

Besprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **18 (1958)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Besprechungen - Comptes rendus

Tommaso Campanella: Magia e Grazia. Inediti. Theologicorum Liber XIV.
Testo critico e trad. a cura di Romano Amerio. Roma, Fratelli
Bocca 1957. In-8, 260 pages.

Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano. Serie II, vol. 5, promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici, dir. da Giovanni Calò e Enrico Castelli.

Voici, succédant à d'autres, un nouvel inédit de Tommaso Campanella. M. Romano Amerio, professeur de philosophie au Liceo de Lugano, qui a donné à nos *Studia philosophica* (vol. IV, 1944) une étude sur Campanella, publie maintenant un texte *Qui est de gratia gratis data*, d'après le manuscrit de la Bibliothèque Mazarine de Paris. Le thème en est celui-ci: la grâce opère en nous à la manière d'une magie transcendente et nous fait accéder à un merveilleux objectif. Campanella s'applique à distinguer la magie naturelle de la magie surnaturelle. Ce texte précise notre connaissance d'une pensée multiforme, difficile à saisir.

Marcel Raymond

Henri Bergson: Ecrits et paroles. Textes rassemblés par R.M. Mossé-Bastide. Tome premier, précédé d'une lettre préface d'Edouard Leroy et d'un avant-propos de Henri Gouhier. Paris, Presses universitaires de France, 1957, 236 pages.

Il y a longtemps que nous attendions cette publication qui restitue un certain nombre de documents rares et parfois tombés dans l'oubli. Objecterai-je qu'il s'agit là d'œuvres mineures, qui ne renouvelleront pas notre connaissance du philosophe. C'est bien ainsi que l'entend M. Gouhier dans son avant-propos: ne cherchons pas dans ces textes, nous dit-il, un autre bergsonisme que celui des livres. Mais Bergson est assez grand comme écrivain et comme penseur pour supporter cette épreuve redoutable. Ajoutons qu'elle ne constitue nullement une entorse à l'interdiction formelle lancée par lui relativement à l'édition de pages inédites. Il n'y a pas et il n'y aura jamais d'œuvres posthumes de Bergson, si les volontés d'un mort gardent quelque crédit.

Le présent volume, réalisé par les soins intelligents de M^{me} Mossé-Bastide, est constitué de brefs articles, de lettres, de sommaires de cours figurant dans l'*Annuaire du Collège de France*, de discussions soutenues lors de réunions savantes, de discours de distributions de prix, d'analyses d'ouvrages et de préfaces. L'ordre rigoureusement chronologique permet de suivre année après

année les progrès de cette réflexion mouvante, qui se ramasse pourtant autour de «quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire», pour reprendre les termes mêmes par lesquels Bergson définit toute grande doctrine. Diverses voies sont successivement tentées: mathématique, psychologie, logique, pédagogie, histoire, métaphysique, et toutes ces voies convergent vers un centre. Signalons la réussite étincelante de petits essais sur la politesse, le bon sens et les études classiques, la spécialité, l'intelligence. L'auteur jugera sévèrement plus tard ces écrits commandés par telle ou telle circonstance. Jamais cependant l'accord du style et de la pensée n'a mieux été réalisé par lui que dans ces brèves méditations destinées aux élèves d'un lycée.

Cette publication nous conduit jusqu'en 1905. De quoi la suite sera-t-elle faite? Nous nous réjouissons de l'apprendre.

René Schærer

Gallo Galli: Socrate ed alcuni dialoghi platonici (Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Jone). Torino, G. Giappichelli, 1958, 246 pages. (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Magistero 12.)

M. Gallo Galli a réuni dans ce volume des études, déjà parues ailleurs, qu'il a retouchées. Socrate en est le centre. Aussi faut-il regretter que le *Criton* et le *Phédon* n'aient pas fait l'objet d'une étude spéciale.

Il n'a pas voulu faire un commentaire érudit, mais dégager la signification philosophique de la figure de Socrate et de quelques-uns des dialogues de Platon qui paraissent le plus proches de la réalité historique de Socrate.

M. Galli reconnaît l'existence d'une véritable éthique socratique, intellectualiste, avec prise de conscience de l'aspect formel de l'acte moral. La pédagogie de Socrate est la seule qui soit compatible avec le développement harmonieux de la personnalité, avec la conquête de la liberté morale.

De leur point de vue, les dialogues de Platon ici examinés illustrent ces vues, offrant des exemples vécus de la présence de Socrate.

Marcel Reymond

René Schærer: L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. Paris, Payot 1958. Bibliothèque historique, 416 pages.

L'objet premier de ce livre est la découverte d'une structure mentale commune à l'homme grec, d'Homère à Socrate. Cette constante équivaut à peu près à ce que Bergson nomme un «schème dynamique», dont il se sert, par exemple, dans sa réduction de Spinoza à une image simple; on pourrait également rapprocher la tentative de M. Schærer de celle de Jung et de sa recherche des archétypes primitifs, ou de Bachelard et de sa psychanalyse.

Néanmoins le climat est ici moins psychologique que philosophique, plus exactement historique et littéraire tout à la fois. L'analyse d'Homère permet de saisir sur le vif le fond de cette constante: «Chante, déesse, la colère...»; c'est le début de *Illiade*. Or, là déjà, il y a deux colères: celle, bien connue,

qui est un fait historique, et la colère qui sera chantée, c'est-à-dire l'*Illiade* comme poème. La colère part ainsi de l'homme et de son sentiment, pour monter au dieu qui l'«estampille», d'où elle redescend sous forme d'un poème. La colère est ainsi trait d'union entre l'homme et Dieu.

Mais l'homme lui-même a aussi deux natures: avec ou sans Dieu. La colère pourrait en effet poursuivre son chemin humain, et faire carrière terrestre; mais elle se perdrait dans le non-valable: c'est l'homme sans Dieu. Quand en revanche la colère opère le détour par le divin, elle ne cesse pas d'être une colère humaine; mais elle acquiert en plus sa validité.

Si la colère est un événement psychologique, on voit que le monde grec refuse le «pur psychologique»; il articule sans cesse le psychologique et le spirituel, notre conscience d'homme et la divinité, l'immanent et le transcendant.

Une telle articulation est celle de deux mondes reliés par un itinéraire spécifique, où «l'aller est passionnel, l'arrêt intuitif et le retour raisonnable» (p. 34). Et plus loin l'auteur précise: «L'humain et le divin se présentent comme deux dimensions qui s'articulent dialectiquement l'une à l'autre. Mais il y a plus: non seulement toute opération humaine joue sur les deux claviers du ciel et de la terre, mais encore elle s'effectue en deux démarches distinctes, la montée au principe et la descente à l'exécution.» (p. 344-5)

Il se laisse ainsi tirer d'ores et déjà une définition de l'homme grec, qui en marque à la fois la nature et les limites. Définition qui du reste rappelle encore une fois les analyses contemporaines de la notion d'«ouverture», laquelle postule à la fois la totale autonomie de l'homme et sa totale disponibilité à l'égard de ce qu'il n'est pas. «Etre homme, c'est être entièrement ce qu'on est pour accueillir ce qu'on ne peut pas être, c'est épuiser l'immanent pour mériter le transcendant» (p. 65).

Par conséquent l'homme grec est coupé par une dualité profonde, qui le tire d'un côté ou de l'autre, sans espoir d'équilibre définitif. Cette dualité est le ressort des actes humains, des actions tragiques en particulier. En un mot, faut-il, dans la vie, suivre sa propre voie d'homme, ou assentir aux décisions venues d'en-haut? C'est là soulever un gros problème, qui est le problème moral de la vie elle-même, et que souligne excellemment l'auteur. Car enfin, où se tourner? Pris entre le ciel et la terre, l'homme risque d'oublier le ciel pour être fidèle à sa nature d'homme terrestre; ou alors il risque d'oublier la terre en voulant s'égaliser aux dieux. A hauteur d'homme, on ne voit pas plus loin que le bout de son nez; mais à hauteur divine, on ne voit plus guère les détails de la géographie qui nous entoure. L'alternative est donc absolue entre l'universel et le circonstanciel. – Remarquons ici que M. Schærer marque fort heureusement l'aspect existentialiste et contemporain de cette problématique spécifiquement grecque.

Permettons-nous une critique pour terminer. M. Schærer, pour le dire simplement, mais en toute admiration, donne continuellement le sentiment qu'il *platonise* l'histoire, les œuvres et les hommes. Tout se passe comme si l'auteur prêtait constamment le flanc à l'accusation d'anachronisme: s'il prétend «descendre» l'histoire, d'Homère à Platon, il semble néanmoins l'avoir préalablement «remontée», Platon en mains. Car enfin, le schéma

qui dirige les analyses de M. Schærer, et qu'il retrouve partout (nous venons à notre tour de le présenter), est un schéma essentiellement et typiquement *platonicien*. M. Schærer a voulu montrer qu'il était homérique aussi; mais n'y a-t-il pas là peut-être une illusion d'optique?

Par exemple, parlant d'Homère, M. Schærer écrit: «Tout le secret de la dialectique platonicienne est déjà contenu dans cette substitution d'une arché spirituelle à l'arché psychologique» (p. 18). Néanmoins est-il certain que l'*opposition* même du «spirituel» et du «psychologique» ait un sens au temps d'Homère? De même, dans sa conclusion, M. Schærer se demande quelle a été la «matière indifférenciée» d'où surgiront les mondes de l'espace (p. 356); et il énumère des noms, distincts de ces choses, et servant à les «désigner». Or, y a-t-il eu, à l'époque présocratique, et même préstoïcienne, des «noms» distincts des «choses» qu'ils «signifieraient» extrinsèquement? Les travaux du linguiste Johannes Lohmann témoigneraient plutôt du contraire, et avertiraient une fois de plus qu'on n'a peut-être pas le droit de projeter notre propre mentalité sur l'époque grecque, et en particulier de projeter notre platonisme sur les penseurs ou poètes archaïques.

A cette critique doit succéder une contrepartie aussi vigoureuse que sincère: ce livre est en effet une pleine réussite par la pénétration qu'il offre et fait partager des œuvres de l'antiquité; l'auteur non seulement nous y fait participer, mais il vit tellement en elles et en est tellement imprégné qu'il nous en imprègne à son tour. M. Schærer réussit là un véritable tour de force: il écrit un «panorama», au sens étymologique où l'essentiel est la communion intuitive et la totalité organique. Il faut souligner en effet que ce livre vaut autant comme introduction à l'histoire de la littérature grecque, par quoi il est destiné au plus grand des succès, que comme «Traité des valeurs grecques». Ajoutons à cela l'excellence exceptionnelle de l'analyse de Battos (p. 141 sq), et les qualités remarquables du style: concision, fermeté, justesse.

C'est toute la philosophie personnelle de M. Schærer qui, en définitive, surgit en filigrane derrière cette somme de l'Antiquité; et cette philosophie tient peut-être en deux mots, qui sont toute une vie, une vie de pédagogue autant que de philosophe: *apprendre à faire le détour de la sagesse*.

J.-Claude Piguet

Hans M. Wolff: Platon, Der Kampf ums Sein. Francke Verlag, Bern 1957.

L'éditorial et la préface de cet ouvrage signalent avec force les intentions de l'auteur: reconstruire l'histoire intérieure de Platon à partir des *Dialogues* conçus eux-mêmes comme les étapes d'une «grande confession», remonter en deçà du système et du jeu d'abstractions jusqu'aux profondeurs vivantes de l'âme, en posant au départ que cette œuvre exceptionnelle fut déterminée dans sa courbe évolutive par les événements dramatiques de la vie de Socrate non moins que par certaines aspirations de Platon lui-même à la connaissance pure.

On pense immédiatement au mot de Nietzsche: «Toute grande philosophie est la confession de son auteur», et ce rapprochement se justifie d'autant mieux que M. Wolff, qui est professeur de langue et de littérature germaniques à l'Université de Berkeley (Cal.), a composé son *Platon* à la suite d'un ouvrage sur l'auteur de Zarathoustra. Il s'est fait avantageusement connaître, en outre, par des études sur Goethe et Thomas Mann.

Le livre se lit avec agrément: la forme en est claire et vivante, les analyses des *Dialogues* sont conduites avec une ferveur communicative. Tout atteste l'honnête homme aux prises avec un grand sujet.

Dès les premières pages cependant le lecteur tressaille d'étonnement. De l'*Apologie*, M. Wolff nous dit qu'elle ne saurait, pas plus que le *Macbeth* de Shakespeare, figurer parmi les premières œuvres de son auteur, car elle porte la marque d'une technique achevée. Elle sera donc reportée après le *Cratyle*, la *Ménon* et le *Gorgias* (p. 11-12). Ces derniers dialogues, Platon les aurait écrits du vivant de son maître. Les *Lettres* sont toutes apocryphes ainsi que l'*Epinomis*.

L'évolution suivie par le philosophe lui-même au cours de sa longue carrière dessinerait une courbe assez étrange: parti d'une vision sereine et même enfantine de la vie, conçue par lui «als heiteres Spiel» (p. 17), Platon aurait subi la secousse violente d'une conversion politique aux idées démocratiques («ein Gang nach Canossa» p. 84). Avec le *Gorgias* («Platos *Appassionata*» p. 87), l'*Apologie* et la mort de Socrate, une vision nouvelle se serait imposée à lui, impliquant une fuite loin du monde (*Weltflucht*) et s'exprimant dans le *Phédon* et le *Banquet*.

Le *Criton*, qui vient ensuite, nous fait passer à une étape de réconciliation qui trouve son expression dans la *République*, œuvre composite et disparate. Mais Platon vieillit. Dès le *Phèdre* un nouveau revirement s'amorce; il conduira le sage à l'adoption d'une philosophie radicalement empiriste, vitaliste, nominaliste et sceptique. C'est ainsi que le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste* sont consacrés à la réfutation sans appel de la théorie des Idées. Le *Philèbe* surenchérit dans ce sens. Quant au *Politique*, il ne faut y voir qu'un «philosophischer Spass» à la manière de Mozart (p. 267): l'ironie de Platon a ici pour objet, non plus les sophistes ou les Eléates, mais l'ancienne philosophie des Essences; Platon se prend lui-même pour cible.

Mais une question ne manqua pas de se poser alors à ce penseur devenu sceptique: comment justifier, sur une telle base, la morale individuelle et sociale, comment éviter le relativisme éthique d'un Protagoras, d'un Thrasymaque, d'un Calliclès? La solution, Platon la trouva dans une profession de foi pragmatique doublée d'un renoncement à toute explication rationnelle du cosmos (p. 271, 287). Dans le *Timée*, le monde apparaît comme un jeu de forces incompréhensibles. Ce qui prend alors la place du critère de vérité représenté naguère par l'*epistémé*, c'est le savoir pratique ou *doxa* (p. 290, 295). Ce scepticisme éthique culmine dans les *Lois* où le philosophe, incapable de distinguer rationnellement le bien du mal, fonde pratiquement cette opposition sur une sévère réglementation législative. Il trahit «une méfiance à l'égard de l'esprit et du cœur semblable à celle qui s'exprime dans la thèse protestante de l'homme radicalement corrompu en sa raison et sa

volonté» (p. 298). Dieu n'est plus alors qu'une étiquette servant à désigner l'exercice de forces incompréhensibles: le message platonicien s'achève sur une abdication philosophique (p. 299).

Si nous avons tenu à résumer des thèses aussi peu conformistes, c'est en raison de l'intérêt que suscite une démonstration constamment claire et vivante. Est-il besoin maintenant d'entreprendre une réfutation?

Deux voies d'approche nous paraissent se légitimer à l'égard de Platon: lire ingénument le texte sans s'occuper des innombrables travaux de la critique érudite, recourir, au contraire, à une information documentaire aussi complète que possible. M. Wolff semble avoir écarté ces deux méthodes. Il ne se réfère qu'à Natorp et Ræder, ce qui est trop peu quand on projette d'écrire un aussi gros ouvrage que le sien. Quant à sa lecture personnelle, il l'a conduite dans un esprit d'arbitraire et de fantaisie tels que Platon en devient méconnaissable. Le *Phédon* nous est présenté en deux chapitres séparés par l'analyse intermédiaire du *Banquet*, et cette inconcevable désarticulation se répète au sujet du *Parménide*. Car l'œuvre de Platon, bien sûr, n'a ni structure ni cohérence! Elle obéit à des motifs d'ordre essentiellement affectifs liés à la vie de Socrate! Elle échoue finalement dans un scepticisme utilitaire! On ne saurait avec plus d'assurance accumuler plus d'erreurs que ne le fait M. Wolff. Son livre a peut-être la valeur d'une confession personnelle. Que retient-il, en revanche, des confidences de Platon lui-même?

René Schærer

Albert Lejeune, D^r en philosophie et lettres, Ancien chercheur qualifié du F.N.B.R.S.: *Recherches sur la Catoptrique grecque d'après les sources antiques et médiévales*. (Bruxelles, Académie Royale de Belgique, classe des lettres et sciences morales et politiques, Mémoires, collection in 8^o Tome LII, fascicule 2, 1957.) 199 pages.

Connu par de nombreuses publications antérieures et spécialement par son ouvrage sur *Euclide et Ptolémée, deux stades de l'optique géométrique grecque* (Louvain 1948), M. Albert Lejeune vient de publier ses *Recherches sur la Catoptrique grecque d'après les sources antiques et médiévales*.

L'optique grecque s'est scindée très tôt en deux disciplines: l'optique proprement dite et la catoptrique: «La première s'est bornée à l'étude de la vision directe où le rayon visuel ne subit aucune déviation; elle cherche à expliquer la perception visuelle de l'espace, les phénomènes de perspective et la plupart des illusions visuelles. La seconde s'est réservée les cas où le rayon visuel est brisé; elle s'occupe de tous les faits relatifs à la réflexion et à la réfraction» (p. 3).

M. Lejeune commence ses recherches à partir d'un ouvrage de l'émir Eugène qui vécut en Sicile au XII^e siècle. Auteur d'une traduction latine d'une version arabe d'un ouvrage grec, Eugène nous affirme que la source grecque était les *Optica* de Ptolémée; après examen critique, M. Lejeune conclut qu'il en est bien ainsi.

L'authenticité de l'optique de Ptolémée étant prise comme hypothèse de

travail, l'auteur vise à retrouver, dans la première partie de l'ouvrage, quelles ont été chez les Grecs, *les lois fondamentales de la Réflexion* (p. 31–69). Le premier chapitre est consacré à l'analyse des quelques pages de l'Optique de Ptolémée portant sur *les principes fondamentaux de la théorie des miroirs*. M. Lejeune les juge ainsi: «Le moins qu'on en puisse dire est qu'elles témoignent d'un esprit scientifique remarquable pour l'époque. Les présupposés de la catoptrique sont traités non point comme des postulats dus à une géniale intuition, mais comme de véritables lois physiques démontrées par l'expérience et même soumises aux mesures directes.

Ces lois, il est vrai, sont exprimées en fonction d'une théorie interprétative qui nous apparaît aujourd'hui absurde, parce que nous avons reconnu depuis longtemps la nature dioptrique de l'appareil oculaire; mais tirées des faits et contrôlées par les faits, elles n'en constituent pas moins une approximation déjà satisfaisante des phénomènes» (p. 46).

Mais si l'Optique de Ptolémée marque le point d'achèvement de la catoptrique grecque, peut-on en retrouver la genèse? Le second chapitre consacré aux *Lois de la réflexion avant Ptolémée* et le troisième chapitre sur *Les lois de la réflexion après Ptolémée* passent en revue les diverses sources grecques encore accessibles et en tirent les conclusions suivantes: Euclide a probablement écrit une Catoptrique dont les présupposés devaient être, comme ceux de son Optique, de purs postulats «l'opticien s'interdisant toute considération physique ou psychologique et tout recours à l'observation». Dès Archimède, on trouve attestée une tendance – mais timide encore – «à demander ces présupposés à l'observation et à l'expérimentation», tendance qui s'affirme chez Ptolémée «sous la forme la plus évoluée. Ptolémée demande les présupposés de la catoptrique à l'expérimentation, une expérimentation poussée jusqu'aux mesures directes.» Après Ptolémée, la catoptrique est en décadence comme en témoigne le traité du pseudo-Euclide qui appartient à cette époque (p. 68–69).

