

425

**LATVIJAS
UNIVERSITĀTES RAKSTI
ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS**

XIX.

RĪGĀ, 1928. G.

P LUV
144

8

ARTMISKA
OTEKA
644.10 - 88

LATVIJAS
ŪNIVERSITĀTES RAKSTI
ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS

XIX.

RĪGĀ, 1928. G.

Valtera un Rapas
akc. sab. grāmatspiestuve
Rīgā, Brīvības ielā 129/133.

XIX.

RĪGA, 1928. G.

ROME ET SON DROIT THÉOCRATIQUE ET LAÏQUE CONSIDÉRÉS AU POINT DE VUE DE LA MYTHOLOGIE, DE L'HISTORIOGRAPHIE ET DE L'HISTOIRE.*

Par le professeur *Dr. Vasili Sinaïski.*

Première partie.

Chapitre premier. Introduction: fas et jus.

§ 1. Ma méthode de relations et des notions les accompagnant.

1. Ce que je comprends sous le terme: notior.

On sait bien qu'il y a beaucoup de mots qui ne sont pas compréhensibles sans un autre mot qui a un sens opposé (les mots antagoniques). Par exemple: la nuit est un mot tout à fait inutile sans son contraire: le jour, et réciproquement. Donc, il doit exister encore un mot ayant un sens plus large, c'est à dire un mot signifiant: „la nuit et le jour“, ce qui en français est „un jour entier“ ou „vingt quatre heures“. Maintenant vous comprenez très bien ce que je veux dire par le mot en qualité de terme: notion; c'est un troisième mot synthétique qui contient, par exemple, le sens de deux mots contraires ou antagoniques. Evidemment tous les mots contraires n'ont pas leur troisième mot collectif. Par exemple les mots: le bien et le mal¹. Leur „notion“ serait la suivante: le bien—le mal ou au contraire: le mal—le bien, mais il n'y a pas en français un mot qui exprimerait cette „notion“.

Pour synthésiser le bien et le mal on dit parfois que le mal est un manque de bien et que par conséquent il n'y a pas en effet de mal,

* Ce travail abrégé n'est que la cinquième partie de mon ouvrage: Les origines de l'histoire de Rome et de celle de son droit, que je prépare pour le publier en entier dans un temps qui me sera plus favorable. C'est pour cela que je ne donne pas ici toute la littérature et toutes les sources que j'ai rassemblées pour mon ouvrage entier. Enfin, la publication préliminaire est utile elle-même, car la critique des savants prépare à son tour le terrain pour la science historique ayant des bases tout à fait nouvelles.

¹ Comp. Aulu-Gelle, VII, 1: car le bien étant le contraire du mal; il faut qu'ils existent ensemble, opposés l'un à l'autre et appuyés, pour ainsi dire, sur leur mutuel contraste.

mais il existe seulement le bien. Certainement on pourrait exprimer cela dans le sens opposé, c'est à dire il n'y a pas de bien, car le bien est un manque de mal. Bref, nous avons dans ce cas deux systèmes: un de monothéisme et l'autre de dualisme, tous deux dépourvus de leur notion exprimée en un mot quelconque. Mais évidemment la notion existe en ce cas et sans être exprimée, car sans elle il ne pourrait y avoir ni bien ni mal. Ainsi nous voyons que les „notions“, dans mon explication existent toujours dans la forme exprimée (le troisième mot) ou sous la forme cachée, c'est à dire mentale.

2. Ce que je comprends par les mots: les notions symboliques.

Notre vie dans son élan vital, historique ainsi que dans son élan mystique peut être caractérisée par beaucoup de notions ayant leurs éléments contraires. Dans le passé on les exprimait souvent par des symboles en y soulignant la contradiction de leurs éléments. Par exemple, le loup et le chien sont les mots d'une „notion“; ils sont des ennemis, ils s'anéantissent l'un et l'autre. Donc si nous découvrons le sens du symbole le loup comme signifiant la nuit nous pouvons aussi comprendre que le chien est le symbole du jour (la lumière). De même, si par exemple le loup est le symbole de Romulus, Rémulus sera évidemment comme son opposé, symbolisé par le chien ou un autre animal opposé au loup. On sait, que la „notion“ de Romulus et de Rémulus est le mot: jumeaux, de même que les mots Dioscures (Castor et Pollux) en Grèce, Açvins dans l'Inde et dêwa deli de la mythologie lithuanienne ne sont que des „notions“.

3. Formation d'un couple antagonique.

Mais la „notion“: jumeaux, Dioscures etc. n'est pas toujours un couple antagonique. Et c'est pour cela qu'on ne comprend pas toujours à fond les faits mystiques et historiographiques. Dans mon explication la „notion“ suppose nécessairement deux mots ayant le sens contraire ou, pour faire une comparaison, un couple d'ennemis (le couple antagonique). Au contraire, s'il s'agit d'un couple d'amis, c'est à dire des mots ayant le même sens, nous aurons toujours le couple harmonique. Prenons par exemple un mari et sa femme; comme amis, ils agissent dans la même direction; c'est pourquoi, dit Dieu, l'homme laissera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair (Gen. I, 25, cf. Matt. 19. 5). Cela nous explique aussi le sens des mots d'Adam (Gen. 2, 23): Celle-ci (Eva) est un os de mes os, et la chair de ma chair. Donc, pour

comprendre la formation d'un couple antagonique il faut se représenter, pour ainsi dire, deux chairs, ou deux matières discordantes.

Maintenant en appliquant ma méthode d'une „notion“ basée sur les discordances des mots (antagoniques), comme ses éléments, on peut bien comprendre qu'il y a deux directions dans la marche des Dioscures. Ils marchent tantôt dans une même direction (le couple harmonique), tantôt dans des directions opposées (le couple antagonique). Pour démontrer ma pensée je vous prie de lire les articles: Dioscures par S. Reinach et M. Albert.¹ En regardant, en particulier, les tableaux qui y sont donnés et surtout la figure du N^o 2430 (Enlèvement des Leucippides; Vase de Midias), vous voyez dans deux quadriges Pollux et Hilaïre, d'une part, Castor et Érephyle de l'autre (N^o 1) Entre les



N^o 1. Fig. 2430. Enlèvement des Leucippides. — Vase de Midias.

deux quadriges est l'image archaïque d'une déesse. Cette déesse comme signe de frontière sépare les Dioscures. De même vous voyez (Fig 2442) les Cabires-Dioscures qui sont placés en face l'un de l'autre et qui sont aussi séparés par une figure féminine. Cette figure est très remarquable. Elle tient dans chaque main six petites boules qui symbolisent, je crois, 12 mois de l'année.

Donc, la figure féminine qui est si droite et en équilibre est le symbole de la division de l'année en deux moitiés égales, et par conséquent chacune des deux figures armées (Dioscures) symbolise une des moitiés de l'année. Comme il est connu ou divise l'année tantôt

¹ Dictionnaire des antiquités par Daremberg et Saglio t. II. p. 249.

par le commencement du printemps et de l'automne, tantôt par le commencement de l'été et de l'hiver.



N^o 2. Fig. 2442, Héléne et les Dioscures.

Cela nous explique bien que la figure féminine qui sépare l'année pourra être l'Artémis Limnatis (v. N^o 1, fig. 2430), c'est à dire la limite de l'été et de l'automne et Déméter et Héléne (v. N^o 2, fig. 2442), c'est à dire la limite de l'automne et de l'hiver ou celle de l'hiver et du printemps. Maintenant il est clair que l'année est la „notion“ de Castor et Pollux ainsi que „les vingt-quatre heures sont la „notion“ de la nuit et du jour, dont nous avons déjà parlé (1). Alors on peut bien expliquer les éléments ou les principes symbolisés par les Dioscures: Pollux c'est un principe de la moitié de l'année claire et Castor — de la moitié sombre, noire. C'est pour cela qu'il y a Pollux le soleil annuel du

printemps, et Castor la lune annuelle d'automne. Cette explication s'accorde parfaitement avec la légende: Pollux court après Castor expirant. Jupiter lui laisse le choix entre l'immortalité et le partage de la vie avec son frère: Pollux passera la moitié de sa vie dans la nuit du tombeau et le reste du temps dans l'Olympe. Pollux n'écoutant que son amour fraternel, accepte ce dernier parti: aussitôt Castor ouvre de nouveau les yeux à la lumière.'

4. Formation d'un couple harmonique.

Mais les Dioscures se meuvent non seulement dans les directions contraires, ils se dirigent ensemble dans la même direction (v. figure 2436, N^o 3). Suivant notre méthode des relations vous comprenez facilement qu'il s'agit ici du couple harmonique, c'est à dire de la même chair (de la matière comme principe). Et ces Dioscures, évidemment, ne sont que la double constellation des

¹ Reinach (chez Dar. et S. p. 251).

Gémeaux.¹ Celle-là s'affirme par les figures; vous voyez au-dessus des têtes des Dioscures deux étoiles, c'est à dire la même chair céleste, astrale. En outre, la plus ancienne représentation des Dioscures mentionnée par les textes est un symbole primitif de leur attachement fraternel: ce sont les *δίδυμα* spartiates, objet formé de deux planches



№ 3. Fig. 2436. Les Dioscures à cheval.

verticales réunies par deux traverses horizontales. Mais ce signe est celui du zodiaque, à savoir le mois de mai, ce qui s'accorde aussi avec la lettre grecque β et de même avec la lettre juive beth; mais cette lettre signifie aussi le nombre de *deux*. Donc nous voyons dans ce cas, que deux étoiles ont été personnifiées plus tard dans les Dioscures, les hommes à cheval qui se dirigent dans la même direction. Dans le passé la double constellation des Gémeaux était le signe du printemps, suivant l'ordre de la précession;² or, on peut bien expliquer aussi le culte des Dioscures (l'origine des Théoxénies et des Théophanies).³

¹ Comp. Reinach I. c. p. 249.

² V. Sinaïski, Von Adam bis zu Jesu Christo (Epistolae et logistorici № 2—5. Riga 1927), S. 11 et 36.

³ Comp. Reinach, I. c. 256 et suiv.

§ 2. Possibilité de l'application de ma méthode de relations aux études du droit (Fas et Jus).

5. Antagonisme du droit (notion antagonique).

On étudie jusqu' alors les institutions du droit de la Rome ancienne par des méthodes différentes; mais malheureusement il reste beaucoup de matières du droit romain sans explications tout à fait sûres. C'est à cause de cela que je m'attache à appliquer ma méthode de relations aux études du droit de la Rome ancienne. Et, je crois, qu'il y a beaucoup de raisons pour justifier cette application de la méthode nouvelle, comme vous voyez ci-dessous.

Tout d'abord l'antagonisme des institutions romaines publiques ainsi que privées est bien connu. Mais comme nous venons de voir (§ 1), les éléments contraires caractérisent la notion antagonique et c'est grâce à cela que ma méthode de relations est très utile pour étudier le droit romain. J'appelle, par exemple, Romulus et Rémus rivaux dans la légende de la fondation de Rome, les collèges des *salii palatini* et *salii collini*, *jus publicum* et *jus privatum*; *jus Quiritium* et du *Populus Romanus*, *jus civile* et *jus gentium*, *possessio* et *detentio*, *proprietas* et *possessio*, contrats et délits, *res mancipi* et *res nec mancipi* etc.

6. Harmonie de droit (notion harmonique).

Mais il faut toujours distinguer la notion du droit antagonique de celui du droit harmonique. Voici quelques exemples: *res corporales* et *res incorporales*; contrats et quasi-contrats, délits et quasi-délits, possession et quasi-possession etc. Dans tous ces cas il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la même direction du développement du droit. A savoir régulièrement les droits comme choses (*res*), bien qu'ils soient incorporels, sont soumis au même régime de droit que les choses (*res*), c'est à dire, corporels. Et encore: l'ordre terrestre (laïque) doit être la copie de l'ordre céleste (théocratique). Nous voyons ci-dessous, que cette notion harmonique de deux ordres est un fondement principal de beaucoup des institutions romaines, qui restent jusqu'à présent sans explications quelconques¹.

7. Objets de mes recherches au point de vue de ma méthode de relations.

Certainement, je ne puis pas donner ici les résultats de mes recherches dans un système entier de droit romain public et privé puis-

¹ Voir ci-dessous, Chapitre II où j'explique l'organisation de la cité quiritaire et celle de la cité populaire comme copie de l'ordre céleste (astral, fas et divin, jus). Comp. G. e. o. R. e. n. a. r. d., *Le droit, l'Ordre et la Raison*. Paris 1927.

que les conditions du travail scientifique et celles de l'imprimerie à Riga ne sont pas malheureusement pour moi tout à fait favorables. Mais j'espère donc indiquer ici les lignes principales pour créer ce système. Peut être que les écrivains plus heureux que moi pourront y faire tout ce que je voudrais bien faire, en utilisant ma méthode et suivant mes lignes principales de l'histoire de Rome et de son droit. Tout d'abord nous analyserons les relations des deux éléments suivants: le droit théocratique (*fas*) et le droit laïque (*jus*).

§ 3. Ce que signifie le droit théocratique (*fas*)?

8. Ce que signifie le mot: *fas*?

On connaît bien toute l'importance du droit théocratique pour le droit laïque de Rome.¹ Mais malgré cela, on n'en profite pas assez, pour comprendre mieux les institutions du droit laïque.

Et ce fait remarquable de notre science peut être expliqué par un autre fait non moins remarquable: on ne connaît pas jusqu' à présent les origines du droit théocratique (*fas*). En effet, on peut se demander: ce que signifie le mot *fas*? On répond ordinairement: les Romains font dériver *fas* de *fari*, qui veut dire parler. Le mot *fari* a pris le sens spécial de parler par inspiration religieuse. C'est dans cette acception qu'on emploie *fas* et *fatum*. Donc „le droit suggéré par les dieux, ou droit théocratique, est appelé *fas*; le droit établi par les hommes porte le nom de *jus*¹. On ajoute: la racine sanscrite *bhà* signifie paraître, d'où le mot *bhaoh*: montrer en paroles, c'est à dire parler.² On nie enfin, que *fas* vient de *thémis*,³ mais on souligne en même temps que *fas* et *thémis* expriment la même idée. Tout cela est bien confirmé par les sources, mais malheureusement toutes les questions les plus importantes y restent sans explication nécessaire. Et tout d'abord: par quels dieux est suggéré le droit divin? De quelle manière les dieux, ces auteurs ou, pour mieux dire, les parents du droit, parlent-ils: *fata sunt quae divi fantur*!⁵ Pourquoi s'agit-il de *fata* et non pas de *fatum* et d'autant plus que

¹ Voir C. Julian chez Dar. et S., s. v. *fas*, p. 732. Collinet et Giffard, Précis de droit romain. 1928 p. 5.

² Ed. Cuq, Les institutions juridiques des Romains (1891), I. p. 54.

³ Cuq, l. c. 54 n. 4; Walde. Lat. etym. Wörterbuch (1910), s. v. *fās*: *fās* eigentlich „Ausspruch“ bes. göttlicher oder richterlicher, daher göttliches Recht. Selon Bréal: *dha* = établir.

⁴ Walde, s. v. *fas* contre Bréal (chez Walde).

⁵ Caecilius Statius ap. Serv in Aen. II, 777; v. Cuq, 54 n. 3.

fas paraît être la forme du participe passé *fatum*; on trouve une forme analogue dans *damnas* et *damnatum*, *sanas* et *sanatum* etc.¹ Pourquoi donc les mots de *Thémis* et de *fas* expriment-ils la même idée: *Themis deam putabant esse quae praeciperet hominibus id petere quod fas esset, eamque id esse existimabant quod et fas est* (Fest. s. v. *themis*) etc. Il me semble qu'on ne peut pas bien comprendre *fas* sans résoudre toutes ces questions. C'est pour cela que nous faisons leur analyse.

9. *Fas lex divina, jus lex humana est.*²

Ne connaissant pas ce que signifie le mot *fas*, on ne comprend pas non plus tout à fait bien le mot *lex*, et au contraire.

En effet, pourquoi donc *fas* est-il *lex* (*lex divina*) et *lex* est-il *fas*? Quelle liaison existe-t-il entre ces deux mots? On explique ordinairement: que le mot *lex* désigne toute disposition obligatoire.³ Au contraire on rapproche aussi *lex* de *legare*, donner mandat.⁴ Enfin, suivant Bréal, *lex* c'est la loi écrite; *lex* serait avec *legere*, lire dans le même rapport que *rex* avec *regere*.⁵ Bref, les philologues discutent sur l'étymologie du mot *lex*.⁶ Mais à mon avis, cette question de la notion de la *lex* (*divina* et *humana*) peut être bien résolue si nous comprenons à fond la signification du mot *fas*: *fas lex divina est*. Alors nous comprendrons mieux les mots: *jus lex humana est*.

10. Le destin est la parole (*Logos*).

Je commence mon analyse du mot *fatum* par les témoignages des auteurs, selon lesquels le destin (*fatum*) n'est que la parole. A savoir, dans *Aulu-Gelle*, dans *Plutarque*, dans *Diogène Laërce*, dans *Stobée*, les stoiciens déclarent que le destin est l'enchaînement éternel des causes, la raison du monde, le *logos* par qui ont été, sont ou seront toutes les choses pas-

¹ Voir chez *Cuq* 54, n. 6.

² *Isidor*, *Or. V.*, 2, 2. *Serv.*, in *Georg.*, I. 269: *ad religionem fas, ad homines jura pertinent.*

³ *Cuq*, I. c. p. 58. *Mommsen St. R.* III., 308: *ligare. Walde: Lautlich zulässig wäre Beziehung zu Wz. leg — in legere als Zusammenfassung, Ordnung, Festlegung, Bindung.*

⁴ *Mommsen* III, 310 (351) chez *Cuq* 58 n. 1.

⁵ *Walde* (s. v. *lex*); ganz ungläublich aber fassen... *lex* als spec. lat. Bildung mit der Bed. „Lecture“ κατ' ἐξοχήν.

⁶ V. encore chez *Darembert* et *Saglio* et *Lübkers R-Lexicon* s. v. *lex*.

sées, présentes ou futures.¹ Et encore Varron, Minucius, Félix, Servius, Priscien, Isidore de Seville, Vossius, Juste Lipse, et presque tous les grammairiens, sont d'accord sur l'étymologie: *fatum* vient de *fari*, parler. Saint Augustin, en l'adaptant, cite ces mots: *Semel Deus locutus est*. Leibnitz enseigne que *fatum*, a *fando*, représente la parole ou le décret de la divine sagesse. Le pluriel *fata* est employé par les poètes latins plus souvent peut être que le singulier, sans doute parce qu'il est également permis de dire la parole ou les paroles des dieux.² Si les Grecs ne l'avaient point désigné par le nom de *logos*, ils avaient du moins fait entrer les idées de sagesse éternelle, de parole divine, et textuellement ce mot de *logos*, dans les définitions ou explications de l'*ἔμμετρον*;³ *Fatum*, aux yeux d'Héraclite, était une substance céleste, ou littéralement un corps éthérien, semence de l'univers, mesure des révolutions harmoniques, c'était la raison ou le verbe, *logos*, pénétrant l'intérieur du monde.⁴ Avec tout cela s'accordent les mots de Saint Jean: La Parole était au commencement; la Parole était avec Dieu, et cette Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. C'est en elle qu'était la vie, la lumière des hommes. Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point reçue (I., 1—5).⁵ Or, il est clair, que la Parole ou *logos* est le Dieu non seulement des païens, mais aussi des chrétiens. Et il est bien compréhensible que le Dieu des chrétiens est plus élevé que le Dieu des païens. Selon les derniers il est „*fatalis necessitas* (Cic. De Nat. Deorum I, 20). „Le destin, dit mathématique, ou astrologique, ou chaldéen, est sans doute absurde. Cependant cette efficacité que l'astrologie attribuait aux corps célestes leur venait encore, suivant elle, non de leur propres fonds, mais de Dieu, qui la leur avait départie, ou plutôt qui avait écrit dans les cieux, en mystérieux caractères, le livre de toutes les destinées humaines. Des visionnaires et des imposteurs se vantaient d'y savoir lire“.⁶ On peut aussi comprendre que peu à peu la notion astrolo-

¹ Daunou, membre de l'Académie de Inscriptions, sur le destin (1812; v. Préface dans l'oeuvre de Cicéron XXXI, par Clerc, Paris 1826 p. 342).

² *Ibidem*, 337.

