänomenologische und die axiomatische Methode, die semiotischen Methoden sowie die reduktiven Methoden behandelt. Der Ver-

fasser beschränkt sich grundsätzlich auf ein bloßes Referat, das aber oft mit nützlichem kritischem Kommentar verbunden ist (zum Beispiel hinsichtlich der phänomenologischen Methode). Hervorheben zu wollen, daß der international bekannte Logiker Bochénski als gewiegter Kenner zu Werke geht und die Gabe der klaren und übersichtlichen Darstellung besitzt, hieße Wasser in die Saane tragen. Weil dem so ist, darf ungeachtet der Qualität des Büchleins festgestellt werden, daß diese Methodologie für Geisteswissenschafter recht unergiebig ist und von daher kommende Leser enttäuschen könnte. Namen wie Dilthey (über ihn nur ganz nebenbei als Vater der «irrationalistischen Deutungen» der historischen Methode, 140), Erich Rothacker (Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1927) und Max Weber werden auch im Literaturverzeichnis vergeblich gesucht (ich würde übrigens dort ein auch für die allgemeine Methodologie so wichtiges und vorzügliches Werk wie das von Felix Kaufmann, «Methodenlehre der Sozialwissenschaften», Wien 1936, und in erweiterter englischer Fassung 1944, einigen in die logische Stratosphäre ragenden Gipfeln vorziehen). Nun will sich freilich der Verfasser auf die allgemeinen Methoden beschränken. Aber abgesehen davon, daß von der mathematischen Logik und der Struktur der Naturwissenschaften recht ausführlich eigens die Rede ist (83 ff., 104 ff.), sind den semiotischen und den axiomatischen Methoden, so ernst man sie auch nimmt, in den Geisteswissenschaften auf Grund der Struktur derselben enge Grenzen gesetzt.

*Hans Ryffel*

*Augusto Guzzo: La scienza.* Edizioni di filosofia, Turin 1955, 528 pages.

Véritable somme, cet ouvrage s'adresse pourtant au lecteur pressé du XX^e^ siècle: En effet, non seulement M. Guzzo a muni son livre d'un index analytique suivi d'un index des noms, mais il l'a encore fait précéder d'un sommaire dans lequel on trouve l'essentiel du contenu de chacun des chapitres développés par la suite. Il est bien certain toutefois que le «lecteur pressé» s'arrangera à trouver le loisir nécessaire pour se plonger dans ce volume conçu selon un plan très original . . .

Dans une première partie (La science et les sciences, p. LXIV–p. CXLII), M. Guzzo soumet la notion de science à une analyse serrée, montrant, entre autres, comment si la science plonge ses racines dans le savoir, tout savoir ne s'épanouit pas en science.

Une seconde partie (p. 1 – p. 398), consacrée à une étude historico-critique de l'histoire des sciences depuis l'époque où se sont constituées les sciences égyptienne, chinoise, hindoue et grecque jusqu'à nos jours, montre au philosophe combien la méditation de l'histoire des sciences lui est précieuse.

Mais la troisième partie (p. 399 – p. 503) le captivera; elle traite de la science et de la nature. Un premier chapitre y étudie les relations que soutiennent entre elles la pensée et l'expérimentation; le second est consacré au problème du concept de la nature dans la science. Dans le troisième, l'auteur se penche sur la question connexe de la science dans la nature; le quatrième chapitre analyse la nature *dans* l'homme et le cinquième, la nature *de* l'homme. Le sixième nous montre l'homme dans la nature et le septième

note les rapports que soutiennent entre eux art et nature; le huitième chapitre étudie les «natures» et «les théories». En conclusion, les «natures» sont l'alpha; et l'oméga se trouve dans les «théories expérimentales», telles que les donne la science, activité humaine qui élabore la valeur de la vérité reconnue expérimentalement.

Certes, l'homme ne s'y épuise pas et dans une autre activité ayant trait au domaine de l'axiologie, l'alpha et l'oméga entretiennent d'autres relations. Mais l'homme ne saurait être pleinement homme si l'exactitude de la science lui restait étrangère, de même qu'une philosophie qui ne saurait rendre compte de la réflexion resterait estropiée.

L'ouvrage abonde en remarques suggestives telles que celles-ci ayant trait à la science contemporaine: d'une part, la tendance de chaque science à se modeler sur une autre plus mathématisée (la biologie voudrait devenir une physique des faits physiologiques, la physique, une mathématique des faits physiques), d'autre part l'insuccès de toutes les sciences à rester isolées (p. 399).

Ceux d'entre nous qui lisent l'italien auront grand profit à faire la lecture de l'ouvrage récent de M. Guzzo.

*A. Virieux-Reymond*

*Haskell Curry: Outlines of a formalist philosophy.* North Holland publishing company, 1951, 75 pages.

Vu la place impartie à ce compte rendu, il ne peut être question ici d'une analyse détaillée. Cet ouvrage qui appartient à la collection récente mais déjà connue de ceux qu'intéressent les problèmes logiques: *Studies in logic and the foundations of mathematics* est consacré à tracer *les grandes lignes d'une philosophie formaliste des mathématiques (Outlines of a formalist philosophy of mathematics)*.

