

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): **35 (1975)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

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

Daniel Babut: La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens.
Paris, Presses Universitaires de France, 1974. 216 p. («Littératures
anciennes», N° 4.).

Dans cet excellent ouvrage, M. Daniel Babut – qui s'est déjà fait connaître par d'importants travaux sur Plutarque – présente avec beaucoup de clarté et de précision un ensemble de problèmes fort complexes: quelle est l'attitude des philosophes grecs face aux traditions religieuses de leur société? Quelles sont leurs pratiques cultuelles? Quelle est leur théologie? Ces problèmes se posent dès les présocratiques et se retrouvent chez Socrate, Platon, Aristote, puis chez les épicuriens et les stoïciens. Au cours de son étude, qui suit l'ordre chronologique, M. Babut fait ressortir certaines constantes qui apparaissent déjà à l'époque des présocratiques et constituent les thèmes communs d'une «religion des philosophes» que l'on retrouve sous des formes diverses chez presque tous les philosophes grecs: critique de la théologie mythique et des croyances populaires qui s'y rattachent, respect des rites et de la piété traditionnelle, spiritualisation et moralisation des pratiques religieuses, réinterprétation des croyances populaires aboutissant à les intégrer d'une manière plus ou moins heureuse à l'explication philosophique du monde. En raison de cette communauté de thèmes, on retrouve dans les philosophies les plus opposées, par exemple dans l'épicurisme et le stoïcisme, des arguments et des motifs semblables. Inversement, des divergences notables, provenant sans doute de facteurs personnels, se marquent dans la religiosité des philosophes, et cela jusque dans le sein d'une même école: c'est ainsi que Théophraste accorde aux usages de la religion populaire une importance contrastant avec l'indifférence de son maître Aristote ou de son successeur Straton. Bref, à l'intérieur d'un cadre défini par «un double refus, celui de se couper totalement de la religion civique traditionnelle, et celui d'en accepter inconditionnellement les exigences ou les implications» (p. 205), toutes sortes de positions sont représentées.

Une étude embrassant une matière aussi vaste sous un volume fort réduit comporte inévitablement des lacunes, et il serait injuste d'en faire grief à l'auteur. Avouons cependant un double regret: celui de n'avoir rencontré qu'une rapide allusion au fameux *Hymne à Zeus* de Cléanthe, et celui de n'avoir trouvé aucun développement sur le pyrrhonisme (à l'exception de quelques lignes sur Sextus Empiricus). Pourtant le texte de Cléanthe est l'une des plus belles expressions de cette «religion des philosophes» dont M. Babut dégage les caractères, et la figure de Pyrrhon, à la fois grand prêtre et sceptique, illustre d'une manière frappante l'attachement aux pratiques religieuses

traditionnelles de la part d'un philosophe libre de toute attache à l'égard des affirmations de la religion.

Mais dans l'ensemble le livre de M. Babut est fort bien informé. Les sources antiques aussi bien que les travaux des spécialistes modernes y sont abondamment utilisés, sans que la rédaction en soit alourdie. On peut donc en recommander la lecture à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes posés par les rapports entre la philosophie et la religion.

André Vælle

Didier Julia: La question de l'homme et le fondement de la philosophie. Collection Analyse et raisons (dirigée par M. Gueroult), Aubier, Paris, 1964, 420 pages.

La défaillance successive de ceux auxquels les *Studia* avaient confié le compte rendu de ce livre me permet d'y revenir malgré les années qui nous séparent de sa date de parution. Il serait en effet peu compréhensible qu'un livre de cette importance reste sans mention dans la section critique de l'Annuaire de la Société suisse de philosophie.

Depuis HEGEL, la pensée européenne (et pas seulement le travail industriel) est en miettes. Elle a cru pour un siècle trouver dans le positivisme ou les doctrines affines à cette attitude un remède contre toute spéculation, et, fascinée par les moyens, elle s'est détournée de toute méditation des fins. Lorsqu'elle n'était pas confinée à la réflexion sur les méthodes et les résultats de la science, dont la finalité n'était pas mise en question, elle se perdait, dans le marxisme, d'une autre façon, et au profit d'un autre scientisme. Elle se châtrait elle-même comme pensée chez Nietzsche. Quand elle survivait à ces traitements réducteurs, elle ne trouvait, dans l'existentialisme et l'historicisme, qu'un redoublement de diversité et de confusion. Et pourtant notre époque réclame avec nostalgie un retour, non pas en arrière, mais à la terre ferme d'une vérité philosophique fondant un nouveau classicisme. Assurément, elle n'y abordera qu'en traversant, sans la renier, la tourmente du relativisme, sous toutes ses formes, scientistes, épistémologiques, analytiques, intimistes et historicistes. Mais la tâche du moment est ainsi bien délimitée, et les œuvres qui marquent notre temps sont celles qui en cherchent la solution.

C'est dans ce sens que marque aussi le livre de Didier JULIA. Il a choisi un titre de philosophie générale, et on pourrait s'attendre à ne trouver chez lui, comme chez WEIL, qu'un développement à ras d'actualité, où les références historiques seraient seulement illustratrices. Mais en fait, comme il le montre dès les premières pages, le problème qui se pose à la pensée actuelle est ouvert dès la dernière phase du kantisme, et il trouve, de 1794, date de la première élaboration de FICHTE, à 1812, date de la *Science de la Logique* de HEGEL toutes les solutions de principe dont la pensée contemporaine est encore encombrée.

C'est donc, malgré la nature des références historiques, un problème moderne qui fait le cœur de ce livre, un peu comme les références révolutionnaires de SARTRE, dans la *Critique de la raison dialectique* ne distraient jamais de l'intention systématique de l'exposé. JULIA va demander à FICHTE des instruments conceptuels pour renouveler nos questions (notons en passant

cette distinction, qui est féconde, entre problème, posé en fonction d'un univers de concepts, et question, expression de la subjectivité, tourment existentiel), en en faisant un problème dont la solution est désormais proposée à nos consciences.

Je ne peux m'empêcher de noter qu'on m'a vivement reproché, lors de la parution de mon premier travail sur les fondements philosophiques de la psychologie, d'avoir mêlé SCHELER à l'affaire: je traitais un problème général à l'aide d'un auteur, et mon critique relevait que j'échappais de cette manière à tous les spécialistes usuels, et d'abord à ceux que la revue critique avait contactés: il ne s'agissait ni de philosophie générale (parce que tout était centré sur la phénoménologie de SCHELER), ni d'histoire de la philosophie (parce que je ne m'intéressais pas à SCHELER seul, mais à un problème à travers lui). JULIA se heurte sans doute aux mêmes difficultés de compréhension: quand on le cherche en philosophie générale, dans un problème, il nous répond en historien, dans une œuvre définie. Il lui fallait donc démontrer, et il n'y fait pas défaut, que l'œuvre est aussi pertinente pour le problème, que FICHTE contient bien à la fois la formulation du problème et de sa solution qui peut encore inspirer un penseur vivant.

Le problème est donc celui de fonder la philosophie, non pas comme une discipline universitaire (où l'on n'est pas à une survivance près), mais comme activité légitime d'un homme vivant, et de montrer par là que c'est la philosophie seule qui permet de répondre aux problèmes de l'homme contemporain, c'est-à-dire principalement à sa quête de bonheur, ou d'une vie de sagesse légitime.

A cet égard, en effet, FICHTE est un bon guide. C'est à tous égards un bon maître, surtout depuis que M. GUEROULT en a montré l'extrême conséquence intellectuelle en démontant et en remontant «la structure et l'évolution de la Doctrine de la science». On trouve chez lui la recherche de l'adéquation entre le Sagen et le Tun, qui commence par transformer le «dit» kantien pour qu'il soit plus conforme aux exigences de la conscience, pour, presque du même mouvement, refondre le «faire» quotidien selon les illuminations théoriques. Il nous propose bien une psychanalyse, dans le sens qu'il ne laisse pas intact notre questionnement en formulant la seule réponse intelligible qu'on y peut donner. Il est maître de sagesse par l'extrême tension de sa volonté de clarté cognitive. A cet égard, JULIA va à la série d'exposés (28 leçons) connus sous le titre de la Doctrine de la science de 1804, dont il a par ailleurs donné la traduction française. Son livre peut être pris comme un commentaire continu de ce texte resté, pour les lecteurs français, quasi-clandestin.