³ *Ibidem*, 338.

⁴ *Ibidem* 339.

⁵ Voir encore *Histor. Jahrb.* XLVI, S. 655 (Eine neue Hypothèse über den Prolog des Johannesevangeliums).

⁶ Daunou (chez Clerc 343—344).

gique cédait sa place à la notion plus élevée. Et cela nous explique bien que le mot *fatum* est devenu insensiblement presque synonyme des mots *hasard*, *fortune*¹.

En résumé, nous comprenons que la notion odieuse de *fatum* comme corps célestes, signifiants des influences sidérales était auparavant fondamentale et que le mot: la parole, *logos*, n'est que plus avancé. Donc il faut encore analyser cette notion de *fatum* qui est fondamentale pour *fas*.

11. *Fatum* est la mesure des révolutions harmoniques (une chaîne immense, un serpent).

Nous venons de dire que selon Héraclite, *fatum* est la mesure des révolutions harmoniques. Selon Chrysippe², le destin est l'enchaînement éternel et inévitable des choses, dont la chaîne immense se déroule d'elle même à travers la série infinie des conséquences, qui sont les anneaux dont elle est formée. On peut se demander, de quelles révolutions harmoniques il s'agit chez Héraclite? Au point de vue de l'astrologie avec ses corps célestes, il s'agit évidemment des précessions³. On sait que le soleil du printemps (ainsi que le soleil de l'automne) décrit en un an les signes du zodiaque; au bout d'un an juste il n'arrive pas absolument au point où il était auparavant, et l'équinoxe du printemps, par exemple, ne coïncide pas avec la même étoile. Le retour du soleil à la même étoile (année sidérale) surpasse le retour au même équinoxe (année tropique). Chaque année il y a 50 secondes d'arc de moins pour celle-ci. La rétrogradation d'un signe entier du zodiaque, ou 30°, exige 2156 ans... Il est curieux de voir de siècle en siècle l'équinoxe marcher le long des signes. Donc, le printemps (ainsi que l'automne) arrive successivement dans chaque constellation pendant la grande révolution de 25870 ans⁴. Le déplacement séculaire des étoiles en vertu de la lente rotation du globe (causée par l'attraction du soleil sur le renflement équatorial de la terre) présente, dit Flammarion, l'un des éléments fondamentaux de l'histoire du ciel⁵. Or

¹ Ibidem 345.

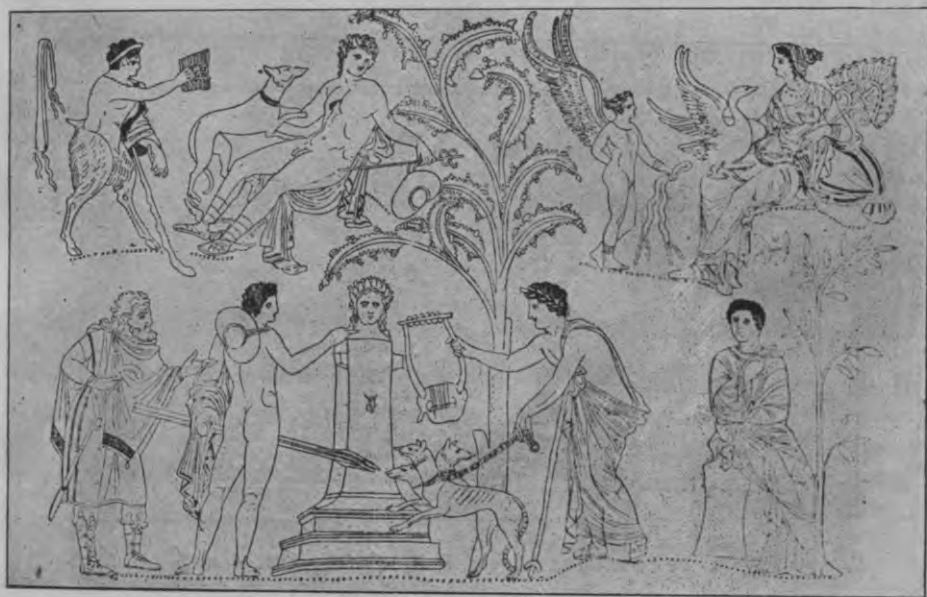
² Chez Aulu-Gelle, VII, 2.

³ Voir chez moi: Von Adam S. 11 et suiv.

⁴ C. Flammarion, Histoire du ciel, p. 143—144. Selon Cicéron (chez Serv., ad Aeneid III, 384) la grande année arrive au bout de 12954 ans (l'année platonique); or nous avons $12954 \times 2 = 25908$. Elle est suivant quelques modernes de 25920. Donc, 30° exige 2160 ans ($25920 : 12$) au lieu 2159 ($25908 : 12$). Voir note 28 chez Clerc XXX, p. 329 et encore chez moi ci-dessus § 3. 14.

⁵ Flammarion I, c. 145.

il est très facile de comprendre que les grandes révolutions qui harmoniquement se répètent sont les „révolutions harmoniques“ (les grandes années périodiques) et que fatum est leur mesure. Ce fatum n'est que la voie céleste avec ses signes du zodiaque, la chaîne immense qui se déroule d'elle-même à travers la série infinie des conséquences (Chrysippe). Ainsi les anneaux de cette chaîne ne sont que les grandes rétrogradations dont chacune exige 25870 ans ou les moins grandes rétrogradations dont chacune exige 2156 ans¹.



N^o 4. Fig. 907. Orphée et les divinités de Samothrace.

Enfin on peut bien expliquer l'origine d'un symbole — un serpent qui signifie la sagesse et le ciel sidéral à la fois. Or, dit la

¹ Certainement tout cela est juste au point de vue de notre conception du zodiaque en 12 signes et du compte contemporain plus exact que celui de l'antiquité. En acceptant le zodiaque lunaire en 28 ou 27 signes nous aurons 924 et 958 ans pour chaque signe. Cela nous donne un tiers 308 et 319/20 pour une période de trois siècles. Comp. encore Censor. d. n. 18, 5 — 11.

bible, le serpent était le plus fin de tous les animaux des champs, que l'Éternel Dieu avait faits; et il dit à la femme. Quoi! Dieu aurait dit: Vous ne mangerez point de tel arbre du jardin (Gen. 3, 1). Nous voyons un tel arbre du bien et du mal qui est au milieu du jardin (Gen. 3, 3), représenté ici (fig. 907). Nous y voyons en images les quatre saisons de l'année (deux du bien au-dessus: le printemps et l'été et deux du mal au-dessous: l'automne et l'hiver). Nous voyons encore plus clairement le serpent comme voie céleste ou comme celle du zodiaque représentée par la figure, donnée par A. Jeremias N^o 5¹. Nous remarquerons à la fois un lion au milieu (la constellation



N^o 5. Jeremias, Allgem. Relig.-Gesch. Abb. 4 u. 5.

du Lion). Voici encore une figure (chez nous, N^o 6) qui nous explique que fatum était en même temps une femme². Voilà pourquoi il s'agit de Themis deam, ... qui prescrit aux hommes de se diriger vers fas et qui était à la fois fas³. Il est bien certain que cette Thémis (la mère de la nuit) est Tiamat des Babyloniens, le

¹ Babylonische Sternbilder-Darstellungen aus der Arsacidenezeit, aus J. Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur Abb. 141 u. 142. S. auch Jeremias, Allgemeine Relig.-Gesch. 1924 Abb. 5.

² Nut (Himmel Aegyptische Kosmogonie) Abb. 7.

³ Festus s. v. Themis.

Dragon chez Essaïe (51, 9). Voici une figure remarquable que je place sous les yeux du lecteur (chez Daremberg et Saglio fig. 917). Vous y voyez une image d'Eschmoun phénicien ayant deux étoiles



N^o 6. Nut (Himmel) von Schu über Keb (Erde) emporgehoben (Jeremias, Abb. 7).

des deux côtés de la tête et auprès de lui un serpent. Ce serpent est aussi l'animal de Taaüt, dieu avec lequel Eschmoun avait beaucoup d'analogie et que les généalogies divines des Phéniciens faisaient fils de Misor (la règle personnifiée), frère de Sydyq¹.

12. Fatum et la nuit ou les ténèbres.

Naturellement, fatum comme voie céleste ou le ciel sidéral signifie aussi la nuit ou les ténèbres, d'où est venu tout le monde. C'est à cause de cela, que par exemple, Tiamat, s'appelle la première mère chez les Babyloniens; elle existait alors quand il n'y avait aucun des dieux, et quand aucun d'eux n'était nommé et qu'aucuns des destins (fata) n'étaient encore déterminés². En rapport avec cela les mots de la Genèse: „or, la terre était informe et vide et les

¹ F. Lenormant (chez Dar. et S. s. v. Cabiri, I p. 773).

² La légende de la création du monde (Livre I., 5—10).

ténèbres étaient à la surface de l'abîme (1, 2) sont aussi bien compréhensibles. Il est admissible que la déesse Thémis qui était fas



№ 7. Fig. 917. Le dieu carthaginois Eschmoun.

(chez Fest. 559), signifie aussi les ténèbres. Cela s'affirme, peut être, par le mot russe: témen (tém, témina) c'est à dire les ténèbres¹. De même il y a en russe un autre mot: тьма ou tma qui est, il est possible, lié au mot babylonien: Tiamat².

En effet le mot russe тьма signifie l'abîme, le nombre innombrable (auparavant dix mille). Alors si notre supposition est juste, on peut expliquer l'existence de deux mots en langue russe, dont un (témen) se rapproche du mot Thémis et l'autre (тьма ou tma) du mot Tiamat. Enfin, Thémis comme déesse est le principe féminin et de même le mot chinois yn exprime le principe féminin et celui des ténèbres à la fois. On oppose à ce mot «yn» l'autre mot «yang» qui exprime le principe masculin et celui de la lumière à la fois³. Il s'ensuit que le mot mère en français, mater en grec et latin et surtout le mot russe матъ se rapprochent du mot Tiamat, avec cette différence que Tiamat était la première mère du Chaos⁴.

¹ V. Dal, Dictionnaire de la langue russe vivante, t. IV. s. v. tém p. 745.

² Dal, IV p. 887.

³ M. Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne p. 1926 p. 615.

⁴ Comp. aussi προ-μάτωρ, prima mater; légende babylonienne de la création du monde I, 4; II, 19. Chaos signifie surtout les ténèbres. Comp. encore Δημήτηρ (δᾶ dor. = γῆ; or: „la mère-terre“). Comp. Efr. Briem, Babylonisca myter och sagor med kulturhistorisk inledning. Stockholm. 1927.

13. Fatum comme mère est une substance: l'eau et le feu.

La légende babylonienne de la création du monde nous représente Tiamat comme le principe de l'eau, à savoir de la mer¹. Il est intéressant de remarquer, qu'on ne permet pas en Russie de cracher dans l'eau, parce que cela est la même chose que cracher aux yeux de la mère. Le bord de la mer (*mati bereg!*) c'est une exclamation exprimant le malheur, la tristesse, ou les obstacles difficiles de la vie², qu'emploient par fois les paysans russes. La doctrine cosmologique du Thalès, où l'eau jouait le rôle principal, est bien connue. Toute légende babylonienne de la création du monde est basée sur ce principe. Au commencement, le monde n'existait pas, toutes les eaux étaient mêlées et unifiées³ et c'était Tiamat qui donnait les tables des destinées à ses élus⁴. Au contraire, comme on sait, selon Héraclite le feu était l'élément primitif de la matière, il était considéré par lui comme soumis à un changement perpétuel. Or, la destinée, aux yeux d'Héraclite, était une substance céleste, ou littéralement un corps éthérien, semence de l'univers, mesure des révolutions harmoniques⁵. Avec cela s'accorde parfaitement la croyance des anciens que le monde périt tantôt par l'eau, tantôt par le feu. Nous trouvons de même dans la bible: Mais les cieux et la terre d'à présent sont gardés par la même parole et réservés pour le feu (Pierre, II, 3, 7); les cieux passeront avec le bruit d'une effroyable tempête, et les éléments embrasés seront dissous et la terre sera entièrement brûlée avec tout ce qu'elle contient (Pierre II, 3, 10)⁶. Il y avait aussi une catastrophe: „et Dieu n'a point épargné l'ancien monde... lorsqu'il fit venir le déluge sur le monde des impies (Pierre, II, 2, 5). Maintenant on peut bien comprendre les mots suivants: mais je suis venu baptiser d'eau... mais celui qui m'a envoyé baptiser d'eau m'avait dit: celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et s'arrêter, c'est celui qui baptise du Saint-Esprit (Jean 1, 31-33). De même que l'eau et la terre sont des éléments de l'univers inférieur, ainsi le feu et le vent (esprit) sont les éléments

¹ La légende, I, 4.

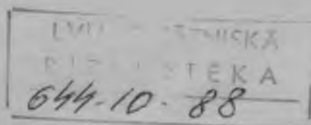
² Pour bien comprendre cette explication il faut nous rappeler les chansons russes religieuses, où on chante qu'un serpent veut manger la fille du roi et que cette fille est tout à fait malheureuse quand elle arrive au bord de la mer.

³ La légende, I, 3-5.

⁴ La légende I, 80-85.

⁵ Préface à „Du destin“ (chez Clerc) p. 339.

⁶ V. encore Aristote (chez Censor. 18, 11). Voir chez moi Von Adam, S. 19 et 38.



de l'univers supérieur et ils sont très proches. Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils (les apôtres) étaient tous d'un accord dans un même lieu. Alors il se fit tout à coup un bruit qui venait du ciel, comme le bruit d'un vent qui souffle avec impétuosité, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et ils virent paraître des langues séparées les unes des autres, qui étaient comme de feu et qui se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent très remplis du Saint-Esprit (Actes, 2, 1—4). Cet événement était bien pour accomplir la promesse aux apôtres de J. Christ: „car Jean a baptisé d'eau, mais vous serez baptisés du Saint-Esprit dans peu de jours“ (Actes, 1, 5). Ainsi J. Christ fut élevé dans le ciel après avoir donné ses ordres par le Saint-Esprit aux apôtres qu'il avait choisis“ (Actes, 1, 2). „Il fallait que ce que le Saint-Esprit a prédit dans l'Écriture fut accompli (Actes 1, 16). Il s'ensuit qu'il y a deux règnes avec ses ordres (fas): les ordres par le feu et l'air et les ordres par l'eau et la terre. Le premier règne est céleste, astrale, éthérien, supérieur, masculin; le second est l'eau et ainsi terrestre, inférieur, féminin, les ténèbres.

C'est le Père du ciel et du feu à la fois qui domine dans le premier règne et c'est la Mère de l'eau et de la terre qui gouverne dans le second. Les aides de la Tiamat (des eaux de la mer) sont: Apsu, le dieu des eaux douces, qui est son époux¹ et Mummu — ambassadeur ou courrier de Apsu (le principe de la formation ou l'eau de pluie, comme je suppose)². Mais au point de vue du règne céleste, les rayons du soleil (le feu, l'esprit) sont un principe de la formation, qui sont envoyés par le ciel (éther) à la terre — son épouse³.

14. Fatum est ce qui est apparu et nécessairement ordonné.

Maintenant on peut bien comprendre que tout ce qui est apparu est fatum, c'est à dire tout ce qui est plus ou moins éclairé pour le

¹ „Et Dieu fit l'étendue et sépara les eaux qui sont au-dessous de l'étendue d'avec les eaux qui sont au-dessus de l'étendue; et cela fut ainsi (Gen. 1, 6).

² On admettait que grâce à la pluie et à la rosée la terre est féconde par le ciel.

³ Voilà ce que chantait, il y a quatre ou cinq mille ans, devant un autel de terre où flambait un feu d'herbes sèches, le poète védique: „Le Ciel est mon Père, il m'a engendré. J'ai pour famille tout cet entourage céleste. Ma Mère, c'est la grande Terre. La partie la plus haute de sa surface est sa matrice; là le Père féconde le sein de celle qui est son épouse et sa fille“. (Chez Ed. Schuré, Les grands initiés, p. 3). Il faut ajouter que, selon Héractite de Pont, la terre et le ciel sont des dieux.

voir. C'est pour cela que la nuit ou les ténèbres est la mère de tout ce qui est apparu parce que la lumière (le père) est le contraire des ténèbres. Mais deux contraires, en effet, ne peuvent exister l'un sans l'autre¹. Ainsi comment la lumière ou l'apparence (*fatum*) pourrait elle être, si les ténèbres n'existaient pas? L'une et l'autre sont liés étroitement par des extrémités contraires; „on ne puit détruire l'une sans détruire en même temps l'autre“².

On peut aussi expliquer l'idée des anciens que les ténèbres précèdent la lumière, car c'est une idée de l'apparence, c'est à dire de la naissance. Et c'est à cause de cela que chaque naissance (*fatum*) va mourir; le néant est une qualité de l'apparence, sa fatalité. Si les ténèbres comme mère du tout sont la puissance ordonnatrice de l'ensemble de l'univers et la créatrice des dieux et des hommes en particulier et si elles cependant s'appellent aussi *fatum* (*destin*), cela est bien compréhensible parce que les ténèbres ne sont pas absolument dépourvues de la lumière. Au contraire, grâce à cela, l'apparence (*fatum*) peut être ou exister séparément. Voici le sens des mots de Festus: *Themis deam putabant esse, quae praeciperet hominibus id petere, quod fas esset, eamque id esse existimabant, quod et fas est* (ap. Paul 559). C'est pour cela qu'on parle de la Tiamat brillante chez les Babyloniens ou de serpent de feu ce qui signifie la voie lactée pénétrée par ses petits et grands brillants — les étoiles innombrables. C'est une idée aussi du Chaos comme un mélange des éléments et de la lumière en particulier: „et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres“ (Gen. 1, 4). Donc il y a au commencement les contraires (la lumière et les ténèbres) mélangés. Ce fut le *fatum* initial, ou „le père et la mère“ unifiés en une masse du tout³.

Il existe un des meilleurs symboles du mélange des éléments: masculin et féminin, c'est un oeuf. Voilà pourquoi on se représentait le monde comme un oeuf. Tout cela nous aide à expliquer l'origine des mots: *fatum*, *fas*, *fabula*, *fama*, *fanum*, *feriae*, *fastus*,

¹ Chrysippe (chez Aulu-Gelle VII, 1).

² Platon (chez Aulu-Gelle VII, 1). Selon Chrysippe les mots: *κατὰ παρακολούθησιν*, selon la conséquence expriment une conséquence nécessaire, un accompagnement fatal (Aulu-Gelle, VII, 1).

³ En Russie pour jouer on divise la foule en deux parties et on appelle chacun des chefs des deux parties la mère (*matka*). Et encore: entrant dans une maison on demande (dans le gouvernement de Novogorod): qui est à la maison en qualité de mère, c'est à dire l'homme qui est chef? (v. Dal s. v. la mère *matka*). Il est clair que la mère remplace le père.

festus etc. La racine bhe signifie la lumière, briller reluire, étinceler éclairer, luire, sembler, paraître, avoir l'air¹. Dans ce cas il est intéressant de comparer le mot grec φῶς (dérivé de φάος) qui signifie la lumière, le bonheur, le règne des vivants; au contraire σκοτός — le règne souterrain ou des morts avec le mot fas. Or on peut aussi découvrir le sens des mots: fari (fasi) et fabula (bha — dire ou bhe — paraître)². A savoir, le mot fari signifie parler de fas. Le mot russe: баить signifie aussi raconter les fables, légendes, contes etc. Aux temps plus anciens on comprenait les conteurs (bajan, bojan), mais plus tard on oublia les origines de leurs récits astrals et héroïques des ténèbres et de la lumière. On dit encore en Russie: „le peuple raconte (baït), mais quoi, il ne le sait“; et encore: „nos aïeux racontaient (baïli) la vérité, mais nous ne savons que dire: oui“³. De même le mot russe basnja correspond entièrement au mot fabula⁴. Le mot russe basno+slov signifie l'homme qui étudie la mythologie; l'autre mot basno+sloviye est composé de basнь (fabula) et sloviye (logos) et il contient les contes des siècles préhistoriques, apprentissage de polythéisme, la mythologie⁵.

§ 4. Ce que signifie fata (les grandes dieux)?