Après une introduction (ch. I) dans laquelle M. Curry rappelle que cette étude est le fait d'un mathématicien qui s'est intéressé à la nature de sa science, l'auteur aborde les problèmes suivants: *Le problème de la vérité mathématique* (ch. II), les conceptions idéalistes des mathématiques (ch. III), les définition et structure d'un système formel (ch. IV) dont l'auteur donne des exemples dans le chapitre suivant (ch. V). Puis il discute la signification ontologique des mathématiques (Ontological discussion of a formal system, ch. VI); il écrit entre autres ces lignes significatives que je traduis: «Il est caractéristique des mathématiques qu'elles considèrent seulement quelques propriétés caractéristiques de leur objet, regardant les autres comme ne relevant pas de leur étude. Une de ces questions est celle de la portée ontologique d'un système formel. La question de savoir quelle représentation est réelle ou essentielle relève de la métaphysique dont les mathématiques ne se préoccupent pas» (p. 30 et 31).

Ensuite l'auteur passe aux questions soulevées par la réduction d'un système formel (ch. VII). Le chapitre VIII traite alors des rapports entre les systèmes formels et la syntaxe, tandis que le chapitre IX montre comment, dans les chapitres antérieurs, par système formel il faut entendre spécialement un corps de propositions élémentaires, mais comment, lorsqu'on prend à son tour le système formel ainsi formé comme donné, on arrive à considérer des propositions d'une nature plus complexe que l'on appelle alors des méta-

propositions, tandis que la théorie les concernant sera baptisée «métathéorie». Ces neuf chapitres sont les préliminaires nécessaires à appuyer la définition que M. Curry propose des mathématiques comme science de *systèmes formels*, car l'essence des mathématiques ne repose dans aucune forme particulière de systèmes formels, mais *dans la structure formelle en elle-même* (p. 56). Les deux derniers chapitres posent des questions qui ne laisseront aucun philosophe indifférent (ch. XI: Vérité et acceptabilité), et le chapitre XII: Mathématiques et logique, chapitre dans lequel M. Curry s'en prend naturellement au principe du tiers exclu pour conclure que, parmi les systèmes de logique, on a la même relativité d'acceptabilité que parmi les systèmes formels des mathématiques et que cette notion d'acceptabilité est essentiellement une matière empirique. Dans ce cas, la logique classique n'aurait droit à une place privilégiée qu'à cause d'une habitude inscrite dans notre manière de penser.

L'ouvrage de M. Curry est des plus intéressants et soulève, comme on le voit, de nombreuses questions sur la nature des mathématiques et celle de la logique. On pourrait toutefois demander à M. Curry si la définition des mathématiques comme structure formelle met suffisamment en relief le caractère qu'a cette discipline d'être la science du rapport quantitatif. Quant à la nature de la logique, il semble difficile de privilégier la logique classique simplement pour des raisons empiriques d'habitude de penseé. En effet, quel que soit le système logique conçu (logistique bi- et plurivalente, logique probabilitaire [Reichenbach]), il présuppose en fait la logique classique, sa bivalence (car toutes les valeurs de vérité et de fausseté sont toujours définies en fonction du vrai et du faux) et le recours aux principes de la logique qui ne peuvent pas, semble-t-il, être axiomatisés, car ils constituent «les conditions requises pour aboutir à un jugement vrai, quel qu'il soit», et «on ne peut les déclarer abstraits par axiomatisation du vrai, comme si celui-ci existait antérieurement à eux et à l'activité de juger» (Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste*, I, p. 129).

On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, l'intérêt de ce volume.

*A. Virieux-Reymond*

*Hans Barth: Pestalozzis Philosophie der Politik.* Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1954.

Barth hat nicht die Absicht, «das Bild, das die Gegenwart von Pestalozzis Leben und Werk erarbeitet hat, in seinen Grundzügen entscheidend zu verändern»; doch möchte er versuchen, die Akzente ein wenig anders zu setzen. Die Pädagogik Pestalozzis stand bisher so sehr im Vordergrund, daß seine Philosophie der Politik «verhältnismäßig wenig» beachtet wurde, obwohl sie eine wesentliche Seite seines Denkens und Wirkens ausmacht (eine neuere Ausnahme bildet vor allem die auch von Barth angeführte Schrift von Theodor Litt, «Der lebendige Pestalozzi», Heidelberg 1952). Man kann nämlich sagen, daß die Erziehung des Menschen und die Ordnung des Staates die zwei Brennpunkte in Pestalozzis Leben und Werk darstellen (24). Pädagogik und Philosophie der Politik sind aber beide gleicherweise in Pestalozzis