Mais, ce faisant, JULIA accroche à la fois le problème et sa solution à une figure historique qui entre dans les «mortes possibilités» de la pensée occidentale. FICHTE est bien l'un des plus tragiques «laissés pour compte» de notre passé philosophique. Alors que sa pensée est la plus formatrice qu'on imagine, précisément par la rigueur de ses enchaînements, et par son triple recommencement intégral, elle a été comme mangée par le succès ultérieur de HEGEL. Et celui-ci lui avait réglé son compte dans son premier ouvrage, réduisant le pauvre FICHTE à l'apologie de l'Etat policier comme P. WEISS le fait dans ses pièces successives sur HÖLDERLIN. De toute façon, FICHTE

figurait sur la lignée KANT-SCHELLING-idéalisme absolu comme une station, non pas mineure, mais encore très proche du point de départ. A dire vrai, FICHTE n'est pas tout à fait innocent de ces mauvais traitements ultérieurs. Son système s'éparpille en tentatives successives, et si JULIA nous persuade que c'est la troisième qui est la bonne, il est aussi l'un des premiers à le dire de cette manière, et acquiert par là l'allure d'un restaurateur.

Au reste, par là même, JULIA se range aux côtés d'une série d'autres, qui nous restituent le SCHELLING que personne n'a encore lu, ou le HÖLDERLIN qui serait le grand de l'idéalisme allemand et qui anticipe sur le surréalisme et les hyper-existentialistes de l'être même. On peut se demander si, réellement, comme il nous le suggère, le problème du fondement de la philosophie se pose encore comme chez FICHTE, si la philosophie peut se ramener à la compréhension de son propre projet, peut se confondre avec sa logique propre, si elle n'a pas, comme le pressentait HEGEL, la tâche de fonder, au-delà de son propre discours, et d'une sagesse qui accomplisse l'individu, une société d'hommes libres. Peut-être y a-t-il, dans la troisième philosophie de FICHTE, une certaine fuite vers l'intériorité de l'individu ou de la vie privée, et une définition de la sagesse en termes par trop de repli. Ce n'est pas, même après avoir lu JULIA et en avoir médité la leçon, le dernier FICHTE que je proposerais à la conscience moderne, mais, pour des raisons qui ressortent mieux maintenant que le marxisme a passé par là, tout de même le HEGEL de la Logique ou de la Philosophie du droit, pour lequel l'esprit n'était jamais seulement universel au sens logique, mais aussi englobant au sens politique d'une réalité collective animant et justifiant les âmes individuelles.

Ph. Muller

Stanley Rosen: G. W. F. Hegel – An Introduction to the Science of Wisdom, Yale University Press – New Haven and London, 1974.

«Notre voie vers l'avenir, s'il y a un avenir pour la philosophie, passe par la réassimilation de HEGEL» (265). C'était aussi la conviction de LITT, mais chez lui, cette réassimilation prenait la voie d'une reconstruction critique, qui, s'installant à l'intérieur de la démarche hégélienne, la refaisant étape après étape en fonction de tout ce que nous avons appris depuis 1831, aboutissait à un projet de système sur nouveaux frais. Stanley ROSEN interroge autrement HEGEL. Il s'efforce de le ressaisir dans son contexte historique, le prenant comme une réponse aux défis de l'histoire en général, et de l'histoire de la philosophie plus particulièrement. Mais, ce faisant, il le situe aussi à l'égard de HEIDEGGER et de la philosophie analytique anglo-saxonne. Il montre à cette lumière que loin d'avoir été laissé derrière nous par l'évolution de la pensée, HEGEL est encore parmi nous, posant des questions aux systèmes mêmes qui semblaient l'avoir dépassé. Pour dire les choses brutalement, HEGEL n'est pas réfuté par RUSSELL ou par MOORE, c'est plutôt lui qui les débusque de toutes les présuppositions inhérentes à leur «réalisme». C'est dans ce sens que HEGEL n'est pas marxiste, qu'il n'est pas surréaliste, qu'il n'est pas husserlien. Mais à certains égards déjà au-delà. La voie prise par l'auteur est à cet égard significative. Il commence par la querelle des Anciens

et des Modernes, réfléchit à partir d'elle sur l'histoire et l'historicité, et, écartant la genèse de l'attitude hégélienne en se reposant à cet égard sur la dernière somme, celle de HARRIS, il va tout droit à la Logique. C'est de la Logique qu'il revient à la phénoménologie, dont il interprète surtout – et on comprend maintenant la «modernité» de ce texte – la conscience malheureuse et le chapitre sur les Lumières. Le chapitre avant-dernier (avant les conclusions) ressoude les deux pans de l'exposé hégélien, la Phénoménologie et la Logique, et une fois de plus, manifeste l'importance de la démarche hégélienne pour dépasser le réalisme contemporain des «analystes» de type anglais.

L'auteur s'est proposé de nous introduire à la science de la sagesse. On peut, à cet égard, partir soit de la conscience naturelle, comme HEGEL lui-même dans l'introduction à la Phénoménologie, soit de la conscience cultivée, celle d'une personne qui a lu passablement de choses, mais qui, littéralement, ne sait pas ce qu'elle sait, parce qu'elle n'en possède pas la clef. C'est plutôt ce que fait l'auteur: c'est dire aussi que ce texte n'est introductif qu'à condition de disposer déjà de références à la fois historiques et logiques, et de ressentir la sorte d'insatisfaction dont HEGEL faisait partir le «besoin de philosophie». Peut-être les deux conditions sont-elles humainement difficiles à réunir? Il est certain qu'un livre comme celui de ROSEN impose au lecteur une tension de l'esprit qui le met au-dessus d'une simple «introduction». Mais la peine est récompensée, et j'espère que le lecteur français pourra bientôt s'en persuader en lisant en français cette tentative de synthèse hégélienne.

Ph. Muller

Hans Eggert Schröder: Theodor Lessings autobiographische Schriften. Ein Kommentar. H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn 1970.

Dem Bericht über dies Buch muß eine Darstellung der Situation vorausgehen, in der es entstanden ist. Die von Schröder behandelten Schriften sind zuerst 1935 in Prag posthum erschienen unter dem Titel «Einmal und nie wieder». Darin ist viel von Klages die Rede. Lessing, der Jude war, und Klages gingen in Hannover zur Schule und waren in Tertia und Sekunda eng befreundet. Danach verließ Lessing Hannover. Erst als späte Semester trafen sich die beiden in München wieder. Das alte Verhältnis stellte sich nicht wieder her. 1899 trennte sich Klages von Lessing, weil er sich von ihm bei Freunden kompromittiert fand. Lessing wurde danach Sozialist. Als Hindenburg sich 1925 der Politik zuwandte, schrieb Lessing einen Aufsatz (Brockhaus Enzyklopädie 1970: eines seiner aggressiven Pamphlete), der ihn mit der Studentenschaft der TH Hannover in Konflikt brachte, wo er als Privatdozent für Philosophie wirkte. Er mußte das Amt aufgeben. 1933 erlitt er ein schreckliches Schicksal: er wurde in Marienbad von Nationalsozialisten ermordet. – Scheler hat Lessing 1926 in die Reihe der Panromantiker und Kulturkritiker gestellt als den «geschickten Publizisten» der Richtung. Besonders danach wird er in Wörterbüchern und Handbüchern oft bei den sog. Lebensphilosophen aufgezählt. 1969 urteilt ein Fachmann, Lessings Bücher seien für die moderne Literaturwissenschaft von erheblichem Nutzen (Dominik Jost, Literarischer Jugendstil). Daß sich jemand bei einer solchen Arbeit

auf ihn gestützt hätte, ist mir sonst nicht bekannt. 1972 lehnte Golo Mann auf dem Historikertag in Regensburg Lessings These von der Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen ab. Von seinen zahlreichen Schriften war seit längerem kaum noch eine im Buchhandel, und auch die autobiographischen hätten keinen Kommentar mehr bedurft.