«Les lois de la réflexion conditionnent toute la catoptrique mais n'ont d'autre raison d'être que de rendre possible la théorie géométrique des images spéculaires que nous allons maintenant étudier dans le détail» (p. 70). La seconde partie traite donc de *La théorie des images spéculaires* en suivant le même plan que la première: d'abord la théorie ptolémaïque, puis la reconstitution des théories antéptolémaïques: le premier chapitre expose la *Théorie des images spéculaires chez Ptolémée*, le chapitre II vise à débrouiller le problème des sources de la *Catoptrique du Pseudo-Euclide*, qui seraient au nombre de trois, représentant trois couches distinctes, la première avant Archimède (Euclide?), la seconde avant Ptolémée (Héron?) et la troisième, le pseudo-Euclide qui serait le compilateur Théon d'Alexandrie. Après le troisième chapitre (*La théorie des miroirs avant Ptolémée*), l'auteur nous indique les étapes probables de la catoptrique grecque:

1. Etape primitive où la catoptrique ignorait la loi de la normale objetmiroir.
2. Euclide a probablement écrit une catoptrique qu'on pourrait retrouver dans certains théorèmes du pseudo-Euclide.
3. Archimède connaissait déjà les trois lois de la réflexion et avait peut-être découvert la loi de la normale objet-miroir.

4. La Catoptrique d'Héron (I ap. J.-C.) avec laquelle la couche la plus récente de la Catoptrique pseudo-euclidienne offre des concordances qui supposeraient une source commune (la Catoptrique d'Euclide).

5. Enfin les livres III et IV de l'Optique de Ptolémée, stade le plus évolué de la catoptrique grecque. Deux traits le distinguent des autres traités: «Tout d'abord le souci de souder en un tout bien homogène les données de l'optique proprement dite et celles de la catoptrique: la théorie des images spéculaires est maintenue dans un rapport logique étroit avec la vision directe. Cet effort paraît propre à Ptolémée et confirme l'impression laissée par ses autres œuvres d'un savant doué d'un grand talent de synthèse et de mise au point. L'autre tendance est marquée par le recours à l'expérimentation et par le contrôle des conclusions théoriques par l'observation. On entrevoit des tentatives dans ce sens déjà chez Archimède. Chez Ptolémée, il s'agit d'un procédé méthodique» (p. 151).

Enfin la troisième partie (p. 152–188), consacrée à la *Théorie de la Réfraction*, comporte un premier chapitre étudiant *La mesure des angles d'incidence et de réfraction* chez Ptolémée, d'un second sur *La théorie des images vues par réfraction*, d'un appendice sur *La réfraction dans la Catoptrique d'Archimède*, seul document antérieur à l'œuvre de Ptolémée qui ait quelque valeur.

Ces recherches amènent M. Lejeune – et son lecteur avec lui – à conclure que si les Grecs ont été des philosophes subtils, ils ont également su dépasser le stade de la simple observation (souvent généralisée hâtivement): «Le traité de Ptolémée nous laisse apercevoir que l'optique et la catoptrique ont évolué dans un sens qui fait prévoir la conception moderne de la physique, et nous atteste que les Alexandrins ont à l'occasion pratiqué déjà fort judicieusement la méthode mathématico-expérimentale» (p. 188). L'intérêt des recherches de M. Lejeune est manifeste aussi bien pour l'historien de la philosophie que pour l'épistémologue.

A. Virieux-Reymond

Bogumił Jasinowski: Saber y dialectica, 159 pages. Editions de la Revista de Filosofia de la universidad de Chile 1957.

L'auteur, professeur à l'Université du Chili, ancien professeur de l'Université de Vilna, a consacré ce volume à des problèmes d'histoire de la pensée. Les six chapitres traitent successivement de la nature des oppositions conceptuelles (ch. I Indole de las oposiciones conceptuales) de la néodialectique, représentée aux yeux de l'auteur par le mouvement de pensée qui a pour organe la revue *Dialectica*, et la dialectique hégélienne (ch. II Neodialectica y dialectica hegeliana), la dialectique universelle des notions (ch. III Dialectica universal de las nociones), la trajectoire de la science antique et son passage à la science moderne (ch. V Formacion de la ciencia moderna), l'achèvement de la dialectique de la pensée (ch. VI Culminacion de la Dialectica del Pensiamiento).

Le volume tout entier est intéressant mais je désire signaler tout particulièrement le passage où l'auteur propose un changement de perspective dans l'appréciation de l'histoire de la pensée mathématique dans l'Antiquité:

Les derniers siècles de l'Antiquité grecque sont considérés comme décadents en comparaison du III^e siècle av. J.-C., le siècle d'or. Mais en réalité les mathématiques de l'époque dite décadente sont à l'origine du développement de la mathématique moderne.

En plus de la conception positive de l'infini, la fin de l'Antiquité nous a dotés de la notion de personnalité (p. 155). N'y aurait-il donc pas lieu de changer notre appréciation sur la valeur de la pensée de la fin de l'Antiquité grecque et ne plus la qualifier de décadente (p. 93)?

A. Virieux-Reymond

Jean Ecole: La métaphysique de l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle.

Editions E. Nauwelaerts et Béatrice Nauwelaerts, Louvain et Paris 1957, 312 pages.

La métaphysique de Lavelle est-elle digne d'entrer dans l'histoire de la pensée humaine à côté de celles des plus grands philosophes? L'abbé Ecole, qui pose cette question en conclusion de son important ouvrage, remarque sagement qu'il est encore trop tôt pour y répondre. Toutes les pages du livre, cependant, tranchent en faveur de l'affirmative, non par un abus de superlatifs élogieux, mais par une étroite communion de sympathie et d'admiration. Lavelle n'a-t-il pas, le premier en France, préparé le renouveau de la métaphysique de l'être dont il reste le représentant le plus marquant? Métaphysique de l'être, ou plutôt du sujet inséré dans l'être, car la philosophie s'identifie ici avec la conscience lucide que notre vie prend d'elle-même, elle est la «science de la conscience» (p. 18). Non que tout se ramasse en un point spirituel. La conscience étant, au contraire, l'ouverture du moi sur l'univers entier, la philosophie s'élargit, de ce fait, jusqu'à prendre une vue totale de l'univers.

Cette ouverture du moi sur le monde signale d'emblée, en l'esprit de ce penseur cartésien, une divergence par rapport à son illustre devancier: le *cogito* lavellien ne s'appuie pas sur un *dubito* mais sur un *assentio*, c'est-à-dire sur un consentement à l'être (p. 35). Premier par rapport au moi, l'être se pose comme une unité «indéchirable» et univoque. Comment justifier alors la superposition hiérarchique des valeurs? En admettant à côté du principe d'univocité, celui d'analogie et corrigeant ainsi Duns Scot par saint Thomas, Lavelle étant même «plus proche du scotisme que du thomisme» (p. 64), c'est-à-dire plus analogiste qu'univociste, sans l'être encore assez toutefois, nous le verrons.

L'être ne se manifeste pas à la conscience sur le type d'un objet. Il est acte pur souverainement libre. Son action propre consiste à créer des sujets créateurs, rapport étrange et qu'on ne peut définir que par l'idée de participation. La participation, dit Lavelle, est «le thème unique de toute méditation humaine» (p. 133). L'impulsion participante émane de l'être-source pour conférer au sujet l'existence et l'appeler à réaliser l'essence individuelle qui est sa fin. En ce sens, l'existence est première relativement à l'essence. Comment s'effectuera la réalisation de l'essence? Par la médiation d'un

possible, qui est le temps, un temps dont les trois dimensions se ramassent dans l'instant, point d'insertion de l'éternité dans la durée vécue.

Qu'en est-il du mal? Sous ses deux formes – mal sensible (douleur physique et souffrance morale) et mal moral (faute) – le mal se définit comme l'acte hautement positif d'une volonté libre qui utilise l'impulsion reçue de Dieu pour se retourner contre lui (p. 213). Le mal constitue, en même temps que le «scandale du monde», le motif radical de nos options: il n'existe que pour que nous l'éliminions.

Dire que le moi se trouve lui-même en prenant conscience de son insertion participante dans l'être, c'est unir indissolublement l'immanence à la transcendance, c'est dire que les positions réaliste et idéaliste doivent être dépassées dans le sens d'un spiritualisme ontologique et axiologique où se retrouvent les apports d'un Platon, d'un Plotin, d'un Malebranche.

Telle est cette philosophie harmonieuse et puissante. Elle ne laisse pas de présenter des difficultés. Faute d'avoir attribué un rôle suffisant à l'analogie, Lavelle, nous dit l'abbé Ecoles, n'a pu surmonter les difficultés de l'univocité et s'est attiré l'accusation de panthéisme, contre laquelle il a toujours protesté sans parvenir toujours à convaincre l'adversaire. D'autre part, entraîné par un «vieux reste d'idéalisme» (p. 247), il a édifié une métaphysique du sujet qui rend insuffisamment compte de l'objectivité propre à certaines catégories telles que le possible, le temps, l'individu, le mal, et fut conduit à conclure que nous ne connaissons directement que nous-mêmes.

Cet ouvrage ordonne heureusement sa vaste matière. Il se lit avec autant d'aisance que de profit. Peut-être regrette-t-on qu'après avoir été intelligemment amorcées, certaines objections critiques, certaines références historiques aux grandes intuitions du passé n'aient pas été développées ou précisées. La tentative d'accorder Lavelle avec saint Thomas emporte-t-elle l'adhésion? Nous en doutons un peu. Mais, en attendant, encore une fois, que le temps, juge de toutes choses, se prononce sur Lavelle, l'étude synthétique de l'abbé Ecoles jouera le rôle d'une référence indispensable.

René Schärer

Karl Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. R. Piper & Co. Verlag, München 1958.

Angesichts der philosophischen Gegenwartslage, zu deren Kennzeichen die Vernachlässigung der sozialen und politischen Problematik gehört, ist das hier anzuzeigende Buch auf den ersten Anschein ein auffallendes, besonderes Ereignis. Darin wird ein entscheidender Tatbestand unserer politischen Situation, die Möglichkeit der Selbstvernichtung der Menschheit durch die Atombombe, Anlaß zu einer weit ausgreifenden philosophischen Besinnung auf die politische Problematik in ihrer heutigen Gestalt. Diese Besinnung vollzieht sich im großen Zusammenhang einer umfassenden Philosophie der Politik und zeichnet sich aus durch eine allseitige Erwägung verschiedener Möglichkeiten und Perspektiven; sie stößt zu schlechthin letzten Fragen vor, zum «Grund des Menschseins», zur Frage, «was der Mensch ist und sein

kann» (22), und wird zum eindringlichen Appell aus tiefster Sorge. Mit dem Ernst und der Intensität dieser Besinnung kontrastiert nun freilich nach meinem mehrfach erwogenen Eindruck das befremdliche Ergebnis, daß hier die Philosophie in seltsamer Überspannung und extremer Radikalisierung des «Überpolitischen», dessen grundsätzlicher Führung alles Politische zugeständenermaßen zu unterstellen ist, an der politischen Wirklichkeit vorbeizugehen scheint, ja Politik in sublimste Ethik bestimmter metaphysischer Ausprägung aufzulösen trachtet. Die erhellenden Ausblicke und die hilfreichen Analysen, die sich in großer Zahl finden, aber auch das Beschwingende (wenn diese Anleihe bei Jaspers erlaubt ist), das manche erfahren mögen, werden zurückgedrängt durch zwei Grundthesen, die im Verlauf der Besinnung immer schärferes Profil erhalten und die der Verfasser, trotz aller Vorbehalte und Einschränkungen, nicht müde wird dem Leser in immer neuem Kontext als unausweichlich vorzuzeigen. Vieles ist einleuchtend, scheint anders nicht denkbar, und oft könnte man geneigt sein, selbst der überall scheinbar wirksamen Grundtendenz aus innerster Überzeugung zuzustimmen, bis dann Jaspers nicht nur an Grenzen heranhört, sondern diese überschreitet und im Herausheben seiner zwei Grundthesen das Ganze unter einen neuen, fragwürdigen Aspekt stellt. Der mögliche Einspruch, zu dem der Verfasser veranlaßt, scheint an verschiedenen Akzentuierungen zu hängen, jedoch an solchen entscheidenden Charakteren.

Wenn ich von «Grundthesen» spreche, muß ich allerdings beifügen, daß diese Thesen, die ich bloß vereinfachend so nenne, für Jaspers vornehmlich in Möglichkeiten und Perspektiven bestehen, deren Gegenpositionen und Varianten er ebenfalls sieht und erwägt (z. B. 448 ff. u. 463 ff.), und daß auch diejenigen Gedankenrichtungen, die als bevorzugte Grundlinien heraussehen, unter dem «Ceterum censeo» stehen: «es bleibt alles in der Schwebe» (32), ja dies so sehr, daß mancher Widersprüche zu sehen glaubt. Das, worauf die Grundgedanken abzielen, ist keiner «eindeutigen Aussage» zugänglich und wird nur «im unbestimmbaren Glanze eines Morgenrotes» fühlbar (70). Und: «Was wir tun, das sollen wir offenbar in der Unsicherheit tun, nicht in einer trügerischen Gewißheit des Vorhersehens im Ganzen» (92). «Das politische Handeln ist stets wie ein Versuch in einem dunklen Ganzen» (120). Es fällt mir deshalb schwer, das Fragwürdige, ja nach meinem Dafürhalten Unannehmbare der zwei Grundthesen herauszustellen und gleichzeitig in der notwendigen Stilisierung der leitenden Gedanken der Intention des Verfassers und der differenzierten Fülle gerecht zu werden.

Es sei mir erlaubt, mich auf die überall gegenwärtigen Grundthesen zu beschränken und von einem Referat des mit zahlreichen Wiederholungen belasteten und verschlungenen Gedankengangs abzusehen, der schwebend in sich zu kreisen scheint und sich durch eine exponierende Einleitung und drei detailliert gegliederte Teile breit hindurchzieht, der mit allgemeinen Erörterungen von Politik, Ethos und Opfer, die «an Grenzen führen» (erster Teil) beginnt, von da zur Analyse der «gegenwärtigen politischen Weltlage vom Standpunkt des Abendländers» (zweiter Teil) fortschreitet, um in der «Erhellung der Situation des Menschen im Umgreifenden» (dritter Teil) den Kern zum Thema zu machen, d. i. den «Boden» zu finden für die «un-

lösbarer Fragen» (252) des ersten und des zweiten Teils. Die zwei Grundthesen, die auf der schroffen Alternative zwischen «Untergang» des Menschen oder «Wiedergeburt aus seinem Ursprung» beruhen (402, auch z.B. 95, 111f., 456), lassen sich etwa wie folgt zusammenfassen, wenn wir sie zunächst vorläufig und grob charakterisieren:

Die erste These: Der Untergang der Menschheit sei «für die rein rationale Erwägung», «für den Verstand», bei gleichbleibenden Verhältnissen, wie sie heute hinsichtlich des Vorhandenseins der alles vernichtenden Bombe, der weltpolitischen Situation sowie der Einstellung und des Tuns der Menschen gegeben seien, «wahrscheinlich» (z.B. 21, 251, 281, 403). Die Annahme einer «Selbsthemmung des Atomkrieges», die heute weithin vertreten wird, sei unbegründet (95 ff., insbes. 103). Es sei eine «fast unausweichliche Zwangsläufigkeit», daß die Bombe geworfen werde (319). Freilich bleibe dieser Ausgang bei aller verstandesmäßigen Wahrscheinlichkeit ein ungewisser, weil die Zukunft nicht vorweggenommen werden könne (393, 229f.), und Jaspers gesteht: «daß ich, was der Verstand uns unumgänglich von der Wahrscheinlichkeit des Untergangs sagt, nur für Augenblicke in meinem Herzen wirksam werden lassen kann» (466). Der mögliche Untergang steht aber für Jaspers so sehr in Aussicht, daß sich ihm gemäß der zweiten These gebieterisch die Notwendigkeit einer radikalen «Umkehr» aufdrängt. «Niemand will, und es geschieht doch» (233). Dieser wahrscheinliche Ausgang stehe entweder als die physische Selbstvernichtung der Menschheit bevor, die heute möglich geworden ist, oder er drohe in der Form einer totalitären Erdherrschaft, welche die Substanz des Menschseins vertilgen, das «lebenswerte Dasein» verunmöglichen könnte, indem der Mensch in «einem funktionalisierten Dasein existenzlos sich wiederholenden Lebens» aufhören würde, er selbst zu sein (156, 221 ff., insbes. 228).

Die zweite Grundthese: Dieser «wahrscheinliche» Untergang in seiner zweifachen Gestalt könne nur abgewendet werden, wenn eine «Umkehr» des Menschen vollzogen werde, die als eine eigentliche Wandlung des Wesens des Menschen, wie er bisher in der Geschichte hervortrat, als ein «Ruck im Wesen des Menschen», jedoch «auf gleichbleibender Naturgrundlage», angesprochen wird (passim, z.B. 22, 49, 199f., 246, 263, 281, 283, 289, 320f., 371 usw.). Das «Wunder der Verwandlung des sittlichen Menschen» sei notwendig (50). Im Menschen müsse stattfinden eine «Verwandlung seiner Erscheinung aus der Verdorbenheit zurück zu sich selbst, zum Ursprung seines Wesens» (402). Die erforderte Wandlung sei eine Steigerung «aller Ansätze, die einst zur Erneuerung, Umkehr, Wiedergeburt des Menschen getan worden sind» (325). Dabei gehe es um «rational unlösbare» Entscheidungen (222); die «unerläßliche Umkehr» sei nicht zu «planen» (321f.). Mit dieser «Umkehr» würde der Mensch allgemein in den Raum der «Vernunft» im Jasperschen Sinne, «des Sublimsten» (457), gelangen. Damit träte der Mensch in den Bereich «des anderen neuen Denkens», in dem das «umgreifende Vernunftdenken» die Führung des «Verstandes» übernimmt (252f., 283). «Die Vernunft ist das Wesen des eigentlichen Menschen» (457). Weil die Zeit dränge und der heutige Zustand schon morgen ins Verderben führen könne, müsse die «Umkehr», als «ein Ruck», «sofort» (456), und

zwar in jedem Einzelnen, in breiten Massen vollzogen werden (319, 323, 324f., 395, 404, 418, 419, 455, 474; 364: Erleuchtung durch Vernunft und Wandlung der Denkungsart in «den Massen in Ost und West»). Andernfalls ergäbe sich die nötige Sicherheit nicht; auch deshalb nicht, weil die verantwortlichen Staatsmänner aus den Massen aufsteigen (69, 231f., 326). Die «Umkehr» gilt selbst in bezug auf «jede kleine Handlung, jedes Wort, jedes Verhalten in den Millionen und Milliarden» (50). Hinsichtlich der erforderlichen Zeit ist freilich nicht zu übersehen, daß gelegentlich auch gesagt wird, der Mensch verwandle sich «langsam», und es brauche Zeit «im Ganzen» (339), ja die Umkehr sei «für absehbare Zeit» nicht anzunehmen, sie werde sich «irgendwann» ergeben, und sie gelte «auf lange Sicht» (393), was nun aber mit der Funktion, die der «Umkehr» in unserer heutigen Lage zugeschrieben wird, nicht recht harmonieren will. – Politik stand schon immer unter der überpolitischen Forderung. Daß diese Forderung nicht zur Wirkung kam, hatte zwar verheerende, jedoch nicht schlechthin vernichtende Folgen, wie dies für unsere Lage angenommen werden müsse. Ein Fortbestand der Menschheit in einem lebenswerten Dasein aus tieferer Substanz sei deshalb nur unter der Voraussetzung der «Umkehr» gesichert. «Entweder wächst der Mensch durch Freiheit zu sich selbst und hört nicht auf in der Spannung solchen Wachsens oder er hat sein Recht zu leben verwirkt. Er muß seines Lebens würdig sein oder er vernichtet sich» (247).

Versuchen wir, uns von diesen zwei Grundthesen, die uns zwar ans Herz greifen, zugleich aber befremdlich erscheinen, fragend und kritisch Rechenschaft zu geben; auch in der Erwägung von Möglichkeiten, wobei aber die Kürze dieser Hinweise die differenzierten Darlegungen des Verfassers nicht einzuholen vermag.

