

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

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 38 (1979)

**Buchbesprechung:** Buchbesprechungen = Comptes rendus

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 02.04.2026

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

*Aristotele: La generazione e la corruzione.* Traduzione, introduzione e commento di *Maurizio Migliori* (Napoli: Luigi Loffredo editore 1976). 289 p. (Filosofi Antichi 6).

Cette traduction italienne du «De generatione et corruptione» suit à quelques corrections près l'édition de Joachim (Oxford 1922), que le traducteur juge supérieure à celle de Mugler (Paris 1966). Elle est accompagnée d'un commentaire qui met à profit les contributions des anciens commentateurs et des savants modernes, et se signale en particulier par l'utilisation du commentaire d'Averroès (trad. Kurland, Cambridge 1958), dont Joachim ne disposait pas.

Une introduction définit le caractère du «De generatione et corruptione» et indique sa place dans l'ensemble des œuvres physiques d'Aristote. Contrairement à certains de ses prédécesseurs, M. Migliori pense que ce traité n'est pas un mélange de textes fortuitement liés entre eux, mais «un discours qui s'achemine, d'une manière suffisamment linéaire et rigoureuse, vers une conclusion précise» (p. 25), et il en fait clairement ressortir la cohérence logique: «Aristote démontre ... que, sur la base de l'existence de la matière ainsi que de l'action et du mélange des éléments, la génération est possible; que cette génération est réalisée par le mouvement du soleil le long de l'écliptique, qui comporte des variations suffisant à expliquer le cycle des générations et des corruptions; que la continuité de ce processus est garantie par l'éternité du mouvement circulaire du premier ciel (le ciel des étoiles fixes); que ce mouvement lui-même subsiste en tant qu'il y a un Premier Moteur immobile, lequel apparaît donc comme le principe qui justifie tout le processus» (p. 38). Selon M. Migliori, la même cohérence règne dans l'ensemble de l'œuvre physique d'Aristote, et le «De generatione et corruptione» constitue un chaînon intermédiaire entre les développements fondamentaux de la «Physique» et du «De Caelo» d'une part, et l'étude des questions particulières abordées dans les «Météorologiques» de l'autre.

Comme on le voit, l'interprétation défendue par le traducteur s'insère «dans le sillon de la lecture traditionnelle, récupérée au niveau de la critique» (p. 11). Quoiqu'on pense de cette lecture traditionnelle et de l'idée qu'elle «trouve dans les œuvres physiques la plus sûre et évidente des vérifications» (*ibid.*), on sera reconnaissant à M. Migliori de fournir un excellent instrument de travail pour l'étude d'un traité souvent cité, mais rarement analysé d'une manière approfondie.

A.-J. Voelke, Lausanne

*Hermann Cohen: Werke, Band 4: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Einleitung von *Helmut Holzhey*, Register (Hildesheim/New York: Olms 1978) XXIII\*, IX, 256 p.

La «Logik der reinen Erkenntnis» était déjà suivie de l'«Ethik der reinen Willens» depuis trois ans et Cohen travaillait à la suite de son «Systeme» lorsque parut ce commentaire de la «Critique de la raison pure» rédigé pour la Philosophische Bibliothek. Cohen avait donc alors déjà accompli une part essentielle de son œuvre, en particulier tous ses ouvrages sur la critique de la connaissance. Malgré l'indépendance de sa «Logique de la connaissance pure» à l'égard de la théorie kantienne, sa contribution à l'interprétation – ou plutôt comme il le disait à la «reconstruction philosophique» de Kant depuis son ouvrage fondamental en ce domaine («Kants Theorie der reinen Erfahrung», 1871) assurait son autorité de critique et

surtout il continuait d'affirmer en commun avec Kant la méthode transcendentale. Son commentaire ne prétend pas rivaliser avec celui de Vaihinger (1892) qui en était d'ailleurs resté à l'«Esthétique transcendentale»; il se proposait plutôt, visiblement, d'établir une sorte de manuel de lecture et une orientation proprement philosophique pour le lecteur, bien distincte de l'érudition historique et philologique. Au surplus, le commentaire dans toute son objectivité ne pouvait que porter la trace évidente de la doctrine même de Cohen. Celui-ci n'avait-il pas, dans la préface de sa *Logique*, mis son espoir à adopter à l'égard de Kant l'attitude que celui-ci avait affirmée à l'égard de Platon: «dass man einen Autor durch die vergleichende Anordnung seiner Sätze besser verstehen könne, als er selbst sich verstanden hat» (p. XI)? C'est dire qu'à l'intérêt intrinsèque de ce commentaire depuis longtemps classique se joint l'intérêt de son témoignage ultime sur la position de Cohen à l'égard de la pensée propre de Kant. Sur tous ces points et sur les problèmes essentiels posée par le commentaire, l'introduction de l'éditeur apporte de très utiles précisions (p. X\*- XIV\* notamment).

D. Christoff, Lausanne

*Hermann Cohen: Werke, Band 6: System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis.* Einleitung von *Helmut Holzhey*, textkritischer Apparat, Register (Hildesheim/ New York: Olms 1978) XXV\*, XXVIII, 722 p.

Les Archives Hermann Cohen fondées à Zürich en 1969 ont entrepris sous la direction de H. Holzhey l'édition critique des œuvres de Hermann Cohen en 16 volumes comportant introduction, variantes des éditions successives et index. La publication commence opportunément par la «Logique», première partie du «Système» de Cohen et expression la plus complète de sa pensée critique, qu'il publia à soixante ans en 1902. La conception critique de la logique comme pensée de l'origine – «La logique doit être logique de l'origine» (Ursprung) – en fait la science de la connaissance pure (Logik der reinen Erkenntnis); cette origine est la pensée même et «seule la pensée elle-même peut produire ce qui peut valoir comme être» (was als Sein gelten darf, p. 81). Il en découle une conception systématique des sciences mathématiques de la nature, soutenue par une conception du calcul infinitésimal fondant les idées de continuité, de mouvement, de production.

Cette conception de la connaissance pure exigeait une «purification» et une systématisation de la théorie kantienne de la connaissance: la théorie de la connaissance s'identifie à la logique transcendentale; l'esthétique transcendentale, ainsi que la notion kantienne de «donné» disparaissent; temps et espace deviennent des catégories. Mais la comparaison qui paraît s'imposer avec les doctrines néocriticistes de Renouvier ou encore de Hamelin ferait aussi ressortir – utilement – leur diversité, notamment quant aux idées de système et d'identité. Chez Cohen, toute la connaissance devient un pur système de jugements: l'aperception transcendentale elle-même disparaît et la fonction unificatrice du jugement se trouve désormais fondée sur l'unité fonctionnelle et la corrélation de la distinction et de l'unification dans le jugement même. L'introduction de l'éditeur résume les points essentiels de l'ouvrage avec une concision remarquable et retrace l'évolution de Cohen à l'égard de la doctrine kantienne, en particulier la manière dont le fondateur de l'école de Marbourg prend ses distances à l'égard de la théorie kantienne des deux sources de connaissance, intuition et jugement, dans ses écrits successifs, et comment il pense se situer dans la tradition de Platon, de Descartes et de Leibniz: «On sait écrivait-il, que je ne puis penser la force de la raison comme coupée de sa continuité historique» (p. XI).

Il est permis d'espérer que cette édition contribuera à une meilleure connaissance de l'école de Marbourg et des philosophes si divers qui y ont été formés.

D. Christoff, Lausanne

*Max Horkheimer: Théorie critique* (Paris: Payot 1978) 369 p. (Coll. Critique de la Politique).

On sait avec quel retard le public francophone a pris connaissance des textes de l'École de Francfort. A ce jour, des ouvrages fondamentaux ne sont pas encore traduits: la «Dialectique négative» et les «Minima Moralia» d'Adorno, par exemple. Le choix d'articles publiés sous le titre de «Théorie critique» comble une lacune importante. Ce recueil nous permet en effet de lire en français quelques-uns textes essentiels de Horkheimer et de voir toute l'évolution de ce philosophe. Ainsi apparaissent mieux certaines difficultés de la théorie critique, mais aussi toute sa réelle actualité.

La position de Horkheimer se veut matérialiste et critique, et c'est la méthode dialectique qui lui permettra de défendre cette position et d'élaborer sa théorie. La dialectique cerne le réel dans sa complexité. Comme cette dialectique est matérialiste, elle se reconnaît elle-même conditionnée par le processus social et historique, et ne peut donc affirmer un concept de pensée isolée qui poserait sa détermination à partir d'elle-même. Bien au contraire, la tension entre le concept et la réalité objective reste insurmontable. Élément temporel intégré à l'histoire de l'homme, cette dialectique ouverte n'en perd pas pour autant «le sceau de la vérité» (186). Si elle évite l'illusion d'une vérité métaphysique, anhistorique, ayant une valeur universelle, elle ne devient pas cependant acceptation d'opinions contradictoires, ou scepticisme; en un mot, elle évite le relativisme, car elle sait – du moins Horkheimer le prétend-il – déterminer la théorie vraie pour tel moment historique donné. Mais la théorie considérée comme juste pourra aussi disparaître un jour, si les intérêts pratiques qui ont joué un rôle dans son élaboration disparaissent. Nous trouvons ainsi, croyons-nous, chez Horkheimer lui-même, une explication de son évolution. Si, dans un de ses derniers textes, «La Théorie critique hier et aujourd'hui», il abandonne, semble-t-il, certaines exigences présentées comme impératives dans des textes des années 1930–38, ce n'est pas par simple résignation, ni par régression à une attitude réactionnaire, comme certains critiques superficiels ou dogmatiques ont voulu l'affirmer, trop rapidement peut-être; mais c'est bien parce que les circonstances historiques exigent, d'une théorie critique, une certaine adaptation. Horkheimer, à travers l'expérience historique du nazisme, du stalinisme notamment, mais aussi de la société américaine, en arrive à la conclusion que d'une part «Marx avait tort sur de nombreux points» (358) et que d'autre part la société plus juste pour laquelle il travaillait est en train de devenir une société «totalement administrée» (359); il s'agit dès lors de sauver ce que l'on peut encore de l'individu et de la liberté.