Aber sie sind 1969 bei Bertelsmann neu aufgelegt worden, ohne daß der Herausgeber sich der Mühe unterzogen hätte, die Glaubwürdigkeit auch nur der «stärksten» Behauptungen darin zu prüfen: der Literaturhistoriker Hans Mayer (seit seinem Weggang aus Leipzig damals in Hannover) begnügte sich mit der Bemerkung, der Bruch zwischen Klages und Lessing habe sich wahrscheinlich so zugetragen, wie Lessing es darstelle. Einige Rezensenten haben Lessings Behauptungen, die sich auf die Urheberschaft an den Grundgedanken und an Veröffentlichungen von Klages beziehen, in Presse und Rundfunk bei unreflektierten Angriffen auf Klages benutzt. Sie waren geeignet, ihn zu diffamieren und wissenschaftlich in Mißkredit zu bringen, und sind hier nicht wiederzugeben (sieben Rezensionen der Neuauflage sind im zweiten Band meines Buches über Klages' Werk und Wirkung verzeichnet und eingehend kommentiert, Bonn: Bouvier 1974). Sie machen es verständlich, daß der erste Klages-Biograph, der auch der Betreuer des Klages-Archivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach ist, sich der nicht geringen Mühe unterzogen hat, einen Kommentar zu Lessing zu liefern.

Schröder untersucht zunächst Lessings schriftstellerische Eigenart und Glaubwürdigkeit in wissenschaftlichen und persönlichen Fragen ganz allgemein, ehe er sich dem Verhältnis zwischen ihm und Klages zuwendet. Außer den drei Schriften, die in dem Neudruck (wie im Erstdruck) vereinigt sind, zieht er neben zeitgenössischen Äußerungen über ihn noch von Lessing selbst sieben weitere Schriften heran. Die Ergebnisse einschließlich der aus verständlichen Gründen ausgiebig vorgelegten Dokumente werden in neun Abschnitten dargestellt: 1. Lessing könnte als guter Feuilletonist gelten. Allerdings hat er sich oft zu ungerechtfertigten Schmähungen hinreißen lassen. – 2. Obwohl er mehr als zehn Jahre Privatdozent für Philosophie an der TH Hannover war, kann man ihn nicht als ernstzunehmenden Wissenschaftler und Forscher ansprechen. Er hat sich auch selber oft dagegen verwahrt, als solcher gesehen zu werden. – 3. Lessing war – entgegen der Behauptung von Hans Mayer – keineswegs unzeitgemäß, sondern hat sich bei der Wahl seiner Themen wie in seinen Auffassungen immer zeitgenössischen Tendenzen angeschlossen; das gilt z. B. auf den Feldern der Kulturkritik, der Wissenschaft, der Politik, der Religion. – 4. Ausgewählte Texte meist zeitkritischer Art zeigen, wie anregend und einfallsreich Lessing zu schreiben und den Leser zu fesseln weiß. Aber methodische Argumentation war nicht seine Sache. – 5. Lessings sachlich ganz unmotivierter, von maßlosen Beleidigungen strotzender Angriff auf den jüdischen Kritiker Samuel Lublinski (aus dem Jahre 1908), den er selbst später als kleine Satire und kecke Verulkung bezeichnete, führte zu einer öffentlichen Erklärung gegen ihn, die von 33 bekannten Publizisten unterzeichnet war. Darunter sind Th. Heuß und Stefan Zweig. Der Angriff führte 1910 weiter zu einer vernichtenden literarischen Züchtigung durch Th. Mann, an die sich eine weitere, von Lessing

bis ins Familiäre gezogene Polemik anschloß. – 6. Im Jahre 1913 geriet Lessing wegen einer Taktlosigkeit in einen Prozeß mit dem naturalistischen Dramatiker Hermann Sudermann und einen Konflikt mit Siegfried Jacobsohn, dem Herausgeber der «Schaubühne». Dieser sah sich schließlich gezwungen, 31 Behauptungen Lessings zu widerlegen. Schröder gibt davon zehn Proben. Th. Manns Bezeichnung Lessings als des «schwächsten und schäbigsten Exemplars der schlechtesten Rasse» hatte Jacobsohn drei Jahre vorher als Unrecht empfunden. Nun aber fühlte er sich gedrungen, diese und andere Wendungen Th. Manns aus jenem Aufsatz anzuführen. – 7. Man zählt bei Schröder rd. 10 Fälle, in denen es Zerwürfnisse Lessings mit andern Publizisten gegeben hat. In keinem Falle läßt sich bei diesen böswilliger Antisemitismus vermuten. Schröder widerlegt hier das Denkschema, das im Fall Lessing zu gelten scheint: Lessing war Jude; folglich sind seine Gegner Antisemiten. Und: Lessings Gegner sind Antisemiten; folglich sind sie des Teufels (77). Entsprechend diesem Schema wäre Lessing nach seinem eigenen Verhalten des Teufels. Er hat nämlich einige der bissigsten Antisemiten seiner Zeit verehrt oder hochgeschätzt, so Dühring und H. St. Chamberlain, und er hat eine Schrift voller Verständnis für den jüdischen Antisemitismus verfaßt, den er in die Krankengeschichte des jüdischen Volkes rechnet. Lessing hatte eine hohe Meinung von der Aufgabe des Judentums, er schilderte deshalb seine Entartung treffend und geißelte sie hart. Ihre Ursache sah er als Zionismus in der Anpassung der Juden an ihre Wirtsvölker. Er fand in dem Antisemitismus seiner Zeit sogar das, was die Juden zur Selbstbesinnung, zur «Volkserneuerung» gebracht hatte. Schröder schreibt: «Es mutet heute wunderlich an, daß Lessing die ‚Richtigkeit‘ antisemitischer Vorwürfe gegen das Judentum nicht bestreitet, sondern anerkennt; wohl aber das Recht bestreitet, diese ‚Wahrheit‘ auszusprechen. Es mutet noch wunderlicher an – und es dürfte unsere Primitivlinge vollends aus dem Konzept bringen – daß er dieses Recht aber keineswegs in allen Fällen bestreitet» (87). Lessing empfindet sogar die Ablehnung des Judentums, Jahwismus, Monotheismus als den Ausfluß «gesunder Lebensgefühle», wenn auch als Vorurteile gegenüber dem «grauen Volk». Jedenfalls kann Schröder feststellen, «daß auf Lessing und seine Gegner die Primitivformel: hie Jude – hie Antisemit unmöglich anzuwenden ist» (90). Aber die Formel, die im neuen Brockhaus gebraucht wird, ist zu einfach: Lessing war kein «scharfer Antisemit». Er liebte sein Volk, wie Schröder richtig sagt. Was Klages betrifft, so war er schon damals aus metaphysischen Gründen von der verderblichen Wirkung des jüdischen und christlichen Monotheismus überzeugt. Er sah ihn als Entheiligung der Natur und als priesterlichen Willen zur Macht in der Geschichte wirken und nannte ihn, leicht mißverständlich, Jahwismus oder Judentum. Er verstand darunter eine bestimmte Richtung des Geistes, und er hob sie von rassischen und völkischen Unterscheidungen ab. Eine Zusammenstellung der gedruckten Äußerungen würde ergeben, daß er den üblichen Antisemitismus seiner Zeit ironisiert hat, daß er Juden von Judaisten, zu denen für ihn auch Christen und andere gehören konnten, unterschieden wissen wollte und daß er diese Unterscheidung kaum je vernachlässigt hat, leider dann aber in einer Altersschrift, in der «Einführung» zu Schulers Nachlaß 1940.