Die postulierte «Umkehr», um mit dieser zentralen und eigentlich philosophischen These zu beginnen, scheint mir vor allem zwei in unserem Zusammenhang bedenkenswerte Behauptungen in sich zu schließen. Im Sinne einer ersten Behauptung wird, trotz allen Vorbehalten und dem nicht zu Boden kommenden «Schweben», unterstellt, eine «Umkehr» sei im Hinblick auf die menschliche Wirklichkeit, wie sie in der Geschichte und der jeweiligen Gegenwart erfahren wird, sinnvoll denkbar, und zwar in solcher Radikalität, Breite und Plötzlichkeit, daß die ungeheure Gefahr der Bombe aus allgemein veränderter und verlässlicher Einstellung gebannt wäre. Bei allem jenseitigen Glanz, die der «Umkehr» bei Jaspers zukommt, hat sie doch wesentlichweise eine Funktion in der heutigen besondern Lage, um derentwillen sie auch bei Jaspers zum zentralen Thema ward. Dazu ist doch wohl festzustellen, daß wir nicht die geringsten Anzeichen für eine solche «Umkehr» besitzen, zudem mit der geforderten und bei Annahme der ersten Grundthese des Verfassers durch die Situation bedingten Plötzlichkeit und Breite. Selbst wenn die «Umkehr» durch «radikale» und «freie Entschlüsse» bewirkt oder doch vorbereitet werden könnte, was der Verfasser zuweilen anzunehmen scheint (392, 448), wäre sie so unwahrscheinlich, daß darauf nicht abgestellt werden könnte. Nimmt man gar an, die «Umkehr» lasse sich im wesentlichen nicht willentlich herbeiführen, nicht «erzwingen» (51f., 128), so muß man erst recht davon ausgehen, daß sie ausbleiben werde – wie sie, anscheinend aus

tief in der Natur des Menschen verwurzelten Gründen, bis auf den heutigen Tag der Menschheitsgeschichte ausgeblieben ist. Jaspers sagt selber, die «Erfahrung» lasse eine «Umkehr» nicht erwarten, und Ansätze früherer Zeit könnten nur als «fordernde Erinnerung» gelten (52). Wir kommen um die Feststellung nicht herum, daß hier eine Annahme unterstellt wird, die in ihrer Irrealität der Realität der Bombe, als deren reale Gegenmaßnahme sie unbeschadet ihrer inkommensurablen Tiefe doch immer auch gedacht ist, in seltsamer Weise unangemessen zu sein scheint. – Doch sei dem wie ihm wolle: es ist nicht zu sehen – und damit komme ich auf den weit wichtigeren Sachverhalt, der von der zweiten in der These eingeschlossenen Behauptung getroffen wird –, wie die vollzogene «Umkehr» jene Sicherheit gegen die Bombe zu geben und den «wahrscheinlichen» Untergang zu bannen vermöchte. Damit nämlich die «Umkehr», einmal vollzogen, das von ihr Erwartete leisten, damit sie das Dasein aller Menschen verbindlich ordnen und so die Bombe bannen könnte, müßte sie absolut Verbindliches verfügbar machen, was offenbar in zwei Formen auszudenken wäre: in der Form von zum vornherein fertigen inhaltlichen Normen, die für alle einsichtig wären, oder in der Form einer intuitiven ethischen Potenz, die von Fall zu Fall das Verbindliche jeweils schaffen würde und allen Menschen zukäme. Beide Denkmöglichkeiten sind aber in menschlicher Wirklichkeit grundsätzlich nicht realisierbar (– wenn wir, wozu aller Anlaß besteht, von einem Rekurs auf «Transzendenz» Umgang nehmen). Für die erste Form, deren klassischer Ausdruck das Naturrecht ist, hat dies Jaspers schon immer gesehen, und er betont auch jetzt, daß sich die «Vernunft» nicht in inhaltliche Verhaltensanweisungen ausmünzen lasse. Dagegen scheint er anzunehmen, der Mensch könne sich im Aufschwung der Vernunft der zweiten Form vergewissern, was bei vollzogenem Aufschwung aller zur Vernunft eine grundsätzlich vollkommene Zusammenstimmung aller ergäbe.

Diese Annahme ergibt sich aus der grundlegenden philosophischen Position von Jaspers, die «Existenz» und «Transzendenz» in einer ganz bestimmten Weise in Beziehung setzt. Der Mensch wurzelt danach wesentlich in der «Transzendenz»: als «mögliche Existenz» weiß er sich als von der «Transzendenz» «geschenkt» (doch wohl in Parallele zum theologischen Satz von der Geschöpflichkeit des Menschen im Angesicht Gottes), und im «Aufschwung» zur «Vernunft» erfährt er die «Transzendenz» als «unbedingte Forderung», um hier in aller Kürze daran zu erinnern. Diese anderwärts begründete Position ist auch im vorliegenden Buch überall bestimmend und wird bei Gelegenheit in Umrissen skizziert (vgl. z.B. 290 ff., 301 ff.). Die «Umkehr» komme aus «anderem Ursprung», als sie die diesseitige Realität darstellt (52). Die «Vernunft» sei «die Grundverfassung, die von anderswoher in diese Welt der Realität tritt» (299). Sie erschließt «die Erfahrung des übersinnlichen Grundes, durch den wir sind» (321). Das Handeln aus Vernunft steht in der «Verantwortung vor der Transzendenz» (489). Das Vertrauen in das dem äußern Anschein nach Utopische der Vernunft sei «nicht in dieser Welt gegründet, sondern wird uns gegeben aus dem Umgreifenden» (489). Für den «Vernunftglauben, der der philosophische Glaube ist» (490), ist «dieses zeitliche Dasein nicht die letzte Wirk-

lichkeit» (491). Mit dem Denken der «Unsterblichkeit» schließt der Verfasser aufschlußreicherweise sein Buch (493 ff.), weil mit dem Ausbleiben des Gedankens der Unsterblichkeit «aller Ernst aufhöre» (498). Der so behauptete Bezug zur «Transzendenz» als dem Absoluten läßt sich aber nicht in objektiven Gehalten fixieren: was im Raum der Vernunft zu tun ist, ist «nicht eindeutig» (z.B. 33). – Es fragt sich nun, ob das Wesen des Menschen mit einer solchen metaphysischen Ausdeutung stehe und falle, was Jaspers im vorliegenden Buch nunmehr mit sehr realer Tragweite unterstellt. Mich dünkt, daß wir uns schlicht auf die Annahme eines für uns unausschöpfbaren gemeinsamen Grundes des Menschen beschränken müßten, der als Grenze aller metaphysischen Deutungen hinzunehmen wäre (verfügt doch der Mensch nicht über sich selbst) und den man nur unter ausdrücklichem Verzicht auf intersubjektive Gültigkeit weiter ausdeuten mag. Wir könnten so höchstens sagen, daß sich der Mensch gegeben sei, nicht aber, daß er sich von der «Transzendenz» «geschenkt» sei, woraus dann weiteres abgeleitet wird. «Vernunft» wäre dann nicht der Raum, in dem sich die «Transzendenz», das heißt Absolutes, irgendwie kundgeben würde, sondern der offene und unabgeschlossene Raum intersubjektiver Verständigung, in den wir als geistige Menschen hineinschreiten und in dem Relatives immer neu erarbeitet wird, und zwar unter Verwendung von objektiven, das heißt intersubjektiv verwendbaren Kriterien, ohne die Möglichkeit, auf Absolutes pochen zu können. Es ist schlechterdings nicht zu sehen, wie ein Fundament für eine politische Gesamtordnung der Erde möglich sein soll ohne Verzicht auf dogmatische Letztdeutungen des Menschen, ganz gleichgültig, von welcher Seite sie kommen mögen.

Doch gehen wir dieser Frage nach der Zulässigkeit einer solchen metaphysischen Position als einer möglichen intersubjektiven Wahrheit nicht weiter nach und bedenken wir den schon kurz erwähnten Sachverhalt, daß es auch nach Jaspers zugestandenermaßen nicht möglich ist, das Verbindliche, das durch die Vernunft im Einzelnen zur Aussprache gelangt, in objektiven Kriterien, das heißt intersubjektiv verwendbar festzulegen. Andererseits erhebt die Vernunft, mit der wir zur «Transzendenz» in Bezug gesetzt werden, den Anspruch, das Richtige zu treffen, weil in ihr die «unbedingte Forderung» erfahren wird. Diese Auffassung muß unvermeidlicherweise zu unlösbaren Schwierigkeiten führen, wenn es gilt, der «Gemeinschaft der Vernünftigen» (303, 310) die politische Form zu geben. Diese erblickt Jaspers in der Demokratie, der er schicksalhafte Bedeutung beimißt (419 ff.). Wenn die Demokratie zu Ende sei, dann werde «das Ende durch die Atombombe vollzogen» (440). Die Demokratie im Sinne von Jaspers beruht aber letztlich auf dem Einzelnen und seiner im Aufschwung zur Vernunft erfahrenen «unbedingten Forderung», die nicht objektivierbar ist. Nun sehr zugespitzt gesagt: die Demokratie ist letztlich auf dem möglichen Dynamit isolierter und inappellabler Einzelexistenzen gegründet; ein Sachverhalt, an dem auch die «Kommunikation» nichts ändert, da auch sie durch die je einzelne Existenz beglaubigt wird. Zwar heißt es, im Raum der Vernunft gebe es «keine ‚letzten Standpunkte‘» (304), doch soll die «Vernunft» in ihrem Bezug zur «Transzendenz» ein Letztes sein. Ferner betont Jaspers wohl

das gemeinsame Ringen um das Richtige, vor allem im schönen Wort vom «liebenden Kampf», das die höchste Form menschlicher Auseinandersetzung vergegenwärtigt. Doch über allem schwebt das Damoklesschwert der schließlichen Dogmatisierung, eines unwiderruflichen Ja oder Nein des Einzelnen, der aus der Erfahrung der «Transzendenz» die Vollmacht zu unbedingtem Handeln zu empfangen vermeint. Es heißt: «Denn unvorausehbar ist der Mensch mit seinem aus dem Ursprung kommenden Entschluß» (391). Und «jedes Tun des Menschen» wird in emphatischer Weise als «Wagnis» beschworen (395). Ich sehe hier große Gefahren für die politische Praxis, und man muß sich fragen, ob nicht folgendes gelte: Im politischen Bereich kommt es nicht auf ein durch Existenz vermitteltes, wenn auch schwebendes Absolutes an, das in unsere kontingente Welt quer hineinstehen würde, sondern auf die relative Ausarbeitung von Vertretbarem und (sagen wir es so) von Menschlich-Praktikablem in den konkreten und einmaligen Konstellationen. Da im gemeinschaftlichen Dasein ein Absolutes nicht verfügbar gemacht werden kann, bleiben wir auf Relatives angewiesen, ohne daß dadurch der je meinigen Existenz oder den Gleichgestimmten in der «Kommunikation» ihr eigenes Absolutes abgesprochen werden soll. Das Relative ist angesichts der «unbedingten Forderung», die als sittlicher Befund nicht abgewiesen werden kann und sich im unausweichlichen und ständigen Fragen nach dem wahrhaft Verbindlichen unverkennbar kundtut, ein Verbindliches, das in Tieferem wurzelt als ein bloß Nützliches und Brauchbares. Aber es ist der Revision unterworfen und, bei allem sittlichen Ernst, als ein immer noch mögliches Vordergründiges dem Kompromiß zugänglich und in intersubjektiv verwendbaren, (sagen wir es wiederum) praktikablen Kriterien formulierbar. Auf solchem Fundament beruht alle Gemeinschaft der Menschen, nur daß erst heute die angedeutete Relativität auf tieferem Grund einsichtig ward. Gemeinschaft, die ja primär auch immer eine Gemeinschaft der Sprache ist, gibt es nur auf der Grundlage eines mehr oder weniger Eindeutigen und intersubjektiv Mitteilbaren, das dann aber ein Relatives ist – mag es auch im unzugänglichen Absoluten wurzeln. Von der direkt im Absoluten verwurzelten Existenz kann die Brücke zum gemeinschaftlich Verbindlichen nicht geschlagen werden. Wie groß die Gefahr der dogmatischen Verabsolutierung ist, der mir Jaspers von seiner Transzendenzposition aus Vorschub zu leisten scheint, zeigen immer wieder die theologischen Spiegelbilder zu solcher Position, mögen auch dabei Zerrspiegel im Gebrauch sein: man schmeichelt sich eines bevorzugten Kontaktes mit dem Absoluten, uneingedenk der Tatsache, daß im unvermeidlichen Kurzschluß das vermeintliche große Licht mit einem Schlag erlischt und Finsternis sich ausbreitet.

Die unauflösbaren und nur im historischen Kompromiß zu überbrückenden Meinungsverschiedenheiten, in die wir bei der Realisierung einer demokratischen Gesellschaft hineingeraten, werden durch das Fehlen zureichender vermeintlich inappellabler Instanzen illustriert. Als Beispiel diene das für eine demokratische Gesellschaft so fundamentale «Postulat der Gleichheit» als die Einräumung «gleicher Chancen» (421), diese «unantastbare sittliche Grundforderung» (439), die vom Gleichmachen unterschieden werden müsse und darauf ausgehe, «ohne Gewaltsamkeit Rangordnungen entstehen

zu lassen» (44). Jaspers spricht allzu unbeschwert von diesem praktischen Grundsatz, als ob jeder wüßte, wie er zu realisieren sei, als ob er ein Gebot der Vernunft wäre, das Helligkeit um sich verbreitet. In Wirklichkeit verweist der Satz auf einen unentwirrbaren Knäuel von Problemen, auf ein kaum zu durchdringendes Dunkel. Dies hängt daran, daß sich der Mensch im unlöslichen Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität bildet und entfaltet und daß Art und Ausmaß der zu schaffenden «Gleichheit der Chancen» unbestimmt und offen bleiben. Alle Einräumung von Chancen ist immer auch ein Gleichmachen, und alles Gleichmachen ist ein Einräumen von Chancen. Soll zum Beispiel das Erbrecht eingeschränkt oder ausgeschlossen werden? Ist «Gleichheit der Chancen» nicht schon dem Kind, im Milieu der Familie, im Herkommen usw., einzuräumen? Hat schon der Nasciturus Anspruch darauf? und wie, wenn in fernerer Zukunft in die Biogenese des Menschen eingegriffen würde? Fragen über Fragen, die Raum geben einem endlosen «liebenden Kampf» auf einem Feld, dessen äußerste Grenzen gebildet werden vom Recht des Stärkeren und von nivellierender Uniformierung.

Abgesehen von diesen Schwierigkeiten darf die historische Relativität der Demokratie nicht übersehen werden. Jaspers scheint mir dem bedeutsamen Umstand zu wenig Rechnung zu tragen, daß die Demokratie vielen Völkern und breiten Massen für vielleicht sehr lange Zeit gar nicht angemessen sein kann, weshalb auch in dieser Hinsicht eine «Umkehr» nicht «sofort» möglich wäre. Diese Völker, die nicht Demokratien im eigentlichen Sinne sind, «die weder totalitär noch frei sind», werden befremdlicherweise der «Schaumschlägerei moralisch-politischen Geredes» (149) bezichtigt, ohne die konkrete Situation ausreichend zu würdigen. Des weitern ist heute die von Jaspers völlig übergangene Frage allen Ernstes und offen zu stellen, inwiefern nicht auch in den modernen Massendemokratien des Westens bisherige demokratische Verfahren abzubauen und durch neue Herrschaftsformen abzulösen seien, je verwickelter und unübersichtlicher die Daseinsvoraussetzungen werden und je mehr sich Sach- und Fachwissen als unerläßliche Bedingung für funktionierende (!) politische Ordnungen erweist.

Da Jaspers verhüllt-unverhüllt ein Absolutes in der politischen Ordnung des Daseins verfügbar machen möchte, tendiert seine Philosophie der Politik auf eine Überwindung des Politischen. Dies liegt durchaus in der Linie seiner These von der Notwendigkeit der «Umkehr». Zwar wird immer wieder betont, daß die politische Ordnung der «Gewalt» bedürfe (z.B. 57, 59f.), auch ein Friedenszustand sei «nie absolut sicher» (156), und eine Weltföderation würde sich in einem «bleibend labilen Zustand» befinden (147). Der Verfasser betont, «daß das menschliche Dasein zuletzt auf Gewalt gegründet ist» (209). Das Gegenteil würde nur für «Engel» gelten (110). Aber dahin zielt nun eben die These von der «Umkehr»: «Am Ende steht entweder die totale Vernichtung des Lebens oder die Verwandlung des Menschen und seines Zustandes dorthin, wo der physische Kampf aufhört. Noch aber ist die Zeit des Übergangs» (87, vgl. auch 222). Wenn Jaspers sagt, es komme in der Politik «eigentlich auf das Überpolitische an» (340), so zielt er damit auf die Überwindung des Politischen. Stellt man nicht auf die «Umkehr»

ab und anerkennt man die Relativität alles kollektiv Verbindlichen, das darum letztlich stets auch autoritativ festgelegt und mit «Gewalt» gestützt werden muß, so bleibt die «Gewalt» als dasjenige, auf das es in der Politik ganz eigentlich ankommt, wiewohl diese wesentlichweise auch stets der Führung durch das (relative) Überpolitische zu unterstellen ist.

Streichen wir den fragwürdigen Transzendenzbezug als Wesenskonstituens des Menschen, so bleibt als Bezugsbasis für alle intersubjektive Verständigung und politische Ordnung das menschliche Dasein in der Vielfalt seiner historisch-relativen Ausprägungen und mit dem unausschöpfbaren und unzugänglichen Grund. Ja, wir können sagen: das «bloße Leben» bleibt, wenn wir uns bewußt sind, daß das «bloße Leben», wie es Jaspers unterstellt (z.B. 51, 64, 72, 478 ff.), eine Abstraktion ist (von Grenzfällen abgesehen). Diese Bezugsbasis ist nicht nur human in einem weiteren Sinne, sondern zugleich realer Tatbestand, der – ohne Einbuße einer ihm eigenen Tiefe – mit dem schwebenden philosophischen Glauben an den Grund des Menschseins kontrastiert. Mir scheint, daß Jaspers von seiner Transzendenzposition aus tendenziell weite Kreise aus dem Bereich des Lebenswerten ausschließt. Dazu wäre einiges zu sagen; auch zu dem damit zusammenhängenden Urteil über gegenwärtige und sich abzeichnende künftige Daseinsformen und das angeblich allgemein sinkende Niveau unserer Epoche (vgl. z.B. 92, 120, 152, 167, 396 ff.; 399: «Die Lichter erlöschen. Man fühlt sich ins Bodenlose fallen»), wobei auch die Bemerkung zu bedenken wäre, daß «für Augenblicke Menschenverachtung fast unumgänglich scheinen mag» (438). Doch kann ich hier darauf nicht eingehen.

