

Ehrfurcht stillgestanden! Eine heldische und überstarke Frauenseele spricht in einfachen Worten, frei von jeder Phrase, die der Gegensatz alles Tatsächlichen ist, und mit nüchternem Blick auf eine Welt, die von Grund aus anders werden soll, zum Leser, der von Spannung, Rührung, Zorn, Mitgefühl ergriffen und fortgerissen, diese Bücher nicht weglegen kann, ehe er sie zu Ende gelesen. Wera Figner gehört zu jenen Ausnahmismenschen, die konsequente Logiker sind. Konsequente Logiker sind gefährlich. Das furchtbare Schicksal, das sie über sich heraufbeschwor und das sie — wie wohl sie bis heute weiterlebt — tötete, würde an ihrem Gehaben — wenn sie ihr Leben wiederholen könnte, nichts ändern. Ihre Jugendzeit, ihre politische Entwicklung, die revolutionäre Kleinarbeit, die Vorbereitung des Attentates auf Alexander II. bis zu ihrer Verhaftung, rollen als spannender Film vor dem Auge des Lesers ab. Und nun 20 Jahre in der Schlüsselburg! Das kann nur der Tatsachenstil der Wera Figner wiedergeben. Dies mit anderen Worten nachzuerzählen hieße eine herrliche Krone entblättern. Man muß es selber lesen, um am Schlusse des Martyriums noch mehr darüber erschüttert zu sein, wie Wera gleich anderen Freigelassenen nicht den Anschluß ans wiedergegebene Leben finden konnte.

Interessant wäre es wohl, Wera Figner jetzt, wo das Maximalprogramm aller revolutionären Wünsche anscheinend verwirklicht ist, über ihre politische Einstellung zu befragen und ob der Kampf das Riesenopfer an Leid und unsäglichem Unglück wert gewesen.

Der deutsche Leser aber begreift nach der Lektüre der Bücher mit mehr Verständnis die weitere Entwicklung. Er erkennt, aus welcher trostlosen Urgrunde die Quellen des Bolschewismus flossen.

Marienbad.

Th. Olbert.

II. — N. Losski. *L'Intuition, la Matière et la Vie* (Paris, Alcan, 1928). 180 pages. Dans ce volume M. Losski a réuni et fait traduire trois essais susceptibles de donner au public français une idée générale de sa philosophie. Le premier, et le plus caractéristique, l'Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance, servait d'introduction à la Logique. C'est dans cet article que M. Losski expose le plus clairement sa théorie de la connaissance, dont il avait déjà tracé une esquisse pour les lecteurs de la *Revue philosophique* (Janvier 1928), et à laquelle la Société française de philosophie a consacré une discussion en 1928.