8. Das Schwergewicht des Buches liegt in den letzten Abschnitten. Schröder stützt sich hier auf Nachlaßaufzeichnungen von Klages zu «Einmal und nie wieder». Was Schröder nun zu berichtigen hat, sind zu einem Teil Irrtümer oder Nachlässigkeiten, zu einem Teil Entstellungen, im ganzen weit mehr als hundert Unrichtigkeiten, nicht mitgerechnet die Darstellung der Trennung von Klages, die Schröder eingehend analysiert. Er kann mit Recht sagen, daß kein ernsthafter Forscher dem Buch einen Quellenwert zugestehen könne; er fügt hinzu, davon bleibe unberührt, daß es mancherlei Lesenswertes enthält. Aber die strenge, man könnte sagen unerbittliche Sachlichkeit des Kommentators drückt sich auch darin aus, daß er bei seinem Fehlerbericht selbst unbedeutende Kleinigkeiten nicht ausläßt. Ihre Summe wirkt denn doch befremdend, wenn auch das Entscheidende erst der folgende Abschnitt hinzubringt. – 9. Er befaßt sich mit den gravierenden Behauptungen, die Lessing unter der Überschrift «Meine Beziehungen zu Ludwig Klages» ausbreitet: Klages habe sich aus Abneigung «gegen Juden und Judentum, als etwas Prinzipielles» von ihm getrennt, er habe Klages «gelehrt, daß der ‚Geist der Parasit am Leben‘ sei»; es sei nicht festzustellen, ob er oder Klages das Andenken von Carus erneuert habe; Lessings «Ahmungslehre» sei die Grundlage geworden für das, was Klages später Charakterologie und Ausdruckswissenschaft nannte; der philosophische Kern von Klages' Weltbild stamme von ihm und seine Gedanken hätten Klages auch nach der Trennung immer die Richtung gegeben. Darüber hinaus hat Schröder hier noch fast dreißig einzelne Behauptungen richtigzustellen. An Hand des Buches von Klages über Nietzsche macht er Klages' Stellung zum Judentum klar. Dann legt er ausführlich die Entstehung, Entwicklung, Methode und Hauptergebnisse seiner Forschungen auf den verschiedenen Gebieten dar, immer im Hinblick auf Lessings Behauptungen und im Vergleich mit Lessings Gedanken. Keine dieser Behauptungen erweist sich als einigermaßen begründet. Im Gegenteil zeigt Schröder z. B. durch Zitate, wie Lessing an fünf Stellen eines seiner Bücher Tatsachen und Formulierungen von Klages ohne Angabe des Autors abgeschrieben hat. Zum Schluß versucht Schröder, Lessings Verhalten aus der Entwicklung der Schülerfreundschaft und dem so verschiedenen Lebenslauf und Erfolg der beiden verständlich zu machen.

So weit der sachliche Bericht. Es bleibt wenig hinzuzufügen. Da die nachgelassenen Aufzeichnungen von Klages nicht allgemein zugänglich sind, läßt sich nicht alles einfach nachprüfen. Aber daß den autobiographischen Schriften Lessings ein Quellenwert zukomme, wird man nicht mehr behaupten dürfen. Übrigens verzichtet Schröder darauf, zwei philosophiegeschichtlich gewichtige andere Behauptungen Lessings zu kommentieren. Dieser steht nämlich nicht an zu erklären, wesentliche Teile und Züge am Werk Schelers und Husserls stammten von ihm! Es ist nun hochinteressant, zu sehen, daß diese Behauptungen, die bei Lessing näher ausgeführt sind, von niemandem auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft, ja nicht einmal zur Kenntnis genommen werden, soweit ich sehe. Woran liegt das?

Schröders Buch ist im allgemeinen sachlich gehalten. Er arbeitet viel mit Fakten und Zitaten. Er stellt, wie gesagt, zahlreiche Unrichtigkeiten bei Lessing fest. In den letzten Partien seiner Schrift läßt er sich dazu hinreißen,

von Lügen zu sprechen. Wahrscheinlich hätte es der Sache mehr gedient, wenn er den ruhigen Ton des Anfangs beibehalten hätte. Mir scheint, daß die Unterscheidung von wissentlichen Entstellungen und unterlaufenen Irrtümern bei Lessing in manchen Fällen nicht mehr möglich ist, weil sich ein Zug seines Wesens zeitweise offenbar bis ins Krankhafte steigerte: eine zu rasche und heftige Arbeitsart, die sich den Einfällen und Erinnerungen ohne Kontrolle preisgibt und auf das verzichtet, was man jetzt gern Selbstreflexion nennt, aber wohl auch noch als Sachtreue und intellektuelle Redlichkeit bezeichnen kann. Schröders tiftelige und wenig dankbare Arbeit ist angesichts der Hetze gegen Klages unentbehrlich und ergänzt die Biographie durch einige Züge am Zeitbild der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts.

Hans Kasdorff

Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages. Die Geschichte seines Lebens.
Zweiter Teil: Das Werk. Erster Halbband (1905–1920). Bouvier
Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972.

Was hier über Anlage und Grundzüge dieser Biographie 1967 anlässlich ihres ersten Bandes geschrieben wurde (Vol. XXVII, S. 255–266), braucht nicht wiederholt zu werden. Der zweite Band bestätigt es. Konnte damals zur Ergänzung die Lektüre von Klages' «Rhythmen und Runen» (Leipzig 1944) empfohlen werden, so jetzt die der von Schröder besprochenen ersten wissenschaftlichen Bücher «Die Probleme der Graphologie» und «Prinzipien der Charakterologie» von 1910 sowie die erste Fassung der Grundlegung der Ausdruckswissenschaft unter dem Titel «Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft» von 1913. Sie sind bis auf die «Prinzipien» wieder zugänglich in der Ausgabe der Sämtlichen Werke. Daneben sind einige der Aufsätze dieser Zeit unentbehrlich: «Mensch und Erde» (1913), «Vom Traumbewußtsein» (1914), «Bewußtsein und Leben» (1915), «Über den Begriff der Persönlichkeit» (1916, alle enthalten in der Neuauflage des Sammelbandes «Mensch und Erde» bei Kröner, 1973). Auch diese kleineren Arbeiten behandelt Schröder, am ausführlichsten «Mensch und Erde», knapp und nur im Zusammenhang mit den «Prinzipien» den «Begriff der Persönlichkeit». Die Behandlung der Teile des Hauptwerks, die von 1916 bis 1919 in der Zeitschrift «Deutsche Psychologie» erschienen, schiebt er bis zum nächsten Band auf.

Es geht dabei aber um fast 120 Seiten, die zu den wichtigsten Teilen des «Widersachers» gehören. Klages selbst hat die Arbeit daran als die Sache bezeichnet, an der ihm in diesen Jahren am meisten lag. Von da aus gesehen möchte man es bedauern, daß Schröder sie nicht vorstellt. Die Arbeit an philosophischen Untersuchungen i. e. S. kommt so im Bild dieser Jahre doch viel zu kurz. Auch der Abschluß des Bandes, mit dem Einzug in eine neue Wohnung im C. F. Meyer-Haus zu Kilchberg im Jahre 1920, entspricht mehr einer Wendung in der Biographie: In der Geschichte des Werkes, der ja dieser Band gewidmet ist, bedeutet das Jahr 1920 keine wesentliche Zäsur. Diese liegt um 1924/25. Nach Schröders eigener Darstellung der Entwicklung (in Hestia 1963/64, Wien: Braumüller 1964 und auch in diesem Band der

Biographie) sind damals die Forschungen zu den vitalen Entstehungsbedingungen des Bewußtseins und zum Verständnis des symbolischen Denkens im wesentlichen beendet, und es beginnt nun die Arbeit daran, diese Themen zusammenzufassen mit der Lehre vom Willen und der Einbeziehung aller Lebewesen und Elementarseelen. Dies führt zum Abschluß des «Widersachers» (1929–1932) und der «Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck» (1935). Man hätte also in dem vorliegenden Band auch gern noch die endgültige Gestalt zweier Bücher gewürdigt gesehen, deren Vorgeschichte hier bereits genügend erhellt und angedeutet wurde: «Vom Wesen des Bewußtseins» (1921) und «Vom kosmogonischen Eros» (1922).

Daß dieser Wunsch offenbleibt, ist aus einem weiteren Grunde zu bedauern. Der nächste Band, der das Ganze abschließen soll, muß einen sehr viel größeren Teil von Klages' Werk und dazu einen Lebenszeitraum von 36 Jahren behandeln, während der vorliegende Band nur 15 Jahre umfaßt. Der Ökonomie des Ganzen wäre eine Straffung der Kapitel 6 bis 9 dienlich gewesen; so scheinen z. B. Fragen des Wohnungswechsels, Verhandlungen mit Verlagen, finanzielle Nöte, fürsorgliche Bemühungen für die Schwester und für Alfred Schuler zu breit behandelt. Die Überzeugung, daß man das Scheitern der Versuche anderer, für Klages den Ruf auf einen Lehrstuhl zu gewinnen, begrüßen müsse, kann der Rezensent nicht teilen. Er glaubt vielmehr, daß es für die Verbreitung der Einsichten des Philosophen günstiger gewesen wäre, wenn er nicht nur die Wirkungsmöglichkeiten des schreibenden Gelehrten und des Vortragsredners gehabt hätte – zumal bei der Art seiner stärksten natürlichen Begabung, der zur mündlichen Darstellung schwieriger Gedanken –, sondern auch die des akademischen Lehrers. Ich meine, daß es Klages gelungen wäre, die mit dem Amt verbundenen Schwierigkeiten in Grenzen zu halten.