Im Übergang zur zweiten These des Buches möchte ich gleich zu Beginn unterstreichen, daß wir die Bedrohung durch die Atombombe nicht ernst genug nehmen können; wir müssen Jaspers dankbar sein, daß er so eindringlich darauf hinweist. Die Bombe ist da, und wenn sie nicht mehr da sein sollte, können Menschen sie jederzeit herstellen. Dies vorausgeschickt, möchte ich trotzdem die Gegenthese aufstellen, daß der Untergang durch die Bombe gerade deshalb unwahrscheinlich ist, weil es für alle um das Überleben geht. Wird die apokalyptische Radikalisierung der heutigen Situation, in deren Richtung die Gedanken von Jaspers doch zielen, und die übrigens heute namentlich in theologischen Kreisen weit herum wundersame Blüten treibt, auf ihr reales Maß zurückgeführt, dann ist die Lage zwar immer noch bedrohlich genug; sie kann aber wenigstens ohne «Umkehr» sinnvoll angegangen werden, mit Aussicht auf grundsätzliche Meisterung. Eine Erwartung, die Jaspers, so sehr er auch die Wahrscheinlichkeit des Untergangs in der «Schwebe» hält, Seite für Seite immer wieder zunichte macht. Das Überleben aller, das immer mehr als «bloßes Leben» im Sinne einer Abstraktion ist, seine ihm je eigene Tiefe besitzt und in den Völkern und Kulturen der Erde in einer Fülle von Leitvorstellungen der Daseinsführung auseinandergefaltet ist, setzt voraus, daß das Risiko der Selbstvernichtung gebannt werde. Das Außerordentliche der Situation zwingt zu außerordentlichen Gegenmaßnahmen und bewirkt zunächst die «Selbsthemmung» der Bombe. In der Ausarbeitung von Gegenmaßnahmen, die allseitig in Gang gebracht werden, und die, um wirksam zu werden, nur gemeinsam getroffen werden

können, werden konkrete Einrichtungen geschaffen werden müssen. Diese Einrichtungen setzen zwar ein gewisses Maß von innerer Einstellung auf Verständigung und Beseitigung der Konfliktstoffe immer schon voraus, und insofern führt das «Überpolitische» das Politische, wenn auch in der Gestalt relativer menschlicher Maßstäbe; diese Einrichtungen sind aber ihrerseits die reale Basis, an der sich jene Einstellung festigen und konkrete Gestalt annehmen kann. – Daß hierbei in der gegenwärtigen Situation die Großmächte das Entscheidende vorzukehren haben, daß keine Diskussionen mit allen Völkern stattfinden können und schließlich die Vielzahl der Staaten autoritativ gezwungen werden muß, ist unausweichlich. Jaspers scheint mir die Institutionen, an denen sich die im Politischen in sich haltlose und leere Innerlichkeit niederschlägt, gewaltig zu unterschätzen, weshalb seine überscharfe Kritik an der UNO über das Ziel hinausschießt (201 ff.). Auch den Wert des «Verstandes» und damit des Sachwissens und der Wissenschaften veranschlagt er zu gering (330f., 385ff.). In diesem Zusammenhang muß ein Satz wie der folgende, der unverkennbare mystische Einschläge aufweist, auffallen: «Die Menge wartet, daß der Staatsmann sagt, was sie eigentlich will» (331). Und weiter heißt es, daß der Staatsmann, ein «Demagoge... im guten Sinn» (333), der «das Ethos eines Volkes» vertrete, sich als Berufener an das Volk zu wenden habe, «Parteibeschränkungen durchbrechend» (330f.). Eine bestechende Vision, die aber beim Fehlen absoluter Kriterien des Richtigen in die bedenkliche Nähe politischer Neuromantik, von der Jaspers entfernter als sonst jemand ist, gelangt. Die von Jaspers (wie von Heidegger) unterschätzten anthropologischen Wissenschaften, insbesondere die Sozialwissenschaften, könnten in unserem Zusammenhang nicht wenig beitragen, indem sie die soziale Dynamik konkreter, gelebter und lebbarer Sozialmoral in der jeweiligen Konstellation erforschen, damit das, was «gemacht» werden kann und muß, in Kenntnis dieses Machbaren auch in sachangemessener und demgemäß wirksamer Weise gemacht werde; selbstredend im Kontext eines unabschließbaren Ganzen, das als solches nicht «gemacht» werden kann. Jaspers erwägt selber, ob der Bombe nicht teilweise ungefähr im Sinne der vorstehenden Andeutungen zu begegnen sei. Ja, er gesteht, daß ihn «diese Denkungsart von Zeit zu Zeit überkommt» (463 ff.). Wenn er «diese Denkungsart» letztlich doch verwirft, so ist dies Ausdruck seiner metaphysischen Position, seiner Philosophie von «Existenz» und «Transzendenz». Dem totalen Machen muß er so eine totale «Umkehr» aus dem «Ursprung», eine totale sittliche Mobilmachung, entgegenstellen. Mich dünkt, der menschliche Weg liegt auch hier immer noch zwischen den Extremen.

Die Abwendung der totalitären Herrschaft, die für Jaspers eine besondere Variante des Untergangs der Menschheit darstellt, kann ebenfalls nur Ergebnis von Maßnahmen der beschriebenen Art sein, in denen innere Haltung und Verhalten einerseits sowie andererseits Sacheinrichtungen die Gestalt des Konkreten im ursprünglichen Sinn des Zusammengewachsenen annehmen; alles andere bleibt schwebend unwirksam. Vielleicht müssen wir für längere Zeit «mit der Bombe leben» (C.F. von Weizsäcker), bis neue Einrichtungen geschaffen und verwurzelt sind, die einer totalitären Erdherrschaft den Boden

entziehen; und das letzte Risiko, «das Opfer», ist in der Tat nicht auszuschließen für den Fall, daß das «bloße Leben» zwar nicht als Abstraktion doch Wirklichkeit, sondern solchen Leitbildern unterstellt würde, die nicht mehr vertretbar erscheinen und zum Äußersten drängen (230f.). Abstraktionen oder gar Projektionen, als welche sich unsere Bilder vom gegenwärtigen und insbesondere von einem möglichen künftigen Totalitarismus zuweilen erweisen, sind zu ersetzen durch die Realitäten im historischen Zusammenhang, das heißt vor allem auch in der Perspektive angemessener Zeiträume. Ein solcher Realismus wäre übrigens auch zu fordern bei der Einschätzung weltpolitischer Tatbestände (vgl. z.B. über Indien, China 169ff., Israel 180f.: «Geht Israel unter, so geht das Abendland unter», abendländische Konföderation im Sinne einer «Selbstbehauptung des Abendlandes», 177ff.), politischer Persönlichkeiten (Nehru z.B.; der «Wüstenkönige», 186: «solcher Kreaturen»), des «neuen Wirtschaftsethos» (126ff.) und ähnlicher Sachverhalte.

Die eindringliche und aufrüttelnde Warnung von Jaspers war nötig und kann für manchen entscheidenden Anstoß bilden. Die Lage muß ohne Verschleierung gezeigt und gesehen werden; denn sie stellt uns vor letzte und entscheidende Fragen. Doch ist angesichts dieser Lage und der sich aufdrängenden Folgerungen, mit denen immer noch keine Berge zu versetzen sind, abschließend folgendes zu fragen: Dürfen wir die notwendigen und grundsätzlich machbaren Maßnahmen zur Abwendung der Gefahr der Selbstvernichtung von vornherein in Zweifel ziehen und alles auf eine Annahme setzen, die jeder Erfahrung ins Gesicht schlägt? Könnte eine solche Auffassung, mag sie noch so sehr in die «Schwebe» gebracht sein, nicht bewirken, daß der Wille zu den allein wirksamen realen Gegenmaßnahmen geschwächt oder gar ertötet wird, und man dann eben alles entweder auf die «Umkehr», nunmehr als Illusion setzt, oder Verzweiflung und Fatalismus um sich greifen läßt? Ich glaube, daß der Appell von Jaspers, der in tiefster Verantwortung für die Zukunft des Menschen wurzelt, paradoxerweise jene unheilvollen Folgen zeitigen könnte, wenn er zu breiter Wirkung käme. Das vorliegende Buch scheint mir zu bestätigen, was schon in der «Philosophie» festzustellen ist: daß Jaspers' Philosophie der «Existenz» und «Transzendenz» nicht in die politische Problematik weitergeführt werden kann. Ebensowenig wie Heideggers Philosophie, in der neuerdings unter dem Titel des Seins ebenfalls die Transzendenz in der Existenz wirksam wird, und zwar wiederum in der Weise, daß keine objektiven und intersubjektiv verwendbaren Kriterien, die nicht jederzeit vom Absoluten her (nunmehr dem übermächtigen Gang des Seins) in Frage gestellt werden könnten, anerkannt werden. An solchen Kriterien, die nicht nur nicht absolut sein können, sondern es auch gar nicht zu sein brauchen, hängt aber alle Möglichkeit einer politischen Philosophie und damit auch jedes ausreichende Selbstverständnis des Menschen als eines politischen Wesens, das er ohne Wandlung seiner ursprünglichen und immer schon seienden Natur auf unabsehbare Zeit bleiben wird. Aus solchem Selbstverständnis wächst das sinnvolle politische Tun.

Hans Ryffel

Albert Cartier: Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle. Toulouse-Paris, Ed. Privat et Presses universitaires de France, 1955.

Dans une étude magistrale sur *Blondel et la philosophie contemporaine* (Etudes blondéliennes, n° 2, Paris, P. U. F., 1952, p. 71–143), Henry Duméry a montré les divergences profondes qui séparent Blondel de l'existentialisme athée, sans établir une comparaison entre Blondel et G. Marcel. M. Cartier par contre fait une place importante à ce dernier. Pour lui, seul le blondélisme est capable de donner une solution aux apories des philosophies de l'existence (rapports de l'objectivité et de la subjectivité, de l'engagement et de la liberté). M. Cartier décrit minutieusement les démarches progressive et régressive de la première *Action* de Blondel et définit les conditions de l'agir libre, de l'option entre la liberté libérante et la liberté aliénante tout particulièrement. Au sein même de toute action, on découvre l'activité de la pensée normative, si l'on prend soin de discerner entre la sphère du vécu concret et la sphère de la réflexion sur le vécu. Il y a donc le plan de la pensée-action créatrice et affirmative et le plan de la connaissance relationnelle. Cette distinction sous-estimée par l'existentialisme empêche le blondélisme de mettre sur le même niveau l'aséité divine et l'auto-position de l'homme. Le problème des rapports entre l'humain et le divin, le relatif et l'absolu constitue bien la ligne de démarcation entre les philosophies de l'action et les philosophies de l'existence; l'ouvrage de M. Cartier en est la confirmation. Ecrite en un style limpide, alerte, laissant une large place aux citations tirées des premiers ouvrages de Blondel, cette excellente initiation dissipera bien des malentendus chez les lecteurs plus ou moins bien initiés à la philosophie du Maître d'Aix.

Gabriel Widmer

Klaus J. Fischer: Der Unfug des Seins. (Phänomenologische Skizzen zur Kritik der Ontologie.) Agis-Verlag GmbH., Krefeld 1955.

Der Titel meint «Un-Fug» des Seins (21) im ursprünglichen Wortsinn. Denn die Grundthese dieser lose gebauten, essayistischen Schrift «eines Vertreters der jüngsten Generation» ist gegen die klassische Ontologie gerichtet, insofern diese das Sein als Ordnung und Strukturiertheit faßt und mit der Wahrheit ineins setzt, d. h. das Sein sozusagen als Fug anspricht. Demgegenüber ist das Sein für den Verfasser «Chaos», «Dispersion» (passim), ja in diesem Sinne ein «gleichsam Diabolisches» (59). Die Wahrheit wird dem Sein als etwas ihm Fremdes vom Dasein abgerungen. Das Dasein ist «Flucht» vor dem Sein und behauptet sich gegen das Sein, als Bewußtsein, d. h. Denken und Wille. Bewußtsein und Geist sind «Verengung der Welt in Richtung auf Struktur und Formalisation» (60). Der Mensch ist «das dem Sein aus innerster Intention entgegenstehende Wesen» (68). Diese Abkehr vom Sein ist sekundär (59). Denn da das Dasein vom Sein her kommt, ist es primär «Verfallenheit» an das Sein (59). Diese Verfallenheit des Daseins äußert sich in den verschiedensten Formen, so zunächst in den negativen Daseinsweisen,

in denen das Dasein sich dem Sein nähert und dieses als «Chaos», «Dispersion», «Strukturschwund» (22) erfährt: so in Müdigkeit, Faulheit, Langeweile, Schermsucht, Nervosität («Dambruch der Abwehr des Ich gegen die Mannigfaltigkeit des ‚Draußen‘» 35f.), Angst (vor dem «Chaos» des Seins, als Eröffnung des bodenlosen «Da», 42), Geisteskrankheit usw. Zeugen diese negativen Daseinsweisen von der ursprünglichen Verwurzelung des Daseins im Sein, so bringen die «positiven Daseinsweisen» (60) die in der Flucht vor dem Sein gewonnene Grundverfassung des Daseins zum Ausdruck (59 ff.). In ihnen zeigt sich die eigentliche Würde des Menschen und der Sinn des menschlichen Lebens. Im «Egoismus» sichert sich das Dasein in einem ersten Schritt gegen das Sein (60f.). Doch muß das Dasein weiterschreiten zur «Kommunikation» mit dem «Du» (61f.) und zur «Liebe», «dem Zentralsten unseres Daseins» (64), deren Kern in der «Treue» liegt, was alles auch der Sicherung des Daseins dient. Weitere positive Daseinsweisen und -aspekte werden erörtert, wie Fest und Feier («öffentliche Dokumentation der Wahrheit» 69), «das gepflegte Verhalten», Schönheit, Kunst (die «metaphysisches Wohlbefinden» vermittelt, 73, 75), Methodologie und ähnliches. In immer loserer Folge werden «weitere Phänomene und Aktuelles» glossiert, denen eine meist übersehene Bedeutsamkeit in der Grundverfassung des Daseins zukomme, wozu eine «Metaphysik des Peripheren» (89) nötig sei: wie «Schminken» (als Ausdruck der «allgemeinen Abstraktionstendenz des Daseins», 90f.), Film, «die häusliche Sauberkeit», elektronische Musik, Surrealismus usw. (89 ff.).

Die metaphysischen Thesen des Verfassers sind unbegründbar und offenkundige «sweeping generalizations» («Unser Schema ist einfach», 13). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die klassische Ontologie, vornehmlich wenn sie mit der Axiologie identifiziert wird, größtenteils ebenso sehr unverbindliche Metaphysik darstellt. Trotz allen grundsätzlichen Bedenken handelt es sich um eine lesens- und bedenkenswerte Schrift. Hinter den metaphysischen Etiketten (Dasein als Flucht vor dem Sein als Chaos) steckt ein berechtigter anthropologischer Ansatz. Das Dasein als Sicherung ist Stabilisierung eines primär plastischen Verhaltens in einer gegebenen widerständigen Welt (nebenbei spricht auch Fischer einmal von «Stabilisierung», 82). Da dem Dasein im Sein selber in der Tat keine verbindliche Ordnung vorgezeichnet ist, muß es sich selber zu dem machen, was es sein soll, und gar selber noch bestimmen, was es sein soll, – wiewohl selbstverständlich nicht unabhängig von bestehenden Strukturen des jeweiligen Seienden. Dies bedeutet eine schwierige Aufgabe, die dem Menschen heute, nach dem Zerfall der ontologisch-axiologischen Gehäuse, als eine bewußte zugewachsen ist, und der er sich bei der heutigen Bewußtseinslage durch keinerlei Repristination klassischer Ontologien entziehen kann, ganz gleichgültig, als was das Sein des näheren bestimmt werde. Mit gutem Recht verwirft deshalb der Verfasser alle angeblich seinsgerechte Ethik und tritt er für die Kantische Ethik ein, die auf dem grundsätzlich richtigen Wege sei (68), wobei er allerdings der unfruchtbaren und schiefen Alternative von Absolutismus und Relativismus verhaftet bleibt und sich auf die Seite des ersten stellen zu müssen glaubt (68f.). Wir können, im Anschluß an das Nachwort des (un-

genannten) Herausgebers (105 ff.), die Position des Verfassers auch so kommentieren: Sicher kann es nicht darum gehen, so etwas wie eine «Seinsvergessenheit» im Sinne Heideggers rückgängig zu machen (wo fänden wir die Blaue Blume des Seins?). Der Mensch, der wesensmäßig immer schon in der «Seinsvergessenheit» steht, muß sich heute dieser seiner ursprünglichen «Seinsvergessenheit» inne werden, denn nur wenn er diese auf sich nimmt, vermag er sich in der gegebenen Welt einzurichten.

Hans Ryffel

Johannes Thyssen: Der philosophische Relativismus. 3., durch ein Vorwort ergänzte Auflage. Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn 1955.

Eine Preisaufgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1936, die nach den «innern Gründen des philosophischen Relativismus» im theoretischen Bereich und der «Möglichkeit seiner Überwindung» fragte, hat damals eine Reihe von Abhandlungen gezeitigt, worunter m. E. die Arbeiten von Eduard May (*Am Abgrund des Relativismus*, Berlin 1941) und von Thyssen (1941) hervorstachen. Daß Thyssens Schrift in 3. Auflage erscheint, ist in mancher Hinsicht bemerkenswert und nach meinem Dafürhalten auch gerechtfertigt. Der Verfasser hat allerdings den ursprünglichen Text, abgesehen von einigen Zusätzen in den Anmerkungen und dem Vorwort, nicht verändert, was man wegen der zuweilen schwerfälligen, beinahe pedantischen und mit Wiederholungen behafteten Darstellung, die durch die Formulierung der Preisfrage bedingt sein mochte, bedauert, andererseits jedoch versteht, wenn man bedenkt, daß die Schrift bald zwei Jahrzehnte zurückliegt und der Verfasser seine Auffassungen heute in noch weitere Zusammenhänge hineinstellen und stark überarbeiten müßte. Die Untersuchung befaßt sich vornehmlich mit der «geistesgeschichtlichen Richtung» innerhalb der Relativismus, u. a. mit Dilthey, «dem wichtigsten und wirkungsvollsten geistesgeschichtlichen Relativisten» (10), während Thyssen, wie das Vorwort darlegt, später die Existenzphilosophie in die Auseinandersetzung mit einbezog. Zudem hat der Verfasser inzwischen seine eigene philosophische Position weiterentwickelt («vom Gegebenen zum Realen», XII).

In einem ersten Teil (9–134) werden die konkreten Begründungsmomente des Relativismus in kritischer Analyse herausgestellt, wobei auch die Frage der Abhängigkeit der Kultursysteme, insbesondere der Erkenntnissysteme, von «Gruppensubjekten» eingehend untersucht wird. Eine sorgfältige Prüfung, wie sie Thyssen vornimmt, kommt im Ergebnis nicht um die differenzierende Feststellung herum, daß gewisse Motive des Relativismus zwar zu Recht bestehen, daß sie aber die allgemeine Behauptung der Relativität der Wahrheit nicht erlauben. Was sich als Widerstreit der Erkenntnissysteme, insbesondere der metaphysischen Systeme, präsentiert und die relativistische These zu rechtfertigen scheint, beruht genau besehen auf Divergenzen, die Wertungen oder theoretische Auswahlgesichtspunkte einseitig zur Geltung bringen, letzten Endes jedoch auf das in sich komplexe Objektive reduziert werden können (vgl. insbes. 50 ff.). Auch in der Philosophie ist das Objekt keineswegs etwa das Erzeugnis einer totalen Produktion durch das «Gruppen-

subjekt», wie auf Grund einer fehlerhaften Anwendung des transzendentalen Gedankens auf «Gruppenobjekte» von gewissen Relativisten unterstellt wird (55 ff.). Dagegen ist natürlich der transzendente Gedanke in der Kantischen Fassung nicht relativistisch, und Thyssen läßt mit Recht auch die Möglichkeit offen, daß so etwas wie Wahrheit auf den «Menschen überhaupt» beschränkt bleibt (3). Soweit Wertungen das Erkennen bestimmen, ist vorerst zu berücksichtigen, daß diese selber aufschlußreicherweise Entsprechungen zu je verschiedenen objektiven Weltgegebenheiten aufweisen (87 ff.), und daß sie andererseits grundsätzlich aus den erkenntnismäßigen, auf Objekte reduzierbaren Gesamtzusammenhängen ausgeklammert werden können, weshalb die Ablehnung des theoretischen Relativismus nicht etwa einen Absolutismus der Werte in sich schließt. Den Divergenzen in der Philosophie liegen so vor allem Verabsolutierungen von Aspekten und Perspektiven, «Überspannung des nur Auswahlhaften zum Totalen» (116), falsche Vereinheitlichungen, Mißverständnisse und Unklarheiten und ähnliche Verfälschungen zugrunde. Die relativistischen Denker übersehen im übrigen die überaus zahlreichen «Tatsachen» und «Sachverhalte», die unbestreitbar sind, und sie verkennen, daß die Aussagen im Bereich des Erkennens grundsätzlich zum «Ausgleich» gebracht werden können. Dies alles setzt allerdings voraus, daß die Stufe «eines entwickelten Bewußtseins» (59) erreicht sei, denn das «eigentliche Erkennen» ist «etwas Spätes und Besonderes» (108). Man muß nach der Auffassung Thyssens mit der «Einzigartigkeit der Erkenntnisfunktion» und dem «Vorrang» der wissenschaftlichen Erkenntnis im Ganzen der menschlichen Kultur Ernst machen (60, 67, 133 u. ö.). Das Erkennen, und somit auch die Philosophie, hat (wie ich formulieren möchte) einen modalen Vorrang vor allen andern geistigen Manifestationen des Menschen und vor allen früheren Stufen menschlicher Bewußtseinsentwicklung.