Pour Horkheimer, la théorie doit toujours avoir une relation à la pratique: non seulement elle est conditionnée par les circonstances historiques du moment, mais elle doit aussi aider à transformer ces circonstances, pour viser à une société plus juste, plus vraie. Chacun des textes ici traduits est une application de ce programme. Et quand Horkheimer critique à la fois le rationalisme métaphysique et l'empirisme logique – toute la «querelle du positivisme», qui prendra une place importante dans les travaux de l'École de Francfort après la guerre, est déjà présente dans «La dernière attaque contre la métaphysique» (1937) – c'est chaque fois pour dégager les dangers politiques de telle ou telle position, ainsi que ses relations à la société. C'est pourquoi, si le problème de la vérité reste fondamental et traverse chacun de ces textes philosophiques, ceux de la morale et de l'action politique sont aussi constamment présents.

Ce choix d'articles nous permet de mieux cerner quelques difficultés de la théorie critique. Nous aimerions simplement en mentionner quelques-unes. L'évolution de la pensée de Horkheimer depuis les positions des années 1930 à celles des années 1970, est-elle une trahison ou au contraire une évolution logique et cohérente? Par cette question est aussi posé le problème de la relation de la pensée de Horkheimer à celle de Marx. Horkheimer réussit-il vraiment à défendre la notion de vérité en dehors du relativisme et de l'idéalisme? Comme le

montrent L. Ferry et M. Renaut dans leur excellente présentation du livre, cette difficulté n'est pas propre à la seule théorie critique, mais à toute position matérialiste. Mais il y a un problème propre à la théorie critique qui ne touche pas forcément une autre position matérialiste: une théorie critique, cohérente avec elle-même et donc critique d'elle-même, peut-elle défendre un concept positif de la vérité? Ne doit-elle pas aboutir, comme chez Adorno, à une dialectique négative? Que devient alors la philosophie? N'est-ce pas le seul rôle qu'elle puisse encore jouer dans les circonstances actuelles?

Michel Cornu, Morges

*Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie.* Erweiterte Neuausgabe (München: Piper 1977) 136 p. (série Piper No. 150).

Cette nouvelle édition contient pour la première fois un chapitre concernant Martin Heidegger: l'exposé des relations effectives des deux philosophes jusqu'en 1933, des réserves de Jaspers sur la doctrine de «Sein und Zeit», de son attitude immuable après 1933 conduit à une réflexion et à un examen de conscience sur les motifs qui ont empêché toute reprise des relations. Les réflexions sur les critères de validité d'une philosophie, sur le lien rationnel entre philosophes opposés, sur la manière dont disciples et adversaires se font prisonniers de la doctrine qu'ils suivent ou critiquent dépassent l'occasion qui les suscite. Pour l'auteur de la «Geistige Situation der Zeit», la philosophie demeure la parole des puissances que sert l'individu dans sa vie intérieure, et cela exclut à ses yeux Auseinandersetzung et prise de position sommaires.

D. Christoff, Lausanne

*Karl Jaspers: Notizen zu Martin Heidegger.* Herausgegeben von Hans Saner (München: Piper 1978) 342 p.

La lecture de ces notes confirme dans l'ensemble le chapitre de l'autobiographie indiqué ci-dessus. On remarquera cependant en particulier que Jaspers juge nécessaire de prendre vraiment position à l'égard de la pensée de Heidegger; mais une véritable critique ne peut, écrit-il, se faire «en passant»; aussi se défend-il des malentendus et des interprétations tendancieuses des tiers à l'égard de sa propre position (voir notamment note 133); et de citer Nietzsche: «Ich ehre, wen ich angreife» Celui qui, malgré toutes les circonstances politiques ultérieures, voudra s'en tenir à la philosophie lira attentivement les fragments antérieurs à 1933. Le nombre et l'étendue en sont malheureusement fort limités – une quinzaine en une quinzaine de pages – mais ils attestent deux esprits et deux formations entièrement différents. Une importante notice de l'éditeur sur la lecture de Heidegger par Jaspers complète fort utilement ces indications et retiendra tout particulièrement l'attention (pp. 327–331). Outre soixante pages de notes et deux index, on appréciera la préface pleine de nuances de l'éditeur; on y trouvera le résumé des relations des deux philosophes, leurs espoirs, les motifs possibles de premières déceptions et par la suite les motifs qui les tinrent à distance l'un de l'autre malgré certains désirs, différents de part et d'autre, de reprendre leurs relations. Peut-être verra-t-on mieux, à l'origine, certains éléments d'un accord possible, surtout dans la critique de la philosophie de l'époque, mais il restera à se demander comment ces deux esprits ont pu exercer en apparence certains effets communs sur le public le plus lointain, non le plus proche.

D. Christoff, Lausanne

*Max Scheler: Späte Schriften.* Mit einem Anhang herausgegeben von Manfred S. Frings. *Gesammelte Werke Bd. 9* (Bern/München: Francke 1976) 384 S. [1]. – *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie.* Herausgegeben von Paul Good im Auftrag der Deut-

schen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung (Bern/München: Francke 1975) 288 S. [2].

Der von Paul Good (St. Gallen) besorgte Gedenkband zum 100. Geburtstag Max Schelers [2] vergegenwärtigt Leben und Werk des Frühverstorbenen mit der Absicht, eine «produktive Auseinandersetzung» anzuregen. «Schelers Gedankengut erfährt» in dieser Sammlung, so sieht es der Herausgeber, «eine Aktualisierung, welche ein längst fälliges grösseres Auseinandersetzungsgeschehen anstossen will» (S. 8). Nun, tatsächlich liegt hier m. E. wohl ein facettenreicher Rückblick vor, nicht aber schon der Niederschlag einer neuerlichen produktiven Lektüre von Schelers Schriften, die wohl vielfach programmatisch gefordert, jedoch nur in den Beiträgen von H. Rombach und W. Welsch ansatzweise geübt wird. Dieser Mangel ist vermutlich nicht zufällig. Scheler selbst hat Philosophie vom Philosophieren her definiert und dieses fundiert im «liebesbestimmten Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge» (*GW* 5,68). Diese Bindung der philosophischen Einsicht an die Person des Philosophen müsste nebst der metaphysischen Selbstausslegung der philosophischen Person, die Scheler vollzieht, hermeneutisch bewältigt werden. «Max Scheler als Faust» (H. Kuhn); «nicht auf der konsequenten Durchführung eines prinzipiellen Gedankens, sondern auf der Weite und Spannkraft seiner Persönlichkeit» beruhte seine Kraft und Wirkung (H. J. Schoeps, S. 189). Der Stil von Schelers Philosophieren befremdet den heutigen Leser seiner Schriften, auch den aufgeschlossenen. Es könnte sich lohnen, gerade dieses Befremden zu exponieren. Andeutungsweise geschieht das im Eingeständnis der Ratlosigkeit ob der «kompakten metaphysischen Behauptungen» Schelers (A. Gehlen, S. 180) bzw. der Verlegenheit ob des Zusammenhangs von kosmologischer Anthropologie und Geschichtsphilosophie, wo «er unsere Ratlosigkeit teilt» (M. Theunissen, S. 106). Es ist jedoch bezeichnend, dass die persönlich gehaltenen Erinnerungen des Gedenkbandes die Befremdung, gepaart mit der berechtigten Skepsis an der Aktualität des Schelerschen Denkens, deutlicher zum Vorschein bringen als die Verhandlungen einzelner Themen. In den gelungensten Fällen ist hier der historische Scheler gegenwärtig, der leidenschaftlich philosophierende Mann «von enormer geistiger Gefräßigkeit» (H.-G. Gadamer, S. 16), seine an diese Leidenschaft geknüpften Gedanken, Beispiel für einen Typus Philosophie, der sich bilanzierender Erinnerung sperrt. Statt Lektüreerfahrungen mitzuteilen und zu reflektieren, produziert die herrschende Form der Vergegenwärtigung von Ansätzen, Thesen, Ansprüchen usw. eine rein technische Aktualität zwischen Buchdeckeln und nivelliert gerade ihr Objekt zu einem – möglicherweise interessanten – ‘Beitrag’ unter anderen ‘Beiträgen’ in einem nach wie vor historistisch abgesteckten Interessensfeld. Der moderne Produzent von Sekundärliteratur macht es im Resultat seiner Verstehensbemühung offenkundig, dass er es nie darauf ankommen lassen konnte, mit einem Text auch nicht ‘fertig’ zu werden. Da hat also Scheler just keine Chance im philosophischen «Gegenwartsgeschehen».