Der Reichtum an Einzelheiten, den die Biographie ausschüttet, wäre kaum übersehbar, wenn Schröder nicht noch diese Gliederung in Kapitel und (durchgezählte) Abschnitte hätte, deren Überschriften im Inhaltsverzeichnis vorläufig das einzige sind, was beim Nachblättern der Erinnerung an bestimmte Partien dieser 500 Seiten zu Hilfe kommt. Da alle Register, Anmerkungen, Belege dem letzten Band vorbehalten sind, ist die wissenschaftliche Nutzung der großen Arbeit einstweilen nicht leicht.

Der äußere Gang des Lebens ist rasch nachgezeichnet. Er führt von München in die Schweiz und dort an den Zürichsee, und es bleibt bei der Lebensform des Gelehrten, der ohne Bindung an ein Amt forscht. Nach der Trennung von George entsteht um ein «Psychodiagnostisches Seminar», das Klages gründet, und durch zahlreiche Vortragsreisen ein neuer Lebenskreis. Zwischen 1910 und 1914 kann Klages einige größere Reisen machen, u. a. nach Dalmatien und Italien und in Stifters Heimat. Die vielversprechende Entwicklung des Seminars zu einer Art von Privatuniversität wird 1914 durch den Beginn des Krieges unterbrochen. Nach dem Versuch, mit einer «Hilfsstelle» Angehörige geistiger Berufe vor Not zu schützen, geht der militäruntaugliche Klages 1915 in die Schweiz. Anfänglich auch gestützt auf ein kleines, vom Vater 1909 ererbtes Vermögen und auf Erträgnisse der ersten Bücher, aber dann hauptsächlich durch Privatvorlesungen, Unterrichtsbriefe und

Vorträge gelingt es Klages, dort eine materielle Grundlage zu finden und sein Seminar wieder zu eröffnen. Aber die Wertminderung des deutschen Geldes am Ende des Krieges steigert den Zwang zur Erwerbsarbeit und läßt die begonnene Arbeit am Hauptwerk zurücktreten. Nach 1920 gewinnt das Dasein in Kilchberg nach verschiedenen Wohnungswechseln an Beständigkeit.

Sehr anschaulich macht Schröder die menschlichen Beziehungen. Drei alte innere Bindungen überdauern den Wechsel von 1915 und bilden eine starke Klammer um die beiden Jahresgruppen: die Liebe zu der Schwester und ihrer Tochter, die Freundschaft mit Alfred Schuler und die mit der westpreußischen Gutsherrin Rose Plehn. Dazu kommt an neuen Freundschaften besonders die für das Werk wichtige mit dem Volksbildner Ackerknecht in Stettin. Den Übergang in die Schweiz erleichterte die Bekanntschaft und schnell sich entwickelnde Freundschaft mit der Winterthurer Familie Ninck: Johannes Ninck hatte Klages schon mehrfach zu Vorträgen nach Winterthur geholt. Bald knüpften sich wichtige Beziehungen zu den Basler Familien der Bernoulli und La Roche, wo Klages auch junge Freunde gewann. In Basel lernte er noch die Witwe des verehrten Bachofen kennen. Einige weitere Begegnungen hinterließen tiefe Eindrücke, so die vor 1914 mit v. Hellingrath. Andere wurden in ihrer Bedeutung erst später klar, so die mit Palágyi.

Zur Werkgeschichte kann Schröder zeigen, daß die wissenschaftlichen Bücher dieser Zeit meist in engstem Zusammenhang mit menschlichen Beziehungen entstanden sind. Die sich im stillen vollziehende Entstehung der ersten Teile des philosophischen Hauptwerks ist die große Ausnahme. Aus Lehrbriefen an Schweizer Schüler formt Klages nicht nur verschiedene Aufsätze, wie den über das Isisbild, sondern auch die Bücher «Vom Wesen des Bewußtseins» und «Vom kosmogonischen Eros» sowie die Schlußkapitel des Hauptwerks über das Weltbild der Pelasger, die alle erst nach der hier behandelten Zeit zum Druck gelangen. Gedruckt aber wird 1917 «Handschrift und Charakter», das ebenfalls nach Lehrbriefen entstand, die seit langem versandt worden waren. Was Schröder an Werkanalysen bringt, ist meist klar und eindringlich, und es ist zu begrüßen, daß er auch die wichtigen Aufsätze näher bespricht. Die Erörterung der Probleme des Traumbewußtseins, zu dem das von Klages so genannte spiegelnde Schauen gehört, das für das System von zentraler Bedeutung ist, und der Abhandlung «Bewußtsein und Leben» bietet einen gewissen Ersatz für die aufgeschobene Darstellung der in diese Zeit gehörenden Teile des Hauptwerks.

Ähnliches gilt für die besondere Berücksichtigung, die das 6. Kapitel der «Prinzipien» erfährt. Die Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede, wie sie dort skizziert wird, macht Schröder in einer geschickten Interpretation deutlich. Die Ausführungen Seite 552 bis 575 stellen eine gut geeignete Einführung in Grundfragen der Philosophie von Klages dar, so z. B. in das, was Klages unter Geschehen und Dasein versteht. Mit Recht wird betont, daß es Klages war, der den Begriff des Es in die Psychologie eingeführt und ihm zugleich in der Gegenüberstellung mit dem Ich eine große systematische Bedeutung gegeben hat, 13 Jahre vor Groddeck und Freud. Das neue «Historische Wörterbuch der Philosophie» weiß das 1972 noch nicht. Auch auf die

vielverkannte Tatsache, daß im System von Klages der Geist nicht in erster Linie als Rationalität gefaßt wird, sondern daß sein Wesen sich nach Klages im Willensakt ausspricht und in der Selbstbehauptungstendenz des Ichs wurzelt, fällt ein Licht. Der Biograph schreibt: «In der Selbsterhaltungstendenz des Ichgefühls wurzeln somit nicht nur Herrschsucht und Machtdrang, in ihr wurzelt bereits der ‚Existenzkampf‘ nebst allen ihm eigenen Begleitscheinungen wie ‚Prestige‘, ‚Lebensstandard‘ und allen denjenigen Tendenzen, die man heute als den ‚Konformismus des Establishments‘ zu bezeichnen sich gewöhnt hat – eine Bezeichnung, die es zu Klages’ Lebzeiten freilich noch nicht gab. Die unechte Auflehnung dagegen unterscheidet sich von der echten auf den ersten Blick dadurch, daß jene wiederum im Namen von Ichansprüchen agiert» (S. 558). Von hier aus ist die Anwendung auf dringende Forderungen in der Krisensituation unserer Tage leicht.

In einem Punkt ist eine Ergänzung der eingehenden Darstellung vielleicht willkommen. Bei der Interpretation des wichtigen Kongreß-Vortrags «Zur Theorie und Symptomatologie des Willens» von 1913 kommt Schröder auch auf einen Diskussionsbeitrag von Klages zu einem Vortrag von Bleuler, den er nicht datieren und nachweisen kann. Er gibt den Inhalt eines mündlichen Berichts wieder («jedenfalls wird erzählt», S. 563). Dieser Vortrag nun fand auf einem andern Kongreß statt, ein Jahr vorher im September 1912 in Zürich, und Klages’ Ausführungen sind im Journal für Psychologie usw. 1913 im Ergänzungsheft 2 abgedruckt. Der Hinweis scheint mir nicht unwichtig, weil der Text dazu beiträgt, die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs bei Klages zu verdeutlichen: er steht in der Mitte zwischen den «Prinzipien» und dem Aufsatz «Bewußtsein und Leben», der zuerst die terminologisch strenge Fassung des Begriffs bringt (Kasdorff: Klages 1969, Bibliographie Nr. 82, S. 358).