15. Fata.

J'ai déjà dit que le pluriel fata est employé par les poètes latins plus souvent que le singulier. Maintenant que nous savons la signification du mot fari, fatum, fas etc., il est facile d'expliquer le pluriel fata. A savoir, si fas, fatum est la lumière des étoiles ou l'apparence, le mot mythologique: fata signifie la même chose. Saint Paul (2 Corinth., 4, 4-6) distingue le dieu de ce siècle qui a aveuglé l'esprit de la lumière du glorieux évangile du Christ qui est l'image de Dieu... „Car Dieu, qui a dit que la lumière sortit des ténèbres, a répandu sa lumière dans nos coeurs, afin que nous éclairions les hommes par la connaissance de la gloire de Dieu,

¹ Walde s. v. fanum et jubar. Comp. φαίνω: ostendo, patefacio, appareo: signer, luire, être visible, in lucem edor; arriver tout à coup, emineo. Et encore: τὸ φαινόμενον: apparence, aspect, apparu ὁδὸν φανῆναι arriver en suivant le chemin.

² Walde s. v. Fas, comp. φημί.

³ Dal. s. v. baït, bats.

⁴ Comp. Walde, Fabula: le mot ancien des Bulgares bajati „fabulari“, basнь „Fabel“.

⁵ Dal, s. v. basнь.

en la présence de Jésus-Christ¹. Mais que désigne la lumière comme fatum? „Et les mages d'Orient dirent: Où est le Roi des Juifs qui est né? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer" (Matth. 2, 2). Donc la lumière dont il s'agit est celle de l'étoile de Jésus-Christ, né. Selon Pierre (2, 1, 19), Jésus-Christ est comme une lampe qui éclairait dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commençât à luire et que l'étoile du matin se levât dans vos coeurs. Or il est évident qu'il s'agit de l'étoile, de la lampe dans le sens de la constellation Poissons, ce qui est prouvé par le mot grec : $\chi \theta \upsilon \varsigma$ = Jésus, Christ, Dieu fils, Sauveur (i. $\chi. \theta. \upsilon. \varsigma.$)¹. Mais Saint Pierre ne s'accorde nullement avec cette conception de la naissance de Jésus-Christ, comme un nouveau signe du zodiaque: car, dit-il, ce n'est point en suivant des fables composées avec artifice, que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ (2, 1, 16). De même Saint Paul dit encore plus clairement: „et de ne pas s'attacher à des fables, dit-il à Timothée, et à des généalogies qui n'ont point de fin et qui engendrent des disputes au lieu de former l'édifice de Dieu qui consiste dans la foi (I, 1, 4); il conseille à Timothée: „mais rejette les fables profanes et semblables à celles des vieilles (I, 4, 7)“, „O Timothée garde le dépôt qui t'a été confié, fuyant les discours vains et profanes et tout ce qu'oppose une science faussement ainsi nommée de laquelle quelques-uns faisant profession, se sont détournés de la foi (I, 6, 20). Il s'ensuit que Saint Paul distingue la science et la foi. „Où est le sage? Où est le scribe, dit-il encore, où est le docteur profond de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas fait voir que la sagesse de ce monde n'était qu'une folie? (I Corinth. 1, 2). Or l'étoile comme fatum (la lumière sorties des ténèbres), et le dieu de ce siècle, et le docteur profond de ce siècle ne sont que la sagesse fausse, elle est remplacée par l'étoile de foi, par le Dieu qui consiste dans la foi, par l'apôtre qui prévient des fables (fas), d'une science faussement ainsi nommée, de laquelle quelques-uns faisant profession, se sont détournés de la foi. Donc la lumière de l'étoile du zodiaque (la chair) n'est nullement la lumière du glorieux évangile du Christ. Nous avons ici la relation antagonique: „car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux

¹ L'ancien dieu Iésus, alias Iosué, a été dit le Fils de Noun, c'est à dire du Poisson (v. Ed. Dujardin, Le dieu Iésus, Paris 1927). Otto Weinreich, Die Christianisierung einer Tibullstelle (Hermes, Bd. 62, 1927, S. 114)

de la chair, et ces deux choses sont opposées l'une à l'autre (Saint Paul, Galat. 5, 17).

Ainsi, utilisant la sagesse des anciens sur l'étoile des Poissons (fatum), nous comprenons que fata n'ont été que les signes du zodiaque, les dieux, ou, les fils du Dieu.

16. Fata au point de vue des anciens plus proches de Saint Paul.

Les savants de l'antiquité les plus célèbres comprenaient aussi la divinité (fatum) spirituellement. Pour eux la divinité était une force animée, une force vitale, qui gouverne tout¹. Aristote veut que toute la divinité réside dans l'intelligence (mens)², bien qu'il veuille aussi que le monde soit dieu. Ailleurs il en reconnaît quelque autre, qui est au-dessus du monde, dit-il, et qui a soin d'en régler et d'en conserver le mouvement par une espèce de révolution. Ailleurs, encore il enseigne que Dieu n'est autre chose que ce feu qui brille dans le ciel³. Cicéron qui ne comprend pas la nature des dieux (fata) s'étonne toujours en transmettant les opinions des sages. Théophraste, dit-il, là dessus est d'une inconstance qui n'est pas supportable. Dans un endroit il attribue la suprême divinité à l'intelligence, dans un autre au ciel en général; et après cela, aux astres (signes) en particulier⁴. En effet, nous avons ici trois degrés des représentations des anciens sur les dieux du ciel. 1^o Les dieux sont les astres ou les signes du zodiaque; 2^o les dieux sont tous les signes du zodiaque ensemble comme le ciel en général (le père ou la mère initiale) et 3^o les dieux sont la divinité de l'intelligence (mens) qui gouverne tout; ce qui plus ou moins s'approche des enseignements de Saint Paul sur l'esprit et la foi⁵.

Lisant „De la nature des dieux“ par Cicéron, on peut bien comprendre tous les efforts des anciens pour créer la notion des dieux la plus élevée, comme l'âme, la providence, la raison, la force divine, un feu artiste⁶ etc. Ils discutent sur le corps des dieux, leurs figures etc. pour vaincre les représentations physiques sur les dieux. Et grâce à cela on peut bien constater que les dieux n'étaient que les fata ou les signes du zodiaque (constellations).

¹ Voir chez Cic. De nat. deorum I, 12.

² Comp. Properce, III, 24, 19.

³ Cic., I, 13.

⁴ Ibidem I, 13.

⁵ Comp. Cic. De nat. deor. (II, 23): On a fait aussi le nom d'un dieu du nom d'une chose qui a quelque vertu singulière, par exemple, la Foi, l'Intelligence (ut Fides ut Mens); comp. Properce, III, 24, 19.

⁶ Cic. I. c. II, 23 (Zénon).

17. Figure des dieux.

Pour animer et nommer les étoiles, on les représente comme des animaux¹ et plus tard comme des hommes en qualité de dieux et de héros². Avec cela s'accordent bien les mots de Saint Paul (Romains, I, 22): „Se disant sages, ils sont devenus fous; et ils ont changé la gloire de Dieu incorruptible en des images qui représentent l'homme corruptible, et des oiseaux et des bêtes à quatre pieds et des reptiles³“. C'est une allusion évidente aux dieux-figures du zodiaque. De même pour le temps de Cicéron les dieux qui sont personnifiés se représentent en particulier comme une vieille croyance; il s'agit des fables des poètes et de toutes les superstitions. Enfin, au point de vue de la formation des constellations, on peut bien expliquer que la figure des dieux est changeante⁴, ce qui reste sans explication suffisante jusqu'à présent. Selon les anciens, la sphère des étoiles fixes (attachées) est à part, tout à fait indépendante de l'éther; et leur cours perpétuel, avec son admirable et son incroyable constance montre si clairement leur divinité (*vim et mentem esse divinam*), que pour ne la pas voir, il faut n'être capable de rien voir⁵. Quant aux planètes qui portent aussi les noms grecs de la lumière qui est apparue⁶, elles sont appelées par les anciens les étoiles errantes; „nous ne saurions ne les mettre pas au rang des dieux“⁷. Ainsi il est facile de voir que les étoiles fixes ont plus raison d'avoir été les dieux que les étoiles errantes. Le spectacle des étoiles fixes est plus ancien et plus persuasif pour les anciens que celui des cinq planètes errantes. Ainsi le ciel ne marche pas au hasard (*fortuna*) et sans dessein; il n'y a nul dérangement, nulle apparence qui triomphe; tout y est l'ordre, la vérité, la raison, la constance même! Ainsi, refuser l'intelligence à des astres dont l'ordre, dont la persévérance est quelque chose de si merveilleux, et auxquels sont entièrement dues la conservation et la vie de tous les êtres, c'est prouver soi-même qu'on est dépourvu de raison⁷.

¹ Cic. De nat. deor. II, 41 et suiv. On dérive le nom zodiaque des étoiles comme animaux.

² La période des héros (zodiaque héroïque); v. Cic. *ibidem* II, 23—25.

³ *Ibidem*, I, 13 (Héraclite de Pont).

⁴ Cic. De nat. deor. II, 21.

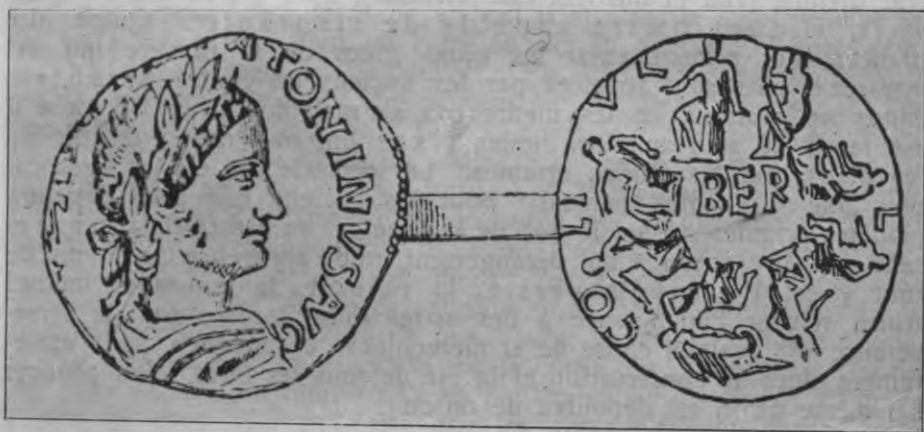
⁵ A savoir: Saturne (*φαίνων*), Jupiter (*φαέθων*), Mars (*πυρρείς*), Mercure (*στέλβων*), Venus (*φωσφόρος*: Lucifer et Hesperos), soleil et la lune.

⁶ Cic. l. c. II, 20—21.

⁷ Cic. l. c. II, 21.

18. Nombre des dieux (fata).

Quant à Xenocrate (chez Cic. l. c. I, 13), il ne dit point de quelle figure les dieux sont, mais seulement qu'il y en a huit. Les planètes en font cinq; les planètes fixes n'en font qu'un toutes ensemble, comme autant de membres épars; le soleil fait le septième et la lune enfin le huitième. Par quel endroit ces dieux-là peuvent être heureux c'est ce qu'on ne voit pas. Il est évident que cette explication du nombre huit des dieux porte toutes les traces de son artifice. Xenocrate essaie d'expliquer tout ce qu'il ne comprend pas. Cela est prouvé par le nombre huit des dieux chez les Phéniciens: les Kabires sont au nombre de huit¹. Le huitième s'appelle Eschmoun, c'est à dire «le huitième». On ne sait pas jusqu'à présent ce que signifie ce dieu Eschmoun; ou suppose que ce dieu est l'étoile polaire². Mais cela suffit de jeter un coup d'oeil sur l'image d'Eschmoun pour comprendre qu'il est l'image du huitième signe du zodiaque — Gémeaux, car nous voyons deux étoiles de cette constellation, personnifiées plus tard par une figure humaine.



№ 8. Fig. 918. Les huit Cabires phéniciens.

Ainsi nous comprenons non seulement l'origine du mot Eschmoun (le huitième), mais les origines de 7 dieux qui lui précèdent d'après

¹ Daremberg et Saglio s. v. cabiri (t. I² p. 772, l'article par F. Lenormat).

² Maury (Rev. archéol. 1-re série t. III p. 769).

l'ordre de la précession et qui peut être portaient les noms: le septième, sixième etc. jusqu'au premier. Dans tous les cas, une monnaie de bronze de Béryte, à la tête de l'empereur Elagabale, nous montre les images des Cabires phéniciens, au nombre de huit (v. № 8, fig. 918). Il est intéressant de marquer l'existence de 7 anges ayant aussi une figure humaine, dont parle Ezechiel (9, 2)¹; tous sont envoyés pour annoncer le péril de la ville sainte, car „la fin vient“, „le temps est arrivé“ „la destruction arrive“ (7, 2—25). Tout cela nous indique l'arrivée de la nouvelle précession ayant son dieu, créateur de la nouvelle ville². La nouvelle ville signifie une carte nouvelle astronomique, qui était tracée sur la pierre: „car voici, dit Zachariae (3, 9), quant à la pierre que j'ai mise devant Joshua, sur une seule pierre il y a sept yeux. Voici je vois graver ce qui doit être gravé sur elle, dit l'Éternel des armées (Zachar. 3, 9). Il est connu que les yeux ne sont que les étoiles ou les yeux de Dieu, ou spécialement les signes du zodiaque. „Ecoute, Joshua, grand sacrificateur, toi et tes compagnons qui sont assis devant toi; car ce sont des hommes qui serviront de signes: voici je vais faire venir mon serviteur, le Germe (Zachar. 3, 8). Il s'agit de Joshua comme le signe de la nouvelle précession de l'automne: „en ce jour là, dit l'Éternel des armées, vous vous appellerez l'un l'autre sous la vigne et sous le figuier (Zachar. 3, 10)³.

On peut aussi constater, qu'il s'agit du zodiaque de 8 signes, selon la bible. „Dieu n'a point épargné l'ancien monde et il a conservé Noé, le huitième, ce prédicateur de la justice⁴, lorsqu'il fit venir le déluge⁵ sur le monde des impies (Pierre, 2, 2, 5)“. Noé est ici ainsi que Eschmoun, le huitième; donc la pierre de la carte astronomique est cachée, bouleversée „car si Dieu n'a point épargné les anges qui avaient péché, mais si, les ayant précipités dans l'abîme, il les a liés avec des chaînes d'obscurité, et les a

¹ V. Ezeç. 40, 3, v. Encycl. hébraïque (en russe) s. v. Angelogie (t. II p. 460).

² Ibidem, 460.

³ Puis l'Éternel me fit voir Joshua, le grand sacrificateur, debout devant l'ange de l'Éternel et Satana se tenait à sa droite, pour s'opposer à lui (Zachar. 3, 1). Donc l'ange signifie le signe de l'équinoxe de l'automne.

⁴ Les mots: le prédicateur de la justice nous indiquent que Noé est le signe de l'automne puisqu'en automne on fait le jugement.

⁵ On distinguait le déluge et l'incendie. V. chez moi: Von Adam S. 38; v. Pierre, 2, 2, 6 comp. 2, 2, 5.

livrés pour y être gardés jusqu'au jugement (Pierre, 2, 2, 4). Or, on peut comprendre enfin, la légende fameuse des anciens, selon laquelle, les dieux sont jetés dans l'abîme¹. L'Iliade représentait des Titans comme la génération des dieux qui régnaient sur l'univers avant les Olympiens. Pour établir sa domination, Zeus dut les vaincre et les enchaîner dans le Tartare, aux extrémités de la terre (VIII, 478)². Le poète homérique nomme trois titanes, Hésiode — douze (le règne de Kronos et des Titans)³. Il est évident que nous avons XI signes du zodiaque et que Zeus commence le nouveau règne des XII signes du zodiaque. La période des XII précessions était égale à 12 954 ans (l'année platonique, la grande année périodique). Mais suivant quelques modernes elle est de 25 920 ans⁴. S'il s'agit de trois titans (Iliade), cela doit avoir son explication: ces trois titans ne sont que les derniers des XII signes du grand cercle. A savoir, selon Hésiode il existait quatre générations des dieux jusqu'à Zeus, — le chef de la 5-ième génération (des hommes). Donc, en divisant les XII titanes par 4 nous aurons 3 titanes pour une génération. Il s'ensuit 1^o que l'abîme signifie, pour ainsi dire, l'archive astronomique sous le terrain où on posait les pierres, ces cartes astronomiques du zodiaque⁵. Pour conserver ensemble les pierres d'une époque entière on les liait par des chaînes. Le jugement dont il s'agit signifie l'époque où les signes viennent de nouveau et quand on peut juger des fautes ou des déclinations des calculs. Il s'ensuit encore 2^o que les signes du zodiaque n'étaient que les signes des préces-

¹ V. chez Dar. et S. s. v. Gigantes et Titans.

² Cicéron nous dit (De n. d. II, 25): On a entendu par Saturne, celui qui préside au temps, et qui en règle les dimensions. En grec son nom est celui du temps; car on l'appelle Κρόνος qui est le même que χρόνος, espace, durée. Son nom de Saturne lui vient de ce qu'il dévore les années; et c'est pour cela qu'on feint qu'il mangeait ses enfants; car le temps, insatiable d'années, consume toutes celles qui s'écoulent. Mais de peur qu'il n'allât trop vite, Jupiter l'a enchaîné, c'est à dire l'a soumis au cours des astres, qui sont comme ses liens⁴.

³ Voir la note précédente.

⁴ Voir ou-dessus 11.

⁵ Comp. chez Flammarion (Histoire du ciel, p. 56): Que les dépôts, les registres étaient des pierres, livres assez durables sans doute, mais qu'on n'emporte pas sous son bras dans les courses d'une vie errante! Selon Diodore, les Egyptiens conservent, depuis un nombre incroyable d'années, des registres, où les observations des astres sont consignées. On y trouve des renseignements sur les mouvements des planètes, sur leurs révolutions et leurs stations (chez Flammarion, l. c. 64). Epigènes nous apprend que les observations des Babyloniens étaient gravées sur des briques (ibidem, p. 66).

sions et que l'histoire du zodiaque est liée étroitement avec l'histoire des précessions (les grandes années). Donc le nombre des signes (anges, cabires etc) était différent suivant les différentes époques (les villes)¹. Suivant l'Apocalypse la ville nouvelle (la nouvelle Jérusalem) avait une grande et haute muraille, avec XII portes et XII anges aux portes sur lesquelles il y avait des noms écrits qui sont les noms des XII tribus des enfants d'Israël. Et la muraille de la ville avait XII fondements (21, 12—14)².

19. Origine de fata.

Si les anges signifient les signes de la précession, alors on peut se demander, quand avaient lieu les premiers signes du zodiaque. Nous avons des sources pour résoudre cette question tout à fait importante. Ma méthode pour cela est bien simple; à savoir, le temps de la création des anges est celui de la création des signes zodiacaux. Les Chérubins ont été créés comme les premiers êtres vivants; et voici, d'après différentes sources, Dieu les créa au second jour ou au troisième ou au cinquième³. Il est évident que le pluriel Chérubins ne correspond qu'aux deux périodes de la création du monde (deux mots de Dieu)⁴. En outre, deux chérubins signifient évidemment deux points de l'écliptique. On raconte que Michel soutenait le ciel au nord, Gabriel — au sud et Dieu lui — même au milieu⁵. De trois titanes, dont parle l'Illiade, Kronos, Rhéa et Japétos, le dernier est intéressant surtout car son fils soutenait le ciel par sa tête et ses mains⁶. Dans ce rapport on peut bien expliquer que selon une des légendes chacun des trois anges était égal à un tiers du monde⁷. Alors on peut aussi comprendre que les anges comme étoiles ont la substance du feu, ils sortent d'un fleuve de feu (Daniel 7, 10), qui est semblable au

¹ Voir au-dessus, 11.

² Voir encore ci-dessous.

³ Voir Hébr. Encycl. XV, 611 et II 454.

⁴ Voir chez moi, Von Adam p. 41.

⁵ Hébr. Encycl. II, 454.

⁶ Théogonie, 746—747; comp. Atlas et Héraclé.

⁷ Hébr. Encycl. II, 453. Un tiers est égal à 2 mille parasanges. Donc, trois anges sont égaux à 6 et 12 anges — à 24 mille. C'est une dimension trois anges sont égaux à 6 et douze anges — à 24 mille. C'est une dimension d'espace qui est égale à l'autre dimension de temps: 25 mille ans (un signe de la précession, voir ci-dessus 11).

Jourdain¹. Il est clair qu'il s'agit de la voie lactée, qui contient les étoiles².