«Theorie vom Menschen» begründet, und zwar so, daß die Philosophie der Politik im besonderen nicht nur der Anthropologie als ihrer letzten Grundlage bedarf, sondern daß die Anthropologie ihrerseits «ohne die politische Philosophie nicht auskommt» und sich hinsichtlich wesentlicher Bestandstücke in dieser erst konstituiert. Denn bei Pestalozzi steht immer «die gesamte Problematik des menschlichen Daseins» in Frage. Daß der politischen Philosophie die ihr von Barth beigemessene Bedeutung zukommt, wird in dieser «willentlich gedrängten Abhandlung», die dank der Kürze die wesentlichen Gedanken um so plastischer hervortreten läßt, eindrücklich und in gediegenen Ausführungen dargetan. Der Verfasser stützt sich dabei vor allem auf die Analyse der für seine Fragestellung wichtigsten Schriften (des politisch-philosophischen Hauptwerkes «An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes» und der anthropologischen Hauptschrift «Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts» sowie von «Ja oder Nein?», der «Figuren zu meinem ABC-Buch» und der «Epochen»). Er zieht aber in reichem Maße auch andere Arbeiten sowie die Briefe heran und läßt Pestalozzi selber ausgiebig zu Worte kommen. Auf schlüssige Weise wird der zentrale Charakter von Grundauffassungen Pestalozzis belegt, die man als seine anthropologisch fundierte Philosophie der Politik bezeichnen kann. Pestalozzi selber spricht von der «Philosophie meiner Politik» 26).

Der Beitrag Barths zum «unübersehbaren Schrifttum über Pestalozzi» beschränkt sich nicht auf die Herausarbeitung der bisher vernachlässigten Philosophie der Politik, sondern unterscheidet sich vom Großteil der Pestalozziliteratur auch durch den Versuch, vor allem die innere systematische Einheit von Pestalozzis politischer Philosophie sichtbar zu machen. Es geht dem Verfasser in erster Linie um die Erkenntnis des «Wesensgesetzes», der «innern Ordnung», der «eigentlichen Verfassung» (70). «Was uns vorschwebt, ist eine Art Leitfaden zum Verständnis von Pestalozzis Philosophie der Politik» (ebd.). Es ist bekannt, daß mit dieser Betonung der systematischen Einheit der eigensten und ausdrücklich bekundeten Absicht Pestalozzis entsprochen wird (95, 117f.), so sehr Pestalozzi anderseits um die Formulierung und die systematisch-zusammenhängende Darlegung seiner zentralen Gedanken schwer zu ringen hatte, was die Lektüre seiner Schriften zu «den schwierigsten und anspruchvollsten Dingen» werden läßt (9). Fraglich kann bei einer auf die systematische innere Einheit abzielenden Darstellung nur sein, ob die systematischen Grundgedanken in ihrer Ausgliederung und in ihrem innern Gefüge zutreffend erfaßt werden. Für Pestalozzi ist vor allem kennzeichnend, daß sein Denken sozusagen antinomische, durch die Dialektik des Wirklichen selber vorgeschrieben Züge aufweist und sich nicht ohne weiteres auf eindeutige Begriffe bringen läßt, sondern die dialektische Spannung der Wirklichkeit selbst zur Aussprache bringt (vgl. hiezu hinsichtlich der Pädagogik: Carlo Sganzini, «Der antinomische Zwiespalt in Pestalozzis Erziehungsauffassung und Erziehungspraxis», im Sammelband «Ursprung und Wirklichkeit», Bern-Stuttgart 1951, S. 432ff.).

Die Bedachtnahme auf die systematischen Grundgedanken, die auch gelegentlich zu einigen allgemeinen sozial- und staatsphilosophischen Erörte-

rungen führt (zum Beispiel 123 ff.), scheint auch durch die Gegenwartsbedeutung nahegelegt zu sein, die Barth der politischen Philosophie Pestalozzis zuschreibt. Pestalozzi wirkt «unverbraucht, gegenwärtig, ergreifend», wovon die vorliegende Schrift Zeugnis ablegt. «Damals wie heute ging und geht es um die Grundfragen des politischen Daseins» (13). So betrifft denn die Auseinandersetzung zwischen «individueller» und «kollektiver Existenz», die bei Pestalozzi im Zentrum steht, ein zentrales Anliegen unserer Gegenwart. Freilich ist es nicht leicht, von Pestalozzis Grundgedanken zur konkreten Problematik unserer Zeit Brücken zu schlagen, so sehr der «radikale Personalismus» Pestalozzis (83) auch heute wegweisend erscheint. Mit Rücksicht auf die große Verbreitung, die Barths Buch erfreulicherweise wohl erfahren wird, scheint es mir nicht unbedenklich, daß man gewisse mißverständliche Folgerungen aus Pestalozzis «Philosophie der Politik», zum Beispiel zu Lasten gewisser positiver Momente des modernen «Demokratismus», ziehen und daß selbst eine Neigung zu reaktionärem Konservativismus (sit venia verbo!) veranlaßt werden könnte, obwohl man dies nach meinem Dafürhalten durchaus im Geiste Pestalozzis vermeiden kann. Wenn Pestalozzi etwa eine (dem Verfasser anscheinend nicht unsympathische) ausgesprochene Neigung zur mittelalterlich-feudalen Gesellschaftsordnung bekundet (74, 78), so wäre heute das Korrelat hiezu in einer pluralistisch aufgelockerten demokratischen Gesellschaft zu erblicken, da diese wie jene mittelalterliche Ordnung der Machtkonzentration entgegengewirkt und wie jene die Freiheit sichert, dabei aber das freie Individuum aus dem beschränkten Stand entläßt und wirklich freisetzt, indem sich dieses in einer allseitig mobilen, namentlich den unbehinderten Aufstieg ermöglichenden Gesellschaft nunmehr voll entfalten kann.