Nous n'entreprindrons pas ici un exposé détaillé de ces idées, qui ne datent pas d'hier et qui l'auteur développe avec beaucoup de persévérance et d'ingéniosité depuis de nombreuses années (*Obosnovanie Intuitivisma*, 1906). Essayons seulement de discerner ce que la pensée française, profondément bouleversée par le bergsonisme, peut y reconnaître et y apprécier. C'est surtout dans sa partie négative que la gnoséologie de M. Losski paraît en France ingénieuse et lucide. Ce qui, selon M. Losski, multiplie les difficultés, c'est cette idée, née du dualisme cartésien, qu'il existe entre l'objet et le sujet une relation causale et intuitive; c'est ce que les neurologistes modernes expriment, quand ils parlent d'„influx afférent“ ou „efférent“, comme si la perception, par exemple, était une véritable importation de l'extériorité dans une conscience. Et l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'un substantialisme aussi grossier et aussi peu intelligible conduit fatalement au relativisme, puis au scepticisme. Du moment que la perception est conçue comme une action transitive et qu'on ne peut pourtant admettre l'installation en plein sujet d'une objectivité inaltérée (comme le prouve dès le XVII^e siècle la distinction des qualités premières et des qualités secondes), on traitera la perception comme une altération originelle; le système nerveux sera considéré non plus seulement comme l'„organe“ qui nous met en relation avec le monde extérieur, mais aussi, comme le milieu déformant qui nous en isole. L'a priorisme kantien découvre ainsi le fondement systématique du perceptionnisme, et la connaissance, alimentée par une sensibilité qui défigure ce qu'elle transmet, devient irrémédiablement médiante. — M. Losski montre au contraire, d'accord avec le sens commun, que l'objet extérieur („transsubjectif“) et l'objet perçu par le sujet (immanent) coïncident immédiatement. Toutes les apories insolubles qui s'attachent au problème de la „communication des substances“, du rapport de l'âme et du corps, viennent de ce qu'en vertu d'un préjugé très tenace on traite l'objet comme une cause transitive qui engendrerait dans l'esprit un reflet plus ou moins altéré, des „traces“ plus ou moins fidèles. La relation du sujet à l'objet, ou, comme dit Losski, la coordination gnoséologique est quelque chose de tout à fait spécifique et original. C'est, dit-il parfois pour bien faire entendre qu'il ne s'agit de „subordination“ causale ni au profit de l'objet ni au profit du moi, une contemplation. L'objet est là, dans l'espace, et par là, par là même qu'un sujet le connaît, il est simultanément et immédiatement dans la conscience; de même, dirai-je, que la lumière brille, et par là même éclaire ce qui l'entoure, sans sortir de soi, et sans pénétrer dans les choses du dehors *ὄραθεν*, comme dirait Aristote. La lumière est simultanément dans la flamme d'où elle émane et dans la chambre qu'elle éclaire. Ainsi la coordination gnoséologique est en soi au-dessus de l'espace et du temps. L'objet perçu est l'objet authentique, l'original; ce n'est donc pas une copie, et ce n'est pourtant pas l'objet matériel lui-même qui est dans le cerveau. Ne connaît-on pas aussi des objets absents? Seul le miracle de l'intuition immédiate réalise cette simultanéité de l'objet transcendant et de l'objet immanent.

Le miracle de l'intuition! C'est bien en effet de miracle qu'il s'agit, et l'on peut se demander d'abord si M. Losski n'a pas énoncé le problème plus qu'il ne l'a résolu. L'objet est là, dans l'espace, et par là même il est dans le sujet, sans nulle médiation. C'est une magie, au sens que les Romantiques allemands donnaient à ce mot. L'objet est connu, non parce qu'il agit, transitivement, sur la conscience, mais parce que sa seule présence ensorcelle, pour ainsi dire, notre esprit. Mais la réflexion scientifique aura toujours beaucoup de peine à renoncer, en faveur des influences magiques, à la continuité des médiations rationnelles. Et l'exemple même de l'„intuitivisme“ est là pour prouver qu'on n'abandonne pas facilement l'idée d'une élaboration quelconque, ou d'une „transformation“ du réel dans l'esprit. Dans la totalité réelle des objets, nous dit-on, l'esprit attentif seulement à ce qui intéresse ses besoins ne connaît consciemment que des contenus. Comment interpréter cette analyse, sinon comme un concession subreptice à la distinction criticiste de la réalité et de l'objet? Et cela est si vrai que, venant à réfuter l'objection grave que la théorie dite de l'„énergie spécifique des nerfs“ constituerait pour le réalisme, Losski incline à croire que la sensation est toujours „fidèle“, mais que dans un faisceau complexe d'excitations chaque appareil nerveux pourrait bien choisir uniquement la qualité qui l'intéresse. On aura beau nous dire qu'ici encore la distinction du contenu et de l'objet est celle de la partie et du tout, que la relation gnoséologique demeure véridique: là où une excitation électrique peut être perçue comme sensation lumineuse ou comme sensation auditive suivant l'organe qu'elle affecte, on peut bien parler d'altération subjective; invoquer la relation de la partie au tout n'est ici qu'un expédient verbal destiné à masquer un retour inavoué à la distinction idéaliste du réel et de l'objet.