Enfin, mon explication de l'origine de fata s'accorde aussi avec la notion du nouveau ciel (le signe de la précession), dont parlent souvent les sources. A savoir, l'étoile nouvelle de précession qui est apparue (fatum) sur le ciel fait changer toute la carte du ciel avec ses quatre points. Il faut bâtir, pour ainsi dire, une ville nouvelle avec ses portes. Les prophètes bibliques nous parlent des dimensions de la ville. „Je vis ensuite un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre étaient passés.. et moi, Jean, je vis la sainte cité, la nouvelle Jérusalem" (Apocal. 21, 1—2). Comme on sait, la nouvelle précession fait venir le printemps ou l'automne plus tôt et c'est pour cela qu'on dit: „Alors je vis un grand trône blanc et quelqu'un assis dessus, devant qui la terre et le ciel s'enfuirent, et on ne les trouva plus (Apocal. 20, 11). Évidemment, „quelqu'un" signifie le signe nouveau de la précession qui rend inutile la carte astrale de la précédente période. Bref, l'expression: le septième ou le sixième³ ciel désigne qu'il s'agit de la septième période du développement du zodiaque. Il s'agit aussi du ciel huitième, neuvième et dixième (araboth)⁴.

20. Noms de fata.

Si notre théorie est juste, alors nous devons trouver les traces zodiacales dans les noms des anges. Et voici, en comparant les textes I, 10 et 10, 14 chez Jésehriel, nous verrons que chacun des chérubins avait 4 faces: une face d'homme, une face de lion du côté droit, une face de boeuf du côté gauche et une face d'aigle (I, 10), ou „chacun avait quatre faces: le premier une face de chérubin; le second une face d'homme; le troisième une face de lion; et le quatrième une face d'aigle (10, 14). Ainsi, le chérubin remplace le signe du boeuf. On dérivait auparavant le mot chérubin du כרוב — labourer et on croyait que le chérubin avait

¹ Hébr. Encycl. II, 452.

² Quant à la création des anges au 5-e jour, comp. Gen. I, 21: et Dieu créa les grands poissons.. et tout oiseau ailé, selon son espèce.. ce fut le cinquième jour; voir Von Adam, S. 41 (Die Tage der Schöpfung).

³ Livre des mystères par Enoché, XIX, 6; XX, 1; Hébr. Encycl. II, 611. Comp. Louis-Eugène Letèvre, Le calendrier Zodiacque du portail royal de chartes et les influences mithriaques (Rev. Arch. 1927. 26 oct.-décem. p. 207 et suiv.). Chez moi, Von Adam bis zu Jesu Christo. Riga 1927.

⁴ V. Hébr. Encycl. II, 465.

figure de boeuf. L'étymologie est fautive, mais l'idée est juste. Il s'agit d'un des chérubins de la précession du Taureau, le Neuvième signe, c'est à dire le suivant du Huitième (Noé, Eschmoun). Par conséquent, les figures des chérubins ont été différentes; à savoir le chérubin avec la face d'homme correspond à la constellation du Verseau, le chérubin avec la face de lion — à la constellation du Lion ou du mois de juillet et le chérubin avec la face d'aigle — à la constellation de la Balance ou au mois d'août. Ce sont évidemment quatre points de l'écliptique, quand le printemps commençait au signe du Taureau (côté gauche), l'été — au signe du Lion (côté droit), l'automne — ou signe de la Balance et l'hiver — au signe du Verseau. En déchiffrant de la même manière le huitième signe (Eschmoun) comme le commencement du printemps, nous aurons les signes correspondants de l'été (Vierge), de l'automne (Sagittaire) et de l'hiver (Poissons).

En connaissant la nature des fata, comme signes zodiacaux, qui sont apparus au développement du zodiaque, on peut expliquer l'étymologie des chérubins. Les Assyrologiens comparent le mot hébreu chérubin et le mot assyrien karâbu; le dernier mot est participe passé, il signifie „faisant bénédiction“. On le rencontre souvent dans les manuscrits; il désigne les colosses sous la forme de boeufs ailés qui ont été placés aux portails des palais des rois assyriens en qualité de puissants gardiens qui peuvent assurer l'état et lui donner le bonheur représentant le dieu Adar¹. Il faut noter que le commencement du printemps, ainsi que celui de l'automne, étaient des jours de joie, de prières, de bénédictions. Et cela s'accorde aussi avec le verbe kârîbu — bénédiction, prier... Il est intéressant de noter encore que la seconde lettre de l'alphabet des Hébreux, beth, commence le mot beraka ce qui signifie la bénédiction, éloge et que la première lettre aleph (le boeuf) prétendait prendre la place de la lettre beth². Ainsi chérubin signifie l'étoile du printemps ou celle de l'automne qui porte aux hommes la joie et le bonheur. „Et quand ils (mages) virent l'étoile s'arrêter, ils eurent une fort grande joie (Matth. 2, 10)“. Certainement, les chérubins des quatre points de l'écliptique se présentent comme quatre roues (Ezéch. 10, 9) qui sont gouvernées par l'Esprit (= le soleil) et qui ont été près du fleuve du Kebar (= la voie lactée, Ezéch. 10, 15, 1, 5). On raconte que Dieu qui poursuit Pharaon,

¹ Hébr. Encycl. XV, 611.

² Hébr. Encycl. II, 79.

prit pour cela un chérubin d'une des roues de son trône, que Dieu, assis sur le chérubin, observe tout ce qui se passe dans le monde¹. Quatre chérubins ne sont que les colonnes qui soutiennent le ciel. Cela nous explique que Dieu siège ou habite entre les chérubins (Esai. 37, 16; 1 Chron. 13, 6 etc.)² et que Dieu parlait dans la colonne de nuée (Psalm. 99, 7, Lévi. 16, 2)³. Maintenant il est possible de découvrir l'étymologie du mot cabiri⁴. A savoir, les chérubins sont symbolisés aussi par les charbons ardents et par le feu (Jéséc. 10, 2—7). Or, on explique justement que cabiri sont „les Brûlants“, ils sont des personnifications du principe igné⁵. Mais ce qui est le plus remarquable, c'est qu'ils sont quelquefois ramenés aux proportions héroïques, et comme les corybantes, les curetes, les dactyli, les telchines, avec lesquels ils ont plus d'un point de contact, ils se présentent non seulement comme dieux, mais encore comme leurs serviteurs, collègues de prêtres (corybantes). Nous verrons que le ciel avec ses étoiles est représenté comme l'exercitus. Le dieu porte le nom de l'Eternel des armées, qui habite entre les chérubins (1 Sam. 4, 4). Voici ce que dit rabbi Simon ben - Lakich: „Il y a 12 massalot (les signes zodiacaux), dont chacun a 30 armées, et chacune des armées 30 parties (castra) et chacune d'elles 30 légions etc...“⁶. Matthéus parle de 12 légions d'anges (26, 53). Ainsi on peut comprendre que les cabiri sont liés avec les curetes, ce qui signifie, les jeunes gens qui sont capables de porter des armes (quiries Κούρητες). Il est aussi bien compréhensible que l'épithète dactyli indique le compte par les doigts. Il est certain que les mois ont été nommés par les signes zodiacaux et qu'on nommait aussi les mois par leur numération premier, second etc.⁷. Nous avons vu que l'Eschmoun n'est que le huitième. Ainsi on peut bien comprendre que les signes zodiacaux n'étaient pas de simples génies, mais ils étaient „des dieux grands“⁸, „des dieux puissants“ et qu'ils

¹ Hébr. Encycl. XV, 611.

² Ibidem, XV, 610, 611.

³ La colonne de nuée est rattachée avec l'arche (Lévi. 16, 2).

⁴ Voir L. Lenormant (chez Dar. et S. s. v. Caribi).

⁵ Hébr. Encycl. 457.

⁶ Hébr. Encycl. II 466.

⁷ Voir par ex Zachariae 1, 1: la seconde année... au huitième mois; Genèse, 8.

⁸ Flammarion (l. c. 45): Les têtes des XII grands dieux et les XII signes du zodiaque sont représentés par un calendrier, qu'on trouva à la villa Borghèse sous les Césars.

étaient surtout les signes de la précession et ceux de trois et quatre points de l'écliptique. Au point de vue de cette explication il est facile de comprendre les origines des Cabires de Samothrace, qui ont été au nombre de trois (Axerios, Axiokersa et Axiokersos) et auxquels s'ajoute un quatrième, Casmilos. On discute jusqu'à présent à ce sujet, mais l'idée est tout à fait simple¹. Les anciens se représentaient le ciel tantôt à trois côtés soutenu par trois colonnes, tantôt (plus tard) à quatre côtés. Le ciel était pour eux tantôt comme une montage (l'arx) avec ses trois points, tantôt comme une boîte ou un carré, une arche, templum². Or le changement des étoiles de la précession est la cause principale de toute la confusion des dieux.

21. Fata sont les „fils du dieux“, „sauveurs“³.

Certainement, si le ciel est Dieu, les signes zodiacaux sont „les fils du dieu“. Ils sont aussi sauveurs puisque le signe zodiacal de la précession du printemps porte l'espoir d'être satisfait par la nourriture, vêtements etc. De même le signe de la précession d'automne est la fête de l'abondance. La bible qui connaît la notion monothéiste du Dieu-ciel, du Très-haut de l'Éternel des armées, évidemment nous parle souvent des „fils de Dieu“. Ainsi, par exemple, ce que nous lisons dans la bible: „Les géants étaient sur la terre, en ce temps-là, et aussi dans la suite, parce que les fils de Dieu venaient vers les filles des hommes, et elles leur donnaient des enfants: ce sont ces hommes puissants qui, dès les temps anciens, furent des gens de renom (Gen. 6, 4). Les mots: „les géants, les hommes puissants“ nous disent clairement qu'il s'agit de dieux grands, colosses etc... ce qu'étaient aussi les cabari⁴. Le Dieu est le chef de l'armée, l'Éternel (Jos. 5. 14—15); l'Éternel assis sur son trône et toute l'armée des cieux se tenait devant lui, à sa droite et à sa gauche (1 Rois 22. 19). Job (I, 6; 2, 1) parle directement de fils de Dieu étant venus se présenter devant l'Éternel, Satan vint aussi au milieu d'eux⁵. Cependant, il y a les traces de la notion polythéique

¹ Voir Dar. et S., 759 et surtout les tables aux pages 762, 769.

² Voir ci-dessous Chapitre II.

³ Comp. Jean Rivière, Le dogme de la rédemption chez saint Augustin (Rev. des sciences religieuses t. VII, 1927 p. 429 et p. 600). Ed. Dujardin, Le dieu Jésus Paris 1927. Le mot ichthus, qui signifie poisson est un anagramme de Jésus. Voir encore ci-dessus 15.

⁴ Θεοὶ μεγάλοι, Θεοὶ δυνατοί, ἰσχυροί, Θεοὶ χρηστοί...

⁵ Satan est, je crois, la lune qui est au milieu des signes du zodiaque.

des dieux comme signes zodiacaux: „Je suis le Dieu de Béttel“ dit l'ange de Dieu à Jacob (Gen. 31, 11—13). Il s'agit du grand Dieu du signe des Gémeaux, ce qui correspond à la lettre Beth, car la lettre Aleph (Dieu de Sinai) indique le signe du Taureau. C'est Aaron qui fait former un veau de fonte. Alors le peuple dit: Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Egypte (Exod. 32, 4).

§ 5. Ce que signifie „Jus“.

22. Fas est le contraire de jus.

Nous avons vu que destin avec son ordre (fas) est la mère du tout: des dieux et des hommes. „Trois lettres de la mère sont A M Š, car l'air, l'eau et le feu sont venus de ces lettres“¹. Le quatrième élément est la terre. Et encore „vingt-deux lettres de l'alphabet sont les bases ou les principes. Dieu les traça, frappa, fit leurs jonctions et déplacements, les pesa et créa par elles tout ce qui est créé et fit dépendre d'elles tout ce qui doit être créé“². Il est évident que ces 22 lettres ne sont que les 22 signes zodiacaux de la précession³, les fils de Dieu ou les Grands dieux. On attendait à Babylone un Messie restaurateur de la puissance temporelle juive. On le nommait: Jue (le Futur) et on trouva le nombre de ce dieu 26. Or, ce dieu, l'envoyé céleste, ou le signe de la précession doit être 26-ième⁴. On sait que les chiliastes n'étaient que les hommes qui attendaient le Messie après 1000 ans. Or, le 26-ième dieu est le dieu du 26-ième mille, ou le dernier dieu du grand cercle (la grande année)⁵. Mais la mère du tout avec ses signes zodiacaux de la précession n'est que destin (fatum), elle règle la vie divine et humaine; et ses règles ou les lois sont aussi fas. C'est à cause de cela que Properce conseille de regarder la voie dans les cieux qui est la voie

¹ Ainsi dit Sefer-Jezir, le livre fameux des cabbalistes au moyen — âge (v. chez Morosofi. Profahètes p. 17).

² Ibidem p. 16.

³ Je donnerai bientôt un article spécial sur les origines de l'alphabet (en allemand).

⁴ Ibidem (p. 18). La lettre Aleph ou le signe du Taureau est le 22-ième rédempteur, donc, le 24-ième est le signe de l'Agneau et le 26-ième est le signe des Poissons.

⁵ En divisant $26000 : 10 = 2600$ et $26000 : 12 = 2166$ (la naissance de J. Christ). Ôtant de $2600 - 2166 = 434$, c'est à dire le 5-ième siècle après J. Christ date où on attendait à Babylone un Messie. Il en résulte qu'il s'agit de deux systèmes du compte: décimal et duodécimal.

sans fraude, pour reconnaître la vérité entre les étoiles et dans les cinq zones (IV, 1, 103). Et il ajoute que la vérité pour lui est le plus haut de tout, bien que maintenant on vende les dieux et que Jupiter lui-même mente pour de l'or (IV, 1, 82).

Ainsi le poète latin distingue les dieux et Jupiter. Suivant mon explication du fas, mon lecteur, je crois, peut bien comprendre cette distinction. A savoir, les dieux ne sont que fata ou les dieux de la nuit (les signes zodiacaux), Jupiter le dieu du jour. Et cela nous explique que fas et jus sont les contraires (le couple antagonique). Bref, fas est la loi de la nuit, jus est la loi du jour. C'est à cause de cela que: fas lex divina et jus lex humana est. On sait bien, que les paysans ne sont que les hommes en particulier et que leur dieu est le soleil. Au contraire les dieux (Curetes) et les héros (quirites) ne sont que les guerriers et leur dieu est la lune (Marspiter pour les quirites, jus quiritium).

Ainsi il faut distinguer: fas (la lumière des étoiles), jus quiritium (la lumière de la lune, Marspiter) et jus du populus Romanus, jus civile (la lumière du soleil, Jupiter, Zeus).

Nous verrons tout de suite toute la justesse de notre méthode de relations selon laquelle fas et jus sont les adversaires.

23. Etymologie du mot jus.

Ne connaissant pas notre méthode des relations, on cherche l'explication du mot: jus tout à fait accidentellement. Par exemple, selon Ihering (I, 219), c'est la même idée qu'on retrouve dans les mots: jugum, jungere et jus, c'est à dire, l'idée d'unir, de lier¹. Donc, jus n'est qu'une liaison. Mais cette explication est donnée évidemment par la notion contemporaine du droit. Cependant, elle contredit aux sources qui parlent par exemple de *juris vinculum*. Donc, jus lui — même n'est nullement un vinculum, un lien, certes, au point de vue de l'étymologie. Cette explication ne s'accorde pas non plus avec le terme: *jus dicere*² etc. On suppose aussi que le mot jus (jous) dérive de *jouos* et par exemple, av. *jaoždataiti* signifie: *macht heil, reinigt rituell*³; on rattache aussi le mot jus au mot *albin*: je, ce qui signifie „permission“ (*ieus*)⁴. Et encore on com-

¹ Voir chez E. Cuq I, 54: Le mot jus paraît venir du sanscrit ju, qui exprime l'idée d'unir, de lier. Comp. Walde, s. v. jus.

² Comp. E. Cuq I, 55.

³ Vaniček, 226 (chez Walde jus).

⁴ G. Meyer (chez Walde jus).

pare le mot *justus* (ioustod), juste avec les mots vieux bulgare, *istъ, istovъ, istovъn, verus*¹. Enfin, on rapproche les mots *jus, juro* (faire serments, jurer), *jurgo, injuria; jus et ēva*, éternité, ordre, loi, mariage (contre Walde s. v. *jus*)². Or, on peut se demander, où est la vérité? Ma réponse est la suivante: *jus* est le contraire de *fas*. Confirmons tout cela par les sources.

24. *Jus n'est pas fas.*

Il y a les sources où il s'agit que ce qui correspond au *jus* est permis, c'est à dire „*fas non est*“³. Il est évident que nous avons ici la notion du *jus* comme la permission (le mot albin: *je ieus*)⁴. Par conséquent c'est que *jus* n'est nullement contra ou *praeter fas*⁵. Il est compréhensible que *jus* comme permission est un amas de règles sans lien entre elles et c'est pour cela qu'on dit que *jus est ars*, c'est à dire un seul tout formé de parties logiquement coordonnées. Comprenant cette idée du *jus*, on peut bien expliquer les mots du Celsus: *jus est ars boni et aequi* (D. I, I 1, 1). Il s'ensuit que l'objet de l'ars est double: consacrer les usages de bons citoyens (*bonum*) et maintenir l'équilibre entre leurs droits (*aequum*). Dans ce dernier rapport on parle du *aequum jus*, de l'*explanatio aequitatis*⁶. *Jus enim, dit Cicéron, semper est quaesitum acquabile, neque enim aliter esset ius*⁷. Et encore: Cicéron dit que le droit civil est l'équité même réduite en lois pour diriger les membres d'une même cité dans l'exercice de leurs droits⁸. Quant à l'équité, elle ordonne de juger et de déterminer de la même manière les choses pareilles⁹. Enfin, d'après les lois de l'équité, il y a un droit qui est égal pour les grands et les petits¹⁰. Bref, *jus* comme le contraire du *fas*, est la permission égale et comme institué par les hommes (majo-

¹ Sobolevski (chez Walde, *jous*); autrement Meillet, 300 (chez Walde, *jus*).

² Comp. donc *iusiurandum, Juppiter Jurarius; jus, juris* signifie „Brähe, Suppe“; gr. ζῆθος wesentlich, dit Walde, identlisch mit ieuu — ieuux verbinden, s. *lungo* (s. v. *jus*).

³ D. III, 2, 13, 4; XVIII, 1, 34, 2; XXIV, 1, 32, 2; XXXIX, 3, 17, 3; C. 8, 55, 1.

⁴ Voir encore notre *La cité populaire*, Riga, 1924, § 18.

⁵ Comp. C. 9, 38, 1.

⁶ Tac. Ann. III, 26. Cf. Ed. Cuq p. 57, n. 6.

⁷ Cic. de offic. II, 12.

⁸ Top. II, 9.

⁹ Top. IV.

¹⁰ De offic. II, 12.

res, jurisconsultes, législateurs) est le droit humain. Cependant on sait bien que tout le droit est attribué aux dieux dans l'antiquité. Et c'est pour cela qu'une question se pose: comment est-il possible de décliner de fas — cette voie divine et la plus parfaite? Il me semble que la réponse ne pourra être que la suivante: jus est aussi sanctionné par les dieux, mais ces dieux sont les contraires des dieux sidéraux (fas). Pour bien comprendre cette relation antagonique, il faut s'adresser à la grande figure du dieu céleste: Zeus ou Jupiter.

25. Dieu du ciel, Zeus¹.

Dieu du ciel est nommé par les Grecs Zeus et par les Romains Jupiter. Comme l'antagoniste de la nuit étoilée (les ténèbres) il est la lumière du jour. Au point de vue du monothéisme, Zeus est non seulement le plus grand des dieux (μέγιστος), mais il absorbe et efface tous les autres; et c'est pour cela qu'il est le dieu véritable, qui est, qui fut et qui sera (Paus. X, 12, 10). En connaissant notre explication des fata deum ou deorum comme signes zodiacaux = les grands dieux, on peut comprendre que Zeus est un grand dieu (Paus. X, 12, 10) et le plus grand des grands dieux, car il est le dieu véritable qui est caché dans les signes zodiacaux (fata). Le grand dieu viendra et il passera, mais le plus grand des grands dieux existe éternellement. Voilà pourquoi les vers orphiques ont dit: „Zeus est le premier, Zeus est le dernier“, c'est à dire il fut le premier signe zodiacal et le dernier signe dans la grande année. Et encore: „Zeus est la tête; Zeus est le milieu, c'est de lui que tout vient; Zeus est la base de la terre et du ciel étoilé“². De même, dit Socrate³, „on invoque Zeus sous beaucoup de surnoms, bien que sans doute il soit unique“. Il en résulte qu'il faut étudier ces surnoms pour bien analyser les origines de Zeus.