Viele Erwartungen sind seinerzeit an das postume Erscheinen einer Philosophischen Anthropologie geknüpft worden, die Scheler selbst für den Anfang des Jahres 1929 in Aussicht gestellt hatte. Sie liegt auch heute, ein halbes Jahrhundert später, nicht vor. Gadamer hat die Enttäuschung vieler in die skeptische Vermutung überführt, dass ein entsprechender Nachlass gar nicht existiere ([2] S. 17f.). Man muss jedenfalls weiter warten – die Erschaffung der Nachlassbände «Metaphysik» und «Philosophische Anthropologie» kann sich, wie der Betreuer der Schelerschen Papiere in der Bayerischen Staatsbibliothek, E. Avé-Lallemant, versichert, auf umfangreiches Material stützen ([2] S. 280). Die Spannung hat allerdings beträchtlich abgenommen. Bezeichnend für die Situation scheint es mir, dass das «Material» «auch unter dem Gesichtspunkt einer Zuordnung zur Metaphysik oder Anthropologie, deren Thematik sich vielfach überschneidet», erst noch geordnet werden muss (ebda.).

Mit Band 9 der Gesammelten Werke [1] liegt der vorletzte Band in der Neuausgabe der von Scheler selbst veröffentlichten Schriften vor; es stehen noch ›Politisch-pädagogische Schriften‹ (Bd. 4) aus. Die Edition ist unter der Leitung von Manfred S. Frings recht zügig vorangekommen. Was enthält Band 9? Neben der berühmten Arbeit ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹, Schelers philosophischer Anthropologie im Umriss, die Aufsatzsammlung ›Philosophische Weltanschauung‹, die als Sammlung schon postum 1929 erschien, den Aufsatz ›Idealismus – Realismus‹ aus dem ›Philosophischen Anzeiger‹ Bd. II (1927/28) – und einige Manuskript-Zusätze, die zur Hauptsache Schelers Auseinandersetzung mit ›Sein und Zeit‹ offenlegen. Die Prinzipien der Edition sind ebenso verwirrend wie – in einigen Teilen – der Editionsbericht des Herausgebers. Dazu einige Bemerkungen: Man muss vermuten, denn klar wird es nirgends gesagt, dass Frings den von Maria Scheler eingerichteten Text von ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹ zugrunde legt. Ihr, so wird mitgeteilt, lag das Manuskript des seinerzeit unter dem Titel ›Die Sonderstellung des Menschen‹ gehaltenen Tagungsvortrags vor, aufgrund dessen sie den in den ersten Auflagen komprimierten Text für die 4. Auflage von 1948 erweiterte; dieses Manuskript sei aber jetzt im Nachlass nicht vorgefunden worden. Wäre es nun nicht angezeigt gewesen, diese Textänderungen durch Auflagenvergleich zu ermitteln und mitzuteilen? Die in der Sammlung ›Philosophische Weltanschauung‹ vereinigten Aufsätze sind unabhängig voneinander entstanden und erschienen. Im jetzigen Druck ist eine dritte Abänderung ihrer Abfolge in der Sammlung, nach einem Plan Maria Schelers aus dem Jahre 1953, vorgenommen worden. Frings muss selbst feststellen, dass die Manuskriptlage keine klare Entscheidung darüber zulässt, ob Scheler selbst noch die Sammlung, und schon gar, dass er sie unter dem heutigen Titel und im heutigen Umfang geplant hat (S. 349). Wäre es dann nicht angezeigt gewesen, die Aufsätze einzeln nach dem Erstdruck, mit den ausdrücklich gemachten Manuskript-Ergänzungen, wiederzugeben? Von der Abhandlung ›Idealismus – Realismus‹ wurden nur die Teile II und III im ›Philosophischen Anzeiger‹ veröffentlicht. Frings publiziert nun die Fragment gebliebenen Teile IV und V, nicht aber den «sehr fragmentarisch» überlieferten Teil I, der einen geschichtlichen Überblick über die Formen von Idealismus und Realismus bringen sollte. Zur geschichtlichen Darstellung des Realismus ist Scheler nicht mehr gekommen, so dass kein unmittelbarer Anschluss an Teil II besteht. Kann das Grund genug dafür sein, das Fragment nicht mitzuteilen, sondern es auf den Seiten 351 bis 355 des Nachwortes bloss zu resümieren? Und noch ein letztes Aergernis. In *GW* 7 (S. 341) schon hatte der Herausgeber mitgeteilt, dass das Manuskript des Buches ›Wesen und Formen des Sympathie‹ eine 1921/22 geschriebene 81seitige Fortsetzung der Teile C I und II hat, die von Scheler nicht in die zweite Auflage seines Buches und, wie es jetzt *GW* 9, 356 heisst, «gemäss Schelers Absicht» auch nicht in den ›Sympathieband‹ der Gesammelten Werke aufgenommen wurde. Man muss das bedauern, nicht zuletzt deshalb, weil man jetzt erfährt, wie mindestens inhaltlich sich die Teile II bis IV von ›Idealismus – Realismus‹ mit Abschnitten jenes Manuskripts decken. Wäre es nicht angezeigt gewesen, dem Leser statt eines Berichts einen konkreten Einblick in Schelers Arbeitsweise zu geben, damit aber auch ein eigenes Urteil über das inhaltliche Verhältnis der Texte zu ermöglichen?

Man ist immerhin dankbar, dass nun die häufig erwähnte Auseinandersetzung Schelers mit Heidegger im Druck vorliegt: mit Teil V von ›Idealismus – Realismus‹ unter dem Titel ›Das emotionale Realitätsproblem‹ (S. 254–293), mit kleineren Manuskripten zu ›Sein und Zeit‹ (S. 294–304), mit Rand- und Textbemerkungen in Schelers Handexemplar von ›Sein und Zeit‹ (S. 305–340). (Dabei sind zahlreiche, z. T. sinnstörende Druckfehler zu beklagen.) Die Texte verdienen eine genaue Analyse. Ich weise nur auf wichtige Themen hin. Es ist vor allem die Realitätserfahrung, über die Scheler mit Heidegger im Blick auf § 43 von ›Sein und Zeit‹ rechtet. Er stimmt zu, dass die Seinsweise dessen, woraufhin etwas real ist, nicht selbst

wieder diejenige der Realität sein und dass sie deshalb auch nicht physikalisch bestimmt werden kann (S. 259f.); ebenso pflichtet er Heideggers Kritik an der Fundierung der Realität im Erkennen bei (S. 262). In eine Position «hart an der Grenze des Solipsismus» (S. 265) dagegen scheint Heidegger zu geraten, wenn er die Realität im «Dasein» gründet und dabei «das Sein der Realitätsgegebenheit und das Sein des Real-seins selbst» nicht geschieden hält (S. 264); «alte, schwermütige Theologumena calvinistischer Herkunft» scheint er aufzugreifen, wenn er Dasein als «In-der-Welt-sein» beschreibt (S. 260); ein Sekundäres setzt er fälschlich an die Stelle der primären Erfahrung des Widerstands, den das Reale dem triebhaften Lebensdrang entgegensetzt, wenn er Realitätserfassung nur «auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt» für möglich erklärt (S. 263f.). Auch Angst kann nach Scheler nicht als «letztes Datum» in Anspruch genommen werden, erwächst sie doch erst «aus dem *Widerstande* der Welt»: sie ist «Angst vor dem möglichen Widerstande» (S. 270f.). An Heideggers Auszeichnung einer einheitlichen Struktur des Menschseins setzt Scheler nicht nur aus, dass diese Struktur «Sorge»-Charakter haben soll, sondern generell, dass Heidegger zu unbekümmert um die *Problematik* eines Wesensbegriffs (neben dem empirischen Begriff des Menschen) das Menschsein nach der Weise eines geschlossenen Systems vorstellig macht (S. 274ff.), ja heimlich dem Empirismus verfällt (S. 286). Heideggers «Phänomenologie» habe aufgehört, Wesenserkenntnis zu sein (S. 285): methodisch, indem die Untersuchung von Seinsarten an die Stelle von Wesenserkenntnis tritt und so das Sachapriori beseitigt wird (S. 285f.); inhaltlich, indem jegliche Zeit- und Geschichtsüberlegenheit des Daseins gelegnet wird, so dass sich Dasein *faktisch* der Seinsart des Lebens unterordnet (S. 282).