In einem zweiten, wesentlich kürzeren Teil (135–179) skizziert Thyssen den spezifischen Gegenstands- und Problembereich der Philosophie, um nunmehr unabhängig von der Kritik des Relativismus zu zeigen, daß die Natur jenes Bereichs prinzipiell objektive Erkenntnis ermöglicht, zugleich aber den Relativismus begreiflich macht, weshalb kritische Umsicht geboten ist. Den eigentlichen Gegenstandsbereich der Philosophie erblickt der Verfasser in einem «mittleren Tatbestand» zwischen Einzelwissenschaften und Weltanschauung, der die Herausstellung absoluter, d. h. vom Relativismus unberührter «Wirklichkeits-elemente» erlaubt. Dieser «mittlere Tatbestand» ist aber, wie bekannt und von Thyssen an der «ungeheuer verwickelten Sachlage» des Problems der Fremdwahrnehmung lehrreich illustriert wird, höchst komplex und selbst durch gegensätzliche Momente bestimmt. Daraus ergeben sich die spezifischen Schwierigkeiten der Philosophie, denen mit entsprechenden Anforderungen an den Aufbau der philosophischen Forschung zu begegnen ist. Diese Anforderungen, denen im wesentlichen schon Nicolai Hartmann Ausdruck gab (170), lassen sich stichwortartig wie folgt kennzeichnen: detaillierte Sachforschung, die bei wichtigen Sonderproblemen ansetzt und das «System» stets offen hält (169, 173 f.); «mehrseitige Beleuchtung», mit «vertiefender und analysierender Gegenüberstellung der

Problemlösungen», die die Grenzen des Erkennens respektiert und (nicht nur im praktischen, sondern auch im theoretischen Bereich) «mögliche Lösungen» nötigenfalls als solche stehen läßt; Herausarbeiten des «übereinstimmenden Bestandes», der immerhin da ist (172); und in allen diesen Hinsichten ein Aufbau der Philosophie «in Analogie zum Aufbau der Fachwissenschaften» (176). Dieses Programm für eine «bewußt wissenschaftliche Philosophie» (178) läßt sich natürlich nicht selber wissenschaftlich dartun, ist aber für die Zukunft der Philosophie und ihre Rolle im Dasein des heutigen Menschen von entscheidender Bedeutung. Denn wer sich im «logischen Halbdunkel» (177) tummelt und die Philosophie mit Religion bzw. Theologie und Weltanschauung andauernd konfundiert, stellt sich von vornherein außerhalb derjenigen geistigen Bemühungen, die auf der Stufe eines voll entwickelten kritischen Erkennens als einer ganz spezifischen, dem Menschen nun einmal zugewachsenen Funktion stehen und sich so im prinzipiell unbegrenzt offenen Raum intersubjektiver Verständigungsmöglichkeit bewegen. Von besonderer Bedeutung ist nun freilich, ob eine im angeführten Sinne wissenschaftliche Philosophie so unvoreingenommen und kritisch verfährt, daß sie nicht etwa bestimmte Tatbestände und Befunde, z. B. solche, bei denen etwa die Existenzphilosophie ansetzt, vorschnell außer Abschied und Traktanden fallen läßt. Daß der Verfasser eine solche Neigung verspürte, läßt sich auf Grund der vorliegenden Schrift nicht behaupten. *Hans Ryffel*

Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften, Band III. De Gruyter & Co., Berlin 1958.

Vom Neukantianismus der Marburger, der das «Gegebene» logisch zerlöste und in ein bloßes «Aufgegebenes» uminterpretierte, bis zu einer «Metaphysik der Erkenntnis», die die «überwältigende Gleichgültigkeit» des Seins gegen das Erkanntwerden verkündet, ist es ein weiter Weg. Vielleicht ist der Weg zwar so weit auch nicht, denn die Position des Neukantianismus bildete ein derartiges Extrem, daß sie zum Umschlag ins Gegenteil gleichsam schon von innen her reif war. Jedenfalls hat sich keiner den Fortgang von Methodologismus und Erkenntnistheorie, wie er den Jahrhundertanfang beherrschte, zum neuen Seinsdenken der 20er Jahre so sauer werden lassen, keiner hat ihn in so verästelter Problembearbeitung und auf so hoher Stufe durchgeführt wie Nicolai Hartmann. War bei den meisten andern die «metaphysische Wende» mehr nur der Ausdruck eines veränderten Zeitstils, so war sie bei ihm das Ergebnis jahrelangen gedanklichen Ringens. Darum wird der Durchbruch zur Ontologie, den er etwa mit 40 Jahren vollzog, immer signifikativ bleiben, auch wenn man gegen die inhaltliche Gestalt, die er ihr später gab, Reserven haben mag. Nachdem die beiden ersten Bände der «Kleinere Schriften» die systematischen und geschichtlichen Aufsätze der späteren Zeit enthielten, bringt nun der dritte die Jugendaufsätze, die die Vorstadien und Dokumente jenes Durchbruchs sind. Mit Recht trägt daher der Band den Untertitel «Vom Neukantianismus zur Ontologie».

Aufgenommen ist ferner das kleine Buch «Philosophische Grundfragen der Biologie» (1912). Hinzu kommen Kongreßvorträge, Aufsätze zu Gedenktagen und die wenigen Buchbesprechungen Hartmanns, von denen nur die über den sonst unbekannt gebliebenen Wilhelm Sesemann hier eigens hervorgehoben sei. So rundet sich das Buch zu einem echten Abschlußband des Gesamtwerkes dieses heute im Nadir seines Ruhms Stehenden, dem vielleicht bald wieder mehr Gerechtigkeit zuteil werden wird.

Michael Landmann

Jean-Louis Ferrier: L'homme dans le monde, essai d'explicitation concrète du réel. Neuchâtel, La Baconnière, 1957 (Etre et penser), 280 pages.

Cette thèse de doctorat ès lettres est un fort essai sur le statut du «philosophe». Partant de la situation assumée par l'homme dans le monde, M. Ferrier cherche à saisir la situation et la vraie tâche du philosophe, en procédant par description dynamique et par récupérations successives.

De la structure de la chose, le moi surgit (ch. II), comme l'opposé et le complément de celle-ci. Mais le moi implique identité (97) et s'identifie à son corps d'abord. Le corps pourtant n'est pas le moi, mais, pris dans un double mouvement centrifuge et centripète, il est toujours plus ou moins, plus et moins (ch. III). L'unité du moi et du corps ne se réalisera donc qu'à un niveau de constitution plus élevé, l'individu (ch. IV), où s'amorce une nouvelle dialectique, celle du monde des hommes. Fixé dans le monde, l'individu est un, mais il s'échappe à lui-même, il n'est lui-même que pour autrui, par autrui, autrui par lui, et l'un et l'autre par «les autres», par la société. Dans cette condition, l'individu s'affirme alors personne, à la fois personne publique, active, valable pour tous, tournée vers tous, et intimité.

Cette affirmation par l'action amène à poser le problème moral. Dans l'action, la personne se constitue, par autrui et par les autres, tandis que les choses, transformées par l'homme, deviennent monde. C'est dire que, isolée, l'action n'aboutirait pas. Elle n'aboutit et ne se maintient que par l'expression: science, art, technique. Relation des hommes au monde des choses, affirmant l'homme parmi les choses – et non pas seulement (280) relation inter-humaine – l'action ne se développe pas encore tout entière dans le plan moral. C'est que, pour passer au plan moral et à la liberté, il faut que l'expression devienne histoire. Nouveau dépassement: l'histoire n'est pas seulement expression, mais synthèse des expressions et des actions, «condition dernière de possibilité du monde des hommes dans ses relations nécessaires avec le monde des choses» (293).

Dans cette situation historique, l'homme se retrouve problème, c'est-à-dire liberté: il doit se choisir, être ce qu'il est, tout en choisissant le monde, donc à partir du déterminisme de la situation, non à partir du déterminisme idéaliste/réaliste. La liberté ne se constitue qu'en assumant l'expression: «Si l'acte parvient à être expression et si l'expression peut se faire acte, alors un avoir est réalisé qui domine réellement l'être et qui est libération» (332). Dès lors, et l'ontologie s'ouvrant sur la morale (333), on peut «tracer les

chemins de l'homme». Au-delà des solutions de l'idéalisme et du réalisme – toujours partielles, et qui, chemin faisant, ont été détruites en tous points – l'auteur cherche à montrer que la morale engage l'homme dans le réel: «Il n'y a d'homme que par le monde et de monde que par l'homme. L'homme est homme dans le monde comme homme et monde et comme monde des hommes» (356).

Qu'est-ce alors que la philosophie? Expression, sans doute (358), mais qui se dépasse; action, certes, mais qui resterait opaque (365) sans l'expression de la problématique ontologique. Il faut que l'acte même accède à l'expression et que l'expression se constitue comme acte (368).

Ces notes ne touchent qu'en quelques points d'inflexion la courbe d'un effort philosophique systématique, et d'ailleurs fort attachant. Langage et références – à Sartre surtout, puis à Théodore Litt et à Merleau-Ponty – sont exclusivement contemporains. On souhaiterait d'ailleurs un peu plus de données explicites sur la méthode et sur Théodore Litt qui y contribue fort.

Tel quel, l'ouvrage est original et digne de discussion, malgré le style et le ton très concertés, malgré une dialectique obstinée, triomphante et provocante, toute en 3^e personne (alors que l'auteur distingue si bien les personnes, mais c'est sans doute par cela même). Les chapitres sur la relation du moi au corps, de l'individu à autrui, sur l'expression, sur la liberté, récompenseront l'attention du lecteur. Pour ce qui concerne l'histoire et les chemins de l'homme, on regrette l'absence de toute discussion de l'hégélisme; de même, la théorie de la liberté aurait appelé une discussion de Fichte. Enfin, la conscience de la responsabilité philosophique, partagée entre l'esthétique et le moral, qui se dégage à travers ces pages, est tout à fait caractéristique comme mauvaise conscience historique et sociale. Cette dernière remarque, si elle appelle discussion, ne fait que mettre en évidence l'intérêt dramatique de l'œuvre et l'effort de son auteur vers la vérité, effort vigoureux, et qui fera longuement réfléchir.

D. Christoff

Enrico Castelli: Les présupposés d'une théologie de l'histoire. Préface de Henri Gouhier. Paris, J. Vrin 1954, 190 pages. (Problèmes et controverses.)

Nul paradoxe à l'existence d'une théologie de l'histoire (il en est plusieurs possibles), du moment que la philosophie de l'histoire est d'origine religieuse, en Occident, biblique et chrétienne. Cette origine théologique n'invalide pas, d'ailleurs, la philosophie de l'histoire; il suffit que celle-ci laisse la place libre à une théologie de l'histoire, qui, elle, viendra la préciser.

Les présupposés d'une théologie de l'histoire sont d'ordre philosophique: réalité du processus historique, rebelle à toute rationalisation, présence active de Dieu, résistance de l'homme, existentialisme chrétien fondé par une analyse phénoménologique de la condition humaine. En réaction complète contre le positivisme et le «scientisme», M. Enrico Castelli dénonce les aberrations de l'homme moderne et contemporain, qui fait le mal même lorsqu'il vise le bien. Confirmation, comme chez Pascal, de la réalité de la chute, de l'état de déviation où se trouve l'humanité historique.

L'orientation eschatologique de la pensée de M. Enrico Castelli l'amène à voir l'humanité actuelle prise dans un dilemme: qu'elle continue d'accélérer son mouvement vers l'asservissement par la technique non maîtrisée, ou qu'elle aille directement à la conflagration, elle court à sa perte. Seul un événement exceptionnel, imprévisible, peut la lui épargner.

M. Castelli se méfie du «déductif continu»; aussi n'est-il pas toujours aisé de suivre sa pensée, dont la démarche est souvent polémique. Dans le monde actuel, un tel point de vue, même s'il appelle des réserves, ne peut être entièrement récusé.

Marcel Reymond

Walter Bernet: Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung. (Eine Untersuchung der Probleme der religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit der Psychologie C.G. Jungs.) Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1955.

Die Jungsche Psychologie führt wie keine andere psychologische Richtung tief in die Probleme des Religiösen hinein. Der Verfasser möchte deshalb die «Frage nach der Wahrheit und Bedeutung religiösen Erlebens und Erfahrens für das christliche Glaubensdenken» in der Auseinandersetzung mit C. G. Jung klären (9). Wie in einem ersten Teil der Schrift ausgeführt wird, soll nur Jungs Lehre von den Archetypen in der Lage sein, das Wesen der «religiösen Erfahrung» zu bestimmen. Andererseits treffe aber die psychologische Bestimmung der religiösen Erfahrung, die unerlässlich und in gewissem Betracht gerechtfertigt sei, den christlich verstandenen «Offenbarungs-Glaubens-Akt» nicht, womit sich der zweite Teil der Untersuchung befaßt.

Da sich, wie an Hand von Kant und Troeltsch illustriert wird, Allgemeinheit und spezifische, einer bestimmten konkreten Religion zukommende Religiosität nicht verbinden lassen (11 ff.), muß die religiöse Erfahrung rein formal, und zwar vorerst ohne Bedachtnahme auf den eigentlichen Wahrheitsgehalt, bestimmt werden (30). Unter diesem Gesichtspunkt besteht ein erster Aspekt des Religiösen im «Erlebnis realer Dualität», wobei sich das Du in der Gestalt des «kollektiv-unbewußten Archetypischen» im Sinne Jungs darstelle (38). Der zweite Aspekt des Religiösen wird in einem spezifisch religiösen «Gültigkeitsbewußtsein» erblickt, das sich nicht nur vom «logischen» (39 ff.), sondern – im Gegensatz zu Freud – namentlich auch vom «psychopathologischen Gültigkeitsbewußtsein» abheben lasse (48 ff.). Das verbindliche «Es», das im logischen Gültigkeitsbewußtsein der «Kanon des Verstandes» und im psychopathologischen ein «Komplex» sei, soll in der religiösen Erfahrung mit dem «Archetypus» identisch sein (53). Weiter ergibt sich, daß der Mensch in der religiösen Erfahrung eine seelische Ganzheit herstellen möchte, was der Sinn des «seelendramatischen» Individuationsprozesses ist (70f.). Nun muß der letzterreichbare Archetyp in diesem Prozeß so geartet sein, daß eine wirkliche Ganzheit erzielt, d.h. daß die Sinnfrage letzte Erfüllung findet; er muß «schlechthinnige Letztheit» sein (73). Diese Letztheit ist bei Jung der Archetyp des Selbst, und es besteht so

die offenkundige Gefahr, daß das Selbst mit Gott identifiziert wird, wozu Jung allenthalben Anlaß gibt und was er in der «Antwort auf Hiob» (1952) wirklich vollzieht (hierüber die «Schlußbemerkung» der Schrift, 189 ff.). Gegen eine solche Identifizierung, «eine unglückliche Grenzüberschreitung» (191), wendet sich nun aber der Verfasser mit aller Entschiedenheit. Die religiöse Erfahrung für sich allein führt nach seinem Dafürhalten nicht zu «schlechthinniger Letztheit», d.h. nicht zu Gott (110 ff.), was namentlich an Hand einer Konfrontation von «Selbst» und «Existenz» im Sinne von Jaspers illustriert wird. «Begegnung mit schlechthinniger Letztheit zu vollziehen, das ist nicht in religiöser Erfahrung möglich, dazu bedarf es eines besonderen Aktes, eines Sprunges, dazu bedarf es des Ur-Sprunges, der im Akte der Offenbarung und des Glaubens von Gott selbst gesetzt und geschenkt ist (112).» Damit leitet der Verfasser zu einer weitausgreifenden Erörterung des «Offenbarungs-Glaubens-Aktes» in dem von ihm gemeinten christlichen Sinne über. Hier wird, wie Bernet sehr emphatisch feststellt, ein Gebiet betreten, «welches keiner Theorie je zugänglich ist» (114). Denn Philosophie und Psychologie gelangen nicht zu Gott (128). Trotzdem gibt aber der Verfasser eine sehr ausführliche Theorie (was sollten seine Ausführungen sonst darstellen?) und gerät so mit sich selbst in Widerspruch. Ob die «Theorie», die Bernet aufstellt, zutrifft, hängt davon ab, ob so etwas wie «Offenbarung» als ein Handeln von Gott her im unvoreingenommen aufgefaßten Bereich integraler menschlicher Erfahrung aufgewiesen werden kann oder doch mindestens als Möglichkeit offen gelassen werden muß. Da der Glaubensakt nach der Auffassung des Verfassers etwas von allem Gegebenen und Erfahrbaren völlig Verschiedenes, ein Anderes sein soll, kann er nicht Ergänzung und Verwirklichung der Ganzheit der Persönlichkeit, nicht Perfektion der im ersten Teil skizzierten religiösen Erfahrung des Archetypischen sein. Die religiöse Erfahrung erscheint vielmehr als ein Gang an die Grenze, die nicht der Mensch, sondern Gott allein überschreiten könne. Der Glaube der christlichen Religion kann so, mit einem Wort von Leonhard Ragaz, gar als «Erlösung von der Religion» angesprochen werden! (124). Da aber die religiöse Erfahrung einer seelischen Wirklichkeit entspreche, soll sich die Begegnung des Menschen mit Christus gleichwohl im Archetyp ausdrücken. Dabei werde der Archetyp in auffallender Weise verwandelt: die archetypische Quaternität (Mandala, Kreis, Kugel) werde im christlichen Denken zur Trinität, die kein Archetyp mehr sei (140 ff., 143 ff.). Die Trinität sei vielmehr der Durchbruch des «Offenbarungs-Glaubens-Aktes» durch den quaternarischen Archetyp des Selbst (147). Der christliche Glaubensakt finde eben im Archetypischen, in dem sich das allgemein-menschliche Mythische, «eine obligatorische Kategorie der religiösen Erfahrung» (171), manifestiere (159 ff.), keinen adäquaten Ausdruck; die Trinität erscheint als «gebrochener Mythos» (175 ff.).

Das vorliegende Buch ist zweifellos in mancher Hinsicht sehr anregend und lehrreich. Abgesehen von der bereits angedeuteten Fragwürdigkeit einer «atheoretischen» Theorie, ist aber ein grundlegender Vorbehalt anzubringen: Die Problematik der Archetypenlehre, die von der Theologie bis zur Nationalökonomie und Rechtswissenschaft steigenden Anlaß zu unkritischen

Anwendungen gibt (vgl. neustens Hans Marti: Urbild und Verfassung, Bern 1958), wird von Bernet zwar nicht völlig übersehen (37f.), aber nirgends ausreichend erörtert. Der Begriff des Archetypischen als solcher wird vielmehr in impliziter Weise einfach hingenommen, und die kritische «Auseinandersetzung» mit Jung beschränkt sich auf eine sozusagen oberflächlichere, wenn auch natürliche sehr wichtige Schicht seiner Archetypenlehre: die Bedeutung und Tragweite des Archetyps des Selbst. Die These des Verfassers über die Beziehung von religiöser Erfahrung zu christlichem Glauben scheint mir deshalb mit der keineswegs erwiesenen und vorschnell übernommenen Jungschen Lehre von den Archetypen zu stehen und zu fallen. Man sollte im übrigen meinen, daß der christliche «Offenbarungs-Glaubens-Akt», zumal in der zugespitzten radikal positiven Interpretation des Verfassers, den kunstreich raffinierten Umweg über eine höchst problematische Theorie, die sich zudem in ihrem Begründer aufschlußreicherweise gerade gegen jenen Glaubensakt wendet, in keiner Weise nötig habe.

Hans Ryffel

Hans Steubing: Der Kompromiß als ethisches Problem. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955.

Der Autor ist mit Recht der Auffassung, daß der Kompromiß ein grundlegendes ethisches Problem darstellt, das bisher leider zu wenig beachtet wurde. Auch die christliche Ethik ist dem Problem in der Regel ausgewichen (108). Eine monographische Bearbeitung der Frage ist daher zu begrüßen. Allerdings ist das vorliegende Buch philosophisch nicht sehr ergiebig, und es scheint mir das eigentliche und zentrale Problem des Kompromisses außer acht zu lassen. Die Untersuchung ist einseitig religiös-theologisch ausgerichtet. Der Verfasser sieht das Kompromiß-Problem in der Spannung zwischen absoluten Forderungen in Gestalt der «radikalen Anforderungen des Evangelismus» und der kontingenten menschlichen Wirklichkeit. Es gehe darum, «die unüberbrückbare Spannung zwischen absoluter Forderung und Forderung des täglichen Lebens, die beide Lebensforderungen sein können, zu überbrücken» (92). Dagegen wird der absolute Charakter der Ethik nicht eigens zum Problem gemacht. Würde dies erfolgen, so ergäbe sich meines Erachtens als das eigentliche Problem des Kompromisses die Frage nach dem Ausgleich des heutigen Wertpluralismus, die nicht absolutistisch im üblichen Sinn beantwortet werden kann. Der eigentliche Konflikt, zu dessen Lösung Kompromisse nötig sind, liegt nicht in der trivialen Ebene der Realisierung fragloser oder unkritisch hingenommener sittlicher Forderungen, sondern in der tieferen Schicht der sittlichen Forderungen selbst.