Tout d'abord, en prenant Zeus comme le plus grand dieu et comme un signe du zodiaque (le grand dieu), nous comprenons ses métamorphoses. Il paraîtra comme un boeuf (le signe d'avril), un cygne (le signe du mois du printemps), un aigle (le signe du mois de l'automne) etc.⁴

¹ O. Kern, Die Religion der Griechen. Bd. I. Berlin 1928.

² P. Perdrizet (chez Dar. et S. s. v. Jupiter p. 696.

³ Xen. Symp. VIII, 9.

⁴ Lucien, Le dialogue entre Eros et Zeus.

De même, nous trouvons l'image de Zeus Ammon sur les médailles avec le mouton ou avec les oreilles du mouton (signe de la précession du printemps, le mois de mars), avec l'aigle, avec Dioné et portant la colombe, avec un serpent etc. Cela nous explique aussi qu'il y a Zeus des morts¹, Zeus bienveillant, qui est invoqué par les agriculteurs de l'Attique à la fin de l'hiver (Zeus Μελίχιος), en été comme Zeus le défenseur de la ville et au commencement de l'hiver comme Zeus qui envoie les vents². Bref, il s'agit de Zeus à quatre saisons ce qui correspond au séraphin à quatre faces chez Jérémiel³. Comme dieu du printemps il est dieu de la lumière ou dieu Bon (Αγαθός Θεός), le cultivateur (Γεωργός), le protecteur contre les maux (Ἀλεξίκακος), le dispensateur des biens, bref, le sauveur (Σωτήρ), le vainqueur du mal, vengeur et défenseur des faibles. Mais en même temps au point de vue du monothéisme il se trouve en dehors des fata (les signes); il est le plus grand dieu. Voilà pourquoi il est le treizième et les XII dieux (fata) torment son conseil. En cette qualité Zeus, principe de tout ordre et de toute règle, est, en particulier, le dieu de l'ordre social. Grâce à son origine du signe de la précession, il ordonne tout dans l'univers, conformément à l'inéluctable loi du Destin (fatum μοῖρα), avec laquelle Zeus n'entre jamais en lutte, qui, par conséquent, est sienne, identique à sa volonté (Διός αἴσα). C'est pourquoi il était adoré sous le nom de Μοιραγέτης, pourquoi encore on lui donnait parfois comme épouse Thémis, personnification des lois qui régissent le monde (θέμιτος). Donc, Zeus comme un dieu omniscient peut signifier l'avenir. L'éclair, le tonnerre, le vol des aigles étaient autant de présages envoyés par Zeus. Enfin, on peut expliquer que Zeus étant le plus jeune des dieux est un vainqueur des titans, dont nous avons parlé. Et voici qu'une question importante se pose: pourquoi Zeus qui est un signe zodiacal et le dieu en dehors des signes à la fois est-il un dieu du ciel, du jour et du soleil. Analysons ces deux figures (N° 9 et 10, fig. 4217 et fig. 4196)⁵.

Nous voyons (fig. 4217) quatre signes de l'écliptique: 1. Zeus (un point de l'écliptique du printemps, du soleil) et 2. vis-à-vis de lui

¹ Voir les figures chez Dar. et S., Jupiter.

² Il est appelé dans l'Iliade Zeus Καταχθόνιος.

³ Dar. et S., p. 693.

⁴ Voir ci-dessus 20.

⁵ Elles sont données chez Dar. et S. t. III, p. 692 et p. 701.

l'aigle (un point de l'écliptique de l'automne). Deux étoiles entre eux signifient les deux solstices de l'été et de l'hiver. Or, Zeus comme dieu du printemps est le contraire de l'aigle — le signe de l'automne, son adversaire. Il est intéressant de comparer la figure 4217 (chez nous N° 9) avec la figure N° 11 (Nicolsky, L'ancien Israël, en russes 1922 p. 262). Nous y voyons aussi le symbole du ciel ayant les quatre points de l'écliptique. Or, les mots suivants de la Bible (Exode 25, 20) sont clairs: „Et les chérubins étendront les ailes en haut, couvrant de leurs ailes le propitiatoire, et leurs faces seront vis-à-vis l'une de l'autre... Et tu pro-



N° 9. Fig. 4217. Zeus et l'aigle.



N° 10. Fig. 4196. Les deux Zeus.

poseras le propitiatoire en haut sur l'arche...¹ Nous voyons encore (N^o 10, fig. 4196) les deux Zeus, qui sont séparés par un ange avec le vase; il verse dans le plat de Zeus qui est placé à droite de nous. Donc, ce Zeus est dieu de l'automne, tandis que le premier qui reste sans eau, est le dieu du printemps. Les deux Zeus sont placés en face l'un de l'autre, donc le premier est le soleil du printemps et l'autre le soleil de l'automne. Pour bien saisir ma pensée il faut comparer la figure 4196 (N^o 10) et la figure où se trouve Héléne (v. chez nous N^o 2 dessous). Bref, Zeus est représenté par le signe de la précession, par le soleil et correspondant à cela par le ciel étoilé et par le ciel du jour. Maintenant on peut comprendre que Zeus comme femme (le



N^o 11. Chez Nicolsky, L'ancien Israël p. 262. L'arche (reproduction).

soleil) mit au monde la fille Athène et que pour cela Héfeste comme un bon accoucheur cassa la tête de Zeus. La nouveau — née aux yeux gris — bleu était si belle et aussitôt si mûre que Héfeste voulut bien se marier avec elle².

¹ Comp. encore Nicolsky l. c. p. 122 — 123 où sont données les figures des chérubins qui sont séparés par un arbre (la construction de l'auteur).

² Lucien, Le dialogue entre Héfeste et Zeus. Voir encore une fois les vers orphiques: Zeus est la tête, Zeus est le milieu, c'est de lui que tout vient; Zeus est la base de la terre est du ciel étoilé.—Il s'agit de la tête comme un des 4 points de l'écliptique, peut être celui du printemps. K. Lehmann-Hartleben, Athena als Geburtsgöttin.

26. Dieu du ciel — Jupiter et jus.

Les noms: Zeus, Tinia (le Jupiter étrusque) et Jupiter dérivent de la même racine: di div, à laquelle répond l'idée d'éclat, de lumière du jour. Or, Jupiter est le dieu de la lumière, le dieu du jour et le dieu céleste¹. De même le mot latin dicere (dire, comp. fari, dire, expliquer, parler avec le mot jus) signifie rendre la justice; et, en outre, le mot grec δείκνυμαι (dicere) et δίκη (le droit, jus) sont de bonnes preuves au profit de la même signification de jus et de δίκη comme le jour et la lumière du jour. On peut aussi comprendre que Δίκη, la déesse d'équité et de justice était la fille de Zeus et de Thémis. Bref, jus et fas correspondent au jour (Jupiter) et à la nuit (Thémis) qui sont le père et la mère du droit (jus et fas)². Il est intéressant de noter que le nominatif Jupiter (Ζεὺς + Πατήρ) avait plusieurs équivalents: Diespiter, Diovis, Jovis; et en outre, Jovis était d'un emploi ordinaire à l'époque archaïque: vetustissimi nominativum Jovis praeferunt, dit Priscien³. Mais on écrivait auparavant le mot jus comme jous. Et voici, Jupiter fût à l'origine un dieu physique, dispensateur de la lumière, maître du ciel (Lucetius) et des phénomènes célestes. Pour bien comprendre ce dieu, il faut le comparer avec Mars (Maurs), brandissant une lance et protégeant les troupeaux de son peuple, combattant pour lui⁴. Au contraire, Jupiter disposant de la prospérité de la nature, maître de la pluie, du beau et du mauvais temps était un dieu important pour les agriculteurs⁵. Or, on peut bien distinguer la nécessité (les ténèbres, fas) de la disposition, ou de la volonté, ou de la permission (le jour, jus). C'est pour cela que, peut être, les Sabins adoraient Jupiter Liber⁶, un dieu des énergies créatrices de la nature. Ainsi on peut aussi expliquer qu'un Jupiter à Préneste plus jeune encore que celui d'Anxur (Jupiter agricole), un enfant (puer), était représenté nourri à la mamelle par la Fortune (Fortuna Primigenia), déesse de la fécondité. Comme dieu, qui distribue libéralement les biens de la terre, il porte les

¹ Waide, s. v. Jupiter, dies et deus.

² Les anciens rattachaient, à tort Jupiter à juvare (comp. Cic. De n. d. II, 25), mais ce rattachement est compréhensible si nous nous rappelons que le signe du printemps, comme le signe de la précession venait faire plaisir aux hommes, les aider et les secourir.

³ V. Dar. et S., p. 708.

⁴ V. encore ci dessous § 6.

⁵ Voir par ex. Jupiter Auxuravis = un Jupiter agricole.

⁶ Liber qui agit librement, libre, permis.

épithètes non seulement Liber, Libertas, mais aussi Pecunia, Ruminus¹. Il nous reste à demander, quel dieu était Jupiter comme dieu physique au point de vue de son origine? Je crois qu'il était dieu du printemps (Jupiter jeune, puer, imberbe) qui comme dieu de l'automne était déjà barbu. La tête de Jupiter



№ 12. Fig. 4239. Semis à la tête de Jupiter.

barbu servit de type à d'anciennes pièces de cuivre (semis). Et la lettre qui est écrite sous la tête de Jupiter signifie semis (la moitié). Donc, il s'agit de Jupiter de la seconde moitié de l'année; cette moitié est le règne des ténèbres, du serpent (la voie lactée), dont un symbole est, je crois, aussi la lettre S qui est mise comme un serpent sur la terre². De même pour distinguer deux moitiés de l'année on utilisait le foudre, à savoir, si Jupiter est imaginé, tenant la foudre de la main gauche, il est imberbe nu, parce que le soleil du printemps va de gauche à droite (le premier tonnerre ou la première foudre, comme le commencement de l'année agricole); au contraire si Jupiter est représenté tenant la foudre de la main droite, il est barbu, vêtu du manteau . . . Donc, il s'agit de la seconde moitié de l'année, car le soleil va de droite à gauche. Nous voyons aussi que Jupiter est représenté imberbe, nu, portant la foudre d'une main, et de l'autre son aigle³. Nous avons ici les quatre points de l'écliptique: la tête — le solstice de l'été, les pieds — le solstice de l'hiver, la foudre et l'étoile (Vénus du printemps) — l'équinoxe du printemps et l'aigle — l'équinoxe de l'automne. De même Jupiter jeune, imberbe, nu, porté par un quadrigé courant

¹ Ruminus vient de ruma, qui signifie mamelle (Varr. r. r. II, 11, 5, v. P. Perdriset chez Dar. et S., Jupiter p 710.

² V. fig. 4239 chez Dar. et S. De même lune semis signifie la moitié de la lune, c'est à dire le commencement de la seconde moitié du mois. Cela nous explique que Mars était représenté imberbe et barbu correspondant à deux moitiés de l'année.

³ Fig. 4240 chez Dar. et S. (chez nous № 13).

à droite¹ et par conséquent son visage est tourné de ce côté. Au contraire le visage de Jupiter barbu est tourné à gauche.



№ 13. Fig. 4240. Monnaie de la République.

Quant à la triade du Capitole², Jupiter est représenté assis sur un trône, il est barbu, vêtu, et se trouve entre Junon (la lune à sa gauche) et Minerve (Vénus à sa droite). Au contraire, Jupiter imberbe, nu, est debout entre Junon (la lune, à sa droite) et Minerve qui le couronne (à sa gauche). Celui qui a regardé le ciel au printemps et en automne, peut comprendre cette différence entre la triade du printemps et celle de l'automne. Or, il est clair, que Jupiter du printemps est un Victor, Invictus, car l'hiver est vaincu par le soleil ou par le ciel du printemps. Il y a une hypothèse selon laquelle les divinités de la triade capitoline: Jupiter, Junon, Minerve, correspondent chacune à l'un des éléments constitutifs de la cité romaine: Latini, Sabini, Tusci³. Donc, Jupiter serait le dieu des Latins, Junon celui des Sabins et



№ 14. Fig. 4241.

¹ Fig. 4241 (chez nous № 14).

² Fig. 4242 chez Dar. et S. (chez nous № 15).

³ Ibidem, 711

Minerve — celui des Tusci¹. Certainement au temps plus avancé, Jupiter est élevé. Il est appelé *Optimus Maximus*; il préside les XII grands dieux qui correspondent aux douze mois de l'année ainsi, que Zeus².



N^o 15. Fig. 4242. La triade du Capitol.

27. Conclusion: la relation fondamentale entre *fas* et *jus*.

Il résulte de mon analyse de *fatum* et de Jupiter (Zeus) que *fatum* est la nécessité ou une loi fatale (*fatalis necessitas*).³ Grâce à cette nécessité ceux qui ont remarqué et noté, à travers les siècles, l'ordre des choses et la suite des événements, ceux-ci connaissent ce qui

¹ Dans ce cas nous aurons Ramnes, Tities et Luceres comme trois parties du peuple romain.

² Comp. Flammarion, Histoire du ciel, p. 45. Comp. J. Scheftelovwiz, Die Dreizehn im Altindischen.

³ *Εξμαρμένη* (Cic. De n. d. I., 20),

doit arriver¹. Or, il s'agit de la loi physique dans le sens de la *causa efficiens*. Et c'est que *fatum* était la cause générale du tout²; mais ce *fatum* n'était qu'une éternelle répétition (*transductio temporis*³, c'est à dire le zodiaque): puisque, dit Cicéron „ceux-ci ne distinguaient pas les causes elles-mêmes, mais ils en distinguaient les marques et les signes;“ l'avenir est annoncé par les signes⁴. Donc, l'idée de causalité est celle de *colligatio causarum*. Et voilà pourquoi ceux qui connaissent le cours du soleil, de la lune et des autres astres (*siderum ortus*), en prévoient longtemps à avance les différentes révolutions⁵. Mais le destin n'est pas la nature. Cicéron distingue *Deus-fatum et natura*. Et quand il dit: *fieri igitur omnia fato, ratio cogit fateri*, il pense à de *ordo seriesque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat*⁶. Donc, sauf cette *εἰμαρμένη* la cause éternelle de toutes choses, ou de la nécessité (*veritas sempiterna*)⁷, reste encore quelque chose qui n'arrive pas par le destin, mais par le hasard (la fortune). Il en résulte que la nature qui existe à côté du destin, est la cause finale (*causa finalis* selon nous). C'est Aulu-Gelle (XIII, 1), qui, en rapportant sur Cicéron, Vergile, Démosthène, distingue aussi *fatum et natura*; selon son commentaire, *fatum* est ce qui doit être selon la loi du destin; *natura* — ce qui est en réalité par hasard et par intention. Il cite Cicéron (sur la Couronne): „L'homme qui croit n'être né que pour sa famille attend la mort venant d'elle même, et d'après l'ordre du destin; mais celui qui se croit né pour sa patrie, plutôt que de la voir esclave, marchera au-devant de la morte.“ Et en effet, Cicéron lui même fait une comparaison de la nécessité (*fatum*) avec le germe qui renferme déjà ce qui en doit naître; ainsi les causes renferment l'avenir⁸. Tout cela nous explique que les mots latins ou grecs que nous traduisons par ceux de fortune et de hasard ne signifient jamais le destin. Jamais les auteurs grecs ne le désignent par le nom *τύχη*; et Macrobie (*Satur. V, 16*) observe que ce dernier terme ne se rencontre ni dans l'*Odyssée*, ni dans l'*Illiade*. Chez les latins

¹ Cic. De div. I, 56 et 55.

² Cic. De div. I, 56: *Praeteria quum fato omnia fiant etc. v.* encore I, 55.

³ Ibidem, I, 56.

⁴ Ibidem, I, 56.

⁵ Ibidem, I, 56.

⁶ Ibidem I, 55.

⁷ Ibidem, I, 55.

⁸ Cic., de div. I, 56. Mais il est évident, que ce qui doit être, ne peut être qu'en réalité (en nature) par hasard; par ex. le germe périt à cause de la sécheresse.

fatum était précisément le contraire de fortuna¹. Or, nous voyons aussi que fas est le contraire de jus comme nécessité (ce qui doit être) est le contraire de fortune (ce qui est par hasard ou par nature). Maintenant on peut bien comprendre que Jupiter est un dieu disposant de la prospérité de la nature, maître du bien et du mal, qu'il est Liber, nourri lui-même à la mamelle par la fortune². C'est pour cela que la volonté, la disposition, la permission, le but (causa finalis) caractérisent le droit-jus. Nous comprenons enfin à fond les règles des XII tables: „Si nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita jus esto,“ et encore: Uti legassit super pecunia tutelave suae rei, ita jus esto³. Il s'ensuit que la volonté particulière en forme d'un acte solennel (mancipatio, legassit), est une cause de la vie sociale, basée sur la nature; la volonté est sanctionnée immédiatement (les signes) ou par le dieu de la volonté (Jupiter) ou par les citoyens (les comices, les témoins etc.). J'ai déjà écrit que le mot: „jubeatis“ a le sens de demander la permission ou la volonté publique⁴. Il est clair que les pontifes tâchaient beaucoup à concorder les règles ou les lois de fas avec celles de jus (la jurisprudence pontificale), c'est à dire concorder la nuit ou les ténèbres, les astres zodiacaux (les causes) avec le jour (le ciel du jour) ou de la lumière (la fortune). C'est pour cela que jus pourrait être affranchi peu à peu de fas... et que l'idée de la cité populaire des paysans vainquit enfin celle de la cité quiritaire des guerriers... Bref, „vivre selon fas“ — signifie développer ce qui est donné par le destin; mais ce développement pour les hommes ne signifie en même temps que créer la volonté (jus) suivant la lumière éternelle du jour ou de la volonté du père céleste qui nous a envoyés sur la terre. Jésus-Christ dit: Vous donc priez ainsi: Notre père qui es aux cieux... Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel... Donne nous aujourd'hui notre pain quotidien... délivre-nous du malin, car à toi appartient le règne (Matth. 6, 9—13). Il est évident qu'il s'agit du père céleste qui était pour les païens Jupiter (ou Zeus), de sa volonté (Libertas) qui était pour les païens jus aequum (égal pour tous les hommes) et jus bonum (délivrant du malin). Il est dieu des paysans en particulier, car il donne le pain quotidien... Donc Jupiter est

¹ Voir I. c. Préface 337.

² Voir au-dessus 26.

³ Comp. V. Arangio-Ruiz. Istituzioni di dir. romano, 1927. p. 21 et suiv.

⁴ La cité populaire 82; comp. Walde (s. v. jubeo) et Vaniček (verbinden), Fick 14 112 (* iez-dhe-zu jus, Recht; contra Walde: wäre justeo oder eher judeo).

un père des paysans, un dieu du *populus Romanus*. Au contraire, Marspiter est un dieu des éleveurs de bestiaux ou un dieu des guerriers (*Quiritium*) comme nous verrons.

§ 6. Ce que signifie *jus Quiritium*.

28. *Jus Quiritium* est un droit des *quirites*.