Schellers explizite Heidegger-Kritik bestätigt und korrigiert, was M. Theunissen ohne Kenntnis dieses Textes in seiner Konfrontation der Weltdeutung bei beiden Philosophen ausgemacht hat ([2] S. 91ff.). Theunissen zeigt zunächst, dass sich die menschliche Welt nach Scheler in der Theorie (Anschauung) konstituiert, die Welthabe aus Welt дистанz entspringt; nach Heidegger die Welt in poetischer Praxis, im besorgenden Umgang mit Zuhandem festzumachen ist. Zweifellos bindet Scheler den menschlichen Weltentwurf an die «Geist»-bestimmtheit der menschlichen «Person», während Heidegger das «In-der-Welt-sein» des Menschen ohne Berufung des «Geistes» entwickelt. Aber trifft es den Kern des Streites, wenn Theunissen auf der einen Seite Scheler «die unvermittelte Entgegensetzung der Umwelt des Tieres und der Welt des besinnlich-betrachtenden ... Menschen» vorhält, auf der anderen Seite Heidegger das «Manöver» ankreditet, Theorie in sinnliche Anschauung aufzuheben und dergestalt mit seiner Theorie der Theorie zu scheitern? M. E. werden hier in hegelianisierender Interpretation Extreme abstrakter Einseitigkeit konstruiert, und zwar mit allen Konsequenzen, indem einerseits Daseinsanalytik in «Andenken» *umschlagen* muss, andererseits «sein unvoreingenommener Phänomenologienblick» Scheler zum *Selbstwiderspruch* befreit ([2] S. 105). Die Texte zeigen dagegen ein Scheler und Heidegger gemeinsames Bemühen, die 'Konstitution' von Welt *im* Spannungsfeld von Geist und Leben bzw. Theorie und Praxis aufzuweisen, wobei Prioritäten und mit diesen die Möglichkeit der Selbstverständigung des Philosophen in seinem Logos (als philosophische Anthropologie bzw. Geistlehre oder als Fundamentalontologie) strittig sind.

Abschliessend noch ein, wie nicht anders möglich, summarischer Überblick zum Scheler-Gedenkband [2]. Es wäre wohl die fruchtbarste Perspektive, die verschiedenen Beiträge unter dem Gesichtspunkt zu lesen, dass sie – bewusst oder nicht – dem zeitgenössischen Denken Anstössiges aus Schelers Gedankenwelt thematisieren: seinen «Anspruch ... auf asymbolische Erkenntnis» in der Anschauung (P. Good), den Wesensbegriff und die «geistige Technik» phänomenologischer Reduktion (E. Avé-Lallemant), die Möglichkeit von Freiheitserfahrung (H. Rombach), die prekäre Vermittlung von kosmologischem und geschichtlichem Menschenverständnis (L. Landgrebe, W. Welsch), Schelers Beitrag zu einer

Soziologie des Wissens (H.-J. Lieber), die für ihn selbst «eine eschatologische Landschaft beleuchtete» (H. Kuhn, S. 36), sein Verhältnis zu Militarismus und Pazifismus (I. Festscher), die Übersetzbarkeit der Schelerschen Sprache in eine analytische (J. M. Bocheński). – Die Aufsätze zur Anthropologie, überwiegend in positiv-würdigendem Stil gehalten (H. J. Schoeps, E. Ströker, D. Wyss/G. Huppmann), werden durch einen souveränen «Rückblick» A. Gehlens eingeleitet. Er schliesst zwar mit dem weder überraschenden noch richtigen Urteil, dass «alle gleichzeitigen und späteren Schriften zur philosophischen Anthropologie, die irgendeinen Rang haben», von der Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos» in Hauptpunkten abhingen (S. 188), macht aber zugleich dieses Fehlurteil damit verständlich, dass er Schelers Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie *seines*, Gehlens, Stil hervorhebt (Einführung des rückgekoppelten Systems, instinkt- und psychophysisch indifferenter Verhaltensbegriff, Gedanke der Instinktückbildung beim Menschen usw.) und alle ‘metaphysischen’ Ansprüche «als nicht recht diskutabel» beiseitelässt. Der gerade in der philosophischen Grundlegung konkurrierende Ansatz H. Plessners (vgl. S. 26) kann damit – wieder einmal – unerwähnt bleiben. Ja, und im übrigen hatte Scheler, so Gehlen, auch bloss so «etwas wie eine Winkelried-Funktion: er zog zahlreiche stachelige Probleme in sein Herz und bahnte so der Zukunft eine Gasse – als Begründer der philosophischen Anthropologie, deren weitere, immer mehr von der Metaphysik zur Empirie hin drängende Entwicklung ihn allerdings kaum befriedigt hätte» (S. 184).

H. Holzhey, Zürich

*Michel Gueret, André Robinet, Paul Tombeur: Spinoza: Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Louvain-la-Neuve: Publications du CETEDOC, Université Catholique de Louvain 1977) XXI, 538 S.

Nach der grossen Spinoza-Bibliographie von Adolphe Oko (1964) und dem «Lexicon Spinozanum» von Emilia Boscherini (1970) ist zum Spinoza-Jahr (1977) ein drittes grosses Nachschlagewerk erschienen: ein auf elektronischem Weg hergestelltes Lexikon zu Spinozas «Ethik». Dieses Lexikon ist nicht ein Index rerum, sondern ein Index verborum. Es sagt also etwas darüber aus, welche Wörter Spinoza in der «Ethik» wo, wie häufig und in welchem Kontext verwendet hat. Es umfasst denn auch Wörterverzeichnisse, Konkordanzen und Häufigkeitslisten. Als Basis dient der Text der kritischen Ausgabe von Gebhardt, der, aufgrund der neuesten Forschungen, an 3 Stellen überholt worden ist.

Der Band, in dessen Gebrauch ein Vorwort einführt, und über dessen Möglichkeiten und Ziele ein umsichtiges und kluges Nachwort von André Robinet orientiert, umfasst folgende Verzeichnisse:

1. Ein *allgemeines Wörter-Verzeichnis* (S. 1–13) ordnet das ganze Vokabular der «Ethik» in alphabetischer Reihenfolge. Es handelt sich dabei um die lemmatisierten Wörter, also um die Wörter in den Grundformen, wie sie jeweils in einem Dictionnaire aufscheinen. Bei jedem Wort ist die Häufigkeit für das ganze Werk angegeben, die dann aufgeschlüsselt wird auf die 5 Bücher. Dieses Verzeichnis orientiert also über den gesamten Wortschatz von Spinozas «Ethik», über den Wortschatz der einzelnen Bücher und über die Häufigkeit der Wörter im Gesamtwerk und in den einzelnen Büchern. Innerhalb dieses Wortschatzes, er beläuft sich übrigens auf 2'309 Grundformen, werden die Eigennamen und die mittelalterlichen und modernen Ausdrücke noch eigens gekennzeichnet.

2. Eine ausführliche *Konkordanz* (S. 14–362) macht den Hauptteil des Werkes aus. Sie umfasst in alphabetischer Reihenfolge alle «bedeutungstragenden» Wörter (mots significatifs): die Substantive, Adjektive, Verben und einen Teil der Adverbien. Eine Konkordanz auch aller übrigen Wörter ist im CETEDOC verfügbar, wurde aber aus Kostengründen nicht gedruckt. – In der Konkordanz erscheinen die sinntragenden Wörter nicht mehr allein in der lemmatisierten Form, sondern, unter dem Titel der lemmatisierten Form, in den im Text

jeweils vorhandenen Beugungen. Jede aufgeführte Form wird in allen Erwähnungen mit dem Kontext (jeweils eine Zeile) wiedergeben. Wenn also z. B. der Akkusativ *«definitionem»* in der *«Ethik»* 6mal aufscheint, so nennt die Konkordanz nicht bloss die 6 Stellen, sondern gibt für jede auch eine Zeile Kontext, und zwar nach den folgenden Regeln: steht das Wort am Anfang eines Satzes, dann wird der folgende Text zitiert; steht es in der Mitte eines Satzes, dann wird der umgebende Text zitiert; steht es am Ende eines Satzes, dann wird der vorausgehende Text zitiert.

3. Ein *Wörterverzeichnis* (S. 363–455) führt alle Pronomina, Numerale, Präpositionen, Konjunktionen und Interjektionen, einen Teil der Verben und der Hilfsverben in alphabetischer Reihenfolge an. Hier wird der Kontext weggelassen, aber jedes Vorkommen des betreffenden Wortes verzeichnet (so z. B. die 1'852 Stellen, an denen *«et»* erscheint). – Man versichert im Vorwort, dass ausschliesslich aus finanziellen Gründen hier auf eine Konkordanz verzichtet worden ist.

4. Ein kurzes *Verzeichnis* (S. 456f.) führt in alphabetischer Reihenfolge und mit Angabe der Häufigkeit die *nach-patristischen Wörter* der *«Ethik»* an.

5. Ein *Wörterverzeichnis* der ganzen *«Ethik»* in alphabetischer Ordnung gliedert die Häufigkeit nach 15 Teilen (S. 458–482). Hier erhält man z. B. Auskunft darüber, wie oft wir ein bestimmtes Wort in den Beweisen, in den Definitionen, in den Erklärungen, den Axionen usw. finden.

6. In einem *Wörterverzeichnis nach abnehmender Häufigkeit* (S. 483–488) der lemmatisierten Formen erfährt man z. B., dass 2'325mal *«sum»* aufscheint, was natürlich nur heisst, dass esse in allen Formen gesamthaft so oft vorkommt.

7. Es folgt eine *Satz-Konkordanz* (S. 489–504). In ihr besteht der Kontext zu einem Wort jeweils aus dem ganzen Satz, in dem er steht. – Diese Konkordanz, die, für alle Wörter durchgeführt, den Text der *«Ethik»* mehrfach zum Wiederabdruck brächte, ist beschränkt worden auf einige wenige Wörter, nämlich auf *«attributum»*, *«conatus»*, *«conor»*, *«exprimo»*, *«substantia»* und *«tribuo»*. Es ging den Autoren hier offensichtlich mehr um eine Demonstration, wie eine Konkordanz auch noch aussehen könnte.