On aurait aimé d'ailleurs qu'en discutant la loi de Johannes Müller l'auteur citât plus expressément M. Bergson, à qui de toute évidence il emprunte sa solution (*Matière et Mémoire*, p. 41). Bergson lui-même s'inspire d'une remarque assez vague de Lotze, mais sa priorité sur M. Losski (*Matière et Mémoire* est de 1897) ne fait aucun doute. La critique à laquelle M. Losski soumet le parallélisme, sa répugnance pour l'idée d'une action transitive du matériel sur le spirituel, sa théorie de la perception utilitaire, tout cela est très bergsonien, d'ailleurs, et toujours très sagace. Mais surtout nous croyons reconnaître dans la pensée de M. Losski trait foncièrement russe: l'exigence réaliste que ne satisfait pas l'idéalisme occidental et qui cherche à reprendre contact avec les choses elles-mêmes.

La traduction de M. Exemplarski est illisible, et nous ne songeons pas sans regret au tort que fera certainement à la pensée sérieuse et sincère de M. Losski une pareille cacologie. On a peine à croire qu'un traducteur, à qui nous devons naguère une version si élégante de la *Nuit de Gethsémani* de Léon Chestov, ait pu en quelques années désapprendre si radicalement sa grammaire et même son orthographe.

Prague—Paris.

Vladimir Jankelevitch.

N. O. Lossky, *The World as an Organic Whole*. Translated from the Russian by Natalie A. Duddington. Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1928, VI + 199. 10 S. — In der Vorrede behauptet der Verfasser, daß „viele Grundprobleme der Existenz schon lange durch die mächtigen Anstrengungen der großen Geister der antiken und der neuen Philosophie gelöst sind“, daß die einzige Ursache davon, daß wir noch kein endgültiges System der Metaphysik besitzen, darin liegt, daß jede Philosophie „neben der Wahrheit auch einen gewissen Rest des Irrtums in sich enthält, der sie verurteilt einseitig und parteilich zu sein“, und daß die Aufgabe „unseres Geschlechtes nicht darin besteht, daß wir etwas Neues bauen, sondern darin, daß wir einige speziellere Probleme lösen und die neuen Standpunkte finden, die die Ordnung und die Harmonie in die kostbare uns zugefallene Erbschaft einführen“ (V). Im Besonderen enthält sein vorliegendes Buch den Versuch, die Gültigkeit der Metaphysik auf der Grundlage der von ihm selbst früher vorgeschlagenen intuitiven Erkenntnistheorie (*S. Die Grundlegung des Intuitivismus*, 1908) dem subjektiven Idealismus und der mechanistischen Naturerklärung gegenüber zu sichern, die in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts vorherrschend wurde, da man aus den von einer mechanistischen oder unorganischen Philosophie gelieferten falschen Voraussetzungen ausging.

Um dieser Aufgabe Genüge zu leisten, stellt der Verfasser von vornherein in den zwei ersten Kapiteln seines Buches („Der organische Weltbegriff“ [1—7] und „Die organische Weltstruktur“ [8—16]) die Priorität der organischen Betrachtungsweise gegenüber der unorganischen fest, dabei beweisend, daß das Ganze immer den Teilen vorangeht und erst durch sich selbst dieselben möglich und begreiflich macht. Dann in dem Kapitel über „Das reale und das ideale Sein“ [17—52] tut er das Wesen der organischen Totalität auf, indem er auf dem Beispiel des Relationsproblems zeigt, erstens, daß es in jedem Dinge etwas „Geistiges“ oder „Ideales“ gibt, was jedoch gar nicht ein subjektives Gedankenprodukt ist, sondern vielmehr den idealen Teil oder die ideale Seite des Dinges selbst bildet; zweitens, daß eben dieses „Ideale“ in sich die Macht der organischen Einheit birgt, und drittens, daß ebenso die Relationen, wie die ideale Seite der Dinge und die organische Einheit nur unter der Voraussetzung und auf der Grundlage einer als konkret-ideales Wesen betrachteten überzeitlichen und überräumlichen Substanz möglich sind. In den