Gehen wir auf den Gedankengang der Schrift mit einigen Sätzen näher ein, soweit dies bei der Dichte der Darstellung und der Verschlingung der Problematik auf knappem Raum überhaupt möglich ist. In einer kühn anmutenden Vereinfachung, die angesichts der dem Leser in verwirrender Weise begegnenden Komplexität der Gedankenwelt Pestalozzis auf den ersten Blick befremdlich, dann aber bestechend erscheinen mag und von deren Charakter als eines Versuches sich der Verfasser übrigens selber klar Rechenschaft gibt, werden die Grundbegriffe der «Wiederherstellung» und der «Selbständigkeit» herausgestellt, die in verschiedenen Schriften mehr oder weniger häufig wörtlich oder auch in Umschreibungen vorkommen. Diese Grundbegriffe sollen nicht nur das Wesentliche der politischen Philosophie Pestalozzis in einer bestimmten Epoche betreffen, sondern gar das bleibende und tragende Grundgerüst hinter allen Wandlungen der politischen und wirtschaftspolitischen Einstellungen Pestalozzis darstellen. Gerade dieses Bestreben des Verfassers zwingt zum Rückgang in die letzte Tiefe des Denkens Pestalozzis, in dessen Auffassung von der «Struktur des Menschseins selbst» (11). Der gesonderten Erörterung dieser beiden Grundbegriffe gelten die beiden fast zwei Drittel der Schrift beschlagenden Hauptabschnitte (29–116), während der einführende Abschnitt («Pestalozzi als Philosoph der Politik»: 14–28) die Problematik exponiert und der Schlußabschnitt zusammenhängend «Staat und Gesellschaft unter dem Aspekt der Wiederherstellung und der Selbständigkeit» (117–151) behandelt. Im letzten Abschnitt kommt auch die

schwierige Frage zur Sprache, wie es zum Abfall des ursprünglich als gut angenommenen Menschen gekommen ist (137ff.). Den beiden Grundbegriffen «Wiederherstellung» und «Selbständigkeit» kommen drei Aspekte, ein ökonomischer, ein rechtlich-politischer und ein sittlich-religiöser zu, die auf die drei das menschliche Dasein bestimmenden Mächte zurückgehen: Natur, Gesellschaft und Sittlichkeit. Der in der Gegenwart festzustellende Verfall von Gesellschaft und Staat, in seiner lastenden Schwere vor allem gekennzeichnet durch die in gleicher Weise bestehende Notwendigkeit und Unzulänglichkeit der Französischen Revolution (70ff.), ist rückgängig zu machen, was nur in der «Wiederherstellung» einer ursprünglichen richtigen Ordnung bestehen kann. Diese Ordnung ist aber durch die «Selbständigkeit» charakterisiert, und diese ihrerseits besteht letztlich darin, daß der Einzelmensch, der über Selbstbestimmung und Selbstbesinnung als den «göttlichen Funken» verfügt und zur lebendigen Entfaltung seiner Kräfte bestimmt ist, eine «metaphysische Dignität» besitzt (115; – worin sich der Einfluß der «abendländischen Mystik», aber auch von Kant und Fichte bekundet). Die angeführten drei Aspekte der «Wiederherstellung» und der «Selbständigkeit» bilden eine Rangordnung. Deshalb sind nur aus sittlich-religiöser «Wiederherstellung» und «Selbständigkeit» die ökonomische und die politische «Wiederherstellung» und «Selbständigkeit» zu begründen. Das heißt, daß die «Wiederherstellung» Werk des konkreten Einzelmenschen ist, weshalb diesem eine «umfassende Verantwortung» zukommt, die ihm der Staat nicht abnehmen kann. Vermöge des Wesens der «Selbständigkeit» sind im Grunde der Mensch und der Staat inkommensurabel, womit zusammenhängen: das Fehlen einer ins einzelne ausgebauten Staatslehre, die untergeordnete Bedeutung der Staatsform, die realistische Einsicht in den Machtcharakter des Staates und aller Institutionen überhaupt und in den immer möglichen Mißbrauch der Macht, die Unmöglichkeit einer wirklichen Reform auf institutionell-organisatorischem Weg und der pädagogisch-sittliche Charakter aller Erneuerung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens. Der Staat hat bei dieser Sachlage bloße Mittelfunktion: die Entfaltung des Menschen zu ermöglichen, und dies gerade durch seine ihm so schwer fallende Selbstbeschränkung (130f.). Pestalozzi hat auf dieser «personalistischen» Grundlage in seiner Zeit eine durchaus eigenständige Position zwischen dem rationalistischen Naturrecht und der «historisch-organologischen Gesellschaftslehre der Romantik» begründet.