8. Eine *Konkordanz des Adverbs «non»* (S. 505–513) zeigt die verschiedenen Verbindungen der Negation *«non»* auf. Sie sind alphabetisch nach dem folgenden Wort oder der folgenden Formulierung geordnet.

9. Schliesslich führt eine *Konkordanz* alle vom Editor eingeschobenen *niederländischen und lateinischen Erklärungen* an. Ihr Wortmaterial wurde nicht in das allgemeine Wörterverzeichnis aufgenommen.

Man kann derartige, auf elektronischem Weg hergestellte lexikalische Werke gewissen Testen unterziehen, um ihre Brauchbarkeit zu überprüfen. Ich weise auf drei hin:

a) Da ein Computer Homographien nicht unterscheidet, muss jedes elektronisch erarbeitete Lexikon durch sinnverstehende Menschen überarbeitet werden. Ist also zwischen den verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes unterschieden, z. B. bei *«affectus»*? – Es wird in den lemmatisierten Formen klar unterschieden zwischen der passiven Form *«affectus est»* von *«afficio»*, dem Adjektiv *«affectus, -a, -um»* und dem Substantiv *«affectus, -us»*. Die Autoren haben sich also die Speicherkapazität der Maschine zunutze gemacht, aber sie haben ihre Leistung auf Sinn hin überprüft und rektifiziert.

b) Die Häufigkeit z. B. bestimmter Verben kann trügerisch sein, wenn man nicht weiss, ob die Bedeutung des Verbs nun bejaht oder verneint wird. So macht es z. B. etwas aus, ob bloss *«possum»* oder *«non possum»* steht. – Auch hier geht das Lexikon mit Sorgfalt vor. Es verzeichnet zwar, dass *«possum»* (in den verschiedenen Formen) 752mal vorkommt; aber es verzeichnet zugleich, in der Konkordanz des Adverbs *«non»*, dass davon 112 Zitationen Verneinungen sind, dass mithin an 112 Stellen Möglichkeit negiert wird.

c) Im Hinblick auf eine Ethik kann es interessant sein, welches Ausmass an Subjektivität und an nicht mehr affirmativem Denken in ihr steckt. Wenn man also liest, dass «sum» (= lemmatisiertes «esse») 2'325mal aufscheint, so möchte man noch wissen, welchen Anteil daran «est» und «sum» und andere Formen haben. Man wird darüber in der Konkordanz genau aufgeklärt: «est» scheint 1'166mal auf, «sum» aber nie, womit denn ein wichtiger Hinweis auf den Versuch der totalen Aufhebung der Subjektivität in diesem Werk gegeben ist. Die übrigen 1'059 Erwähnungen von «esse» treten in anderen Formen auf.

Man könnte weitere Teste anstellen. – Ich habe keinerlei Fehler und keinerlei Ungenügen in dem Buch gefunden. Es wird fortan durch seine Exaktheit, Sauberkeit und Differenziertheit ein unentbehrliches Hilfsmittel beim Studium der «Ethik» sein. Zugleich ist dieser Band ein Vorbild für den klugen und kritischen Umgang der Lexikographie mit den neuesten technischen Hilfsmitteln.

H. Saner, Basel

*Pierre Boutang: Ontologie du Secret* (Paris: P.U.F. 1973) 523 p. (Coll. Philosophie d'aujourd'hui).

Dans ce gros livre, quête de presque toute une vie, selon l'aveu de l'auteur (p. 18), frappe d'abord le ton très personnel: langue classique, dépouillée au maximum des expressions techniques et des néologismes, effort soutenu de méditation spirituelle, philosophique et religieuse, mais force polémique aussi contre les manifestations diverses du monde moderne.

Si l'auteur interroge le secret à travers une véritable quête, c'est qu'il croit trouver en lui une manifestation essentielle de l'homme: la tension entre la finitude insurmontable et l'acte d'être, la Création. Pour dévoiler l'essence du secret, il abordera différentes attitudes de l'homme. Il s'arrête sur la question du destin d'abord; la tragédie grecque, plus que le destin moderne et la psychologie, manifeste le secret: l'homme s'y découvre dans une apparence qui se défait, comme échappé à soi-même depuis sa naissance. Le paraître ensuite, sous ses diverses formes – paraît ce qui n'est pas, ce qui est ne paraît pas, ne paraît pas ce qui est, n'est pas ce qui paraît – révèle une séparation, une mise à l'écart; or tel est le secret. P. Boutang va décrire finement les différentes formes du paraître. La troisième étape de cette interrogation est le langage, domaine premier qui sous-tendait les deux précédents moments. Si le secret est ce que personne ne peut me ravir, je peux pourtant librement le communiquer, sous «le sceau du secret» justement. Or, telles paroles sont plus aptes que d'autres à dévoiler le secret comme une dimension ontologique de l'homme: la prière, la parole prophétique, signe d'une substance incomplète; le prophète, dans sa parole, parle au nom de quelque Un, alors que le nom du prophète lui-même est celui qui par lui-même n'est pas (p. 146). Il est également des formes rhétoriques appropriées à signifier le secret: l'image, l'analogie que l'auteur analyse également. Enfin, dernière étape de ce cheminement: l'interpellation de la transcendance qui nous conduit au secret de l'être.

Nous ne pouvons ici qu'indiquer ces quelques orientations générales d'une patiente et minutieuse méditation couvrant plus de 500 pages. Celle-ci n'exclut pas, nous l'avons dit, la polémique contre tout ce qui, de près ou de loin, peut être destructeur du secret. Or, à lire P. Boutang, il semble que ce soit une grande part de la modernité qui tend à avilir le secret. L'auteur critique exprime plutôt ses humeurs, son horreur (p. 19) de la psychologie «typographie du faux qui ... tyrannise le présent» (p. 18), de la psychanalyse freudienne, des divers structuralismes qui nient l'intériorité et la transcendance du secret (p. 7); il ne garde pas secret, mais laisse bien paraître ce qui est quant à son refus de la dialectique hégélienne et marxienne, «application d'un schéma unique et préfabriqué au devenir» (p. 324); il conteste aussi l'interprétation hégéliano-marxiste de la société sur le modèle «maître-esclave». Enfin, c'est la technique qui est objet de ses critiques, souvent pertinentes d'ailleurs: on voit bien en

effet en quoi l'usage de certaines techniques nie la réalité du secret, «l'appartenance de l'homme à la terre et la transcendance du divin» (p. 341).

Autant certaines critiques nous paraissent justifiées, autant la distance à l'égard des phénomènes de mode est signe de santé intellectuelle, autant nous nous demandons, devant certaines critiques de P. Boutang, s'il n'y a pas chez lui une nostalgie d'un monde révolu. Si tel était le cas, il serait légitime de se demander s'il s'agit encore de critique réelle; et l'on pourrait s'interroger sur la pratique, politique notamment, qui peut découler d'une telle philosophie. (Signalons que P. Boutang a publié récemment un ouvrage sur le problème du pouvoir politique.)  
Michel Cornu, Morges

*Jean Patocka: Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit du tchèque par Jaromir Danek et Henri Declève, avec une postface de l'auteur (La Haye: Martinus Nijhoff 1976) VI, 184 p. (Phaenomenologica N° 68).

La première édition de l'original – réédité en 1971 – remonte à 1936, c'est-à-dire à l'époque des conférences que Husserl prononça à Prague sur la Crise des sciences européennes. Cette traduction permet donc au lecteur de la langue française de se familiariser avec la pensée d'un phénoménologue notable et l'un des principaux témoins actifs de cette phase de la pensée de Husserl.

En fait, le «monde naturel» analysé ici, c'est le «monde de la vie», la *Lebenswelt* de Husserl. L'ouvrage est un essai d'exposé méthodique de l'apriori concret que Husserl tenta souvent de décrire à la fin de sa vie. Plus précisément, il s'agit, ici comme dans la *«Krisis»*, de la relation entre l'analyse de la formalisation et la problématique de la *Lebenswelt*. L'exposé, simple, clair, ouvert à l'histoire antérieure du problème – Descartes, Kant, Russell – fait aussi bien figure, selon l'intention de l'auteur, d'introduction à la philosophie.

Pour remédier à la division de l'homme moderne entre le monde naturel, naïf, où il éprouve le sentiment de la liberté, et le monde scientifié, condition de la connaissance objective, on examine l'activité subjective qui est à l'origine de ces deux mondes: «il existe une méthode subjective de type positif et analytique dont la signification est philosophique et pas seulement psychologique: il s'agit de la méthode phénoménologique» (p. 2). On veut donc décrire le schème humain du monde naturel, ses divisions, sa dimension temporelle, la coloration des états d'âme, tout ce qui conditionne l'activité fondamentale de la perception.

Après avoir caractérisé les formes successives prises, de Berkeley à Wittgenstein, par le problème de la conception naturelle du monde, on recherche la notion clé de la subjectivité dans la compréhension d'être, en distinguant subjectivité créatrice et subjectivité créée – cette dernière étant identifiée par l'auteur au «je pense» cartésien. Le transcendantal, la subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde naturel. De l'homme dans le monde, on passe donc à l'analyse des structures de la subjectivité transcendentale, qui informent ce donné. On ne peut, sans méconnaître le problème ontologique, tirer du cogito fini l'affirmation d'une vie infinie. Pour atteindre la pensée théorique en son domaine propre, il faut s'orienter dans la préhistoire de cette pensée théorique et interroger la philosophie de l'histoire.