zwei folgenden Kapiteln (Die „Pluralität der Substanzen“ [53–58] und „Das Absolute“ [59–80]), gibt er weiter einen Entwurf seines eigenen Begriffes der Welt als des organischen Ganzen und stellt die Grundgedanken seiner Theorie des Absoluten dar. Der übrige Teil seines Buches und zwar die Kapitel VI, VII, VIII und IX („Das Reich der Harmonie oder das Reich des Geistes“ [81–101], „Das Reich der Zwietracht oder das psychophysische Reich“ [102–152], „Die Kausalität und der Zweck“ [153–171], „Die logischen, metaphysischen und praktischen Prinzipien“ [172–184]) sind der Erörterung der religiös-philosophischen, kosmologischen und moralischen Folgen der von ihm vorgeschlagenen Weltkonzeption gewidmet. In dem Schlußkapitel („Die Grundeigenschaften des konkret-organischen Ideal-Realismus [185–199]) ist der Standpunkt des Verfassers mit den anderen Standpunkten verglichen, und dabei sind der ihm zukommende Synthetismus und seine anderen Vorzüge angedeutet.

Bei der kurzen und dogmatischen Formulierung, die der Verfasser seinen Gedanken gibt, ist es natürlich, daß seine Darstellung in vielen Punkten unklar und widersprechend zu sein scheint. Wir werden unter denselben hier nur die zwei folgenden, die augenscheinlich und prinzipiell wichtigsten, erwähnen. Erstens, indem der Verfasser das Absolute oder Gott jenseits der Welt bleiben läßt, als etwas den Weltkategorien vollständig Fremdes und in den Weltterminen Unausdrückbares, verletzt er dadurch in einer ganz evidenten Weise sein eigenes Prinzip des organischen Ganzen. In der Tat, was ist das, was das Absolute mit der Welt und umgekehrt vereinigt? Worin bestehen das Wesen, die Grundlage und das Kriterium der organischen Einheit, die sie untereinander verbindet? Weiter, wenn eine solche Einheit auch wirklich existierte, so würde dadurch nicht vielmehr die dem Absoluten oder Gotte zugeschriebene absolute Transzendenz verletzt werden? Andererseits, wenn diese Einheit nicht existiert, haben wir nicht in Wirklichkeit dann eine neue Fassung des Dualismus, mithin der nichtorganischen Weltansicht vor uns? — Zweitens, wenn das Absolute der Schöpfer der Welt und der Dinge ist, so muß es evidentenmaßen den Weltkategorien, wenigstens denjenigen der Kausalität und der Schöpfung, unterworfen werden. Da aber die Kausalität, der Ansicht des Verfassers selbst nach, die Verwandtschaft der sich in ihr aufeinander beziehenden Glieder voraussetzt [68], so ist es außerdem augenscheinlich, daß das Absolute, als Schöpfer der Welt, dadurch mit dieser Letzten sachlich in Verwandtschaft tritt, was der Grundansicht des Verfassers von dem Absoluten am entschiedensten widerspricht.

Dieses Buch Losskij's bedeutet einen wichtigen, wesentlichen und lehrreichen Versuch, die metaphysischen Grundprobleme zu überwinden. Es würde jedoch viel mehr gewinnen, wenn der Verfasser in der zweiten Auflage sich für eine Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahrzehnten besonders von Bradley aufgerollten, wesentlichen und mächtigen Antinomistik entschließen würde.

Die englische Übersetzung des bedeutenden Werkes muß als vollkommen gelungen bezeichnet werden, wie sie schon die englischen Rezensenten selbst beurteilt haben (S. z. B. die Besprechung desselben von C. Lloyd Morgan im Journal of Philosophical Studies III, 1928, No. 4, p. 532). Die äußere Ausstattung des Buches ist ausgezeichnet.

Marienbad.

Boris Jakowenko.