In zwei ersten Kapiteln werden einige historische und systematische Aspekte des Kompromiß-Problems behandelt («Stellung des Kompromiß-Problems in der Ethik» und «ethische Aporie des Kompromisses» 1–36). Daran schließt sich in einem dritten Kapitel die kritische Erörterung der «Scheinlösungen», die zum «falschen Kompromiß» führen (36–93). Die drei weiteren Kapitel befassen sich dann mit dem «Kompromiß im Lichte

des Evangeliums» sowohl in grundsätzlicher Hinsicht als auch in bezug auf die Anwendung in den verschiedenen «Lebensgebieten» (93–194). Wegleitend für die Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen und für die Entwicklung des Standpunktes des Verfassers ist die Überzeugung, daß die absolute und einzig mögliche Ethik im Christentum zu finden sei, und zwar mit Einschluß des Offenbarungscharakters. Die Kirche stehe «durch die Verbindung mit Gott auf dem Grunde fester und gültiger Forderungen übersubjektiver Art» (109). «Es bleibt wirklich nur die Lösung des Glaubens» (35). Und: alle möglichen Lösungen, das Kompromiß-Problem «auf außerchristlichem Wege» zu lösen, sind «falsche oder ungangbare Wege» (92). Das letzte Kriterium für die Echtheit des Kompromisses, «bei dem man Christi Jünger bleiben kann, mit dem Radikalismus der Bibel und den Gegebenheiten des Tages zugleich» (86) und der eine «unmögliche Möglichkeit» (108, nach R. Niebuhr) genannt wird, liege im «Glauben». Der Glaube aber orientiere sich am «Willen Gottes» (z.B. 51, 67f., 77, 79, 81 usw.). Auch für den Verfasser liegt dieser nicht offen zutage, und auch unter Christen ist Uneinigkeit möglich, weshalb der Kompromiß ein «Wagnis» sei (125). Immerhin heißt es auch, daß die Christen «Gottes klaren Willen an und durch Christus kennen» (114). Auch wenn Einsicht unmöglich sei, könne doch der Glaube die Entscheidung rechtfertigen (127). Die «Glaubensüberzeugung» könne auch ein «Sprung ins Dunkle, aber im Vertrauen auf Gottes Zusage» sein (128). Auf Grund solcher christlichen Ethik erscheinen «alle ethischen Probleme» im Grunde als «theologische Probleme» (109). Die Gesellschaft soll durch «christliche Männer» geleitet werden, denen deshalb überall Eingang ins öffentliche Leben zu verschaffen sei (149, 155, 156). Nur solche Leute könnten echte Kompromisse schließen (157). «Auch das Problem der internationalen Beziehungen ist im Grunde ein theologisches, besser: ein christliches» (162). – Da «der Glaube als letzte und einzige Antwort» bleibt (172) und dieser auf dem geoffenbarten Willen Gottes beruht, ist alle philosophisch fruchtbare Auseinandersetzung über eine so verstandene christliche Ethik an der Wurzel abgeschnitten. *Hans Ryffel*

Ferdinand Alquié: L'expérience. Paris, P.U.F., 1957 (Coll. Initiation philosophique), VII + 104 pages.

Comme tous les livres de cette collection dirigée par Jean Lacroix, ce petit ouvrage n'est point un manuel conçu dans la neutralité aseptique et stérile de l'information pure. Il fait ressortir la dualité de l'expérience, et particulièrement ce que celle-ci implique de passivité – voire de douleur – malgré la part du sujet.

Ayant écarté brièvement l'interprétation empiriste où l'expérience est tout, et l'interprétation idéaliste où elle n'est rien, M. Alquié se range à la sagesse kantienne – celle des *Critiques*, et non celle de l'*Opus postumum*. C'est qu'il faut, pour comprendre Kant, préférer d'abord la vérité à la consolation, la rigueur à l'illusion de compréhension, la liberté au dogmatisme. Il faut accepter la condition humaine, et renoncer aux ambitions de déduction

totale. Or, précisément, ce qui définit la condition humaine, c'est l'expérience. La pure sensibilité est animale. Une connaissance qui serait action pure, et sans passivité, ne saurait appartenir qu'à Dieu.

Si donc il y a une unité de l'expérience, ce sera l'unité abstraite d'une idée. Quant à elle, en effet, l'expérience présente toujours dualité: sensible, elle oppose le donné et les exigences de la raison; morale, elle oppose le devoir et la tendance; esthétique, l'imaginaire et le réel; métaphysique, la conscience et l'être. Ce qu'il y a de passivité dans l'expérience implique cette dualité. On exclura donc aussi bien une systématisation métaphysique de l'expérience qu'un monisme philosophique.

Cet ouvrage, comme beaucoup de ceux de cette collection, rendra de bons services à ceux qui avancent, après leurs débuts, dans l'intelligence des notions et des situations philosophiques. Il est suggestif, lucide et sobre.

D. Christoff

Etudes d'épistémologie génétique, publiées sous la direction de Jean Piaget.

6 fascicules, P.U.F., Paris 1957-1958. Textes de (par ordre alphabétique) L. Apostel, W.E. Beth, F. Bresson, J.S. Bruner, A. Jonckheere, B. Mandelbrot, W. Mays, A. Morf, J. Piaget et la collaboration de B. Matalon.

Les savants reprochent souvent au philosophe qui s'occupe d'épistémologie de manquer d'informations de première main. En fait il est matériellement impossible à un même homme de connaître «de l'intérieur» toute la science contemporaine. C'est la raison pour laquelle, après la publication de sa monumentale *Introduction à l'épistémologie génétique* (3 volumes, Paris 1950-1951), le professeur Piaget a envisagé de faire de l'épistémologie une recherche collective. Dès 1955 il fondait, grâce à l'aide de la Fondation Rockefeller, un *Centre international d'épistémologie génétique* qui réunit à Genève pour une année des psychologues et des spécialistes de diverses disciplines en vue d'étudier les problèmes fondamentaux de l'épistémologie. Les *Etudes* rendent compte de ces travaux.

Il est superflu de souligner l'intérêt d'une telle entreprise, mais il n'est pas inutile d'insister sur ses deux caractères les plus novateurs: traiter expérimentalement de questions traditionnellement réservées à la spéculation et aborder les problèmes en équipe. Le lecteur qui s'intéresse à la philosophie des sciences ne pourra faire l'économie de la lecture détaillée de ces six fascicules. Aussi ne pensons-nous pas nécessaire de les résumer. Ils contiennent d'ailleurs des travaux très divers, quelques-uns remarquables d'originalité, d'autres plus modestes d'intention, aucun indifférent. Il nous paraît donc plus indiqué d'en marquer les grandes lignes et les principaux résultats.

Les travaux se sont développés dans deux directions principales: où se situent les sources de la logique et quel est le rôle de l'expérience dans la connaissance? On voit qu'un tel souci devait conduire le Centre à se situer par rapport à l'empirisme logique. Tous deux se méfient également d'une épistémologie «métaphysique», tous deux veulent travailler à l'unité de la

connaissance scientifique. Mais l'empirisme logique soutient, sous des formes diverses, l'identité entre logique et langage, l'existence de données sensibles passivement perçues, enfin l'organisation subséquente de ces données dans un cadre logico-mathématique.

Malgré la diversité des opinions philosophiques des membres du Centre, qui comportait même un empiriste convaincu (et qui l'est encore!), les points suivants paraissent acquis:

1. Les structures logiques chez le sujet ne tiennent pas au langage seul. Elles lui sont antérieures en deux sens. 1° Il est possible de dégager des types d'inférences antérieures au langage et partiellement isomorphes aux structures du logicien et 2° ces structures procèdent des conditions générales de l'action. En d'autres termes, les structures logiques résultent de l'activité du sujet, plus exactement de la façon dont il coordonne ses actions. Quant au langage, il a sans doute une importance décisive mais en tant que moyen de communication et non pas comme porteur de structures préformées.

2. Il est impossible de fixer une frontière précise entre l'expérimental et le déductif. En particulier il n'existe, ni chez l'adulte ni chez l'enfant, une distinction nette entre jugements analytiques et jugements synthétiques.

3. Il n'existe aucune lecture de l'expérience qui serait un simple enregistrement passif. L'acquisition d'une connaissance nouvelle est inséparable de sa structuration active et le passage des données «physiques» à l'objet structuré se révèle fort complexe.

4. Il est possible de considérer que l'«objet» existe, mais sans être immédiatement accessible. En fait, le sujet ne prend conscience de l'objet que par ses actions, lesquelles simultanément lui permettent de prendre conscience de soi. Quant à la question «Quand le donné est-il réellement atteint?», il faut la considérer comme un pseudo-problème.

Notons encore une fois que ce ne sont là que quelques résultats et que ceux-ci sont soigneusement élaborés sur la base de nombreuses expériences très ingénieuses.

Jean-Blaise Grize

Jean Ladrière: Les limitations internes des formalismes. Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques. Louvain et Paris, E. Nauwelaerts et Gauthier-Villars, 1957. XIII + 715 pages. Collection de logique mathématique. Série B, N° II.

La logique mathématique ne manque pas d'inquiéter certains philosophes par les prétentions qu'elle semble manifester à monopoliser et la rigueur et la vérité. Comme d'autre part elle dispose d'une technique très complexe et hautement élaborée, il est très difficile pour le non-spécialiste d'en juger la portée exacte et d'en marquer les limites. L'ouvrage de Jean Ladrière, philosophe et logicien, se propose de permettre au lecteur attentif de porter un jugement valable sur quelques-uns des problèmes les plus délicats de l'épistémologie.

On sait en effet depuis Gödel que tout système formel, au sens que les logiciens contemporains ont donné à ce terme, contient en lui-même ses propres limites. Malheureusement, le mémoire de Gödel, de même que les nombreux travaux auxquels il a donné naissance, sont d'une lecture très malaisée. Jean Ladrière reprend toute la question à la base. Il n'omet aucune des définitions ni aucun des autres éléments indispensables à la compréhension des théorèmes qu'il expose et démontre.

Il commence par rappeler les grands problèmes que posent les fondements des mathématiques et passe à l'exposé des vues actuelles sur les formalismes. Il étudie ensuite le théorème de Gödel et ses principales généralisations, démontrant plus d'une centaine de propositions. Notons encore la présence d'une bibliographie très complète qui s'étend jusqu'en 1955 et de nombreuses tables analytiques qui facilitent grandement l'étude de l'ouvrage. L'auteur termine son livre par ce qu'il appelle très modestement quelques «suggestions philosophiques» (chapitre X). En fait, il dégage quelques-unes des conséquences les plus importantes des faits qui précèdent :

1. L'espoir, issu des travaux de Hilbert, de parvenir à fonder les mathématiques en ne recourant qu'à des procédés constructifs, s'avère vain. Les mathématiques débordent nécessairement le domaine de l'effectivement constructible.

2. Le domaine des faits «intuitifs», au sens où l'arithmétique ordinaire est intuitive, est nécessairement plus riche que la part qu'on en peut formaliser.

3. Un système formel quelconque ne se suffit jamais entièrement à soi-même. Ou bien il n'est qu'un des éléments d'une suite sans fin de systèmes de plus en plus complexes, ou bien il exige de recourir à une pensée non entièrement formelle.

4. Enfin, les notions les plus fondamentales des mathématiques, comme celles par exemple de nombre ou d'égalité, notions qui nous paraissent absolues au niveau de l'intuition, apparaissent en fait relatives aux moyens d'expression dont nous disposons.

Ces quelques indications voudraient montrer que l'ouvrage de Ladrière est une «somme» indispensable à tous ceux qui veulent examiner par eux-mêmes les mécanismes intimes de la logique formelle d'aujourd'hui, qu'il est certainement un des livres importants récemment publiés.

Jean-Blaise Grize

Gustav Siewerth: Die Sinne und das Wort. L. Schwann Verlag, Düsseldorf 1956.

Die vorliegende kurze Schrift bewegt sich am Rande der diskursiven Erörterung und nähert sich dichterischer Deutung. Manchen mag sie an Heideggers Wort vom «verunglückten Dichten» gemahnen. Die Sinne und das Wort werden im Rahmen einer vorausgesetzten Ontologie aristotelisch-thomistischen Gepräges in gehobener und bilderreicher Sprache angegangen und beschworen. Ich möchte nicht behaupten, daß diese Sprache stets daneben greife; auch mag sie manche faszinieren. Zur Illustration sei nur einiges,

beinahe wahllos, herausgegriffen: Die Dinge «beschenken... den gewährenden Sinn mit ihrer Ordnung und Sammlung» (7); «die offene Landschaft des Auges» (9), «Das Lauschen lauscht auf das Lauschige der Dinge» (15), das Sein «läßt das Wort entspringen als die Seins- und Wesensermächtigung des Geistes» (38) usw. Die eingeflochtenen etymologischen Betrachtungen tragen m. E. bei der Darstellungsweise des Verfassers zur Klärung nicht bei.

Hans Ryffel

Abraham A. Moles, D^r ès lettres (philosophie), D^r ès sciences (physique), chargé de recherches au C.N.R.S.: *La création scientifique*, 237 pages. (René Kister, Genève 1957.)

Après avoir défini sa position (Introduction), M. Moles consacre le premier chapitre à «La démarche scientifique et les lignes directrices de la pensée philosophique moderne», le second à l'«Etude psychologique du raisonnement scientifique», le troisième à l'«Etude des mécanismes réels de la création scientifique». Le corps de l'ouvrage (chapitres IV, V, VI) recherche quelles sont les méthodes heuristiques: l'auteur en examine 21 qu'il groupe sous trois chefs principaux: 1^o les méthodes dont le but est d'*exploiter* de façon quelconque un système de pensées, une doctrine, des concepts déjà établis et où l'effort d'imagination porte sur l'application; 2^o les méthodes de *création* proprement dite d'un point de vue, d'une doctrine, d'un concept, d'un champ de vision qui n'existaient pas auparavant et où par conséquent l'originalité – et l'incertitude – sont les plus grandes; 3^o les méthodes de généralité accrue et dont l'attitude idéaliste est fortement marquée (p. 127–128).

M. Moles se penche ensuite sur les procédés logiques auxquels ces méthodes recourent (ch. VII Les infralogiques), puis sur les principes et les processus selon lesquels ces recherches s'effectuent (ch. VIII Les processus d'utilisation). Les sources profondes de la création scientifique font l'objet de l'avant-dernier chapitre (ch. IX): conditions subconscientes et caractérielles, comparaisons entre les processus psychologiques de la création scientifique et ceux de la cybernétique. Dans sa conclusion, M. Moles note comment les mathématiques se développent de façon presque autonome, soumises aux seules règles de la pensée pure, même si elles puisent volontiers des sujets, des prétextes d'études et des suggestions dans les sciences du réel. Quoique totalement dépourvues d'application dans leurs parties les plus avancées, elles ont néanmoins réussi à s'imposer comme mathématiques appliquées. Pour l'auteur, la philosophie leur ressemble à de nombreux égards. Dans ces conditions «pourquoi le corps des doctrines philosophiques actuelles ne se développerait-il pas en une *Philosophie appliquée* faite de pièces disjointes et de tentatives d'aspect résolument expérimental, s'efforçant selon le vœu de Russell, d'être capable d'inventer des hypothèses qui, même si elles ne sont pas entièrement vraies, resteront cependant fructueuses après les corrections nécessaires. Une telle philosophie appliquée serait à la découverte du monde des relations ce que sont les mathématiques à la science expérimentale» (p. 224).

Pour concevoir une philosophie appliquée dans le sens où l'indique M. Moles, il faut demander comme il le fait (p. 5) que l'on détermine pour chaque doctrine philosophique *un champ d'application, un domaine de validité*. La plupart des philosophes auront de la peine à admettre une semblable définition: si le propre de la philosophie est précisément d'examiner l'être dans sa totalité, «elle ne saurait le circonscrire sans dénaturer les données mêmes du problème qu'elle cherche à résoudre» (Arnold Reymond, «Philosophie spiritualiste» tome I, p. 13).

M. Moles pose également aux philosophes la question suivante: Peut-on faire place à une heuristique, en tant que nouvelle discipline, jouant un rôle analogue aux mathématiques appliquées? (p. 224) A première vue la question paraît insoluble: Si cette heuristique pouvait atteindre d'une manière exhaustive les processus de la création scientifique, ceux-là apparaîtraient comme déterminés et la liberté créatrice du chercheur semblerait compromise. Si cette méthode heuristique pouvait atteindre uniquement des mécanismes nerveux, psychiques ou logiques, il s'agirait alors de mécanismes auxiliaires qui sont à la disposition de la conscience, mais cette méthode ne rendrait pas véritablement compte de la création scientifique dans sa complexité vivante et en tout cas parce qu'elle aurait circonscrit le domaine de ses démarches, elle serait plutôt une discipline scientifique que philosophique.

L'ouvrage, si intéressant de M. Moles, soulève encore bien d'autres questions notamment à propos de sa conception de la logique. Il conçoit la logique formelle traditionnelle comme un cas particulier des systèmes logiques (p. 134). Ne serait-ce pas plutôt l'inverse qui est vrai, puisque tout système logique, qu'il soit plurivalent ou non, définit les diverses valeurs qu'il admet en fonction des seules valeurs de vérité reconnues par la logique classique: le vrai et le faux? D'autre part, M. Moles affirme que la logique (traditionnelle) n'est ni universelle, ni unique, ni normative *a priori* (p. 161). Il est impossible, sans allonger démesurément ce compte rendu, de discuter cette conception de la logique. Je me contenterai donc de signaler à M. Moles les textes suivants qui soutiennent un autre point de vue et ne se trouvent pas dans sa bibliographie: Henri Miéville, *Des constituants formels de l'idée de vérité* (Dialectica n° 26). Arnold Reymond, *Philosophie spiritualiste*, tome I, p. 118 sq: «*L'activité logique de la raison*» et «*Les Principes de la logique et la critique contemporaine*» (Nouvelle édition augmentée, Paris, Vrin 1957), ainsi que le passage suivant de M. André Lalande: «... la raison, dans sa source, n'est pas constative, mais normative... Ce caractère est le plus souvent très effacé dans les formes logiques et scientifiques de la raison constituée... Mais nous l'avons vu, il n'est pas nécessaire de gratter beaucoup les faits pour retrouver sous leur écorce les normes qui en font la solidité.» André Lalande, *La raison et les normes* (p. 228-229).

Comme on le voit, l'ouvrage – très bien informé et illustré de nombreux tableaux et schémas – de M. Moles, provoque la discussion et fait réfléchir à des problèmes essentiels, c'est la meilleure preuve de son intérêt.

A. Virieux-Reymond

Auguste Comte: Sociologie (textes choisis par J. Laubier), Paris, P.U.F., 1957 (Coll. Les grands textes, *Bibliothèque classique de philosophie*, dirigée par C. Khodoss et J. Laubier), XVI + 212 pages.

Ce sont surtout des textes du *Système de politique positive* (tomes II et III) qu'on trouvera dans cet excellent choix, bien introduit par des notices indispensables, assorti d'un index, d'une table détaillée et de tableaux systématiques.

Comme on le sait, la première partie (statique sociale) apporte des textes sur la religion, la propriété, la famille, le langage, la structure de la société, l'existence sociale. Faisant suite à cette «théorie des institutions», la deuxième partie, la «philosophie de l'histoire» (dynamique sociale) comprend les lois d'évolution et des considérations sur «l'âge fétichique», le polythéisme, la théocratie, la Grèce, Rome, le Moyen Age et la Révolution occidentale, s'achevant par l'avènement du Positivisme. On y trouvera donc le nécessaire pour une première étude du système politique de Comte, mais non pas – le titre l'indique – de sa philosophie positive et de sa conception des sciences.

Ce petit volume donne l'occasion de louer toute la collection des «grands textes» destinée aux lycéens et aux étudiants débutants: pas d'introduction encombrante, pas d'excès de notes; d'excellents index ou vocabulaires (ainsi pour Kant), des textes bien choisis, des renvois utiles (ainsi pour les «Méditations métaphysiques» de Descartes).

D. Christoff

Jeanne Hersch: Les idéologies et la réalité, essai d'orientation politique. Paris, Plon (1956), XX + 276 pages.

Le titre de cet ouvrage et son sous-titre en indiquent clairement le contenu: il s'agissait d'abord, pour l'auteur, de remonter des options politiques courantes à des choix plus profonds, de caractériser les termes impliqués dans ces options, les idéologies, de les classer, de montrer la cohérence souple des unes, l'inconséquence tenace des autres, l'ambiguïté de toutes, de montrer enfin comment choix politique et attitude philosophique sont entre eux incommensurables, comment ils se recourent, comment ils se trahissent (1^{re} partie). Il semble que, la politique en décidant toujours autrement que l'idéologie, les uns font de la politique sans trop de principes, les autres refusent au nom des principes les compromis politiques.