Les Romains distinguaient *jus Quiritium* et *jus* du *populus Romanus* (le droit populaire)¹. Mais voilà une question très importante et non moins compliquée: que signifie *jus Quiritium*? Ou, autrement, de quelle lumière (*jus*) s'agit-il? Il est bien possible que c'était la lumière de la lune comme adversaire de la lumière du soleil. Ainsi Jupiter et Mars (Zeus et Arès) sont des antagonistes. En effet, l'Iliade nous représente Arès comme un dieu odieux à Zeus lui-même par sa frénésie guerrière; il est insatiable dans sa fureur, indifférent aussi à la Thémis (*Θέμις*)² et non seulement à Zeus (*Δίος*). Il est un rival du soleil au point de vue de l'amour, car l'Aphrodite, Vénus, Minerve est représentée souvent à côté de Mars; elle lui est bienveillante. Voici une figure³ où Minerve tient le dieu Mars encore jeune, au-dessus d'une cuve d'où s'échappent des flammes. On ne comprend pas jusqu'à présent cette image de trois dieux. Mais, il me semble que son sens est le suivant Mars, c'est un dieu lunaire de l'automne (voir la nouvelle lune sur le bouclier que tient Mars à la main gauche). Minerve c'est Vénus de l'automne qui se tourne vers Mars et se détourne du soleil (voir un autre bouclier jeté peut être par Minerve). Elle est symbolisée par une étoile qui est visible près de la main droite de Minerve⁴. Qui n'a pas vu l'étoile du printemps près du soleil et l'étoile de l'automne près de la lune? Il y a beaucoup de contes dans lesquels il s'agit de la trahison de cette étoile représentée par une fille ou une femme, portant des noms différents. Mais il y a encore une image de Mars (fig. 4848) qui est non moins intéressante (v. N° 17). Vous voyez Mars accourant du haut des nues à droite tenant une lance à la main droite. C'est le point du signe de décembre, quand la lune est le plus haut et grand, la terre dort (l'hiver; v. la figure couchée). A savoir la lune marche à droite à ce temps là. Et vous voyez là à droite encore une figure (un Pan qui tient une

¹ Voir chez moi La cité Quiritaire, §§ 5 et 10, et La cité populaire, § 18.

² Iliade V, 761-890.

³ Fig. 4846 chez Dar. et S. s. v. Mars p. 162 (chez nous N° 16).

⁴ A propos du Gorgonéion voir Dar. et S.

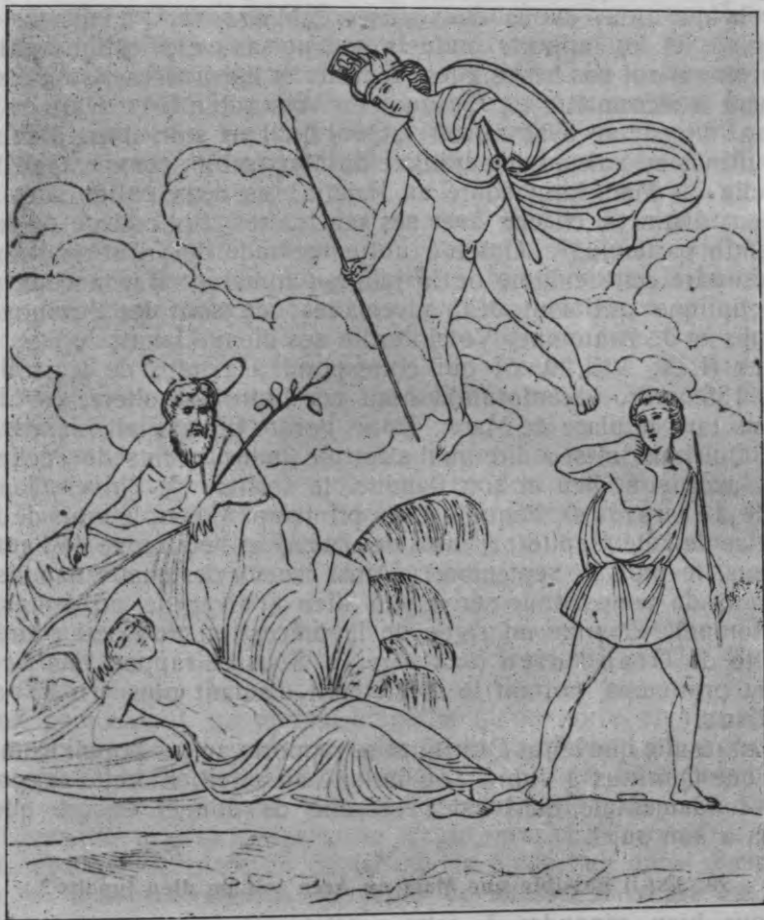
branche des premières feuilles vertes, le mois de mars, l'équinoxe du printemps). En ce moment le soleil qui sera opposé à la lune de mars, va partir à gauche (la quatrième figure). Bref, nous avons le mouvement de la lune (avec la terre) et du soleil (le calendrier solaire)



№ 16. Fig. 4846. Mars étrusque.

dans la direction contraire au mouvement du soleil et de la lune (le calendrier solaire). Il en résulte qu'au point de vue du calendrier solaire, l'année nouvelle commence au mois de Mars (l'équinoxe du printemps)

par la lune de ce mois. Tout cela nous explique bien qu'il s'agit



N° 17. Fig. 4848. Mars et Rhéa Silvia.

de deux Mars, comme dieu lunaire. L'un d'eux, le dieu du printemps, qui est en même temps un dieu des laboureurs (de la végétation)¹, et

¹ V. la prière bien connue et conservée par Caton: „Père Mars, je t'implore, je te prie d'être bien veillant... aux blés, aux vignobles etc...

un autre dieu de l'automne, des guerriers, le défenseur des bestiaux pendant les nuits profondes et longues de l'automne et de l'hiver. C'est pour cela que nous avons deux dieux: „Mars et Quirinus, dont les origines et les rapports mutuels restent sans explication suffisante. Les anciens n'ont pas hésité à les identifier et les modernes sont disposés également à reconnaître en Quirinus un Mars sabin (M o m m s e n)¹. De plus, on dit encore avec raison: „Quoi qu'il en soit, il est à supposer que Quirinus ne soit qu'une épithète du Mars sabin, comme Gradivus était celle du Mars latin adoré au Palatin, les deux cultes sont restés nettement distincts, chacun avec ses sanctuaires, son collègue de saliens, son flamin particulier². Grâce à notre méthode des relations, on peut bien résoudre cette énigme de la religion romaine. Il y a deux points de l'écliptique qui sont des adversaires ce sont les équinoxes du printemps et de l'automne. Voici l'ordre des dieux: Janus, Jupiter, Mars, Quirinus (Liv. VIII, 9, 6) qui correspond à l'ordre de leurs flamins (Fest. 185, ordo sacerdotum). Mais cet ordre est altéré, car Jupiter prit plus tard la place de Mars. Donc, l'ordre initial était: Janus, Mars, Jupiter Quirinus, c'est à dire qu'il s'agit de quatre points de l'écliptique, chacun avec son dieu et son flamin: le solstice de l'hiver (Janus, le mois de Januarius), l'équinoxe du printemps (Mars, le mois de Mars), le solstice de l'été (Jupiter, le mois de Juin) et l'équinoxe de l'automne (Quirinus, le mois de septembre). Ainsi chacun des quatre flamins avait trois mois de temps pour servir son dieu (l'hiver, le printemps, l'été et l'automne). Comme un signe de la précession mars est adoré sous l'épithète de Grand dieu (θεός μέγας)³. Sous ce rapport, Mars comme dieu du printemps, portant le soleil était d'autant plus un rival de Quirinus.

Il en résulte que le jus Quiritium se rapporte au jus populi Romani de même que Quirinus à Jupiter ou la lune au soleil. Et cette supposition est si fondamentale qu'il est nécessaire de donner encore quelques preuves à son sujet.

29. Est-il possible que Mars ou Arès soit un dieu lunaire?

Pour bien répondre à cette question, il faut nous rappeler que la lune et le soleil sont des rivaux et que leur rivalité est représentée par la balance. Comme on sait, la balance est un signe zodiacal de l'automne (au mois de septembre), quand après la

¹ Voir chez Dar. et S., s. v. Mars, p. 1615.

² F. Durrbach (chez Dar. et S., s. v. Mars, p. 1615).

³ Ibidem, 1610.

courte lutte (l'équinoxe) le vainqueur est la lune. Elle monte tandis que le soleil descend pour mourir jusqu'au temps de l'équinoxe du printemps (la balance du printemps), quand après une courte lutte l'équinoxe du printemps, le soleil est aussi vainqueur. Alors le soleil monte au ciel et la lune descend avec la terre. Si notre explication de cette relation de l'équilibré est juste, nous trouverons beaucoup de preuves pour cela. Et voici: 1. comme nous avons dit, Jupiter porte l'épythète de Victor, Invictus, ainsi que Mars¹. Au point de vue de notre explication de la relation de la balance cette concordance des épythètes est claire: nous avons un victor solaire du printemps et l'autre lunaire de l'automne. 2. En automne les ténèbres commencent; les étoiles brillent fortement et la lune est un père du ciel étoilé (Marspiter) ainsi qu'au printemps la lumière du jour commence, la lune devient pâle et pauvre, tandis que le soleil règne au ciel éclairé . . . (Jupiter). Il s'ensuit que le nom: Mars indique les ténèbres, la nuit qui est éclairée par les étoiles. Sous ce rapport on peut accepter une racine mar qui a le sens de briller. Le mot russe: mramorit² signifie imiter la couleur du marbre c'est à dire diversifier par des couleurs ou des dessins variés, barioler. De même les mots russes: „mrak“ (ténèbres) mračnyi (obscur, sombre) indiquent une absence ou un défaut de la lumière du jour. A cause de cela les objets ne sont pas bien visibles; le mot mréty, mréjaty (dérive du mot mrak, moròk) signifie poindre, scintiller, répandre une faible lueur, être visible dans les ténèbres. On dit: mésjac mreety, c'est à dire la lune éclaire un peu³. Enfin, le russe marà désigne la vision, ou l'apparition, le fantôme; marena c'est un épouvantail, un animal empaillé qu'on porte en recontraant le printemps; marit, si, par exemple, le soleil devient un globe pourpre⁴ mar⁵ — la vaporisation, le brouillard. Il est bien possible que le ciel de nuit était aussi une base de la notion de marcher (le mot allemand marschieren, le russe marschirovat⁶), ce qui signifie changer de place en déplaçant les pieds l'un après l'autre; de même la marche signifie le degré de vitesse, le degré qui sert à

¹ Dar, et S. p. 1622

² Le mot latin marmor, le grec μαρμαίρω, la divinité Μαῖρα; Dar. et S. 1614; comp. Walde: ich verbinde ital. Ma.t — *Mā — mart mit gr. μάρμαροι „kämpfe“.

³ Dal. s. v. Mréty.

⁴ Or, la planète Mars porte le nom grâce à sa couleur pourpre. Mars c'est un nom que porte le fer chez les alchimistes.

monter et à descendre. Or, cela nous explique le surnom de Mars comme planète lunaire Gradivus, le dieu fantassin¹. Donc, Mars qui reste tranquille porte l'épithète Quirinus c'est à dire qu'il reste chez lui (curia). Ce temps est l'automne (Quirinus, Salii collini); au contraire le printemps est le temps de la guerre (Gradivus, Salii palatini). Cela est prouvé par l'explication Serv. (ad Aen. I, 292)² et Livius³. Il est clair que Mars du printemps et Mars de l'automne n'est que la lune⁴.

3. Avec cela s'accorde le fait qui reste jusqu'à présent incompréhensible que les temples et les sanctuaires de Mars étaient en dehors des villes étrusques et en dehors de l'enceinte primitive de Rome. Au contraire ce fait est tout à fait clair s'il s'agit de Mars comme planète. A savoir, la planète change de place; elle est en dehors du zodiaque et surtout au printemps et en été quand on ne voit plus clairement les étoiles. C'est pour cela qu'il ne s'agit que de la station de Mars (en t. d'astron), comme l'état de son repos⁵. Comme planète, Mars est le dieu qui ne reconnaît pas la loi zodiacale de Thémis⁶, mais il est en même temps un auxiliaire de Thémis⁷, le gardien des étoiles. Et c'est pour cela, que Mars est un dieu des Curetes (les constellations)⁸ ou quirites et non des milites, l'armée du peuple⁹. Le dieu du peuple, son défenseur c'est Jupiter, le dieu de la paix et du travail. Les couleurs: noir et rouge ne sont que les symboles des dieux; la première de la lune et la seconde du soleil. On trouve Mars sur un certain nombre de vases de style attique à figures noires, et, plus rarement, sur des vases à figures rouges de style sévère.

¹ Dar. et S. Mars p. 1621. Le mot allemand marschieren et le russe marchirovatъ signifie que les guerriers se meuvent par les pieds. Comp. № 17 où Mars marche.

² Mars . . . cum saevit in bello, Gradivus dicitur: cum tranquillus est Quirinus. Voir encre Fr. Reiche, Quirites (Klio 1926, 1, S. 77).

³ Liv. I, 20, 4. Dar. d. S. 1621 n. 15.

⁴ La lune est le dieu de la guerre chez beaucoup de peuples anciens, ayant un double rôle offensif et défensif. Comp. épithètes de Mars: Propugnator, Custos, Conservator, Adsertor, Secutor. Comesque.

⁵ Statio ad Martis, v. Dar. et S. 1614, comp. p. 1615 n. 26, où il s'agit d'une autre explication tout-à-fait artificielle.

⁶ Il. V, 761, ἀφρονα . . . ὅς ὄτινα οἶδε θέμιστα.

⁷ Mars comme planète, v. Pauly-Wissowa s. v. Arès.

⁸ Voir ci-dessus p. Dar. et S. 1619.

⁹ A savoir ses épithètes: militaris, militiae potens, campester sont assez rares.

Or, il est évidemment que le père de la nuit (Marspiter) est le contraire du père du jour (Jupiter). La lance (quiris), le casque sont ses symboles comme guerrier professionnel... Faut il chercher en outre la raison pour laquelle on a consacré le loup à Mars (v. aussi fig. 4846 N° 16 où le loup est imaginé au-dessus de Mars)? La nuit ou le ciel étoilé c'est une lupa Martia (les ténèbres) ou la mère; lupus Martius c'est une lune ou le père. Mais comme le dieu de la lumière des ténèbres, il est l'antagoniste des étoiles (les constellations), il mange, il anéantit les signes du zodiaque. C'est pour cela qu'on lui sacrifiait des chiens, des brebis, des chevaux, des ânes, des boucs, des coqs et des hommes. C'est à cause de cela que Joseph, symbolisé par la lune, n'est pas aimé de ses frères (les constellations) suivant l'histoire, que nous transmet la bible; elle nous raconte aussi la lutte meurtrière des deux fils d'Adam: Caïn et Abel qui luttent d'après la légende hébraïque ainsi que le soleil et la lune aux équinoxes, comme je le crois. De même, au point de vue de cette dernière relation antagonique, c'est Romulus (le dieu lunaire) qui tue Rémulus (le dieu solaire) qui a voulu sauter les murailles de sa ville; il s'agit là de l'année qui commence en automne ou de la ville de Romulus (la seconde moitié de l'année), d'où s'approche à l'équinoxe de l'automne le soleil (Rémulus), et où il doit périr¹.

30. Britomartis et Dictynna, au point de vue de jus.

Nous avons reçu, il me semble, de bons résultats de nos recherches précédentes. A savoir, maintenant nous savons que la notion du droit (jus) est celle de la lumière du jour (le soleil, en particulier) ou la lumière de la nuit, c'est à dire lunaire. La nuit avec ses étoiles est l'objet du fas (les ténèbres, le ciel étoilé). Et encore nous savons que la relation entre fas et jus est celle entre la nécessité et la liberté. Mais la qualité de la liberté n'est pas seulement propre au soleil et à la lune, mais encore aux cinq autres planètes. „Rien n'est plus digne d'admiration, dit Cicéron (De n. d. II, 20), que la marche des cinq étoiles appelées mal à propos errantes“. Elles ne se meuvent pas conjointement avec l'éther, elles n'y sont pas non plus attachées ainsi que les étoiles inerrantes (fixes). Or, elles ont été libres, d'après ce que pensaient beaucoup de gens qui n'ont point étudié les sciences naturelles (De n. d. II, 21). Bref, la nature (les planètes en par-

¹ V. encore ci - dessous 53.

ticulier) est la créatrice, „maîtresse de tous les mouvements“, elle agit conformément à ses volontés, ainsi que nous, qui avons une âme et des sens pour nous conduire¹. Tout cela nous aide à comprendre que Britomartis de Crète dont la nature est lunaire, ainsi que Dictynna, Artemis, Diana et Callisto (arcadienne) est représentée tantôt comme lune, tantôt comme une autre planète (Vénus). A savoir, les types de plusieurs monnaies à Cydonia se rapportent au culte de Dictynna, comme le chien et le croissant, qui est tantôt seul, tantôt avec une étoile, signe important pour déterminer le caractère lunaire de la divinité². On dérive le mot Dictynna grec de la racine *δικ* (*δεικνύναι*) = montrer, éclairer³ et on explique



№ 18. Fig. 882. Monnaie de Cydonia, de Crète.

aussi ce mot par *δικτύον*, „filet“⁴. Pour expliquer ces dérivations du mot Dictynna, il faut nous rappeler le mot *δίκη* (*δεικνύναι*), c'est à dire le droit. Quant au mot *δικτύον*⁴, il faut nous rappeler aussi que le filet était un des instruments du Marduk ou la lumière grâce à lequel il saisit Tiamat; c'est à dire il fait prisonnier les ténèbres.

¹ Cic. De d. n. II, 22. Il s'agit de la nature universelle (*natura mundi*) et des natures particulières (*ceterae naturae*), celles qui agissent nécessairement étant toutes contenues dans leurs semences (Le Clerk, p. 330 note 33).

² Comp. Dar. et S. s. v. Britomartis p. 752; v. encore R. Holland (Hermes, 1925 Januar S. 63), E. Maass, Diktyнна (Hermes, 1923. Bd 58 S. 184).

³ R. Holland S. 63.

⁴ Comp. encore E. Maass (l. c.) s. 181.

Dictynna n'est à la fois que l'étoile — Vénus et le croissant. De cette manière on peut expliquer que sur les monnaies de Cydonia, de Crète (v. N° 18, fig. 882 chez Dar. et S.) nous voyons le croissant et l'étoile à la fois symbolisant la déesse Dictynna. Avec cela s'accordent tout à fait le chien qui est près d'elle (le symbole de la lumière), et l'enfant qu'elle tient (N° 19, fig. 883, le symbole de l'année nouvelle) et deux Curetes entre lesquels elle se trouve (fig. 883, le symbole d'une des parties de l'année).

Quoi qu'il en soit la pensée fondamentale est claire: les planètes sont les symboles de 'a lumière (jus) et dans cette qualité il est bien



N° 19. Fig. 883. Monnaie de Crète.

compréhensible que Britomartis est représentée comme fille de Zeus et de Carmé. Tout cela nous permet de jeter un rayon de lumière scientifique sur un récit de la bible qui reste sans explication persuasive (v. 31).

31. Les fils de Dieu et les filles des hommes au point de vue de fas et jus.

Nous avons cité les vers de la Genèse (6, 4) que, les géants étaient sur la terre, en ce temps (avant le déluge) et aussi dans la suite, parce que les fils de Dieu venaient vers les filles des hommes, et elles leur donnaient des enfants: ce sont ces hommes puissants qui, dès les temps anciens, furent des gens de renom. Nous lisons encore que les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils prirent des femmes d'entre toutes celles qui leur plurent

(Gen. 6, 2). Nous avons parlé des fils du dieu (fata, les titans, les géants, les Puissants, Curetes etc.). Or, les filles des hommes ne sont que les planètes qui comme il est bien connu, sont belles, en effet. C'est à cause de leurs mouvements inégaux que les mathématiciens ont appelé la grande année, dit Cicéron (De d. n. II, 20), celle où il arrive que le soleil, la lune et les cinq planètes, après avoir fini chacun leurs cours, se retrouvent dans la même position respectivement. Il s'agit de la précession¹ qui met au monde chaque fois son Puissant soutenant le ciel nouveau². Il est très intéressant de remarquer que les planètes symbolisent les filles des hommes les opposant aux fils de Dieu. Nous avons déjà parlé que le soleil est symbolisé par le paysan, un homme³. Ainsi jus du populus est surtout le droit des paysans, laboureurs. Au contraire le fas avec le jus Quiritium est surtout le droit des guerriers professionnels. Certainement pour les derniers les femmes et les filles ne sont que les choses qui sont saisies par la main; leurs dieux sont les Puissants (fata). Donc, la lune aussi (Mars) n'est pour eux que le guerrier. Au contraire pour les paysans le soleil est le père, la lune est la mère et les autres planètes ne sont que les filles. Ces paysans qui retiennent la représentation ancienne et quiritaire de la lune comme un guerrier, font du soleil la femme de la lune.