Nikolaj Berdiajew. Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Deutsch von Reinhold von Walter. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1927. 393 S. Dieses Buch Berdiajews ist sein grundlegendes philosophisches Werk. Berdiajew ist Intuitionist. Er verneint den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie und bestimmt sie als Kunst des Erkennens. Seine Ablehnung der wissenschaftlichen Philosophie ist nicht überzeugend, darf uns aber nicht dazu verleiten, seinem Buche philosophische Bedeutung abzusprechen. Seinem wesentlichen Inhalte nach ist es eine auf der Grundlage einer religiösen Anthropologie ruhende Anthropodizee, die auf dem zentralen Gedanken aufgebaut ist, daß der Mensch als Gottes Ebenbild dazu berufen sei, durch schöpferische Tätigkeit die im neutestamentlichen Christentum unvollständig geoffenbarte religiöse Wahrheit völlig zu erschließen. Berdiajew kennt zwei Wege zu Gott, die sich ergänzen: Erlösung und Schaffen, Heiligkeit und Genialität. Er unterscheidet zwei Arten der schöpferischen Aktivität: das wesenhafte, religiöse und das symbolische, kulturelle Schaffen. Die Durchforschung der Kulturgebiete führt ihn zu dem Ergebnis, daß das Kulturschaffen sein eigentliches Ziel verfehle, daß die Kultur ihrem tiefsten Wesen und religiösem Sinne nach ein großer Mißerfolg sei. Diesen Mißerfolg bezeichnet er aber als „heilig“, da er die Bahn frei mache für das religiöse Schaffen, welches den Kulturkreis durchbrechen, die Kultur in das Sein umgestalten soll. Berdiajews den verschiedenen Kulturgebieten gewidmete Betrachtungen enthalten tief sinnige und wertvolle Gedanken. Was er über Sexualität, Erotik, Familie, Ehe, Kunst, Moral, Gesellschaft, Mystik und Magie zu sagen weiß, dürfte zwar vielfach auf Widerspruch stoßen, ist aber von einer hohen religiösen Warte aus gesehen und verdient durchweg beachtet und ernsthaft geprüft zu werden. Bei einer zusammenfassenden Würdigung seines Buches muß man stets im Auge behalten, daß es sich um eine Einführung in die Philosophie des Schöpfer-tums handelt. Berdiajew führt uns bis an die Schwelle des religiösen Schaffens. Auf eine definitive Sinnbedeutung des Schaffens und Lebens muß er schon deshalb verzichten, weil der Sinn, nach dem Schaffen und Leben zu deuten wären, sich erst im religiösen Schaffen selbst offenbaren kann,

dessen Epoche, nach seiner Überzeugung noch nicht angebrochen ist. Berdiajews Philosophie, welche die Logik als höchste Instanz verwirft und in der Intuition den Grundquell philosophischer Einsicht erblickt, ist freilich durch logische Argumente unwiderlegbar, aber auch unbeweisbar. Sie kann daher nur für denjenigen überzeugend sein, der in der Hauptsache auf dem Boden seiner religiösen Grundanschauung steht.

Heidelberg.

N. v. Bubnoff.

N. Berdiajew. Filosofia swobodnago Ducha. Problematica i apologia christianstwa. (Die Philosophie des freien Geistes. Die Problematik und die Apologie des Christentums). 2 T-le, 1928, IMCA Press, Paris, 271+236 S. — Der Grundgegensatz, von welchem man ausgehen soll, indem man eine Weltanschauung konstruiert, ist, nach Berdiajew, nicht derjenige vom Psychischen und Physischen, sondern derjenige von Geist und Natur. Der Geist ist Leben, Freiheit, schöpferische Aktivität, und die Natur ist Ding, Notwendigkeit, passives Ertragen. Zu dem Naturgebiete gehört alles Objektiv-Gegenständliche, Substantielle (wobei Berdiajew unter der Substanz das vollendete, in sich geschlossene Sein versteht), Getrennte und Mannigfaltige; dazu gehört nicht nur die Materie, sondern auch das seelische Sein. In dem Reiche des Geistes ist die Teilung durch die Liebe überwunden, und darum ist der Geist darin weder ein objektiv-gegenständliches noch ein subjektives Sein (35) und offenbart sich keineswegs in dem rationalen Wissen, sondern in der lebendigen Erfahrung. Der Gott als Geist ist in dem Leben der Heiligen, der Mystiker, der Menschen eines höheren geistigen Lebens, als die Realität selbst anwesend; und darum werden da, wo die geistige Erfahrung stattfindet, weder ein ontologischer, noch irgendwelcher anderer rationaler Beweis des Gottesdaseins erforderlich.