Abschließend sei ein bereits angetönter Hinweis auf die mögliche Problematik der Auslegung Barths gestattet. Man kann sich fragen, ob die politische Philosophie Pestalozzis, wie auch und vor allem seine Anthropologie (und übrigens ebenfalls die Pädagogik), nicht in sich selbst vieldeutig ist und ob sich deshalb nicht die von Barth angestrebte Festlegung auf einige wenige in sich eindeutige Grundbegriffe verbietet. So scheint etwa der Begriff der «Wiederherstellung» mehrdeutig, indem er einerseits Restauration im Sinne der Erneuerung historisch vergangener, aber als vorbildlich eingeschätzter Verhältnisse (Feudalismus) oder im Sinne eines geschichtsphilosophisch konzipierten Zustandes der Unschuld und anderseits auch Rückgang in einen normativ zu verstehenden Ursprung bedeutet. Ich darf mir ein Urteil in dieser Sache nicht erlauben, da dies eine innigere Vertrautheit mit Pestalozzis

Schriften voraussetzen würde, als sie selbst der vortrefflich dokumentierte Verfasser besitzt. Doch möchte ich den kritischen Leser darauf aufmerksam machen, daß ein so ausgezeichneter Kenner wie Eduard Spranger gewisse Bedenken in dieser Richtung angemeldet und auch zur Annahme einer «konstanten Grundhaltung» ein Fragezeichen gesetzt hat, so sehr er anderseits die Bedeutung «dieses hervorragend hellsichtigen Buches» betont (Schweizer Monatshefte, 34. Jahr, 1955, 708ff.).

*Hans Ryffel*

*Karl Jaspers: Lionardo als Philosoph.* Schriften der «Concinnitas» im Kunsthistorischen Seminar der Universität Basel, herausgegeben von Joseph Gantner. Francke Verlag, Bern 1953.

Die Lionardo-Forschung hat sich, im Gegensatz zu Vasari, schon bisher immer mehr darum bemüht, den gemeinsamen Ursprung der künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen Lionardos aufzudecken. In der vorliegenden Abhandlung, die unbeschwert von biographischen und bibliographischen Daten und in äußerster Verdichtung die Summe aus unserem heutigen Wissen um die Gestalt und das Werk Lionardos zu ziehen sucht, geht Jaspers noch einen Schritt weiter. Er versteht den großen «Fragmentarier» als eine zu innerer Einheit gefügte philosophische Existenz. Die «Weise des Erkennens» und dessen «Inhalt», Lionardos «Weltmetaphysik», wie auch das «Malerdasein als Lebensform des Erkennens» werden vor allem im Hinblick auf die abschließende einheitliche «Charakteristik Lionardos» als eines Philosophen in besonderem Sinne umrissen. Philosoph ist Lionardo nicht im Hinblick auf seine in der Philosophiegeschichte üblichen Stils registrierten philosophischen Lehrmeinungen, sondern in dem «Wesen des Ganzen», woraus sein Forschen und Kunstschaffen wuchsen. «Fragmentarier» in seinen Leistungen blieb Lionardo, nicht weil er sich zersplitterte oder aus sonstiger persönlicher Unvollkommenheit. Vielmehr mußte Lionardo in seiner neuzeitlichen Haltung ein «Spezialist» sein, im Drang zum Ganzen aber ein universaler «Spezialist», der so zwar nicht von sich selber her gesehen, jedoch in der Sicht der Philosophie von Jaspers «scheitern» mußte (63, 66). Je größer und tiefer die Verwirklichung des Ganzen zur Geltung drängt, «desto offenbarer muß es scheitern, indem dieses Scheitern selbst die Wahrheit zur Sprache bringt» (63). Lionardo steht souverän und unabhängig in Welt, Überwelt und Gesellschaft, «unberührt» vom Christentum (71) und «ohne Kommunikation» (73), nur dem Nachruhm zugetan, der die Stelle der in eigentlicher Transzendenz begründeten Ewigkeit usurpiert. Über der Feststellung des «Scheiterns» steht so das Bekenntnis: «Es ist ein Glück, einen unabhängigen Menschen wie Lionardo zu sehen, der, sich erhebend über Gesellschaft und Geschichte, beide vernachlässigend, im Einklang mit der unendlichen Natur durch Schauen ihrer Offenbarungen lebt» (75f.). Das beschwörende Reden über Lionardo, welches der Darstellung das Jaspers eigene Pathos gibt, klingt abschließend in die Warnung aus: «Das Beglückende seines Sehens, Forschens, Daseins uns von ihm schenken zu lassen, bedeutet nicht, daß wir selber im Ganzen ihm folgen auf die Weise seines Lebensweges und seines Philosophierens» (76).

*Hans Ryffel*

*François Meyer: Problématique de l'Evolution.* Presses Universitaires de France, Paris 1954.

Monsieur François Meyer, professeur à l'Université de la Sarre, s'attaque au problème difficile de l'évolution. Il expose, en un langage clair, facilement accessible, divers aspects de ce problème et diverses solutions qui leur ont été proposées. Mais il a aussi ses propres idées que nous essayerons de résumer en quelques mots.