32. Conclusion.

Pour finir notre introduction si importante pour l'explication des notions du fas et jus, il nous reste à retourner encore à la définition du Celsus: jus est „ars boni et aequi“ et à analyser encore le mot ars. A un temps plus avancé on comprenait ars comme un ensemble de préceptes systématiquement coordonnés, mais nous savons maintenant que le mot ars a plus d'importance dans l'antiquité. A savoir si „la nature est, d'après Zénon, un feu artiste“, on peut bien comprendre cette définition (chez Cic. De d. n. II, 22), en connaissant la liaison étroite du jus avec les planètes et aussi avec la lumière du jour. Donc, il s'agit de la création comme ars, de l'intelligence et non seulement du travail mécanique: faire un ensemble systématique. Il en résulte que le droit est une force créatrice ainsi que la lumière qui produit tout. L'idée du droit c'est la permission directe ou

¹ Voir chez nous; Von Adam. S. 11 ff.

² Comp. p. ex. Atlas.

³ Nous trouvons souvent ce symbole dans les contes populaires où un paysan joue le rôle du soleil.

indirecte par des usages: jus est, quod diu aequum visum est (D. I, 4, 2), quo urbs Roma utitur (D. I, 3, 32 pr.). Et voilà pourquoi on dit encore: jus nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto (D. I, 1, 6, 1) et autrement: aut lege aut more aut mixto iure (Paulus V, 4, § 6). Mais nous savons qu'il y a jus comme permission des guerriers professionnels (ex jure Quiritium) et celle du peuple et des militaires (jus du populus Romanus, ou jus civile).

Chapitre second. Ordre politique: quiritaire et populaire comme la base fondamentale du droit public.

§ 7. Ma méthode de la relation de l'influence mutuelle: physique et sociale. Groupes célestes et terrestres.

33. Guerriers des cieux et guerriers de la terre.

Pour démontrer ma méthode de la relation de l'influence mutuelle, physique et sociale analysons quelques faits bien connus. Nous avons déjà dit que les étoiles ont été représentées dans l'antiquité comme guerriers et que Dieu — lui même portait le nom de: chef des armées chez les Hébreux. Josias abolit, dit la bible, les prêtres des idoles que les rois de Juda avaient établis pour faire des encensements dans les hauts lieux... et ceux qui faisaient des encensements à Baal, au soleil, à la lune, au zodiaque et à toute l'armée des cieux¹. Evidemment la représentation des étoiles comme guerriers ne peut appartenir qu'aux hommes de la guerre. Or, le fait social est transporté au ciel — fait physique; il s'agit donc de la relation de similitude idéologique (le couple monothéistique), bien que, en réalité, nous ayons la relation de diversité (les étoiles et les hommes comme deux chairs différentes). Mais grâce à la relation de similitude idéologique, nous verrons que l'ordre physique (céleste, astral) devient l'ordre social. Bref, il y a dans ce cas une des relations de l'influence mutuelle: physique et sociale².

34. Division du ciel par les stations de la lune en 27, 28 et 30 parties (le zodiaque lunaire).

C'est un fait physique que la lune est visible environ 27 nuits e qu'elle occupe dans son mouvement une partie du ciel pendant

¹ 2 rois 23, 6; v. encore 23, 4: le roi ordonna „de tirer hors du temple de l'Eternel tous les objets qui avaient été faits pour Baal et pour Aschéra, et pour toute l'armée des cieux.

² Comp. Geor. Renard, *Le droit, l'Ordre et la Raison*. Paris, 1927 p. 22 et suiv

chacune de ces nuits. Ainsi toute la voie visible de la lune est égale à 27 nuits, divisée en 27 parties qui portent le nom de station, ou de maison de la lune. Les Indiens parlent de 27 *naksharta*¹, ou étoiles, les Chinois de 28 *siu* (les nuits, domiciles), les Arabes de 28 *menâzil*². De même il est clair, que la voie de la lune pendant un mois entier (en comptant les nuits où elle n'est pas visible), est plus longue. On comptait la durée du mois de 29 et 30 nuits³. L'année de 360 jours avait 12 mois de 30 jours ou 30 nuits chacun. Les Indiens comptaient 1830 jours pour une période de 5 années (*juga*), c'est à dire 61 mois de 30 jours (les mois ronds)⁴. Grâce à ces divisions physiques, nous voyons que les guerriers ont été aussi divisés en 27 et 30 parties (troupes), car la division des étoiles, ces guerriers célestes, est donnée par l'ordre éternel et nécessaire (Fas ou Destin). En effet, qui ne connaît pas que les Quirites à Rome ont été divisés en 30 parties qui portaient le nom de *curie* (*curia*, un édifice ou maison des Quirites). Suivant notre méthode de la relation de l'influence mutuelle, nous comprenons bien pour quelle raison les *fata* ou puissants portaient le nom de *Curetes*, dont nous avons parlé. Il est évident que les guerriers transportaient leur nom de Quirites (habitants des curies ou ceux qui portaient la lance ou pique, *quiris*) aux étoiles et que leur chef dieu Mars, ainsi que le chef des étoiles — la lune portait le nom de *Quirinus*, naturellement au point de vue de la saison du repos (l'automne v. ci-dessus 28)⁵.

Je crois que ma méthode de la relation de l'influence mutuelle est justifiée assez bien. Mais analysons encore quelques traits caractéristiques de l'organisation de Rome. A savoir, nous trouvons dans les sources que les Quirites n'étaient que les guerriers des monts et que à cause de cela on les appelait *montani* en les distinguant des *pagani*, les habitants des champs⁶. Et cela est bien compréhensible; rappelons-nous les hauts lieux dont parle souvent la bible, où ont

¹ On comptait plus tard 28 *abhijit*, v. F. K. Ginzell, *Handbuch der Chronologie* (Leipz. 1906 Bd. I., S. 71).

² Le mot hébr. *mazzalôt* est dérivé du mot babylonien *manzaltu* (la station des dieux sidéraux; Ginzell, S. 75 A. 2).

³ En effet, la durée du mois est 29 $\frac{1}{2}$ environ.

⁴ Ginzell 70 A. 1.

⁵ Fr. Reiche (*Quirites*, *Clio*, 1926, I S. 74), suivant Niebuhr (R. G. I, 321) fait dériver les mots: Quirites et Quirinus du mot: Quirium (= Eichenberg, *quirinalis*). Voir cher lui *Cuno* (Quirium = Stadt) et *Birt* (Quirium = Quisium = quod quit vel vim habet; *Potentia*, *Pollentia*, *alentia*, $\beta\acute{o}\mu\eta$).

⁶ V. chez moi *La cité quiritaire* 37.

été placés les autels, qui ont été démolis, par ex., par le roi Josias¹. Et, de l'autre côté, rappelons-nous encore les sanctuaires à Rome (*Argeorum sacraria*), dont le nombre était égal tantôt à 27 tantôt à 30. J'ai écrit à ce propos que le nombre XXVII, donné par Varron, ne s'accorde pas avec celui, qui est donné par Denys (I, 38) qui parle de XXX Argei. Ces Argei ont été des poupées qu'on jetait dans le Tibre du temps de Denys². Je supposais ici une faute d'un des copistes ou d'un des correcteurs, suivant Mommsen. Maintenant je vois que la discordance des nombres XXVII et XXX sanctuaires est la divergence des sources, car le zodiaque lunaire était égal tantôt à 27 parties tantôt à 30. Et par conséquent, on peut bien analyser les sources données par Varron. Ce dernier dit: *reliqua urbis loca olim discreta, cum Argeorum sacraria septem et viginti in <quattuor> partis urbis sunt disposita. Argeos dictos putant a principibus, qui cum Hercule Argivo venerunt Romam et in Saturnia subsederunt*³. Et encore Varron dit: *Argei fiunt e scribeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de ponte sublicio a sacerdotibus publica deici solent in Tiberim* (VII, 44). Nous voyons que la correction du texte (les mots entre paranthèses) n'est par nécessaire car il s'agit de 27 stations du zodiaque lunaire et la division de la ville en quatre parties (les tribus locales) n'est que la division du zodiaque solaire (v. ci-dessous). On sait que les curies ont été divisées en trois tribus et cette division s'accorde parfaitement avec la division du mois en 3 *nundinae* ($27 : 3 = 9$) ou en 3 *decuriae* ($30 : 3 = 10$). Toute discordance de sources est compréhensible; les auteurs tâchaient de concorder les données d'un ordre quiritaire (lunaire) avec un autre ordre populaire (solaire). On divisait 27 en 4 tribus locales (au lieu de 3 tribus personnifiées) et on ne savait pas ce qu'il fallait faire du reste de 3 curies ($27 : 4 = 6$ et le reste 3).

35. Argei (principes) et Hercules Argivus. Héra et Juno.

Comme nous avons vu, Varron nous transmet l'explication de 27 argei en qualité des principes qui sont venus à Rome avec Hercule Argien. Or, il est évident que si les 27 argei ne sont que les signes du zodiaque lunaire, Hercule Argien est un dieu lunaire (la lune) qui marche suivant 27 constellations (ou étoiles). Chez le grand poète russe Puchkin il y a un conte populaire où il dit: „30 beaux

¹ 2 rois 23.

² V. La cité quiritaire, 3.

³ Varro, De l. l. V., 45.

guerriers sortent chacun à leur tour des eaux claires, accompagnés par leur gardien maritime". Il n'entre pas dans le cadre de cette étude d'entreprendre l'exposé du problème sur Hercule qui reste jusqu'à présent très compliqué et contesté. Mais, Hercule en qualité de gardien des 27 ou 30 argei, comme signes du zodiaque lunaire est sans doute le dieu lunaire, le masculin (Héraclis) ou au temps plus ancien le féminin (Héra)¹. A savoir, Héra est surnommée Argienne (*Ἀργαία* ou *βασιληίς*), c'est à dire elle est vénérée de préférence sur les hauteurs². Au point de vue de son épithète de *βοῶπις* il est possible de voir à la fois et le souvenir de la vache, animal symbolique de la déesse et l'idée de la lune, ce grand oeil de la nuit, dont Héra est pour la mythologie récente une personnification: Roscher, qui a défendu ce système, remarque que Seléné est, elle aussi, appelée *βοῶπις*. Et encore: Juno qui correspond à Héra, n'est que la lune, suivant les anciens, appelée en outre Regina⁴, la reine soi disant la gouvernante⁵.



№ 20. Fig. 4186. Juno Sospitis.

Juno Martialis, mère de Mars est aussi Juno Quiris ou Curitis; elle même avait pour attributs le char, le bouclier et la lance⁶, ainsi que son fils, ayant le même aspect de dieu lunaire. Comp. Juno Sospitis (fig. 4186, № 20 chez nous). Voir encore Junon de Lanuvium (fig. 4187, № 21 chez nous). Ainsi il ne faut pas s'étonner qu'on identifie les deux premières syllabes d'Héraclès avec la déesse Héra et que les anciens l'aient interprété comme l'équivalent de „la gloire de Héra“. Pour comprendre cette dérivation, bien qu'elle soit fausse, il faut nous rappeler la notion des anciens sur le monde. Tout d'abord ce sont les ténèbres qui

gouvernent et qui sont le mère-père du tout, puis c'est en particulier le ciel étoilé qui est la mère des signes du zodiaque ou des fils du dieu, ou des Grands dieux etc., et enfin c'est la mère des jumeaux —

¹ Comp. B. Schweitzer (Gött. gel. Anz. 1928, № 1 S. 20).

² Dar. et S., s. v. Juno, 668, 670.

³ Roscher, Studien II, p. 36 et Lexik. p. 2097 (v. Dar. et S. 677).

⁴ Dar. et S. 683.

⁵ Comp. Via Appia regina signifie la voie Appienne, la reine des voies.

⁶ Dar. et S. S. 688. Comp. Fr. Reiche, l. c. S. 74, Otto (Rhen. Museum 64, 197 et Bickel, ibidem 71,4 Heft).

la lune et le soleil. Ils se disputent la puissance et le domaine et ils luttent toujours entre eux. Cela nous aide à comprendre que Héra archaïque est représentée vêtue d'une robe longue et toute garnie de globules¹, ce qui signifie le ciel étoilé ou la voie lactée². Grâce à cela il est bien compréhensible que Hercule est allaité par Junon³, et d'autant plus que la légende bien qu'elle soit récente, nous raconte que la déesse, à son réveil, aurait brusquement rejeté l'enfant et du lait qui jaillit alors de son sein se serait formée la voie lactée. Or, non moins compréhensible est l'antagonisme entre Héra et Hercule; il est un évident adversaire de la nuit étoilée comme dieu lunaire et



№ 21. Fig. 4187. Junon de Lanuvium.

d'autant plus comme dieu solaire. Bref, Héra comme Tiamat est un maître du tout; ses étoiles sont aussi les maîtres ainsi que la lune et le soleil (Hercule, les dieux forts). Ne comprenant pas tout cela, les savants discutent en vain sur l'origine, le nom et la nature de Hercule etc. Hercule ou Héraclès n'est que le principe du maître du tout qui est représenté par les ténèbres et par la lumière. Ainsi, il est le dieu de la nuit étoilée (Héra archaïque), le dieu sidéral ou dieu-fils (une étoile de la précession, fatum, Héraclès), le dieu

¹ V. Fig. 4158 chez Dar. et S. 669.

² Comp. fig. 4187 et fig. 4186, № 20 où Junon est imaginée avec un serpent qui se dresse devant elle: elle a la lance et le bouclier; ici Junon est la lune et le serpent est la voie lactée.

³ Fig. 3754.

lunaire (Héra et Héraclès) et dieu solaire (Héraclès) Il faut bien analyser tous les matériaux, pour constater les différents rôles célestes que jouait le maître du tout. Quant à Héraclès ou Hercule, on peut constater beaucoup d'analogies entre lui, Mars et Arès. A savoir, 1^o Héraclès ainsi que Mars et Arès est le dieu de la guerre, que l'on invoque en allant au combat; il est le chef des guerriers (ἡγεμόν). 2^o Ils sont amoureux. 3^o Leurs victimes, les plus fréquentes sont le boeuf, le bélier et le porc. 4^o Hercule ainsi que Mars (et Jupiter) est Victor ou Invictus¹; il y a deux collègues: les Salii Palatini et les Salii Collini de Mars et les Potitii et les Pinarii de Hercule. 5^o Les mêmes dieux (Mars, Arès, Héraclès) sont représentés tantôt barbus tantôt imberbes. D'autre part, comme l'étoile de la précession du printemps (Dieu-fils, le grand dieu, Dactyl), Mars et Hercule portent les noms tutor, defensor, genius², un des cinq Dactyles (Héraclès)³, le dieu sauveur (σωτήρ), le dieu secourable, qui écarte les dangers (ἀλεξίκακος). A cet égard, le rôle du dieu Héraclès est aussi celui d'Apollon (le soleil). Il est intéressant de noter que, d'après la légende argienne Euristhé est traité de bonne heure comme un être aussi lâche que faible; il tremble devant le héros redoutable qui subit sa tyrannie; il évite son contact; il se cache dans une cuve, quand celui-ci lui rapporte, vivants le lion et le sanglier⁴. Ces rapports ne sont que les rapports de deux dieux: le lunaire et le solaire; le rôle de la lune de l'automne est joué par Herculès et celui du soleil de l'automne par Eurysthé et réciproquement au printemps au point de vue de la relation de la balance, dont nous avons déjà parlé. En un mot c'est la notion de Hercule Argien qui est venu à Rome avec 27 principes. Il est un des Hercules⁵.

§ 8. Division des troupes et celle du temps écoulé.

36. Division par groupes de 30 guerriers.

Selon Hérodote, Polybe et d'autres écrivains anciens, tous les guerriers à Sparte ont été divisés en groupes de 30 guerriers. De même nous trouvons les divisions par trente à Athènes où il y avait dans chac-

¹ V. encore G. Wissowa (Hermes), 1923 Bd. 58 S. 384.

² Dar. et S. 125.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, 85.

⁵ Cic. De d. n. III, 17; voir ici plusieurs Jupiters dans les chroniques des Grecs. Comp. encore O. Kern, Die religion der Griechen, Bd. 1. Berlin 1926. S. 123 et B. Schweitzer (Gött. gelehrte Anzeigen, 1928 № 1 S. 20).

une des XII phratries 30 „gens“. Les auteurs comparent cette division avec celle de l'année (*καθ' ἅπερ αἱ ἡμέραι εἰς τὸν μῆνα*)¹, ce qui fait: 30 „gens“ ou 30 jours \times 12 phratries ou 12 mois = 360 „gens“ ou 360 jours de l'année. Et comme à Athènes il y avait 4 tribus, il est évident que les dernières correspondaient aux 4 saisons de l'année et que nous avons ici la division du peuple à Athènes faite d'après l'échelle de l'année solaire. Par conséquent, la division par trois tribus (par exemple à Rome) doit être regardée comme division lunaire (quiritaire). Et comme nous avons à Rome 3 tribus, 30 curies et 300 décuries (ou soi disant gens), l'année lunaire était égale à Rome à 300 jours ou lieux de 360 à Athènes. Il est bien connu que les sources nous parlent directement de l'année de 10 mois au lieu de 12 mois².

Mais malheureusement, on ne comprend pas jusqu'à présent non seulement l'origine des 360 „gens“ à Athènes et 300 „gens“ ou décuries à Rome, mais aussi la division de la „gens“ à Athènes en 30 guerriers³. Or, nous avons $4 \times 3 = 12 \times 30 = 360 \times 30 = 10800$ jours (guerriers), ou 30 années. Cependant 30 années ne sont que les générations chronologiques⁴. Donc, en comptant 360 „gens“ comme générations chronologiques, nous aurons 10800 années. Pour comprendre les mesures de temps de 30 années comme générations ou „gens“ et de 10800 années, il faut connaître que 10800 années sont la moitié de la grande année de dix signes (21600 a.) et que 30 années forment $\frac{1}{70}$ ou $\frac{1}{72}$ de la période de la précession (2100 ou 2160 a.). Et cela nous donne 25200 ou 25920 ans pour la grande année de 12 signes de la précession et 21600 ans pour la grande année de 10 signes. Il y a une allusion aux 70 signes: „Après cela, le Seigneur, dit Luc, établit encore soixante et dix autres disciples et il les envoya deux à deux (10,1 et 17); et il ajoute: Vos noms sont écrits dans les cieux (Luc. 10,20).

Pour bien constater le zodiaque de 70 ou 72 signes, il faut le

¹ V. Sakkélion (chez moi Essais sur l'histoire agraire et celle du droit de la Rome ancienne (en russe) Kiev 1913 p. 153. Pollux, Onomast, III, 52; VIII, 111.

² Voir chez moi: Über das zehnmönatliche Jahr (Epistolae et logistorici, N. 6—7).

³ Sakkélion en B. d. C. H. I. p. 152: τὸ δὲ γένος εἶναι τριάκοντα ἀνδρῶν. Pollux, l. c. Ἐν ἑκαστῇ (φρατρῖα) γένῃ τριάκοντα ἑκαστον ἐκ τριάκοντα ἀνδρῶν, ἑκαλοῦντο δ' αὐτοὶ καὶ ὁμογάλακτες ὀργεῶνας; voir encore Poll. VIII, 111, Lex rhet. Seguer p. 227. Chez moi Essais l. c. 154.

⁴ Voir chez moi: Von Adam S. 5 und 10.

comparer avec celui de 12 signes¹. Et voilà nous lisons encore: Jésus, ayant appelé ses douze disciples, leur donne le pouvoir de chasser les esprits immondes et de guérir toutes sortes de maladies et toutes sortes d'infirmités (Matth. 10,1, comp. Marc. 3,14). Et encore, „alors il appela les douze, et il commença à les envoyer deux à deux et leur donne pouvoir sur les esprits immondes (Marc. 6, 7). Bref, nous avons deux systèmes de la division du ciel: par 12 et par 72. Quant à la division du ciel par 70, elle correspond évidemment au zodiaque des dix signes au lieu des douze signes.

Grâce à tout cela on peut encore saisir le sens de la division des guerriers chez les Spartiates.

37. Troupes des Spartiates.

Les troupes des Spartiates ont été divisées en 6 „mora“ ce qui donne: 900 (selon Polybe) $\times 6 = 5400$ guerriers, c'est à dire la moitié des 10800 guerriers à Athènes ou $\frac{1}{4}$ de la grande année de dix signes (21600). Or, deux fois 6 „mora“ ou 12 seraient 10800 guerriers ou la $\frac{1}{2}$ de la grande année, ainsi que chez les Athéniens.