In ihrer Tiefe ist die Gottheit irrational und überational und jeder Versuch sie durch die Begriffe auszudrücken wird notwendig antinomisch (103). In dem natürlichen Dasein tut sich die Gottheit symbolisch auf. Das Symbol ist in der religiösen Philosophie mit dem Mythos notwendig verbunden. Das ist z. B. der Fall des Mythos von Prometheus, desjenigen von dem Sündenfall von Adam und Eva und desjenigen von der Erlösung und dem Erlöser. Diese Lehre von dem Symbolismus der religiösen Wahrheiten ist nicht mit dem religiösen Modernismus, mit dem Symbolo-Fideismus (Sabatier) zu vermischen, der in dem Symbole nur einen subjektiven Ausdruck des tiefergelegenen Seins erblickt. Die Symbole, von welchen Berdiajew spricht, sind das reale natürliche Sein selbst, im Zusammenhange mit seinem übernatürlichen Sinne genommen. Die Geburt des Gottmenschen von der Jungfrau Maria, sein Leben in Palästina und sein Tod an dem Kreuz sind darum die echten geschichtlichen Tatsachen und in derselben Zeit auch die Symbole. Der Symbolismus Berdiajews ist also weder ein DOKETISMUS, noch führt er zum Bildersturme.

Seine Weltanschauung, die das geistige Menschendasein mit der göttlichen Geistigkeit eng verbindet, stellt Berdiajew ebenso dem dualistischen Theismus wie auch dem Pantheismus gegenüber, indem er diese beiden für die Erzeugnisse einer naturalistischen religiösen Philosophie hält. Wie er sich den Zusammenhang der Welt mit Gott denkt, das äußert sich mehr oder weniger deutlich in seiner Lehre von der Freiheit. B. unterscheidet drei folgende Arten der Freiheit: Die ursprüngliche irrationale, die rationale und endlich die von der Liebe zu Gott durchdrungene Freiheit. Die irrationale Freiheit des Menschen wurzelt in dem „Nichts“, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat (240), und dieses „Nichts“ ist ein grundloser Ungrund, eine von Gott nicht geschaffene und der Welt vorangehende Potenz. Die Freiheit ist also nicht geschaffen, und „Gott ist in Bezug auf das Sein, nicht aber in Bezug auf Nichts, auf die Freiheit allmächtig“ (233). Diese Freiheit geht dem Guten und dem Bösen voran; sie ist die Möglichkeitsbedingung des Guten und des Bösen (185). Das Böse entsteht in dem Falle, wenn die irrationale Freiheit zur Verletzung der göttlichen Seinshierarchie führt, zum Abfall von der Seinsurquelle, wegen des Geisteshochmuts, der sich an die Stelle Gottes setzen will. Daraus entsteht der Zerfall, d. h. das materielle und überhaupt natürliche Sein und die Sklaverei, anstatt der Freiheit. Die zweite Freiheit, und zwar diejenige rationale, führt aber ohne die erstere zur Zwangstugend, d. h. wiederum zur Sklaverei.

Der Ausgang aus dieser Trägödie kann nur ein tragischer und übernatürlicher werden. Der Gottessohn tritt als Gottessohn in die Welt ein, die Einheit, die Freiheit und die Liebe verwirklichend. Die Erlösung geschieht dank Ihm nicht mittelst einer juristischen Rechtfertigung durch das Blutvergießen eines Unschuldigen (wie es die katholische Lehre will), sondern durch die Verklärung, durch die Vergötterung der Natur (251). Die Verwirklichung dieses Logossieges über die Finsternis, über das „Nichts“, ist nur in dem Falle möglich, wenn das „göttliche Leben eine Tragödie bedeutet“ (240): „Gott selbst will vom Ursprung an mit der Welt zusammen leiden“ (251 f). Das Erscheinen Christi und die Erlösung sind die „Fortsetzung des Welterschaffens“, der „achte Schöpfungstag“, der „kosmogonische und anthropogonische Prozeß“ (254). Die Verklärung und Vergötterung können nicht mit Gewalt verwirklicht werden: sie setzen die freie Menschenliebe zu Gott voraus. Eben darum ist das Christentum eine Freiheitsreligion, und das Buch Berdiajews enthält in sich eine flammende Verteidigung der Freiheit der menschlichen Seele auf dem Gebiete des Glaubens und des religiösen Lebens.