On relèvera particulièrement l'importance de la notion d'horizon et celle de la phénoménologie du temps comme fondement de toute phénoménologie (p. 99) dans le chapitre III «Le monde naturel, méthode transcendentale et constructivisme». Mais c'est sur une philosophie du langage et du parler (chap. IV), sur la signification plus personnelle, que s'achève cette réflexion.

On relèvera enfin que l'ouvrage tient largement compte des développements dus à Heidegger. Mais la description de l'être-à et de l'être-avec conduit ici à surmonter l'«être-jeté» par une acceptation d'un monde où la co-présence ne serait plus celle de l'impersonnel, de l'«on»

indifférent, mais celle de l'individualité. Ici encore, c'est vers la vérité et vers l'étonnement philosophique que l'être-humain veut se dépasser. D. Christoff, Lausanne

*Clément Rosset: Logique du pire.* Eléments pour une philosophie tragique (Paris: P.U.F., Bibliothèque contemporaine 1971) 181 p. – *L'anti-nature.* Eléments pour une philosophie tragique (Paris: P.U.F., Philosophie d'aujourd'hui 1973) 330 p.

Les «Eléments pour une philosophie tragique» de C. Rosset se développent en deux moments distincts, parus successivement. Dans *La logique du pire*, l'auteur propose une description du cheminement d'une «vision tragique» et de son terme, cette «anti-extase philosophique» à laquelle aboutit, hors ou en marge du pensable (du champ des concepts et des raisons), l'esprit qui parcourt le divers et rencontre le hasard. L'ouvrage, restituant les catégories centrales organisant le mode de penser ou l'attitude tragique, part d'une sorte de paradoxe. Au pari rationnel de la philosophie occidentale («débrouiller le désordre apparent»), aux fantasmes qui lui sont liés et à sa tâche optimiste (l'ordre, s'il est intellectuel, est aussi ontologique, et le bonheur, «de nature»), s'oppose le «terrorisme», la «volonté tragique» d'une vision de l'être et de l'action où la pensée finit par se nier elle-même dans une déconstruction progressive des ordres apparents. Or, historiquement, il existe des formes de pensée tragiques, mais qui ne sont pas philosophiques, alors que les philosophies sont éloignées de l'attitude tragique par leur tâche même. Le problème que pose C. Rosset – et qu'il illustre par un grand nombre d'exemples tirés de l'histoire de la philosophie et de la littérature, classique et moderne – est celui des conditions de possibilité d'un *discours philosophique tragique*, et l'analyse des catégories qui l'organisent. Ce discours aurait pour tâche d'élucider la «pensée du pire» dans la logique de sa nécessité absurde. Car «l'exercice de la pensée peut-il être habilité à se disqualifier lui-même?» (p. 13sq.).

Commençant par une description de l'intention terroriste tragique, C. Rosset l'oppose au pessimisme d'une philosophie du donné, au masochisme ou à la «paranoïa» de l'affirmation du malheur: le discours tragique n'affirme rien, sinon ce que livre la rencontre du hasard, de ce qui ne s'oppose à rien. Mais cette non-affirmation opère néanmoins un traitement de l'insignifiance. Car transformer en *parole* le «silence» de l'acte inapte à modifier quoi que ce soit au hasard de «ce qui existe», ou celui du refus de toute synthèse ou de tout bavardage, c'est se rendre disponible (et par là cesser d'être dupe des idéologies ou des anti-idéologies) en «approuvant» (un «pari») ce qui, en soi, ne signifie pas, dans la terreur ou l'exultation. «Hasard» est alors le mot qui désigne le non-dit, le non-pensable, l'«état d'exception» auquel aboutit la pensée lorsque se dissout l'idée de *nature*. Et la pratique du pire débouche sur une morale de la tolérance; elle ouvre aussi sur une esthétique dans laquelle la création est impossible et où le beau n'existe pas en soi. Car, «rencontre heureuse» (ni artifice ni nature), il naît d'un «redoublement du hasard», dans une indifférence au sens comme au non-sens.

Dans le troisième chapitre de la «Logique du pire» («Tragique et hasard»), l'auteur proposait une distinction entre deux conceptions du hasard. L'une le liait intrinsèquement à l'idée de nature, comme son «double» négatif. L'autre, radicalement tragique, ne prend son sens qu'à travers une critique de toute forme de naturalisme. C'est ce thème qui se trouve plus complètement développé par C. Rosset dans son deuxième ouvrage, *l'Anti-nature*. A la question nietzschéenne de l'échéance d'une «dé-divinisation» de la nature comprise enfin dans son étrangeté radicale, et de celle de son corrélat, la «nature» délivrée de l'homme, l'auteur fournit la réponse suivante: «l'homme sera «naturisé» le jour où il assumera pleinement l'artifice en renonçant à l'idée de nature elle-même» (p. 5). Mais cette réponse est indéfiniment rapportée dans son effectivité. L'«illusion naturaliste», toujours reproduite, est nécessaire par sa fonction même: servir de cadre, d'écran par rapport au réel, «en substituant

à la simplicité chaotique de l'existence la complexité ordonnée d'un monde». Malgré les apparences, cette illusion est constitutive de la pensée moderne. L'analyse que propose C. Rosset de ce problème prendra la forme que le problème a lui-même revêtu à travers son histoire, celle d'un débat entre une conception du «monde comme artifice» caractérisée par une expérience extatique de la facticité, et une conception du «monde comme nature» inséparable d'une exigence de légalité.

Le livre contient cinq parties. Dans les deux premières sont analysées les deux conceptions du monde en débat, le «mirage naturaliste» et la «dénaturation», ainsi que les pratiques qui dépendent de ces conceptions. Les deux parties suivantes analysent de façon fine des exemples historiques de philosophies artificialistes (d'Empédocle à Hobbes) et naturalistes (de Platon à Rousseau). La dernière partie démontre l'actualité philosophique de la pensée naturaliste, et les avatars modernes de l'idée de nature (Sartre, Marcuse, Reich), les mythes de l'in-authenticité, les mythes de la répression, et ceux de la transgression. De façon générale, le refus du présent caractérise le naturalisme, avec une vision négative du «fait», de la facticité, du factice, de l'artifice, du «fabriqué». Car assumer le présent, c'est approuver le tragique, ce qui n'a pas de «référentiel ontologique». Or, conclut l'auteur, l'artifice est «vérité» de l'existence (p. 311); non pas un «lieu» étranger à toute nature, mais une «nature» faite de l'absence de tout environnement définissable, où tout «oui» n'adhère jamais qu'en creux.

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel

*Karl Albert: Meister Eckharts These vom Sein.* Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum (Ratingen: Kastellaun 1976).

1. Die Arbeit überzeugt durch die reflektierte Engführung der Untersuchung. – Karl Albert stellt sich die Aufgabe, den Aussagesinn der Formel «esse est deus» möglichst getreu zu ermitteln. Indem er den Variationen und Entfaltungen dieser Formel in den lateinischen Schriften des Meisters nachgeht, hofft er – über das Willkürliche und Anthologische hinaus – das zentrale metaphysische Anliegen Eckharts hörbar zu machen. Bewusst schränkt er seine Optik ein: Der magister in theologia wird «nur unter streng philosophischen Gesichtspunkten, d. h. unter Ausschluss des Offenbarungstheologischen» (S. 14) befragt. Methodisch unterzieht sich Albert dieser Beschränkung so, dass er sich «ganz besonders an die Texte» (ibid.) zu halten gedenkt. Der Ertrag solcher methodisch abgesicherter Enge ist zweifellos beachtenswert. Durch die im Kontext der lateinischen Schriften geprüften Aussagen Eckharts erarbeitet sich Albert ein brauchbares Instrument, um allgemeinere Eckhartdeutungen wenigstens punktuell zu verifizieren. Insbesondere verspricht er sich, mit seiner Arbeit zur Beantwortung von noch offenen philosophiegeschichtlichen Fragen beizutragen. Albert nennt folgende Problemkreise: a) In welchem Sinn kann Eckharts Seinsspekulation als Exodismetaphysik gelten (als philosophische Explikation der biblischen Gottesoffenbarung)? b) Welche geistesgeschichtlichen Traditionen haben Eckhart beeinflusst? c) Ist Eckhart vom Pantheismusverdacht freizusprechen? d) Ist die befragte Spekulation als Seinsmetaphysik («von unten») oder als Einheitsmetaphysik («von oben») zu charakterisieren? Ist diese Unterscheidung auf Eckharts Philosophieren überhaupt anwendbar?