Mais, loin de détourner de l'action, l'auteur veut faire entendre que la pensée politique concrète, seule efficace parce que seule fidèle à la réalité, peut seule aussi sauver l'action politique honnête, adéquate et en même temps assez forte pour l'individu. Une telle pensée politique concrète ne sera pas une idéologie éloignée de la réalité. C'est le socialisme qui, montre M^{lle} Hersch, incarne cette pensée de l'action politique.

Qu'on ne dise pas, d'ailleurs, socialisme sans principe: il s'agit d'un socialisme, plutôt, qui aurait entièrement assimilé sa propre idéologie et qui se sentirait sûr de ses principes, devenus semblables à une conscience morale immanente, pour pouvoir s'adapter à la solution des problèmes quotidiens,

sans accepter de se laisser enfermer dans les contradictions qui pourraient le menacer. Socialisme de troisième génération en quelque sorte, socialisme en face du pouvoir et de ses responsabilités, à la fois désireux de rester fidèle à ses principes et d'être informé de la réalité, des techniques nécessaires pour connaître celle-ci et pour la modifier. Nous voyons dans la troisième partie ce socialisme se tracer un programme.

Mais ce qui permet de passer du pessimisme de la première partie à l'optimisme relatif de la troisième, c'est une philosophie politique – développée surtout dans les chapitres I et II de la deuxième partie – qui constitue le centre et peut-être le meilleur de l'ouvrage. Le problème essentiel de la fin et des moyens, de la liberté et du fait, est élucidé à partir de Machiavel et de Kant, avec une vraie profondeur. M^{lle} Hersch conclut que la vie sociale devient plus humaine lorsque la liberté et les possibles de chacun l'emportent sur le fait brut.

Echo de nombreuses situations complexes que l'auteur a bien connues, tant en France qu'en Suisse, ce livre, écrit au milieu de réelles difficultés politiques, est généreux, lucide, parfois imprudent. Son principal mérite, c'est peut-être de rester en deçà des doctrines les plus fouillées, de rester accessible à tous, sans cesser d'imposer sa lucidité à chacun. Singulier mélange de sagesse active, et d'une sorte d'âpreté sacrée qu'on admire et qui déconcerte aussi.

On ne relèvera pas ici tous les points, souvent importants, sur lesquels on pourrait chercher querelle à l'auteur. Par exemple, la classification des idéologies est-elle bien complète? Le principe de distinction absolue du religieux et de l'idéologique doit-il expliquer suffisamment que le christianisme social n'ait pas sa place ici? Autre difficulté: tous les lecteurs de M^{lle} Hersch ne seront pas enclins autant qu'elle à rapprocher à ce point les uns des autres tous les régimes dits aujourd'hui «totalitaires». Il subsiste au moins certaines différences qu'il convient de respecter. Enfin, il est vrai, assurément, que l'on ne saurait, au nom de la liberté, mépriser la sécurité, et que celle-ci appartient même à la liberté concrète; mais c'est que la sécurité acquise entraîne à une liberté plus profonde, et c'est pour cela seulement que la sécurité peut être une si haute valeur. Aussi l'auteur paraît-il n'avoir réuni que partiellement sécurité et liberté après les avoir séparées. Il n'y a pas de politique concrète sans la foi dans la liberté absolue. Pour la même raison, on aurait pu demander à remonter jusqu'aux principes qui veulent que tous les hommes soient égaux dans leur être même (v. au contraire p. 112). Il semble que sans de telles exigences qui appartiennent à l'homme même, la politique soit sans objet, qu'elle pourrait rester une simple technique.

En voilà assez cependant pour engager à approfondir ce livre exigeant et sincère. Les idéologies vieillissent, les partis se sclérosent de leur côté, tout en se distinguant de la pureté des idéologies et tout en prenant une consistance historique et traditionnelle propre. Pendant ce temps, la réalité change et personne n'est là, parfois, pour la maîtriser. M^{lle} Hersch a la nostalgie des positions pures et, à la fois, l'héroïsme de la réalité «impure»; elle reste malgré tout liée aussi à la tradition d'une situation historique: c'est là une condition qu'on n'écarterait que par le refus de la réalité. *D. Christoff*

Max G. Lange: Marxismus, Leninismus, Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1955.

Der Verfasser war selber viele Jahre an leitender Stelle in Ostdeutschland tätig, unter anderem als Professor der theoretischen Pädagogik, und schöpft in dieser für breitere Kreise bestimmten kritischen Analyse des dialektischen Materialismus aus dem Vollen. Die Schrift befaßt sich hauptsächlich mit der stalinistischen Version des Marxismus, in der der dialektische Materialismus recht eigentlich kodifiziert und zum politischen Herrschaftsinstrument ausgebildet wurde. Die grob vereinfachenden und philosophisch primitiven Züge dieser besonderen Sorte «spekulativer Metaphysik» (175) werden gebührend herausgestellt. In den vorangestellten Ausführungen über Marx, Engels und Lenin wird dem jungen Marx besondere Aufmerksamkeit zugewandt, bei dem bekanntlich das Motiv der «Selbstentfremdung» des Menschen eine große Rolle spielt. Ein Motiv, das für breite Strömungen der «bürgerlichen» Philosophie unserer Zeit ebenfalls zentral ist (vgl. dazu z.B. Fritz Heinemann), das aber in der politischen Endform des dialektischen Materialismus völlig wegfiel, was durch die effektive «Entfremdung» des Menschen in der kommunistischen Gesellschaft *unserer* Tage sanktioniert wird.

Hans Ryffel

Die Kunstformen des Barockzeitalters. Vierzehn Vorträge von Hans Barth, Pierre Beausire, Paul-Henri Boerlin, Johann Doerig, Willibald Gurlitt, Paul Hofer, Hanspeter Landolt, Reto Roetel, Edmund Stadler, Rudolf Stamm, Fritz Strich, Georg Thürer, Hans Tintelnot und Richard Zürcher. Herausgegeben von Rudolf Stamm. Francke Verlag, Bern 1956

Der vorliegende Sammelband, der einen im Winter 1954/55 an der Handelshochschule St. Gallen durchgeführten Vortragszyklus vermittelt, erörtert in seinen vierzehn Beiträgen vielfältige Aspekte der Barockkunst und ist von philosophischen Gesichtspunkten aus vor allem von Interesse im Hinblick auf die Problematik von Begriffen wie «Epoche» und «Zeitstil», die hier auf Grund eines überblickbaren Materials studiert werden kann. Die in allgemeinere Zusammenhänge hineinführenden Beiträge von Hans Tintelnot (Zur Gewinnung unserer Barockbegriffe) und von Fritz Strich (Die Übertragung des Barockbegriffs von der bildenden Kunst auf die Dichtung) scheinen mir besonders lehrreich zu sein. Ferner sei auf die Arbeit von Hans Barth verwiesen, der das Zeitalter des Barocks zur Philosophie von Leibniz in Beziehung setzt. Dies wird unter dem Gesichtspunkt der «inneren Spannung», der «hierarchisch abgestuften Ordnung» und einer «unendlichen Bewegung» erwogen. Diejenigen Begriffe, «durch welche die Leibnizische Philosophie am innigsten mit dem Zeitalter des Barocks verbunden werden kann», seien aber «vielleicht» «die Begriffe der Repräsentation und des Theaters» (433).

Hans Ryffel

Fritz Strich: Zu Heinrich Wölfflins Gedächtnis (Rede an der Basler Feier seines zehnten Todestages). Francke Verlag, Bern 1956.

Eine Gedächtnisrede, die aus der Flut der Festreden hervorragt, weil der Redner, selber ein Forscher von Format, im Gefeierten seinen «einzigsten Meister und Lehrer» anerkennt und so Persönlichkeit und Werk aus intimster Kenntnis und auf Grund jahrzehntelanger Auseinandersetzung zu gegenwärtigen weiß. Der von der Philosophie herkommende Leser findet überall Grundfragen der geisteswissenschaftlichen Problematik angetönt (wie Stil einer Epoche, Allgemeines und Besonderes in der Geistesgeschichte, immanenter Sinngehalt des Kunstwerkes und Milieu). Zahlreiche Stellenachweise erleichtern es, diesen Fragen nachzugehen.

Hans Ryffel

Paul Häberlin: Leben und Lebensformen. Prolegomena zu einer universalen Biologie. Benno Schwabe & Co, Basel/Stuttgart 1957.

«Philosophieren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwicklung versetzen – heißt, mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur, was geschieht, höchstens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln selbst im Handeln – erblickt.» Dieses Wort Schellings, das seinem naturphilosophischen Systementwurf zugrunde liegt, könnte mit wenigen Änderungen auch bei Häberlin stehen. Denn alle die genannten Momente eines Philosophierens über die Natur sind auch hier vorhanden: die strenge Verwahrung gegenüber einem Mechanismus, der «das Lebendige in Totes, das reale Geschehen in einen ‚Ablauf‘, die wirkliche Welt in eine Maschine verwandelt» (S.214); die Berufung auf eine «lebendige Kausalität», deren Wesen in der Freiheit oder «autonomen Aktivität» letzter Seins-elemente (der Individuen oder Subjekte) liegt, und schließlich die Auffassung von Geschehen als Handlung im Sinne eines aktiven, zielgerichteten oder «tendenziösen Geschehens», dessen Träger die einfachen Subjekte sind. Dazu kommt als Grundanliegen, wie es im ersten Kapitel zur dialektischen Entfaltung gelangt, das Bemühen, das «Skandalon» eines dualistischen, die Natur in Lebendiges und Nichtlebendiges aufspaltenden Erkennens zu beseitigen. Ihm gegenüber wird der teleologische Sinn von Leben (= Tendenz, Absicht, Intentionalität) allem und nicht nur dem organischen Geschehen zugestanden und damit der Anspruch auf eine universale Biologie erhoben.

Mit ihrer Grundlegung verbindet sich, ausgehend von der These, daß, was einheitlich als «Leben» zu begreifen ist, durchaus nicht von einerlei Organisation sein müsse, eine Strukturtheorie des gebildehaft Existierenden. Häberlin unterscheidet die menschliche, die biologische (im engern Sinne) und die anorganische Lebensform und erhellt sie durch Modellvorstellungen aus dem soziologischen Bereich. Im Unterschied zum Handwerker oder Künstler, mit dem sich Aristoteles ein Bild vom Zustandekommen organischer Form verschaffte, bildet bei Häberlin der Staatslenker oder allgemeiner die vom

Staate gelenkte Gesellschaft die Deutungsgrundlage der Lebensformen. Dieses Analogiedenken führt zu einer seltsamen «Verpolitisierung» der Natur mit dem Ergebnis, daß die menschliche Lebensform als Sozietät unter monarchischer Führung (der Seele) vorgestellt wird, während von den übrigen Organismen hypothetisch erwogen wird, ob außer der monarchischen die oligarische und demokratische «Regierungsform» in Frage komme. Demgegenüber gilt die unorganische Materie als «unpolitisch strukturiert» (S. 195) oder als spontan sich bildende Sozietät von Elementen. Eine Physik in monadologischer Sicht, die ausführlicher in der Zeitschrift «Philosophia naturalis» (III, Heft 1 und 3) dargestellt wurde, belehrt darüber im Einzelnen.

Wie in den «Naturphilosophischen Betrachtungen» bildet auch in den gegenwärtigen «Prolegomena» die Destruktion der naturwissenschaftlichen Nomothetik und Begriffsbildung den Grundzug von Häberlins Monadologie. Solcher Destruktion fällt jetzt vor allem der biologische Artbegriff und mit ihm die Abstammungstheorie anheim. «Es gibt objektiv keine Arten oder Artunterschiede; es gibt nur Unterschiede der individuellen Eigenart», heißt es auf Seite 159. Aber diesem extremen Monadologismus wird man entgegenhalten müssen, daß es im Biologischen nie Individuen schlechthin, sondern immer nur Artindividuen gibt. Art löscht auch nicht, wie hier formuliert wird, Eigenart aus, sondern erweist sich selbst als durchaus Eigenartiges. Der radikalen Hinwendung zum Einmaligen und Individuellen, die einst von Rickerts «Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» (1895) mit der Einschränkung des Nomothetischen durch das Idiographische der Geschichte eingeleitet wurde und bei Häberlin in der völligen Auflösung des Allgemeinen kulminiert, wird man darum nur fragend und zweifelnd gegenüberstehen können.

Eugen Heuß

M. Tramer: Philosophie des Schöpferischen (naturwissenschaftlich fundiert). Francke Verlag, Bern 1957.

Ähnlich wie P. Häberlin, wenn auch von anderen metaphysischen Voraussetzungen ausgehend, zielt der Berner Psychiater M. Tramer auf eine «universale Biologie». Er nennt sie Kreativismus und meint damit die «Grundanschauung, laut der das Schöpferische als das (spirituelle) Prinzip zu gelten hat, welches alles in der Welt trägt und das sich in der kreativen Partizipation kundgibt» (S. 31). «Alles» will heißen den Menschen, alle Lebewesen, aber auch alles physikalische Geschehen, da die Gesetze, nach denen es sich vollzieht, als «dirigierende, ordnende und formende Prinzipien» gedeutet und somit hypostasierend im neuplatonisch-scholastischen Sinne als «causae primordiales» oder «Ideen» verstanden werden. Seiner Struktur nach ist Tramers Kreativismus vitalistischen Gedankengängen verpflichtet und selbst als Allvitalismus anzusprechen. Er ruht auf der Überlegung, daß das Physiko-Chemische zur Naturerklärung (z. B. einer Mutation oder Genveränderung im Lebensbereich) nicht ausreicht, daß es hierzu wie auch im Geistigen «schöpferischer Kräfte» bedürfe, die hinwiederum als Teilmomente eines Ganzen am «Weltschöpferischen» oder der «kosmischen Creatio» partizi-

pieren, und zwar in einer ständigen, nie abreißen Verbundenheit. In einem zweischrittig-diskursiven Verfahren, das zunächst vom Ansatz des Schöpferischen in der Erfahrung (den «kreativen Spuren») zu den schöpferischen Kräften und von da zu ihrer Verankerung in der gemeinsamen Basis der «kosmischen Creatio» Übergänge sucht, aber sich auch eines «kreativen Urerlebnisses» als einer Art intellektueller Anschauung des Weltgrundes bedient, schafft sich der Verfasser sein metaphysisches Bezugssystem, von dem aus er Anorganisches und Organisches als verschiedene Stufen der kreativen Partizipation deutet und eine kreativistische Weltanschauung begründet. Sie lehrt als ethische Konsequenz aus der behaupteten Gewißheit des schöpferischen Weltgrundes die «wurzelhafte Verbundenheit» des Menschen mit allem Gegebenen und legt von da her den Ausgleich von Individualismus und Kollektivismus als sittlichen Imperativ nahe. Sie bemüht sich ferner, dem Menschen zur bloß relativen Daseinssicherheit hinzu eine Seinsgewißheit absoluter Art zu vermitteln (S.47) und antwortet auf die Frage nach dem Sinn des Lebens mit dem Hinweis auf die Geborgenheit des Menschen im Weltgrund. Die letzten Abschnitte gelten der Weiterbestimmung des schöpferischen Weltgrundes, dem «Gang in die Tiefe», wie der Verfasser wiederholt sagt, wozu helfend das logisch-ontologische Prinzip einspringt, daß die Ursache als die zu bestimmende Unbekannte nicht weniger an Realität enthalten könne als ihre in der Erfahrung zugänglichen Wirkungen. Mit diesem rationalen Konstruktionsprinzip, das seit E. v. Hartmann manchem Versuch zur Wiederbegründung der Metaphysik beistand (es braucht nur an H. Drieschs Wirklichkeitslehre erinnert zu werden), gelangt der Verfasser zur Vorstellung eines hierarchisch gegliederten Kosmosgrundes und in einer letzten Erhebung zu einem obersten geistigen Prinzip, dem «Absoluten oder Göttlichen» und einem echten oder «sehenden» Glauben, «weil er auf naturwissenschaftlicher Erkenntnis und konsequentem Weiterdenken von dieser beruht» (S.80).

Es liegt uns fern, den ruhigen Gang eines mythopoetischen Denkens durch Kritik zu stören, es sei denn durch den kurzen Hinweis auf die Sorglosigkeit und Unbekümmertheit, mit der hier der Begriff des Schöpferischen allenthalben verwendet wird. Denn daß im übrigen weder die «naturwissenschaftliche Fundierung» (die mit Semons «Engrammtheorie» und E. Bleulers «Mnemelehre» bereits schon theoretischer Art ist) noch der «logische Gedankengang» oder die kreative Intuition das Denkenkönnen eines Letzten in ein Erkennen zu verwandeln vermögen, bedarf keiner ausführlichen Darlegung.

Eugen Heuß

Jean-Paul Gonsseth: Théâtre de veille et théâtre de songe. Un vol. in-8 (de la Collection «La Science dialectique») de 108 pages. Editions du Griffon, Neuchâtel 1950.

Les approches sont bien gardées, et d'aucuns, parmi les lecteurs, risquent de se décourager, ce qui serait dommage. La difficulté procède d'abord de concision et de densité, mais aussi, et peut-être surtout, d'un vocabulaire qui

déroute: c'est presque une langue à apprendre, et l'on peut juger qu'un auteur exige là du lecteur un effort disproportionné; cependant, dans le cas particulier, cela vaut la peine de casser l'os; la moelle est savoureuse. Ce vocabulaire s'écarte du commun dans deux directions; c'est tantôt dans l'abstrait, en infléchissant le sens du terme: ainsi quand les termes *somatique*, *somatisant* sont employés là où d'autres diraient *objectif*, *objectivant* (p. 27) ou *réifiant* (glissement qu'on peut concevoir à partir des relations entre le corps propre et l'objet, telles qu'on est assez accoutumé à les penser depuis *Matière et Mémoire*); et c'est tantôt vers l'image: ainsi dans ce titre même où *théâtre* se substitue à *perspective* ou même à *conscience*; ainsi encore lorsqu'il est question d'*horizon* (l'«horizon somatique» s'opposant à l'«horizon des valeurs») là où d'autres auraient cherché peut-être une expression du genre de *formes a priori*. Ces termes inattendus, soit dans l'abstrait, soit dans l'imagé, apportent d'ailleurs, en même temps qu'une difficulté, une fraîcheur: ils forcent à penser à neuf.

Cette pensée s'engage délibérément dans la voie de la «philosophie dialectique» proposée par le père de l'auteur, Ferdinand Gonseth, et le sous-titre «essai de dialectisation de la conscience» marque bien l'intention. Cette pensée «ouverte» nie la possibilité de définitions préalables (p. 26), la définition se corrigeant et s'enrichissant au fur et à mesure du ping-pong dialectique; c'est, pourrait-on dire, l'opposé d'une philosophie «more geometri-corum», qui se figure tout déduire – encore que la géométrie elle-même, exemple de choix et cas limite, est moins purement déductive et rationnelle que les classiques la faisaient, et qu'elle est elle-même, pour tout dire, dialectique (p. 12).

Une telle pensée «ouverte» ne cesse de se confronter avec un concret, et le concret qui est à la base de la réflexion chez ce médecin philosophe, c'est, en un mot comme en cent, l'expérience psychanalytique, – encore que l'auteur n'en fasse état que très discrètement, trop peut-être, moins soucieux de l'étaler cliniquement que de la repenser en profondeur. Ce qu'il dit suffit à montrer à quel point ses vues, sur ce point précis, sont originales et sont à prendre en considération par le spécialiste. Voici: «Si paradoxale que l'expression puisse paraître, le rêve n'aurait pas à traduire un événement intime en une figuration compréhensible pour la conscience éclairée: il aurait au contraire à traduire la leçon, en langage obscur, de situations vécues devant la conscience éclairée, – nous voulons dire en langage obscur pour la personne de veille, mais immédiate pour le spectateur du théâtre de songe» (p. 84). Il souligne que cette hypothèse ne semble pas avoir été prise en considération par les psychanalystes, portés plutôt à voir la relation du rêve à la conscience claire, comme un message de profondeur qui «cherche à s'intégrer dans la sphère de veille» (p. 84); ce qu'il dit là est vrai en gros, encore que l'on trouverait, nous semble-t-il, par exemple chez le psychiatre suédois Paul Bjerre, des indications allant bel et bien dans le sens opposé (le symbole conçu comme une sorte de métabolisme).