Die Grundstimmung dieser Jahre ist düster, wenn auch immer wieder einmal die Neigung zum geselligen Umgang mit Freunden zu ihrem Recht kommt und Klages mit seiner kleinen Nichte die lustigsten Spiele treiben kann. Lange vor dem Ersten Weltkrieg hat sich diese Stimmung zu der Gewißheit verdichtet, die Menschheit werde in nicht zu ferner Zukunft zugrunde gehen an der Schändung der ausgebeuteten Erde. Die Weltanschauung tritt am stärksten in dem Aufsatz von 1913 für die Freideutsche Jugend hervor. Der Ausbruch des Weltkrieges bestärkte Klages in seiner Überzeugung. Den traurigen Ausgang sah er sofort voraus. Und daß seine Mahnung auch bei der Jugend kein größeres Echo fand, hat ihn geschmerzt. Die deutsche Niederlage war ihm gleichbedeutend mit dem Niedergang Europas. Seit dem August 1914 zeigen die Briefe ein Grauen in ihm wachsen, dessen Last er in München schließlich nicht mehr ertragen konnte. Sie trieb ihn in einem «raschen, ja planlosen Entschluß», wie Schröder es einmal nennt (S. 890), zum Übergang in die Schweiz. Dahinter stand gewiß auch der Drang, den Versuch zu machen, dort sein Lebenswerk, das eben zu wachsen begonnen hatte, doch noch fördern oder gar vollenden zu können.

Der Biograph sagt: «Klages ist ein Wintermensch» (S. 485). An Gedichten und Briefen sucht er eine besonders enge Verwandtschaft mit der Jahreszeit aufzuweisen, in der das Wirken des Kosmischen das organismische Leben

zurückdrängt und die Fernen des Alls sich dem schweifenden Zug der Seele am weitesten öffnen. Manchem mag hier die Darstellung überspitzt erscheinen – ein Grundzug solcher Artung ist nicht zu übersehen.

Die Interpretation des Lebensganges, zahlreicher Briefe und wichtiger Arbeiten führt zu einer großen Reihe fundierter Einsichten: Klages' wissenschaftliche Ergebnisse berühren die ganze Anthropologie, die übliche Einordnung als «Lebensphilosoph» ist zu eng. Seine Befunde erwachsen vorzugsweise ausdruckskundlichen Beobachtungen. Sie lagen schon vor, als Klages 1905 seine wissenschaftliche Forschertätigkeit beginnt; diese diente ihrer Bewahrheitung, Erweiterung und methodischen Verknüpfung. So gelang eine vielfältig abgestützte Grundlegung der Wissenschaft von den Erscheinungen. Forschung und Lehre waren dabei eng verknüpft, die reine Spekulation verpönt. Wesentliche Quelle neuer Erkenntnisse war von Anfang an die Aufmerksamkeit für die Namengebung der Sprache und für die menschliche Bewegungsweise. Hinter den wissenschaftlichen Forschungen stand eine Weltanschauung. Schröder faßt sie in sechs Thesen zusammen (S. 430), die hier gekürzt wiedergegeben werden: Jedes Einzelleben ist die abhängige Variable des kosmischen Lebens. In jedem Lebensträger reicht die Kette des Lebens bis zu den ersten Protoplasmen zurück. Die immer gleiche Ursprünglichkeit der Welt beruht auf der Erneuerung von Bildern des Gewesenen, und der Blick der Seele ist deshalb in die Vergangenheitsferne gerichtet. Im Ich des geschichtlichen Menschen, der auch ein Träger des kosmischen Lebens ist, wirken zugleich akosmische Transzendentalgewalten mit dem Ziel, den Blick der Seele von der Bindung an Herkunft und Vergangenheit zu lösen und auf ein weltauslöschendes Zukunftsstreben zu richten.

Seine Werke sah Klages als Male des Gedenkens an das gemordete Leben. Die Anwendung der Befunde in pädagogischer oder ethischer Praxis lag außerhalb seines Interessenkreises. Er wollte nur Forscher sein. Andererseits gab es für ihn keinen Widerspruch zwischen seiner kassandrischen Weltanschauung und seinem Schaffensdrang; er schrieb 1930: «Ich habe zu *schaffen*; und sollte übermorgen die Welt untergehen, so müßte ich heute und morgen *noch* eiliger bei der Hand sein (falls das möglich wäre), damit es *bis* dahin getan sei» (S. 433). Ähnlich hat er sich wiederholt geäußert.

Das Bild seiner Persönlichkeit tritt noch fester umrissen hervor als im ersten Band: die Naturverbundenheit und die Liebe zu Kindern und Tieren; die Neigung zu heiter-geselligem Leben und die Kunst des Vorlesens; die Fähigkeit zur Freundschaft mit Menschen aller Altersstufen und die Bereitschaft zu Rat und tätiger Hilfe; die fast grenzenlose Offenheit für menschliche Begegnungen und für wissenschaftliche Fragen der verschiedensten Gebiete und die Raschheit der Äußerungsweise; die Fähigkeit, bei nur zarter Gesundheit und ständiger Schlaflosigkeit ein gewaltiges Arbeitspensum zu bewältigen; die Einfachheit der Lebensführung und die Hingabe an das geschaffene Werk mit dem ständigen Eintreten für die Überzeugung, daß die außerpersönliche Wahrheit des Urteils der höchste Wert im Bereich der Wissenschaft ist; die Begabung zur Darstellung schwieriger Probleme in mündlicher Rede und die häufig erlebte Hemmung bei der schriftlichen Fixierung, die manchmal nur durch die Hilfe eines zum Gespräch bereiten Partners überwunden

wird; die scharfe Kritik des Monotheismus und der daraus sich ergebenden naturfeindlichen bürgerlichen Moralität aller Spielarten des privaten und staatlichen Kapitalismus; eine angeborene Ungeduld und die Schwäche, den Zeitbedarf für nötige Arbeiten zu unterschätzen; andererseits eine gewisse Schwarzseherei, die herankommende Schwierigkeiten des materiellen Lebens größer erscheinen läßt, als sie sich nachher zeigen, und dies verstärkt durch die nie ruhende Sorge um Angehörige und Freunde; ein Pessimismus bezüglich der Wirkung seines Schaffens und die Neigung, sie durch die Tätigkeit heimlicher Neider geschmälert zu sehen; eine schwere Hypochondrie, die nach eigenem Zeugnis zwar nicht sein Handeln, wohl aber seine Stimmung beeinflusst. –

Hier und da bleibt für den Schlußband einiges zu berichtigen; ohne Belege ist manches nicht zu prüfen. Im ganzen liegen hier lange und ergiebige Bemühungen seit den dreißiger Jahren vor, als Schröder sich zuerst für Klages einsetzte. Nun geht die Arbeit zu sehr in die Breite, und die Aussage könnte manchmal etwas nüchterner sein. Es läge im Interesse der Klagesforschung, dem Schlußband eine übersichtliche Form zu geben und zugleich die bisher entbehrten Belege zur Verfügung zu stellen.

Hans Kasdorff

Yves Chesni, Réalisme dialectique, Introduction à une philosophie de la croissance. Neuchâtel, La Baconnière, 1973, 204 p. Coll. Langages.

Psychiatre, le Dr. Chesni apporte ici le double témoignage de sa conception du monde, de la vie, et de son travail. Après une rapide prise de position sur le problème de la connaissance, aux dépens de maintes doctrines, une théorie des relations présente l'homme comme une originalité en relation. Des connaissances modernes élaborées doivent justifier ici le choix de la doctrine qui les soutient. On remarquera particulièrement la théorie du développement de la conscience vers une philosophie du bonheur et vers une liberté d'universalité (3e partie) : l'homme en relation tente de suivre à la fois les voies de la catharsis, de la distanciation, du dégageement et celles de l'intégration d'une connaissance multiple qui, en retour, modifie le sujet lui-même. Cette théorie du développement doit permettre, dans une 4e partie, l'examen des problèmes économiques et culturels.

D. Christoff

Jürgen Moltmann, Théologie de l'espérance, Cerf-Mame, Paris 1970, 420 p. (traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz).