Il constate les difficultés de l'étude classique de la paléontologie, qui s'intéresse aux filiations individuelles des espèces entre elles. A ce point de vue, qui étudie ce qu'il appelle les micro-causalités, il voudrait substituer un autre point de vue, qui retracerait l'évolution d'ensemble de certains facteurs au cours des âges géologiques. A l'étude de cas individuels, il voudrait substituer une étude statistique d'ensemble, qui ne s'intéresserait qu'aux grandes lignes et chercherait à les expliquer sans passer par la micro-causalité. Il propose, à la fin de l'ouvrage, une solution personnelle à ce problème, qu'il tire, par une gymnastique intellectuelle assez périlleuse, de la théorie de l'atome primitif de Lemaître, de la théorie des potentiels avancés de Fantappiè et des relations d'incertitude de Heisenberg.

L'ouvrage se lit avec un intérêt constant. L'auteur est bien documenté et nous donne sur des théories souvent mal connues des renseignements clairs et précieux.

Les idées de base y sont clairement exprimées. Elles ne sont pas dépourvues d'intérêt et l'étude statistique de l'évolution peut certainement apporter un heureux complément à l'étude individuelle.

Mais nous avouerons franchement que nous ne pouvons suivre l'auteur dans ses théories personnelles. Celles-ci sont établies sur des études statistiques très discutables et par des raisonnements théoriques dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont très «audacieux».

Ces critiques peut-être un peu sévères ne s'adressent qu'à une petite partie de l'ouvrage et le reste, nous l'avons dit, constitue une heureuse mise au point, situant les problèmes d'une façon souvent très pénétrante et montrant bien les divers aspects d'une question si vaste et si complexe. Aussi nous ne saurions assez en recommander la lecture, à la condition d'y apporter quelque esprit critique.

*François Bonsack*

*Louis de Broglie: Nouvelles perspectives en Microphysique.* Albin Michel, Paris 1956.

Poursuivant la série de ses ouvrages de haute vulgarisation, M. Louis de Broglie nous donne, après «Matière et Lumière», «Continu et discontinu en Physique moderne», «Ondes, corpuscules, Mécanique ondulatoire» et «Physique et Microphysique», un nouveau livre intitulé «Nouvelles perspectives en Microphysique». Il est sans doute inutile de rappeler le «genre» de cette œuvre: comme pour les autres, il s'agit d'un recueil de conférences et d'articles, écrit en un langage clair, dépourvu de tout appareil mathématique et accessible au non-spécialiste. Certes, quelques-uns de ces articles exigent

du lecteur des connaissances de physique moderne; si les études historiques ou de philosophie des sciences se lisent «comme un roman», on ne saurait en dire autant des chapitres sur les développements récents de la physique; mais il est évident qu'on ne peut pas donner une image de la physique sans parler de physique et que ceux qui veulent trop simplifier finissent par ne plus rien dire du tout ou par trahir l'esprit de ce qu'ils se sont donné pour tâche d'exposer.

L'ouvrage est divisé en quatre parties: 1. Questions scientifiques indépendantes de l'interprétation de la mécanique ondulatoire; 2. Exposés se rapportant à l'interprétation de la mécanique ondulatoire; 3. Exposés sur des questions d'ordre général; 4. Exposés se rapportant à l'histoire des sciences.

La première partie traite de différents problèmes de physique théorique et de la signification des réponses qu'on leur a données. Nous signalerons un article sur «Sens philosophique et portée pratique de la Cybernétique» qui nous paraît particulièrement intéressant par les nombreux et très importants problèmes qu'il soulève.

La troisième partie intéressera particulièrement le philosophe. Il y est question de la vulgarisation scientifique, de la valeur de la culture scientifique et de divers aspects de la psychologie de l'homme de science.

La quatrième n'est pas moins passionnante; l'auteur y évoque quelques grandes figures de savants: Pascal, d'Alembert, Pierre Duhem et d'autres. Il réussit à faire vivre ces hommes devant nous, à nous faire sentir l'importance de la contribution qu'ils ont apportée à l'œuvre commune et ces portraits lui fournissent en même temps l'occasion de fines remarques sur le développement de la science et sur la manière dont celle-ci bénéficie des apports d'hommes souvent si différents.

Mais la partie la plus importante, pour l'auteur aussi bien que pour le lecteur, c'est la deuxième: celle qui traite de l'interprétation de la mécanique ondulatoire. On sait que M. de Broglie, qui était parti de conceptions plutôt intuitives, classiques et à tendance réaliste, s'était finalement rallié à l'interprétation phénoméniste, probabiliste et indéterministe de l'«Ecole de Copenhague», dont MM. Bohr et Heisenberg furent les promoteurs. Cette conception paraissait avoir presque définitivement triomphé et il n'y avait plus guère que quelques savants isolés, mais non des moindres, tels que Einstein et Schrödinger, pour en contester la légitimité.

Or, vers la fin de l'année 1951, l'auteur, après un nouvel examen de la situation qui l'avait convaincu des difficultés de l'interprétation «orthodoxe», a repris sur des bases un peu modifiées ses anciennes tentatives pour éprouver si elles ne pourraient pas aboutir à une interprétation cohérente. Cette spectaculaire volte-face a fait beaucoup de bruit dans le monde scientifique et le philosophe ne peut s'en désintéresser, puisqu'il s'agit de questions fondamentales sur l'efficacité de notre connaissance et sur la nature de la réalité physique. De la solution qu'on donnera à ce problème dépendra en grande partie notre théorie de la connaissance et notre métaphysique, à moins que ce ne soit l'inverse qui se produise et que les théories physiques ne dépendent finalement de la position métaphysique du savant qui les établit.