Outre ces vues, qui touchent le plus directement à l'expérience concrète, les thèses capitales de cet ouvrage nous paraissent être: 1° la possibilité d'une «phénoménologie dialectique» de la conscience, que l'on oppose à une

«phénoménologie eidétique», laquelle admettrait une doctrine préalable de caractère ontologique; 2° la légitimité d'une interprétation «somatisante» (objectivante) des contenus de la conscience (p. 43), poussée aussi loin qu'on voudra (du type, par exemple, des conceptions «réductives» de Freud), mais en maintenant qu'aussi loin qu'on la pousse, elle comporte toujours un au-delà qui doit être réservé et qui est de l'ordre de la *personne*; 3° la coïncidence du règne de la personne avec celui des *valeurs*, lesquelles n'existent d'ailleurs qu'assumées et vécues, alors que toute réduction des valeurs en notions les «somatise» de nouveau, escamotant en quelque sorte ce qui les constitue essentiellement. Car de même que, selon Bergson, toute définition de la liberté donne raison au déterminisme, on peut dire plus largement que «vouloir définir la personne, c'est donner raison à la chose» (p. 49).

Charles Baudouin

Jean Amos Comenius, 1592–1670: Pages choisies. (Introduction de Jean Piaget), Unesco, Paris 1957, 206 pages.

En hommage au célèbre pédagogue, à l'occasion du trois centième anniversaire de la publication des *Opera didactica omnia*, l'Unesco publie une traduction de textes remarquablement choisis. Les notices du professeur Chlup, la bibliographie de M. Patočka complètent utilement cet ouvrage de données brèves, mais toutes récentes.

Les textes sont tirés de deux classiques: «Le labyrinthe du monde et le paradis de l'âme» et «La grande didactique» (dont il existe une traduction française de Jean B. Piobetta, P.U.F., 1952) et de deux parties de la «Consultation», ouvrage ébauché, retrouvées à Halle en 1934: la *Pampaedia* et la *Panorthosie*. Ces derniers textes sont d'un réformateur social qui pense unir les hommes par l'éducation. Parlant en aristotélicien, mais influencé par le néoplatonisme, par Campanella, et d'autre part par Bacon, Comenius est théologien et métaphysicien, mais il conçoit tout son système en fonction de l'éducation. Son idée principale, inspirée sans doute par la symétrie macrocosme-microcosme, c'est le parallélisme de la nature et de l'art. Ainsi, l'ordre de la nature enseignera par lui-même, mais en transformant l'éducateur, devenu instrument de la nature. Cette idée optimiste que «le développement de l'homme est solidaire de celui de la nature» justifie les pages pertinentes où M. Jean Piaget montre l'actualité de Comenius.

Il est superflu de parler des textes, de leur saveur, de leurs idées étrangement modernes, surtout pour la politique scolaire. On n'insistera pas non plus sur le vague des notions qui servent de base à l'expression de ces intuitions justes. Mais on soulignera l'importance des textes nouveaux sur la réforme de la société par l'éducation. On admirera d'ailleurs la destinée de cet homme dont les idées retardaient déjà sur celles de ses amis hollandais par exemple, et dont malgré cela l'initiative a fait le fondateur et le premier classique de la science de l'éducation puisqu'il a eu l'idée du fondement psychologique des méthodes didactiques et du rapport école-société.

D. Christoff

Revue philosophique de Louvain. Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1955–1956. Tomes 53 et 54.

Par la diversité de ses articles, de ses études critiques, de ses recensions et de ses chroniques, la Revue de Louvain tient au courant ses lecteurs des recherches de philosophie ancienne, médiévale et contemporaine.

Parmi les études parues en 1955, signalons les plus importantes: Jean Pépin, *Plotin et les mythes* (les réalités synchroniques suggérées par les mythes sont utilisées librement par Plotin) (p. 5–27). Jean Pirlot, *La philosophie de René Le Senne* (spiritualisme et axiologie) (p. 28–39). Pierre Fontan, *Le primat de l'acte sur l'énoncé*. A propos de la *Phénoménologie de la perception* (par son refus de l'absolu, la phénoménologie ne peut être un réalisme) (p. 40–53). Gérard Verbecke, *Themistius et le De unitate intellectus de saint Thomas* (incompréhension chez Averroës de la différence entre intellect agent et intellect possible de Themistius, corrigée par Thomas) (p. 141–164). Joseph Rauwens, *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action* (confrontation entre la théologie des noms divins et une éthique de la situation) (p. 165–196). Franz Grégoire, *L'aspect rationnel dans l'idéal de la connaissance humaine* (universalité et abstraction du concept dans ses rapports avec la définition) (p. 197–224). Fernand van Steenberghen, *La lecture et l'étude de saint Thomas*. Réflexions et conseils (initiation et bibliographie sommaire) (p. 301–320). Jean-Blaise Grize, *Un nouveau calcul de déduction naturelle dû à F. B. Fitch* (p. 328–367). Gérard Verbecke, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* (étude critique) (p. 368–382). Yves Nolet de Brauwere, *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine* (problème des rapports entre la logique et le langage) (p. 402–419). Jean Trouillard, *La genèse du plotinisme* (la dialectique ascendante de Plotin fait de sa philosophie une spiritualité et non une cosmologie) (p. 469–481). Eleuthère Winance, *Note sur l'abstraction mathématique selon saint Thomas* (les objets mathématiques sont présents dans le sensible selon une *materia intelligibilis*) (p. 482–510). Desmond Connell, *La passivité de l'entendement selon Malebranche* (sans la lumière divine, le *cogito* est opaque) (p. 542–565).

En 1956: Albert Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine* (signification de l'histoire pour la réflexion philosophique) (p. 5–25). Jacques Taminiaux, *De Bergson à la phénoménologie existentielle* (la phénoménologie surmonte le dualisme de la conscience et du corps) (p. 26–85). Fernand van Steenberghen, *L'avenir du thomisme* (un thomisme ouvert à la pensée actuelle) (p. 201–218). Marcel Guicheteau, *L'art et l'illusion chez Platon* (l'ambiguïté de l'objet, voie d'accès au Beau) (p. 219–227). Gérard Verbecke, *Ammonius et saint Thomas*. Deux commentaires sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote (p. 228–253). Elie Denissoff, *Les étapes de la rédaction du Discours de la Méthode* (Descartes critique toute autorité pour fonder la réforme des sciences) (p. 254–282). Antoine de Coninck, *L'analytique transcendantale de Kant est-elle cohérente?* (La notion d'*Erfahrung* est équivoque) (p. 361–417). Louis Dupré, *La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard* (refus de toute objectivation et promotion du paradoxe) (p. 418–455). Albert Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine* (suite et fin. Dieu fondement de la visée axiologique

à travers leurs actualisations successives) (p. 456–477). Franz Grégoire, *Phénoménologie et teneur de l'axiome universel du fondement de l'être* (tout être est en vertu de quelque être) (p. 478–500). André Hayen, *Le cercle de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin* (distinction entre exercice et expression dans la connaissance résout le problème entre a priori et a posteriori, contemplation et action) (p. 561–604). E. W. Beth, *Quelques remarques sur la sémantique* (méthode et portée de la sémantique aujourd'hui) (p. 605–625).

Gabriel Widmer

Revue philosophique de Louvain. Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1957–1958. Tomes 55 (N^{os} 46, 47, 48) et 56 (N^{os} 49, 50, 51).

Une fois de plus, on doit constater avec quel sens aigu de l'actualité du passé et de la richesse du présent la rédaction de cette Revue élabore ses sommaires. Pour illustrer cet effort de compréhension du passé, retenons les études suivantes: A. Mansion, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote* (La philosophie première, science de l'immatériel, fondement de la physique; la métaphysique, science de l'être en tant qu'être. Solide exégèse des textes), tome 56, p. 165–221. J. Trouillard, *Le sens des médiations proclusiennes* (Le supérieur assimile l'inférieur grâce aux puissances médiatrices de l'âme et à l'unité de l'esprit, par l'analyse et la réduction), tome 55, p. 331–342). J. van Gerven, *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin* (Elles s'impliquent selon l'Écriture: respect de l'immutabilité divine et des Idées), tome 55, p. 317–330. E. Winance, *L'essence divine de la connaissance humaine dans les commentaires sur les Sentences de saint Thomas* (Réfutation de l'agnosticisme par le réalisme des perfections divines, selon la méthode analogique), tome 55, p. 171–215. J.-D. Robert, *Éléments d'une définition analogique de la connaissance chez saint Thomas* (La connaissance analogique évite les anthropomorphismes et l'imagination spatialisante, par son recours à des méthodes de négation et de purification), tome 55, p. 443–469. G. Verbeke, *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas* (Parallélisme et implication de la connaissance intellectuelle et de la vie volitive à partir d'un vouloir fondamental, promouvant la valeur transcendante), tome 56, p. 5–34. J. Taminiaux, *La pensée esthétique du jeune Hegel* (Les écrits de Frankfurt laissent apparaître la division triadique de l'histoire de l'art, ses rapports avec le droit et la religion, son originalité par rapport aux esthétiques de Kant, de Schelling, de Fichte), tome 56, p. 222–250. Quelques études critiques étendues: A. Mansion, *Le texte authentique du «De Veritate» de saint Thomas et le rôle de ses secrétaires* (A propos de l'ouvrage du P. A. Dondaine sur les secrétaires de l'Aquinat), tome 55, p. 216–231. R. Boehm, *Notes sur l'histoire des «Principes de la Nature et de la Grâce» et de «La Monadologie» de Leibniz* (En marge de l'édition critique d'A. Robinet), tome 55, p. 232–251. A. de Waelhens, *Dialectique et pensée tragique* (A propos de la thèse de L. Goldmann sur «Le Dieu caché» chez Pascal et Racine), tome 55, p. 252–274.

Dans les essais de confrontation entre la pensée médiévale et la pensée moderne, notons: L. de Raeymaeker, *Les causes et la causalité absolue* (Distingue le plan horizontal des causes finies et corrélatives du plan vertical les reliant à la cause infinie, créatrice, raison d'être de l'Être), tome 55, p. 153–170. G. van Riet, *Histoire de la philosophie et vérité* (Au delà de l'antithèse thomisme-hégélianisme, anhistorisme et historisme, par l'analyse de la perception et de la conception dans le «philosopher»), tome 55, p. 429–442. G. P. Klubertanz, *Where is the Evidence for Thomistic Metaphysics?* (Inférence thomiste et «illative sense» de type newmanien), tome 56, p. 294–315. H. Demolder, *La saisie immédiate du réel* (La validité de l'intuitionisme bergsonien et freudien pour le thomisme: le psychisme coordonné au corps), tome 55, p. 343–367. A. Dondeyne, *La différence ontologique chez M. Heidegger* (Repaire central de la philosophie de H., restaure la «Grundfrage» de la «Seinsfrage» oubliée par la philosophie classique qui confond «Être» et «étants»; à partir d'une étude de tous les ouvrages de H.), tome 56, p. 5–34, 251–293. K. Mytrowytch, *La philosophie de l'existence et la finitude de la philosophie* (Complémentarité de l'analyse phénoménologique du «cogito» et de l'analyse existentielle du «sum», de Husserl à Heidegger), tome 55, p. 470–486. G. del Vecchio, *Droit, Société et solitude* (Rôle primordial de la solitude dans la création et la recherche des principes universels, rôle dérivé de la société), tome 56, p. 63–78.

Parmi les examens critiques de certains courants actuels, remarquons: J. V. McGlynn, *Morale, esthétique et la philosophie de l'analyse* (Réintégration de la morale et de l'esthétique dans la philosophie du langage d'Oxford), tome 56, p. 79–87. Y. Nolet de Brauwere, *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine* (Suite et fin). (L'école analytique vue par Urmson), tome 55, p. 368–380. H. Demolder, *La théorie pulsionnelle du Dr L. Szondi. De la destinée-contrainte à la destinée-choix* (Description de la contrainte des ancêtres, du passage à la liberté du moi dans l'option et du rôle de la fonction de croyance), tome 56, p. 429–478. G. van Riet, *Idéalisme et christianisme. A propos de «La philosophie de la religion» d'Henry Duméry* (L'idéalisme existentiel de D. est influencé par Blondel, Plotin, Husserl, Kant, se fonde sur une critique arbitraire de l'objectivisme et évacue la théologie pour la remplacer par une philosophie de la religion), tome 56, p. 361–428.

Gabriel Widmer

Rivista di filosofia neo-scolastica, Anno L, janvier-février 1958, fascicule I.

Chronique des Facultés de philosophie et de pédagogie de l'Université Catholique du Sacré-Cœur – année académique 1957–58.

S. Vanni Rovighi: Il problema della giustificazione delle valutazioni morali in alcuni libri recenti.

C. Arata: Discorrendo di impersonalismo hegeliano e di personalismo classico.

L'auteur estime que la solution hégélienne, en ce qui concerne l'individualité, témoigne d'une totale méconnaissance de ses caractères essentiels, et que son incapacité à reconnaître le sens et la valeur effective de l'intériorité personnelle tient à une radicale mésinterprétation du principe d'identité. Il

estime que la pensée de saint Thomas, bien comprise, permet de justifier spéculativement les motifs les plus valables de l'existentialisme contemporain, en évitant la déviation kierkegaardienne, fruit d'un «individualisme romantique exacerbé». Le caractère prétendûment contradictoire de la vie, si fréquemment affirmé aujourd'hui, tient à une divinisation absurde du *moi*. Il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à l'homme son rôle de créature.

L. Verga: L'esperienza morale di Albert Camus.

L'œuvre de Camus, incapable de justifier vraiment les valeurs que la révolte devrait défendre: la vérité, la justice, la liberté, ne permet ni réelle ouverture sur la métaphysique, ni même la constitution d'une philosophie morale. Il s'agit seulement d'une expérience morale.

Fascicule II, mars-avril 1958: *L. Minio-Paluello: Note sull'Aristotile latino medievale. P. Casalone: La filosofia ultima di Heidegger.*

L'auteur analyse les nombreuses publications du philosophe allemand, depuis qu'il a rompu le long silence qui suivit *Sein und Zeit*. Il constate que nous sommes désormais placés devant une expérience de l'Être comme ouverture, comme «présence présentifiante», sans possibilité d'en sortir. Mis en jeu par le destin de l'Être, l'homme se voit *joué* par lui sans savoir pourquoi; il ne peut que se sentir jeté dans l'Être avec la responsabilité d'en sauvegarder la révélation dans le langage.

A. Bausola: Storia et società nel pensiero di Karl Popper.

Dans les deux fascicules: Notes et discussions, analyses d'ouvrages, etc.

F. L. Mueller

Archivio di Filosofia. Organo dell'Istituto di Studi filosofici. Dir. Enrico Castelli. Roma, Bocca.

1956 / 1. *Metafisica ed esperienza religiosa.*

E. Castelli: Filosofia profana e storia sacra. – R. Lazzarini: Lo «status deviationis» nella filosofia moderna. – A. Del Noce: La crisi del molinismo in Descartes. – J.-B. Lotz: Metaphysische und religiöse Erfahrung. (Avec trad. ital.). – E. Przywara: Metaphysik, Religion, Analogie. (Avec trad. ital.). – C. Fabro: Enigma dell'uomo e mistero di Dio. – J. Daniélou: Le problème théologique des religions non chrétiennes. – F. Balbo: Il futuro e l'«al di là». – G. Bufo: Religione e filosofia come esigenze ed esperienze metafisiche.

Recueil de travaux qui joint la richesse à la solidité. Signalons en particulier l'essai du P. J.-B. Lotz sur les rapports de l'expérience métaphysique et de l'expérience religieuse, et celui du P. Jean Daniélou, sur l'expérience religieuse dans les religions non chrétiennes, leur interprétation et leur évaluation dans les perspectives du christianisme catholique.

1957 / 3. *La filosofia della arte sacra.*

Relevons les articles suivants:

E. Przywara: Schön, sakral, christlich. – G. Fallani: Figurativo e non figurativo sacro. – G. Marcel: L'idée du drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel. – F. Cadin: Tentativo di interpretazione della discontinuità tra Estetica e Morale. La possibilità dell'arte sacra.

Le problème de l'art sacré, comme l'explique Enrico Castelli dans sa préface, est moins le problème de l'art que celui du sacré et de sa manifestation sensible. De là, en particulier, l'intérêt de l'étude de F. Cadin, qui tente de surmonter les abîmes séparant les catégories kierkegaardienne et de légitimer l'art sacré. Eclairantes aussi sont les considérations de Gabriel Marcel sur les conditions actuelles d'un véritable théâtre chrétien.

Marcel Reymond

Giornale critico della filosofia italiana, Anno XXXVII, terza serie, fascicule I, janvier-mars 1958.

Outre des articles de Vito Fazio Allmayer (*La recherche de la médiation*) et d'Angela Maria Jacobelli Isoldi (*Les limites du choix humain*), ce numéro contient une importante étude d'Antimo Negri sur *Actualisme et Marxisme*.

Très au courant des plus récents travaux sur la pensée marxiste, l'auteur se soucie d'intégrer les données authentiques de la doctrine dans la spéculation européenne, d'en montrer les rapports en particulier avec l'actualisme gentilien. Il rappelle que Giovanni Gentile, dès son essai sur Karl Marx en 1899, avait rapproché cet auteur de Vico, qui énonça pour la première fois un principe dont le rôle, comme *praxis*, joue un rôle essentiel dans la pensée marxiste: celui que la vérité se découvre en se faisant. L'auteur rappelle la genèse, à travers Bertrando Spaventa et D. Jaja, de la réforme par Gentile de la dialectique hégélienne, et la compare avec la critique par Marx de la *Phénoménologie des Geistes*, puis avec les données essentielles de celle-ci. L'auteur vise à séparer dans le marxisme la méthode du dogme, en vue d'une problématique nouvelle, distincte du scepticisme, qui doit beaucoup à la pensée de Georges Lukacs. Il estime que la leçon actualiste permet de découvrir le nerf le plus résistant du marxisme, laïque et antidogmatique. Son étude répond à une exigence qui se manifeste aujourd'hui chez nombre d'intellectuels, hier encore communistes orthodoxes: remettre en valeur les droits de la vérité en face des intérêts politiques immédiats, réagir contre les déformations et restrictions que la théorie marxiste a subies; en bref, retrouver les sources vivantes de la doctrine, pour la dégager de la scolastique dogmatique et culturellement stérile où elle s'est enlisée.

Fascicule II, avril-juin 1958:

Au sommaire: Vito Fazio Allmayer (*Esigenza della metafisica e metafisica dell'esigenza*); Guido Morpurgo Tagliabue (*Su la problematica del naturalismo contemporaneo*).

L'auteur veut dégager critiquement le processus qui, dans le naturalisme américain – Santayana, Dewey, Whitehead – conduit à subordonner l'expérience à une véritable ontologie téléologique et, finalement, à une axiologie.

F. L. Mueller

Lychnos. Annuaire de la Société suédoise d'histoire des sciences. 1956. 508 pages. Rédacteur: Professeur Sten Lindroth (Uppsala et Stockholm. Almqvist et Wiksells Bocktruckeri AB 1957).

Chaque article, rédigé en suédois, est suivi d'un résumé français, anglais ou allemand. Cette mesure rend cette publication accessible même pour le lecteur qui ignore le suédois. Ces articles portent sur les questions suivantes (je donne chaque fois le titre du résumé): Ture J. Arne (Stockholm): *Swedish doctors and barber-surgeons in the service of the Dutch East-Indian Company*. Christian Callmer (Göteborg): *Schwedische Studenten in Göttingen während des XVIII. Jahrhunderts*; Sten Lindroth (Uppsala): *Learning and letters in Sweden during the High Middle Ages (c. 1250–1350)*; du même auteur: *Gustaf Frederik Hjortberg – round a painting in the church of Slap*. Magnus von Platen (Stockholm): *Die Bücherrechnungen Herzogs Karl von Schweden*.

Sont rédigés en français, anglais ou allemand les articles suivants: Frederik Berg (Uppsala): *Linné et Sauvages. Les rapports entre leurs systèmes nosologiques*. Alvar Ellegard (Göteborg): *The darwinian theory and the argument from design*. Vladislav Kruta (Brno): *Anders Retzius und Johannes Ev Purkyně. Briefwechsel zweier Biologen des neunzehnten Jahrhunderts*. Les Miscellanées remplissent les pages 193–233 et contiennent entre autres une lettre inédite, fort intéressante, que Celsius avait écrite au vice-président de la Royal Society à Londres, Martin Folkes, alors que Celsius faisait partie de l'expédition française en Laponie, dirigée par Pierre Louis Moreau de Maupertuis. Les recensions de livres occupent la seconde moitié du volume.

Etant donné l'utilité que présente l'étude de l'histoire des sciences pour celle de leur philosophie, un tel annuaire offre un grand intérêt pour l'historien de la philosophie.

A. Virieux-Reymond