La traduction est un art qui ne requiert pas seulement de bonnes connaissances linguistiques, mais aussi une capacité à saisir de l'intérieur les nuances de pensée d'un auteur. C'est pourquoi nous aimerions attirer l'attention sur la qualité de la traduction que Jean-Pierre et Françoise Thévenaz – un couple romand pour une fois! – ont donnée de la *Theologie der Hoffnung* de J. Moltmann. Cet ouvrage qui a marqué toute la pensée systématique en théologie

ces dix dernières années, a reçu une version française digne de lui. Les traducteurs se sont efforcés de ne pas gommer les sens multiples qui peuvent connoter certains termes allemands. Ils ont placé à la fin de l'ouvrage des «notes de traduction» qui témoignent de leur grande culture et du soin qu'ils ont apporté à justifier chacun de leurs choix (inévitables comme chacun sait...). Dans le corps du texte, des astérisques signalent chaque terme faisant l'objet d'une note, où son emploi dans l'ensemble du livre est récapitulé avec mention de la pagination, française et allemande. Cela permet d'utiles contrôles et les traductions proposées rencontrent généralement l'adhésion. On lira avec profit les notes concernant *unmittelbar* (immédiat), *Vermittlung* (médiation), *Reflexion* (réflexion), *Abstraktion* (abstraction) et *aufheben* (abolir, dépasser, supprimer), termes qui dans la pensée de Moltmann tournent tous autour du problème de la saisie de la révélation, jamais offerte dans une immédiateté qui supprimerait la densité des médiations historiques. Les notes sur *Geschehen* (événement), *Historie* et *Geschichte* (histoire, typographiée en italique ou en romain), rappellent d'ailleurs avec précision les éléments du débat sur l'histoire qui traverse la théologie allemande depuis Heidegger et Bultmann. Enfin *Nichtiges* et *Nichtigkeit* sont rendus par «vanité» (cette négativité à laquelle la création est assujettie) en référence à Rom. 8/20, la traduction «néant» étant réservée à *das d Nichts*.

La pensée de J. Moltmann méritait cette précision dans la traduction, afin que soient évités de grossiers contresens (dont malheureusement les commentateurs ne se sont pas toujours privés!). Elle est en effet une tentative de penser jusqu'en ses conséquences éthiques et politiques l'*intellectus spei* de la foi. Il s'agit pour Moltmann de dégager l'eschatologie théologique des catégories épiphoniques du logos grec et de penser la promesse dont vivent Israël et l'Eglise en termes historiques, – l'apocalypse étant comprise comme une manière d'annoncer l'advenir d'un nouveau monde possible sous la forme de présentations anticipatrices (*Vorstellungen*) de la nouvelle création. Une telle théologie suspend sa réflexion à l'à-venir de ce qui a été promis par Dieu, – le monde et l'histoire des hommes devenant ainsi l'horizon cosmique de la foi et le lieu du combat missionnaire et transformateur des croyants. Elle se greffe sur une interprétation de la résurrection (chap. III) comme appel de Dieu aux hommes pour qu'ils deviennent, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils seront et soient les artisans d'un avenir de justice au cœur de l'histoire comprise comme l'antichambre du possible (*Vorraum des Möglichen*). En perpétuel exode, la communauté croyante est invitée à vivre de la passion du possible, de ce qui vient, de ce qui a été promis.

C'est en fonction de cette mise en perspective que J. Moltmann s'est risqué sur de nombreux terrains éthiques, rassemblant ses essais dans deux volumes dont J.-P. Thévenaz a également assuré la traduction française: *L'espérance en action* (Seuil 1973) et *Conversion à l'avenir* (Seuil 1974). On y trouvera des vues originales – parfois partiales! – sur la théologie politique, la violence, la médecine ou la spiritualité de l'espérance. Signalons également un essai anthropologique en débat avec diverses conceptions modernes: *L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne* (Cerf-Mame 1974). Mais ces différents prolongements devaient inévitablement buter sur ces revers de l'espérance qui ont noms échec,

souffrance et mort. C'est ainsi que J. Moltmann vient de publier un second gros ouvrage: *Le Dieu crucifié* (Cerf-Mame 1974). L'avenir de Dieu y est compris sous le signe de la Croix, de l'abandon, de l'absence créatrice, et non plus uniquement de la résurrection. Rappel nécessaire, car l'eschatologie chrétienne est une eschatologie de la Croix que nous avons à vivre dans l'espérance de la résurrection du Crucifié et dans la fidélité à la Croix du Ressuscité. Mais on peut se demander s'il n'y aurait pas lieu d'inverser les termes d'une théologie de l'espérance, la Croix étant «agonique», combattante, signe actif de la lutte contre les puissances, et la résurrection demeurant don, offre, signe que l'homme reçoit dans la foi pour donner sens au combat de la Croix. Une grande œuvre est celle qui laisse toujours quelque chose à penser!

Marc Faessler

J. L. Austin: Le langage de la perception, A. Colin, Paris 1971.

La traduction, par P. Gochet, de *Sense and Sensibilia* (ed. Warnock, Oxford 1962) met à la disposition du public de langue française un second ouvrage posthume d'Austin qui, à la différence de *How to do things with words* (trad. fr. par G. Lane: *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil 1970) et des thèses sur le «performatif» qui y sont développées, est resté, comme le souligne le traducteur, «pratiquement ignoré» (p. 6) de lui.

Il s'agit du texte, d'après des notes reprises et plusieurs fois complétées entre 1947 et 1958, des cours que Austin consacra au problème de la perception, à Oxford et à l'Université de Californie (cf. Préface de Warnock, pp 17 sq). Austin y «prend pour prétexte» (p. 21) les thèses de trois de ses contemporains: A.J. Ayer (*The Foundations of empirical Knowledge*, Mac Millan 1940), H. H. Price (*Perception*, Methuen, 1932) et G. J. Warnock (*Berkeley*, Penguin Books, 1952), ce qui rend évidemment la lecture de son ouvrage quelque peu ardue au lecteur peu familier de ces auteurs.

Toutefois, à travers cette démarche critique, c'est bien la pensée d'Austin sur la perception que ces leçons mettent en évidence, ou peut-être plus encore sa manière d'envisager les problèmes, son «faire», sa «performance»... J'en citerai simplement deux exemples caractéristiques. D'emblée Austin annonce que, face aux diverses doctrines sur la perception qu'il va envisager, la question de savoir si elles sont vraies ou fausses ne pourra être tranchée «puisque'il se fait que toutes ces doctrines entreprennent des tâches au-dessus de leurs forces» (p. 21). Nous avons là un trait typique de la démarche d'Austin - que l'on peut rattacher à l'idée des «faux problèmes» chère à Wittgenstein: c'est moins la valeur de la réponse proposée que la pertinence de la question qui importe, et il s'agira en particulier de montrer les présupposés contestables que celle-ci implique et cache.

Un autre aspect intéressant, à mes yeux, de la démarche d'Austin est sa volonté constante de faire réapparaître la multiplicité et la diversité sous les regroupements simplificateurs ou les dichotomies pratiques auxquels les auteurs qu'il envisage prétendent ramener tous les cas étudiés. Et c'est là que le recours constant d'Austin au langage usuel se justifie: celui-ci en effet manifeste au mieux

cette multiplicité et c'est lui qu'il faut prendre en considération pour éviter cette «attention obsessionnelle portée à quelques mots particuliers dont l'emploi simplifié à l'extrême n'a pas vraiment été compris...» (p. 23), «obsession» à l'origine des faux problèmes philosophiques. Ainsi par exemple, l'opposition entre «donnée sensible» et «chose matérielle», au centre des doctrines de la perception mises en cause par Austin, ne résiste pas à une attention sensible au langage usuel : «Il n'y a pas qu'une seule sorte de choses que nous «percevons», mais au contraire beaucoup de genres différents, et si le nombre peut en être réduit, c'est grâce à la recherche scientifique et non par la philosophie. Les porte-plumes diffèrent à beaucoup de points de vue, mais pas à tous les points de vue des arcs-en-ciel, lesquels diffèrent à leur tour à beaucoup de points de vue, mais pas à tous, des images consécutives, lesquelles sont, à leur tour, différentes à beaucoup de points de vue, mais pas à tous, des projections cinématographiques et ainsi de suite, sans limite assignable.» (p. 24). Là encore, la référence au Wittgenstein des *Investigations Philosophiques* s'impose : il s'agira, tout au long de *Sense and Sensibilia*, de faire éclater les fausses synthèses et de parcourir, en glissant de l'un à l'autre, les «jeux» multiples où se dit la perception. A ce titre, le chapitre 4, consacré au «champ sémantique de l'apparence», dans lequel Austin présente les différences pour l'usage d'expressions trop rapidement assimilées, à ses yeux, par Ayer : «avoir l'air» (look), «(ap)paraître» (appear) et «sembler» (seem), est particulièrement caractéristique de sa méthode : «La seule chose à faire ici, pour éviter les assimilations qui fourvoyent, c'est de considérer de nombreux exemples de ces expressions, jusqu'à ce qu'enfin leurs différences nous deviennent sensibles» (p. 56). Mais on retrouverait la même technique, toute de précision et d'attention aux subtilités du langage usuel (et de ce fait parfois peu saisissable au lecteur de langue française) dans son étude du mot «réel» (chap. 7) ou dans celle du sens de «percevoir» (chap. 9). A chaque fois l'analyse met en évidence l'origine de la difficulté sur laquelle butent les doctrines de la perception : ainsi ce sont les conditions *spéciales* qu'elles ont fixées à l'usage «correct» de verbes comme «percevoir» qui les conduisent à poser les «données sensibles» comme seul objet susceptible de remplir les exigences formulées (cf. p. 127). Et c'est pourquoi l'étude de Austin pourra se terminer par ces mots : «La bonne politique sera de revenir à une étape antérieure et de démanteler toute la doctrine (il s'agit ici de celle de Warnock opposant énoncés portant sur les «idées» et énoncés portant sur les «objets matériels», mais Austin y voit une «dichotomie de même espèce que celles contre lesquelles [il] a argumenté tout au long de cette étude» [p. 157]) avant qu'elle ne prenne son envol» (p. 167).