2. Die Arbeit enttäuscht aber auch, weil sie gelegentlich die selbstgesteckte Grenze missachtet. – Albert setzt sich u. a. mit einem Vertreter der marxistischen Eckhartinterpretation auseinander (Hermann Ley: Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Ostberlin 1957; Geschichte der Aufklärung und des Atheismus II, 2, Ostberlin 1971). Es gelingt ihm, Ley wahrhaft grobfahrlässig Missachtung der Quellen nachzuweisen. Mit dieser gekonnten, manchmal schulmeisterlichen Rüge aber scheint Albert auch geneigt zu sein, den Ansatz selber und die Ergebnisse einer materialistisch-historischen Betrachtungsweise als

erledigt zu betrachten. Er kümmert sich dabei nicht um Grundsatzfragen, um die Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus als Interpretationsmaxime. Wenn z. B. Albert mit Leys Unterscheidung von progressiver und reaktionärer Mystik nicht einverstanden ist (eine «mehr als fragwürdige Zweiteilung» [S. 90]), dann genügt – sachlich gesehen – der Hinweis auf die unzulängliche Klärung des *deiformitas*-Begriffs nicht. Die ernsthafte Begegnung müsste hier Leys Unterscheidungskriterien diskutieren: Ob die Rücksicht auf die gesellschaftlichen Antagonismen und die entsprechende Zuordnung verschiedener mystischer Äusserungen nicht einen sinnvollen idealtypischen Zugang zum Phänomen bedeuten könnte? Albert weist Leys materialistische Umdeutung der Eckhartschen Ontologie fundiert zurück; er stellt sich aber nicht der mindestens theoretischen Frage, ob nicht gerade extremer Idealismus (Idealismus als Realismus) objektiv in Materialismus umschlagen könnte? Auch die atheistischen Deutungen von Eckhartschen Sätzen werden vom Text und von der Biographie her als unsinnig abgewiesen; auch hier wäre, mindestens als Glosse, die objektive Nähe einer negativen Theologie zum Atheismus zu notieren.

Mit diesen Bemerkungen will ich nicht Ley in Anwaltschaft nehmen. Seine Version einer Eckhartdeutung ist in der Tat allzu penetrant von ideologischen Prämissen bestimmt. Es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass Alberts Ansatz zur Widerlegung eines fremden philosophischen Verständnisses nicht zureicht. Textkritische und philologische Argumente können allenfalls Konsens auf der Ebene der Textlektüre herstellen, aber noch nicht auf der Ebene der Sinndeutung.

3. Eckhart: Lesemeister *und* Lebemeister. – Die Untersuchung von Albert ist als exegetische Arbeit hochzuschätzen. Sie leistet wertvolle *Vorarbeit* zur geistesgeschichtlichen Ortung des Meisters und zur philosophischen Rezeption. Albert aber intendiert mehr. Er möchte ein gültiges «Verständnis» der Eckhartschen Metaphysik anbahnen, indem er durch genaue Lektüre den philosophischen Grundgedanken gleichsam dingfest macht. Um Verbindlichkeit zu gewinnen, kümmert er sich zunächst um die Voraussetzungen dieses «Verständnisses»: Es gelte, zuerst einmal den Standort zu erreichen, «zu dem der betreffende Denker bei seinem Versuch, sich selber zu verstehen, schon vorgedrungen» (S. 27) sei; von hier aus könne erst tiefer «in das Verständnis seiner Gedanken» (ibid.) vorgedrungen werden. Diese Aufgabestellung suggeriert die Vorstellung eines präzise angebbaren Informationsstandes. Den «Schlüssel» zur Eckhartschen «Selbstinterpretation» (S. 27) findet Albert denn auch im Begriffskatalog, den Eckhart in der Disposition des geplanten Thesenwerks vorlegt. Das besagt: Das metaphysische Selbstverständnis ist für Albert in Thematik und Systematik zu suchen; diese aber – Thematik und Systematik – lassen sich mit genügender Sachkenntnis und textkritischer Sorgfalt sicherstellen. Demgegenüber muss festgehalten werden: Die Arbeit an den «Voraussetzungen» eines philosophischen Selbstverständnisses verlangt – wenn diese «Voraussetzungen» als die «Selbstinterpretation» des Autors definiert werden – mehr und anderes als textkritische Akribie und philosophiegeschichtliche Gelehrsamkeit. Die Herstellung des Klartextes ist eine verdienstvolle und wohltuend nüchterne Sache; in bezug auf die philosophische Selbstdeutung des Meister Eckhart ist sie freilich nur die Präambel. Sie kann nicht beanspruchen, eine philosophische, auch nicht die nur partielle, weil perspektivische Erhellung eines philosophischen Selbstverständnisses zu sein.

Die metaphysische Position Eckharts lässt sich nicht als Lehrbuchstoff erfassen. Der Aussagesinn seiner Spekulationen wird allererst in der Begegnung mit dem «ganzen» Eckhart hörbar. Gerade bei Eckhart scheint mir die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Bedingungen zum Verständnis seines Denkens unabdingbar: Er lebte in einer Zeit des latenten Bürgerkriegs, der politischen und wirtschaftlichen Krisen; er erlebte unmittelbar die Verfolgung der Begharden und der Brüder vom Freien Geist. Zweifellos hat Eckhart, der nicht nur in der Abgeschlossenheit der Klosterzelle nachdachte, auf die «Welt» reagiert.

Deshalb: Die lehrmässige Metaphysik ist als der Reflex einer Haltung, als die Theorie einer Praxis angemessen zu «verstehen». Konkreter: Die lateinischen Schriften sind als Komplement der deutschen Predigten zu lesen; beide Weisen der Artikulation sind in das Spannungsfeld seines Lebens zu stellen: in das persönliche Spannungsfeld (des gelehrten Mönchs und des Seelsorgers), in das politische (der Umbruchszeit zwischen Interregnum und Schisma) und in das soziale (von Institution und «innerem Reich»). Eckharts bekanntes Wort: «Ein Lebemeister ist mehr als tausend Lesemeister» darf wohl auch als Hinweis auf den adäquaten Zugang zu seinem Selbstverständnis beherzigt werden: Eckhart ist sinnvollerweise nicht zu reduzieren auf den «Lesemeister»; dessen Aussagen sind relevant nur, wenn sie in ihrer existentiellen Bezogenheit auf die Aussagen des «Lebemeisters» ernstgenommen werden.

Raphael Bielander, Basel

*Philippe Muller: Préviation et Amour* (Collection Raison dialectique, L'Age d'Homme, Lausanne 1977) 461 p. (bibliographie et index).

Ce premier volume de «Préviation et Amour», intitulé «Le Discours Un», étape initiale d'une plus vaste entreprise puisque deux autres volumes sont annoncés par l'auteur, conduit le lecteur du bouleversement intellectuel suscité par l'apparition de la science physique à la dernière grande totalisation du savoir réalisée par Hegel.

Cette approche historico-critique de la constitution de la conscience philosophique moderne est structurée par le concept de «révélation» qui ressaisit en un tout organique le faisceau des catégories grâce auxquelles l'homme prend progressivement conscience de lui-même, de son rapport au monde, à une transcendance et, plus tard, au devenir historique des sociétés. Trois révélations jalonnent l'évolution de la conscience occidentale: la première, issue du monde agraire dominant jusqu'à la Renaissance mais demeurant bien au-delà la réalité vécue par une majorité d'individus, tire l'essentiel de ses catégories des valeurs religieuses tissées à toutes les manifestations de la quotidienneté qu'elles organisent en un ordre stable et hiérarchisé. La deuxième est fonction de la mutation qu'engendre la saisie scientifique (avec la constitution de l'objectivité, la découverte de l'universalité de la loi et le triomphe ultérieur du mécanisme) et elle se distingue de la première par une autonomie quasi absolue par rapport à son lieu d'élaboration. La troisième, aussi déterminante que la deuxième pour la genèse de la conscience moderne, quoique moins souvent prise en compte, forge ses catégories par une réflexion sur l'histoire qui s'impose, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme une dimension créatrice de la temporalité.

La succession des révélations toutefois ne signifie pas leur évacuation du champ historique et culturel. De leur coexistence naîtra, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une série de conflits que la conscience philosophique vit comme autant de déchirements ou d'incitations au scepticisme. Kant va donner forme à ce foisonnement de questions, les formulant en problèmes philosophiques avant d'y porter réponse dans les trois «Critiques». L'auteur, après avoir retracé la genèse de la pensée kantienne, présente une éclairante reconstitution du système centrée sur l'antithétique de la raison pure. Cette perspective favorise une structuration ferme de l'ensemble dans laquelle les études de détails s'inscrivent sans brouiller jamais la ligne directrice de l'analyse.

Mais l'étape kantienne ne constitue pas un moment d'équilibre définitif. Et cet équilibre paraît vite factice à la nouvelle génération de philosophes, dont fait partie Hegel, qui a ressenti le grand ébranlement de la révolution de 1789 comme une sollicitation à approfondir un nouveau plan de l'expérience humaine, celui de l'action historique, de ses modalités, de ses sens. L'auteur consacre une minutieuse analyse à la période post-kantienne avant de s'engager dans l'étude du système hégélien dont il montre l'irrécusable puissance conceptuelle mais aussi les coups de force qu'opère la volonté systématique qui l'inspire et qui sont

autant de raisons que nous avons de ne plus être hégéliens aujourd'hui. Ainsi se termine ce premier volume de *Prévision et Amour* qui, en guise de conclusion, trace à grands traits la figure des suivants où seront reconsidérés l'apport kantien que consolident les développements de la science attestant la constructivité de la raison humaine (le «Prévision» du titre) et l'apport hégélien qui, par la méthode dialectique, nous donne le moyen de saisir ce que l'attitude technicienne ne peut que déformer par ses procédures d'investigation, à savoir l'action humaine comme conduite orientée vers autrui et tout le domaine de l'intersubjectivité (le terme «Amour» du titre).