Deux camps sont aujourd'hui en présence. L'un, représenté par Einstein, de Broglie, Vigier et Bohm, constitue ce qu'on pourrait appeler l'école réaliste,

intuitive. L'autre, qui compte la plupart des grands noms de la physique contemporaine: Bohr, Heisenberg, Born, Dirac, Pauli, constitue l'école phénoméniste, positiviste, formaliste, probabiliste et indéterministe. La situation est, à bien des points de vue, comparable à celle qui existait en thermodynamique à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle et où les positivistes énergétistes Mach, Ostwald, Duhem s'opposaient aux réalistes atomistes Gibbs, Boltzmann, Einstein et finalement Planck. A la suite des magnifiques expériences de Perrin, les réalistes finirent par triompher – en ira-t-il de même aujourd'hui? – Nul ne peut le prédire et M. de Broglie lui-même ne s'exprime sur ce point qu'avec la plus grande prudence. Mais nous pensons qu'il a raison en déclarant que même si cette nouvelle tentative devait finalement se solder par un échec, il n'en était pas moins utile de reprendre le problème sur des bases différentes de celles de l'interprétation orthodoxe pour voir où cela menait. Et seul un dogmatisme aveugle pourrait prétendre interdire de telles tentatives.

Bref, nous croyons avoir montré tout l'attrait de ce livre passionnant à bien des égards et tout l'intérêt qu'il présente pour le philosophe soucieux de tenir compte de l'évolution de la science. Et quel philosophe pourrait aujourd'hui, en toute bonne conscience, s'en désintéresser?

*François Bonsack*

*Vasco Ronchi: L'ottica.* Nicola Zanichelli, editore. Bologne 1955, 370 pages.

Voici tout d'abord la table des matières: Ch. I La definizione dell'ottica p. 1; ch. II Le basi dell'ottica secentesca p. 23; ch. III I fondamenti della scienza della visione p. 69; ch. IV La visione mediante sistemi ottici p. 129; ch. V La finezza della visione p. 213; ch. VI L'immagine ottica p. 271.

Ces six chapitres forment l'ouvrage proprement dit. Les 70 dernières pages constituent un appendice consacré aux problèmes de cinématique et de dynamique des ondes: Ch. VII Cenni di cinematica e dinamica dei moti oscillatori p. 305; ch. VIII Propagazione delle onde p. 319; ch. IX Riflessione, rifrazione e diffrazione delle onde p. 331.

*

L'optique est la science de la vision, mais depuis le 17e siècle, cette discipline s'est scindée en deux domaines, l'un physiologique concernant l'étude des conditions physiologiques de la vision, l'autre rattaché à la physique qui s'est mis à ne se préoccuper que des instruments d'optique, faisant d'ailleurs d'immenses progrès dans ce domaine. Seulement, depuis cette scission, il a été possible de faire abstraction de ce que l'œil voit effectivement à travers ces instruments. Il était implicitement admis que l'objet vu coïncidait avec l'image optique donnée par les calculs.

Or, il y a une vingtaine d'années, M. Ronchi s'est aperçu d'un certain nombre d'anomalies à propos des loupes L'observateur *ne voyait pas ce qu'il était censé voir* d'après la théorie classique de l'optique. Entre temps, l'auteur s'est livré à une étude sur l'histoire de la lumière et son attention a été attirée à cette occasion par la théorie épicurienne de la vision, qui soulignait le point

suivant: Pour qu'il y ait vision, il faut que l'esprit porte son attention sur les simulacres qui viennent sans cesse le frapper.

M. Ronchi se demande alors si la théorie classique n'a pas eu tort d'abandonner l'élément psychique dans la théorie de la vision. Au cours du chapitre IV particulièrement intéressant, l'auteur montre comment la vision est, en analyse dernière, une construction psychique. Dans le chapitre suivant: La finesse de la vision, l'auteur insiste sur le caractère complexe de la vision, fonction tout à la fois des dimensions de la source ponctuelle émettrice, de l'énergie de cette source et des conditions de sensibilité du récepteur, dans ce cas la rétine (p. 236).

Puisqu'il y a intervention psychique de l'observateur, il n'y a plus moyen de considérer avec la science classique que l'image optique, produit des calculs, coïncide effectivement avec ce que voit l'observateur. Il y a donc lieu de soumettre à une refonte complète le concept classique d'image optique, puisque celui-ci ne tenait pas compte de l'intervention du psychisme.

L'optique sort de cette étude comme une science beaucoup plus complexe qu'on ne la trouve dans les traités classiques, mais elle semble beaucoup mieux à même d'expliquer les phénomènes optiques tels qu'ils se passent réellement.