Sylvie Bonzon

Jacques Merleau-Ponty: Cosmologie du XX^e siècle. Etude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine.
Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1965, 533 p.

La cosmologie, au XX^e siècle, est l'étude de la structure globale de l'univers. L'auteur distingue deux étapes dans ces quelque cinquante années, ouvertes par les *Kosmologische Betrachtungen*, mémoire présenté en 1917 par Einstein à

l'Académie de Berlin. Les idées d'Einstein constituèrent le «premier modèle de la Cosmologie moderne» (p. 43). Mais ce système subit rapidement de profondes modifications. Une série de modèles, plus ou moins éloignés de la relativité, furent proposés, notamment par Milne, dans un style de pensée abstrait et déductif, puis par Bondi, Gold et Hoyle, avec l'hypothèse d'une création continue de matière. L'auteur présente et discute de manière approfondie: Les premières modifications apportées par de Sitter (en 1917 déjà) aux équations d'Einstein, les hypothèses de Friedmann (1922) concluant à un univers en équilibre instable et dont le rayon augmente avec le temps, les travaux de Weyl et d'Eddington, la refonte totale de la première théorie d'Einstein par son auteur en 1931, la conception de Lemaître (1927) concernant l'univers en expansion et l'«atome primitif», la théorie de la «relativité cinématique», dans laquelle Milne développe de très intéressantes considérations sur le temps et l'intersubjectivité des observateurs, enfin (pour n'en rappeler que les principales) la «Théorie de l'état stationnaire» (*Steady state theory*).

Bien qu'elle ait des rapports nombreux et étroits avec l'astronomie, la cosmologie ne se confond pas avec celle-ci. Elle s'en distingue surtout par l'ampleur de l'échelle à laquelle elle se situe. Laissant à l'astronomie le soin d'étudier la structure de détail du cosmos, son objet élémentaire est la galaxie. Cependant, il y a beaucoup de données astronomiques qui ont une signification cosmologique: décalage du spectre des galaxies, constante de gravitation, depuis 1963 les «quasars», etc. L'ouvrage met en lumière l'apport (jugé par ailleurs insuffisant) de l'astronomie et surtout de la radio-astronomie aux problèmes cosmologiques (cf. quatrième partie: «L'univers pour l'œil et l'univers pour l'esprit»).

La lecture de l'ouvrage de J. Merleau-Ponty révèle qu'il y a en fait autant de cosmologies que de cosmologistes. Il existe beaucoup de formes possibles combinant (dans diverses proportions) la spéculation pure d'un Milne et les recherches inductives et proches de l'astronomie d'un Ambarzoumian. Outre ces différences de démarche, la cosmologie peut renvoyer à des contenus fort différents, en fonction des types de problèmes auxquels elle s'attache. Il y a une «cosmologie de structure», qui a comme objet les lois générales régissant l'état de l'univers et son devenir dans le temps; beaucoup moins a priori et déductive est la «cosmologie de genèse», qui met l'accent sur la compréhension concrète des processus par lesquels se transforment les grandes unités de l'univers (amas de galaxies, galaxies, étoiles, «nuages» interstellaires).

L'utilisation conjointe des grands télescopes et de la physique einsteinienne allait permettre de rompre avec «l'un des commandements les plus rigoureux du catéchisme scientifique: «Tu ne parleras pas du Tout» (p. 8). Les cosmologistes ont passé outre aux mises en garde de Kant sur le caractère «dialectique» des questions relatives à l'univers, tout comme les astronomes l'avaient fait à l'égard des limitations réclamées par Auguste Comte, qui voulait que l'étude du monde se réduisît à la mécanique céleste. Et, l'auteur l'établit de manière très convaincante, ils furent et sont toujours pleinement justifiés de le faire, cela malgré les divergences presque toutes essentielles qui

les séparent entre eux. Le consensus existe en effet moins sur les conclusions que sur une certaine problématique. Cela suffit pour que «la Cosmologie existe en fait et participe au mouvement général de la science de la nature» (p. 437). Il se peut même que la cosmologie constitue un type de savoir spécifique, destiné à élargir les canons de la science.

Ce livre, vaste et complexe, souvent très technique, toujours clair cependant et rigoureux, peut livrer ses fruits à qui fait l'effort nécessaire pour les cueillir.

Jean-Louis Galay

Jacques Henriot, *Le Jeu*. Presses universitaires de France, Paris, 1969, 107 p. Coll. Sup., Initiation philosophique, No 86.

Bien que paraissant dans une collection dite d'initiation philosophique, ce livre est bien plus qu'une initiation. L'auteur réussit, en une centaine de pages, tout en présentant des théories classiques du jeu, à nous livrer une réflexion personnelle des plus intéressantes.

On peut situer le problème du jeu à trois niveaux: 1° le jeu est d'abord *ce à quoi* on joue; c'est le niveau d'une anthropologie comprenant une psychologie du comportement et une sociologie des institutions. 2° Le jeu est *ce que* fait celui qui joue; il s'agit, à ce niveau, de chercher les facteurs communs aux différents actes ludiques. 3° *Ce qui* fait que le joueur joue; il faut, à ce dernier niveau, accéder au joueur lui-même, car, comme l'auteur l'établira, le jeu est conscience avant d'être conduite.

Une fois déterminées les caractéristiques du jeu – système de règles, organisation spatiale et temporelle, forme dramatique – on peut tenter de classer les jeux. La méthode de classification choisie par Henriot est de type structuraliste. Cette méthode, loin de «recenser le plus grand nombre possible de jeux constitués afin de les rassembler en familles», cherche «à atteindre la racine même des choses et à découvrir des structures ludiques fondamentales irréductibles les unes aux autres» (34–35). Il faut ensuite se demander en quoi ces formes irréductibles de jeux relèvent de la même dénomination. Nous sommes donc conduits, au deuxième niveau de l'analyse, au principe même des jeux: le jouer. Or ce qui fait le jouer, c'est le sens. Le jeu est d'abord jeu «entre le joueur et son jeu» (66). Le jeu se joue de ce qui n'est pas lui. Les propriétés de la conduite ludique seront la distance, l'incertitude, la duplicité, l'illusion. Poser ces caractéristiques, c'est être amené à un troisième niveau, à considérer le joueur lui-même; le jeu renvoie au joueur, il n'y a pas de jeu sans joueur. «L'attitude mentale du sujet qui joue» est à la fois d'irréalisme: dans le jeu, «le monde devient autre, on perd le contact avec le réel» (87), mais en même temps de lucidité: sinon le jeu se dégraderait en hallucination; enfin, cette attitude est aussi faite d'illusion: il faut entrer dans le jeu tout en ne se perdant pas dans le jeu. Le jeu manifeste bien l'ambiguïté de l'homme. Signe de la misère de l'homme en ce qu'il devient divertissement, il est aussi signe de sa grandeur; car le jeu est lié à l'avènement de la conscience humaine: il manifeste la fissure qui fait de l'être un sujet existant; «si l'être peut jouer, c'est parce qu'en lui-même cela joue.» (93)

Michel Cornu