Le résumé donné ici de l'ouvrage de Philippe Muller le réduit en quelque sorte à son schéma narratif. Une restitution plus fidèle du contenu devrait insister sur la richesse des références, des informations, sur la variété des domaines pris en compte mais, surtout, marquer nettement que le propos de l'auteur n'est pas de simplement récrire une histoire de la philosophie. Ce qui sous-tend et guide l'analyse des données historiques, c'est la question de la légitimité de l'entreprise philosophique: comme réponse existentielle et totalisante, la philosophie est-elle productrice d'un savoir authentique? Dès lors, le parcours historique ici retracé vise à dégager, par un héritage actif du passé culturel, les instruments conceptuels nécessaires pour répondre sans naïveté ni précipitation à cette question.

Françoise Bonhôte, Neuchâtel

*Francesco Sarri: Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima* (Roma: Edizioni ABETE 1975) vol. 1: 211 p., vol. 2: 216 p.

Dans leurs célèbres travaux sur Socrate et Platon, J. Burnet et A. Taylor prétendaient que la plupart des dialogues de Platon nous transmettent fidèlement la pensée de Socrate et faisaient en particulier remonter à Socrate la doctrine de l'âme développée dans le «Phédon». Ces deux savants attribuaient d'autre part à Socrate l'assimilation de l'âme à la personnalité morale et intellectuelle de l'homme. F. Sarri disjoint les thèses que les platonisants de St. Andrews avaient associées. Avec l'ensemble des savants actuels il rejette la première, mais il soutient que la seconde en est indépendante et se propose d'en montrer la validité. Pour y parvenir, il oppose à la conception de la *psychè* antérieure à Socrate celle qui lui est immédiatement postérieure et soutient que cette dernière ne peut avoir d'autre origine que Socrate lui-même. L'ouvrage entier est fondé sur cette opposition.

Une première partie analyse les diverses acceptions du terme «psychè» au cours d'une longue période allant d'Homère jusqu'à la fin du Ve siècle. L'étude de l'«Iliade» et de l'«Odyssee», de la littérature orphique, des fragments philosophiques des présocratiques conduit à l'affirmation qu'avant le Ve siècle la *psychè* ne coïncide jamais avec le moi individuel et conscient, et que cette coïncidence ne commence à se dessiner qu'avec les poètes tragiques, les sophistes et Démocrite. Au terme de cette première partie, l'auteur s'arrête à la caricature de Socrate mise en scène par Aristophane et relève que le poète qualifie Socrate et ses disciples d'«âmes sages» (Nuées 94). Cet emploi – singulier à cette époque – du terme «psychè» reprendrait un trait du langage socratique qu'Aristophane aurait noté sans le comprendre.

La seconde partie de l'ouvrage cherche à montrer que dans ce trait de langage s'exprime une nouvelle conception de l'âme, dont l'initiateur principal ne peut être que Socrate. Cette conception correspondrait à la «phase pré-métaphysique» de la doctrine platonicienne de l'âme, qui se développe dans l'«Apologie», le «Criton», le «Protagoras», le «Gorgias» et le «Premier Alcibiade». Elle devrait être soigneusement distinguée de la conception métaphysique instaurée par la «seconde traversée» du «Phédon» (99 d), qui donnera un fondement théorique aux vues de Socrate en liant la doctrine de l'âme à celle des Idées.

L'analyse de F. Sarri distingue quatre thèses fondamentales, apparaissant dès l'«Apologie» (I, p. 126sq.): 1. identité de notre moi le plus profond avec l'âme: «l'âme est en somme la conscience intellectuelle et morale de l'homme»; 2. supériorité de l'âme sur le corps; 3. nécessité de prendre soin de l'âme pour qu'elle devienne la meilleure possible; 4. espérance eschatologique.

Ces quatre thèses déterminent une conception de l'âme qui repose sur l'intuition et l'analogie beaucoup plus que sur la démonstration rationnelle. C'est en elle que résiderait le noyau de la pensée socratique. Pour cette pensée, l'opposition entre l'âme et les réalités d'ordre matériel ne se présente pas comme une opposition entre le monde intelligible et le monde sensible, mais comme une opposition entre l'homme considéré dans son être véritable (αὐτόζ) et ce qui appartient à l'homme (τὰ ἑαυτοῦ). Quant à la nature de cet être véritable, elle n'est pas encore définie en termes de substance et de facultés: l'âme est saisie dans ses opérations, elle est «ce en quoi se produisent les effets de la justice et de l'injustice, de la sagesse et de l'ignorance, et par conséquent ce en quoi siègent les tendances à opérer d'une manière juste ou injuste, sage ou insensée» (I, p. 152).

F. Sarri confirme sa thèse générale par l'étude des Socratiques (Xénophon, Antisthène, Aristippe, Eschine de Sphettos) et montre que la conception de l'âme ressortant des premiers dialogues de Platon se retrouve dans le fonds des idées communes à tous ces auteurs. Mais ce n'est pas tout: par l'analyse de certains emplois du terme «psychè» chez l'orateur Antiphon et chez Isocrate, il montre également que dès la fin du Ve siècle les orateurs attiques utilisent ce terme dans le sens qu'il revêt chez Socrate, et c'est à ses yeux une nouvelle confirmation de sa thèse.

Bien qu'il reconnaisse d'emblée sa dette à l'égard de J. Burnet et A. Taylor, F. Sarri prétend faire œuvre originale. Selon lui personne n'avait encore songé à fonder la thèse qu'il leur emprunte sur une analyse approfondie des sources (I, p. 23) et les savants qui ont étudié Platon n'ont accordé aucune importance à la première phase de sa doctrine de l'âme (I, p. 124). Ces affirmations sont sujettes à caution, et l'ouvrage vaut plus par l'abondance de l'information, la précision des analyses et la clarté de l'exposition que par l'originalité du propos. Ces qualités permettent de le recommander à tous ceux qui s'intéressent aux significations du terme «psychè» d'Homère au début du IVe siècle. Plusieurs chapitres du 1er volume leur fourniront d'excellentes mises au point et le 2e volume, entièrement occupé par les notes et la bibliographie, leur apportera de très nombreuses références.

A.-J. Voelke, Lausanne

*J. L. Gardies: La logique du temps* (Paris: P.U.F., Collection SUP 1975) 160 p., bibliographie.

L'auteur propose, exposé sous une forme claire et didactique, un panorama des recherches en cours et des résultats acquis en logique du temps. Un des intérêts majeurs de ce livre réside dans les informations qu'il fournit sur l'histoire de la discipline et de ses problèmes, compte tenu de la rareté des exposés d'histoire de la logique, en français tout au moins. En principe accessible au profane, le livre présuppose néanmoins des connaissances de base en logique moderne (calculs classiques et logiques modales), ce qui lui permet d'être aussi précis que complet.

L'analyse du traitement rationnel des notions temporelles est une conquête récente dans le développement de la logique. Ce délai est dû en particulier à deux causes. La logique moderne doit d'abord sa constitution rigoureuse à la distance qu'elle s'est vu prendre par rapport à la grammaire, aux structures des langues d'usage; cette distance est rendue nécessaire par l'analyse du raisonnement mathématique lequel, en plus, opère à l'aide de notions a-temporelles. La seconde raison est que si la réflexion analytique sur le raisonnement

physique a semblé infléchir la logique vers l'intégration de notions temporelles, celles-ci ont pu, en réalité, être assimilées à des notions spatiales. C'est donc par un retour au raisonnement intuitif, ou naturel, mais grâce au développement même des instruments formels élaborés pour le raisonnement mathématique et à la possibilité de leur extension, que d'autres domaines des démarches rationnelles ont pu être analysés. Dans le raisonnement naturel, sous ses espèces les plus «naïves», des *formes* logico-temporelles sont invariablement en jeu, objets possibles de recherches formalisantes.

L'ouvrage comporte six chapitres. Le premier porte sur les précurseurs en logique du temps et leurs principales notions: horloge absolue, futurs contingents aristotéliens, définitions mégaro-stoïciennes de l'implication et de la modalité en termes de notions temporelles, temps et modalités dans la logique arabe et médiévale, définition progressivement a-temporelle de la copule prédicative dans la logique moderne, le temps comme variable quantifiable en termes classiques, chez Russell et ses prolongements chez Findley. Dans le deuxième chapitre on étudie une tendance historique à la réduction de la logique du temps à celle des modalités, à partir des définitions mégarique et diodorienne mais aussi des développements apportés aux systèmes de Lewis par Prior, Kripke et Lemmon. Les trois chapitres suivants sont un exposé d'essais rendant compte des structures temporelles de la grammaire: 3. temps grammatical, mesurable et non-mesurable, marqué par les temps des verbes; 4. logiques de la datation (système de Rescher et Garson), structures de «ici» et «maintenant», rapports entre les formes de localisation temporelle et celles des temps verbaux, et 5. structures logiques temporelles marquées par des adverbes et des prépositions (D. Scott, von Wright, G. Anscombe, H. Kamp). Enfin, un dernier chapitre traite de diverses analyses de conceptions philosophiques du changement, de l'action et de l'histoire (Meredith, Prior, Rescher, Urquart; Larouche, von Wright, Rogowski).

Marie-Jeanne Borel, Neuchâtel