Il n'est pas nécessaire de souligner l'intérêt que présente, pour le philosophe des sciences, cet ourvage rédigé d'une manière claire et vivante, et dont les vues révolutionnent l'optique. *A. Virieux-Reymond*

*Hans Burkhardt: Das Abenteuer ein Mensch zu sein.* Gestalt und Offenheit des Daseins. Franz Westphal Verlag, Wolfshagen-Scharbeutz 1954.

Dieses tiefsinnige und ausgezeichnet geschriebene, mit einem vielleicht allzu zügigen Titel versehene kleine Buch eines Psychiaters, das von psychologischen Fragestellungen in den philosophischen Bereich vorstößt, ist vor allem dazu angetan, einem breiteren Leserkreis den Sinn zu wecken für die Problematik und Tiefe des menschlichen Daseins, die mit dem verkümmerten Seelenleben des Alltags so sehr kontrastieren. Der Verfasser legt besonderes Gewicht auf die Selbstverwirklichung des Menschen in der Sphäre des Persönlichen und Intimen, in der das Geistige und das Konkret-Lebendige verbunden werden können. Der sich im äußern Getriebe verlierende moderne Mensch wird hier unaufdringlich auf das schlichte Leben und die in den einfachen Dingen steckenden unmittelbaren Sinngehalte verwiesen. Ein eigentlicher selbständiger Beitrag ist in der vorliegenden Form wohl kaum beabsichtigt. Mit der Betonung des Plastischen und Nichtfestgelegten, der Offenheit des menschlichen Daseins, die im Normfall «geglückte Gestaltungen» in poröser, dem Offenen Raum lassender Konstruktionsweise verlangt, werden zwar wesentliche Züge des Menschen visiert. Auch bietet der Verfasser reichhaltige Anregungen. Begriffliche Ausarbeitung und kritische Sicherung werden aber nicht geboten. Namentlich unterbleibt die Selbstverständigung des Autors über seine allzu große Nähe zu lebensphilosophischen Strömungen im Sinne von Ludwig Klages und über alles weitere, was damit zusammenhängt.

*Hans Ryffel*

*W.J.H. Sprot: Social Psychology* (Methuen's Manual of Modern Psychology). Methuen and Co., London (1952). 268 pages.

Voici un manuel de lecture agréable, destiné à rendre de grands services, sinon aux spécialistes des recherches de la psychologie sociale, du moins à l'étudiant et à l'honnête homme. On y trouvera l'essentiel de cette science, relativement récente, qui ne se veut ni sociologie proprement dite, ni psychologie interpersonnelle, et qui fait appel à l'enquête, au questionnaire, à la description.

On ne peut parcourir ici le champ si vaste ouvert par ce manuel; la première partie, consacrée aux méthodes d'observation des groupes sociaux, paraîtra peut-être la plus utile, par exemple par ses informations sur l'analyse des champs ou sur la sociométrie; la deuxième partie, «l'individu et la société», est aisée et claire en sa concision, malgré la foule de doctrines auxquelles il est nécessaire de faire allusion; l'«anthropologie de la culture» américaine surtout, et la psychanalyse y tiennent une place aussi considérable; la dernière partie est réservée aux applications. Que si l'exécution de tout ce programme peut paraître rendre vains certains efforts philosophiques, elle n'en exige pas moins une philosophie qui en refasse la cohérence d'un point de vue supérieur.

*D. Christoff*

Une nouvelle revue philosophique en Italie: *Il Pensiero*, volume I, mai–août 1956; éditeur: Veronelli, Milan.

Le premier numéro de *Il Pensiero* est consacré aux communications de plusieurs philosophes italiens formés à l'école de Croce et de Gentile, discutées en un symposium à l'Institut de philosophie de l'Université de Milan, en mars 1956, sur ce thème général: *Immanence et Transcendance.*

Ont collaboré à ce premier numéro Carlo Antoni – auteur d'un récent et remarquable ouvrage sur Croce –, Antonio Banfi, Mario del Pra, Augusto Guzzo, Vito Fazio-Allmayer. A l'exception de celui de Banfi, qui ne put participer aux réunions, tous les exposés ont donné lieu à d'intéressants débats, également publiés.

Le directeur de la nouvelle revue, M. Giovanni Emanuele Barié, expose les intentions qui ont présidé à l'entreprise. Elles visent à réagir contre l'empirisme en vogue dans le Nord de l'Italie, particulièrement dans ce «triangle de la mort» que constitueraient à cet égard Milan, Turin et Pavie, et où se manifeste, d'autre part, chez les jeunes, un engouement trop exclusif pour les auteurs à la mode.

Contre ces tendances, il s'agit de réaffirmer la valeur de la spéculation à travers les siècles, au sens d'une «problématique» inséparable de la *philosophia perennis* depuis les Grecs. La restauration de la *méthode d'immanence*, que les empiristes sont «incapables de respecter», implique l'effort concerté de penseurs ayant en commun le «sérieux des intentions» et une «préparation adéquate». Cet effort se manifestera également par la constitution d'une Bibliothèque philosophique, laquelle comportera deux séries de volumes: l'une consacrée à des auteurs vivants, l'autre à des œuvres philosophiques de l'époque Kant–Hegel.

*F.-L. Mueller*