Mais le mot μόρα ou μοῖρα signifie la partie, sors, fatum, destin, ou la déesse du destin. Hésiode parle de trois soeurs, les déesses du destin: Κλωθώ, Λάχεσις et Ἄτροπος.² On traduit le mot fatum par le mot εἰμαρμένη, πειπρώμενη, μοῖρα etc.³ Mais mora était aussi égale à 500 guerriers (Ἐφορος) et à 700 (Καλλισθένης)⁴. Ainsi en comptant ces 6 mora, nous obtenons 3000 guerriers et 4200 guerriers, ce qui est égal aux légions romaines de 3000 ou 4200 guerriers. Le premier système est décimal et le second septimal.

En effet, l'année de 300 jours, selon le système décimal, multipliée par 10 années, nous donne 3000 jours pour une période, ou 300 „gens“ ou décuries. En prenant 300 ans solaires⁵, nous avons 7 parties pour une période de la précession ($300 \times 7 = 2100$) et pour 420 ans solaires 5 parties ($420 \times 5 = 2100$). Les 7 parties sont symbolisées par 7 anges et 7 sceaux: „Quand l'Agneau eut ouvert le septième sceau, il se fit un silence... Et je vis

¹ Les XII signes donnent $24 \times 3 = 72$; or chacun des XII signes est le $\frac{1}{6}$ du signe zodiacal.

² Clotho colum retinet, Lachesis net, Atropos occat.

³ Préface chez Le Clerc 341, 339.

⁴ Voir chez Plat. Pelopid XVII, 4; chez moi Essais, 156 n. 28.

⁵ 300 ans lunaires de 10 mois = 242 ou 250 ans solaires (v. chez moi Chronologie § 3 et § 10).

les sept anges qui assistent devant Dieu, auxquels on donne sept trompettes (Apocal. 8, 1—2).

Ainsi, en prenant encore 12 signes (mora), nous obtenons 36000 ans lunaires pour la grande année (3000×12); cette période est donnée par les Babyloniens.¹ Mais 36000 ans lunaires de 10 mois sont égaux aux 25200 ans lunaires de 12 mois. Par conséquent nous avons $25200 : 4200 = 6$ mora ou signes. Et encore, selon Xenophone, les Spartiates guerriers ont été divisés en 6 mora, dont chacune contenait 4 λόχοι, un λόχος contenait 2 πεντηκοστίες ou 4 ἐνωμοταί. Or, nous avons: $100 \text{ guerriers} \times 4 = 400 \times 6 = 2400$. Pour comprendre cette division, il faut connaître que 3000 ans lunaires de 10 mois sont à peu près égaux à 2400 années solaires justes².

Pour démontrer mon idée de la relation de l'influence mutuelle au sujet de la division des armées, je donnerai encore le témoignage suivant. Rabbin Simon bin Lakich parle de division des guerriers célestes de cette manière. Il y a là, dans les cieux, 12 mazzalot ou signes du zodiaque, dont chacun possède 30 armées et chacune des armées — 30 détachements (castra). Il est clair que nous avons ici les mêmes divisions qu'à Athènes: $12 \times 30 = 360 \times 30 = 10800$. Mais ce dernier nombre n'est que la période de 30 années de 10800 jours en somme. Il est intéressant de remarquer que selon le même auteur, chaque détachement (castrum) avait aussi 30 légions, c'est à dire qu'il s'agit de la période de 900 ans ($30 \text{ ans} \times 30$); chacune des légions avait 30 cohortes, or il s'agit de la période de 27000 ans, ce qui fait environ une grande année. L'auteur nous parle encore de la division de chacune des cohortes en 30 détachements, c'est à dire en 30 grandes années, ce qui signifie que chacun des jours du mois a été répété pendant une grande année. Enfin chacun de ces détachements avait été égal aux 365000 myriades d'étoiles, c'est à dire $365000 \times 10000^3 = 3650000000$. En divisant le dernier nombre en 30 grandes années (détachements) etc. nous obtenons environ 12 étoiles⁴ pour chacune des mazzalots ou signes du zodiaque.

¹ Voir Von Adam p. 36 et suiv.

² Certainement, si nous comptons l'année lunaire de 295 jours (v. Chronologie § 10); mais en comptant l'année lunaire de 304 jours, nous avons 250 années solaires (Chronologie § 10).

³ V. μυριάς, -αδος = 10.000; μυριάτης = 10.000 années, valde annosus; μυριάρχης = le chef de 10.000 guerriers, decem milibus prefectus. Pour les anciens ce mot designait les ténèbres, l'abîme, ce qu'on ne peut pas calculer (Da 1, l. c. 853).

⁴ Exactement nous aurions 3499.200000 ($12 \times 12 \times 30 \times 30 \times 30 \times 30$) au lieu de 3650.000000.

Evidemment en multipliant 12 par 12 nous avons le système duodécimal: 144 années pour une période. L'Apocalypse contient les indications de ce système: et j'entendis que le nombre de ceux qui avaient été marqués était de cent quarante quatre mille, marqués d'entre toutes les tribus des enfants d'Israel: de la tribu de Juda, douze mille marqués, de la tribu de Rubin, douze mille marqués etc¹. Donc, selon le système décimal nous avons 1000 périodes de 144 années ou 144000 années.

Enfin il faut noter que le système duodécimal est connu de Matthieu: „Penses-tu que je ne puisse pas maintenant prier mon Père qui me donnerait aussitôt plus de douze légions des anges“ (26, 53). Or, il s'agit de XII légions au lieu de 30 légions dont nous parle rabbin Simon. De même, il est bien connu que la cohorte chez les Romains était la 10-ième partie de la légion romaine (Censor.); donc il s'agit du système décimal au lieu du système trentième.

Il me semble que l'idée de la relation de l'influence mutuelle analysée par moi est claire. Et, en particulier, nous avons constaté que la division des guerriers à Athènes et à Sparte (l'armée terrestre) est concordée avec celle des étoiles du zodiaque des X signes (l'armée céleste du système décimal).

§ 9. Divisions par trois et quatre comme méthode pour constater deux ordres politiques: quiritaire et populaire.

38. Quatre et trois côtés.

Il y a des institutions romaines qui sont basées sur la division par quatre. Ainsi, par ex., castrum, ou le camp comme la réunion des abris destinés à l'armée en campagne (castra). Xénophon expose ainsi les prescriptions faites à ce sujet par Lycurgue: „Comme les angles d'un quadrilatère résistent mal à l'ennemi, il faisait camper son armée en cercle². Les Romains avaient adapté la forme rectangulaire; et en outre, parmi tous les rectangles, ils avaient choisi le carré qui offre un avantage tout particulier. Or, nous avons deux manières de camper en forme de cercle et en forme de quadrilatère. Au point de vue du fas, une question se pose: quelles raisons y avaient-ils pour utiliser ces deux manières de camper? Nous lisons dans l'Apocalypse (7,1): „après cela, je vis

¹ Apoc. 1, 7,4 et suiv.

² Dar. et S. s. v. castra 940.

quatre anges qui se tenaient aux quatre coins de la terre et qui retenaient les quatre vents de la terre." Evidemment nous avons ici la division donnée par le cours du soleil, c'est à dire par quatre points de l'ecliptique. Il est aussi clair que le cercle est un symbole du ciel qui entoure toute la terre de tous côtés sans angles, ou le symbole de la ligne de l'horizon. Comme on sait aussi, templum (τὸ ἱερόν, ὁ νότος comp. ὁ τέμενος) correspond par ses lignes au castrum. L'acropole d'Athènes devint le téménos du roi Cranaos; de même les trois parts de l'héritage légendaire de Saturne furent le téménos (αἰθέρος) de Jupiter, le τέμενος Ποσειδῶνος, de Neptune et le téménos infernal de Pluton que les poètes latins, contemporains de Lagides, traduisirent par *templa caeli*, *templa Neptunia* et *templa Acherusia*. Or, il s'agit de quatre parties du monde, dont trois appartiennent au ciel du jour, ou au soleil, à Jupiter, et une partie qui est souterraine.

Ce résultat est très important; grâce à lui on peut expliquer l'idée du monde à trois côtés.

A savoir, les anciens représentaient la terre qui se trouve sur l'eau, entourée par l'eau.¹ Et par conséquent le ciel a été soutenu par trois colonnes au lieu de quatre.² Nous avons déjà parlé de 3 anges ou de 2 anges et d'un dieu au milieu qui soutiennent tous trois le ciel (v. 26). Or, il est clair que le monde à trois côtés n'est nullement le monde solaire, mais exclusivement lunaire (le monde sous la lune). Cela est bien prouvé par la notion de l'acropole, la montagne qui est, comme nous avons vu, le centre de la vie des quirites ou des argiens. Et en réalité, à l'origine des civilisations, les villes furent généralement fondées sur des hauteurs plus ou moins escarpées; elles étaient ainsi plus faciles à défendre. Quand la sécurité devint plus grande et que la population s'aggloméra et se multiplia, alors la propagation eut lieu par les castra et colonies. L'acropole, berceau de la ville, resta la citadelle.

39. Trois et quatre tribus.

Grâce à notre méthode de la relation de l'influence mutuelle, on peut bien comprendre l'origine de la division de la cité antique en trois et quatre parties (tribus etc). Les guerriers des troupes avec leur chef — le dieu lunaire sont divisés en trois parties (la division du

¹ Voir Flammarion, Histoire du ciel p. 294.

² Comp. Flammarion, l. c. 317, 295: les colonnes du monde, dont Atlas est le gardien, portent sur des fondations inconnues.

mois en trois parties) et le peuple, ainsi que ses milites avec leur chef — le dieu solaire sont divisés en quatre parties. Tout d'abord comparons l'organisation des guerriers chez les Romains et les Athéniens.

Suivant la tradition la plus reculée, qui ne remonte pas plus haut que les rois, le peuple vivant sur l'ager Romanus formait 30 curies réparties dix par dix entre les trois tribus des Tities ou Titienses, Rannes ou Rammenses, Luceres ou Lucerenses. On admet que ces tribus, dites genétiques, disparurent assez tôt, au moins comme subdivisions du peuple romain; aussi a-t-on nié la réalité de leur existence (Bormann)¹. Il n'est guère probable cependant dit V. Chapot, qu'elles soient simplement sorties de l'imagination de Varron².

Mais rejetons pour un moment ce scepticisme des savants, qui sont déjà prêts à accuser Varron, le plus savant de l'antiquité romaine, car ils ne peuvent pas trouver le sens de l'existence de trois tribus comme races. Quant à l'Attique „les quatre tribus ioniennes que la légende attribue à Ion, la personnification de l'ionie ou à ses fils ou à Théséé, portaient les noms de Γελέοντες, Ὀπλητες, Ἀργαδῆς, Αἰγικορεῖς. Ces noms désignaient-ils primitivement des castes dans la race ionienne? Se rapportaient-ils au caractère et aux différentes occupations des gens de l'Attique, ou à trois anciens peuples de ce pays fondus avec les Ioniens? Aucune de ces hypothèses n'est satisfaisante, non plus que les étymologies qui font des Αἰγικορεῖς les chevriers, des Αργαδῆς les ouvriers ou les laboureurs, des Ὀπλητες les soldats, des Γελεόντες les brillants, les laboureurs ou les nobles ou les prêtres. Il n'y a aucune preuve de l'existence des castes; l'égalité des tribus exclut l'hypothèse d'une différence de races. Leurs noms viennent plutôt des noms de divinités propres à chacune des tribus, divisions artificielles d'une même race³.

Mais toutes les objections tombent facilement si on veut suivre notre méthode.

A savoir, 4 parties — tribus ne sont que 4 parties du monde ou de l'écliptique avec leurs 4 gardes ou gardiens. Cela nous explique l'origine du mot φύλη, comme la partie des troupes. A savoir, il y a le verbe φυλάσσω; veiller, non dormir, faire garde, défendre etc. De

¹ Die älteste Gliederung Roms (Eranos Vindobonensis, 1983 V. encore chez mois Essais II—V p. 161).

² Chez Dur. et S. s. v. tribus (t. V. p. 424).

³ V. Chapot, chez Dar. et S. IV, 450—451.

même le mot φύλαξ signifie custos, gardien, φύλαρχος — le chef de la troupe etc. Nous comprenons que les étoiles veillent quand nous dormons et que les guerriers, comme étoiles sont en garde pour nous défendre. Et en outre nous avons encore beaucoup de preuves à profit de notre théorie.

1^o On dit que l'assertion que Clithène aurait donné pendant quelque temps des noms d'animaux aux tribus doriennes est peu vraisemblable, à moins qu'on y voie des sobriquets populaires¹. Mais au point de vue de notre théorie il est bien compréhensible que les tribus portaient aussi des noms d'animaux comme ceux du zodiaque.

2^o Les quatre tribus de l'Attique portaient les noms qui ont quelque rapport aux quatre points de l'écliptique. A savoir, selon la légende ces tribus ont été créées par Ion; ce dernier mot nous indique la lumière; or les quatre tribus ne sont que les quatre points du mouvement du soleil. En effet, le nom de la première tribu Geleontes nous parle de Ζεὺς Γελέων (C. I. Att. III, 2; d'après Hesychius γελεῖν)². Or, Geleontes ne sont que la tribu de l'hiver quand le soleil est né et quand les étoiles sont le plus brillantes (=Geleontes). Donc, la seconde tribu de Hopletes (guerriers) correspond au printemps avec le commencement de la guerre, de la vie dans le castrum etc. Par conséquent, la tribu des Argadeis (les ouvriers ou les laboureurs) correspond à l'été avec son travail aux champs. Et enfin, la tribu des Aigikoreis (les chevrans) correspond à l'automne; la chèvre est un signe de l'équinoxe de l'automne.

3^o Les noms des tribus de Clisphène, choisis par l'oracle de Delphes sur une liste de cent noms de héros indigènes nous indiquent aussi dix mois (=dix signes du zodiaque). A savoir, le premier mois est celui du printemps quand il y a le premier orage, c'est le mois du tonnerre (Ἐρεχθίδης, tremblement de terre); il est né de la terre, il est nourri par l'Athènes et apporté par elle à l'Acropole athénien; il est, comme le premier mois du soleil et du tonnerre, le chef des habitants de l'Attique. Donc, la tribu Αἰγῆς (chez les poètes aussi l'orage) correspond au deuxième mois du printemps (αἰγεός, αἰγῆ la peau de chèvre); la tribu Πανδιονίς est le troisième mois, la tribu Λεωνίς — le quatrième mois (le commencement de l'été — le signe du zodiaque — le lion); la tribu Ακαμάντις — le cinquième mois (ἀκάμας infatigable, inépuisable); la tribu Οἰνής — le sixième mois (οἶνη = οἶνα chez les poètes la vigne); la tribu Κεχροπίς — le septième mois; c'est le mois

¹ V. Chapot, l. c. IV p. 451, n. 1.

² V. Chapot, l. c. IV p. 451 n. 23. Comp. aussi Γελέων, fils d'Jon.

du premier roi des Athéniens; c'est pour cela que les Athéniens portaient le nom de οἱ Κεκροπίδαι (Attique = Κεκροπίς). Κέκροψ est le fondateur de l'arx (Κεκροπία, Ἀκρόπολις). Donc, le septième mois est le mois de septembre quand le soleil est vaincu par la lune. C'est une trace qui prouve que les Athéniens étaient d'abord les hommes de la lune (comp. Ἄρης). La tribu Ἴπποθωνίς correspond au huitième mois (le mois d'équus, ἵππος, comp. october equus à Rome).¹ La tribu Αἰαντίς correspond au neuvième mois. Selon le système du compte par neuf ce fut le dernier mois. Cela nous explique que Αἴας se tua lui-même quand il ne put obtenir les armes d'Achille. De même le mot αἰανής — ténèbres, triste, lugubris, molestus correspond à ce neuvième mois (novembre). La tribu Ἀντιοχίς correspond au dixième mois, le dernier de l'année — décembre. Il se rencontre avec le premier mois de l'année nouvelle et cela nous explique son nom (ἀντίος — adversus). En ce mois à Rome on adressait des prières au dieu avant l'année nouvelle (comp. ἀντάω occurro, precor prier). Ces dix tribus ou dix mois ne sont que le système décimal².

Evidemment il est nécessaire d'ajouter deux tribus ou deux mois pour avoir le système duodécimal³. Et voici on fait deux nouvelles tribus Antigonis et Demetrias (comp. chez nous au dessus 3). Le mot Antigonis (Ἀντιογονίς) correspond au mot précédent Antiochis. C'est le premier (ou le onzième) mois de l'année qui est opposé au dernier mois. Et enfin, le mot Demetrias nous parle de Δημήτρια (la fête en l'honneur de Δημήτριας), de Δημήτηρ, Δήμητρα — la terre — mère Cérés. Donc, la tribu dernière (la douzième) et la seconde (si janvier est le premier mois) correspondent aux derniers mois de l'hiver (le soleil souterrain). Or, les trois tribus Antiochis, Antigonis et Demetrias nous montrent, par leurs noms, le quatrième côté de l'écliptique qui est contraire au second côté, ou à l'été (le soleil est en haut).

4^o Ainsi il est compréhensible que chacune des douze trittyes (phratries) qui n'ont été que les parties des 4 saisons (tribus), avaient 30 divisions, car le mois contient environ 30 jours ou nuits.

¹ Fest (178): October equus appellatur qui in campo Martio mense Octobri immolatur quotannis Marti, bigarum victricum dexterior...

² Voir sur l'ordre hiérarchique et sur les héros des tribus Erichtheus, Aegaeus, Pandion, Leos, Akamas, Kekrops, Hippothon, Aias, Antiochos A. Mommsen, Die zehn Eponymen und die Reihenfolge der Phylen Athens (Philologus 47, 449 — 486).

³ Nous trouvons aussi 12 tribus à Milet, à Ténos. De même à Elis il y avait d'abord dix tribus, puis douze etc. Enfin à Cyzique il y avait neuf etc.

Bref, il s'agit du système de la division du peuple et des troupes suivant le système céleste (le peuple céleste ou les troupes célestes).

5^o Mais on peut aussi bien expliquer les origines des systèmes du compte par neuf et par dix. On comptait par neuf tous les mois à l'exception des mois de l'hiver, quand les dieux du jour quittent la terre pour revenir au printemps¹. Plus tard on ajoutait une saison — par ex. Ἀντιοχίς (contraire) qui fut subdivisée en trois mois: Antiochis, Antigonis et Demetrias². Cette subdivision témoigne du haut degré de la science selon laquelle le soleil tourne autour de la terre et selon laquelle la terre ne se trouve plus sur la mer comme on pensait auparavant. Donc, le ciel n'est plus la montagne (Acropolis) qui s'élève sur la terre et la mer.

Analysons maintenant, en particulier, l'origine de l'organisation doriennne et quiritaire.

40. Trois et quatre tribus chez les Grecs et les Romains.

Nous trouvons d'abord, depuis les origines, trois tribus doriennes. Ce sont à Sparte les Ὑλλεῖς, les Δυμᾶνες, les Πάμφυλοι.³ Leurs groupes locaux dits ὄβαι étaient probablement les 27 phratries dont parle un texte postérieur.

Pour saisir la valeur des noms de ces trois tribus, il faut prendre en considération que la lune se meut avec la terre contrairement au soleil et que la lune a trois divisions, dont deux principales sont: la lune s'accroît et la lune diminue ce qui correspond au temps de 7 à 15 et de 16 à 24 nuits du mois. Naturellement, au point de vue des habitants des montagnes la dernière est éclairée tout d'abord du côté du sud — ouest (à gauche si on regarde vers l'ouest) et puis du côté du nord - est (à droite). Donc la lune doit transverser la montagne chaque mois et son mouvement au ciel y trace la ligne de la montagne céleste. Cela nous explique bien que le prince des contes (symbole de la lune) doit transverser 9, 10 ou 12 montagnes pour trouver sa fiancée — princesse (ordinairement l'étoile de l'automne — Vénus ou l'étoile du printemps — aussi Vénus). En analysant les noms des trois tribus à Sparte, nous avons tout d'abord Δυμᾶνες. Et voici le verbe: δύο (δύομαι, δύμεναι) signifie: mourir, anéantir, descendre, être baissé,

¹ Voir par ex. M. LALOCHE, Chronologie (en russe) 1907, qui parle de cet événement chez les Japonais.

² Comp. DIODOR 1, 11: Τούτους δὲ τοὺς θεοὺς ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοκεῖν τρέφοντάς τε καὶ αἰξοντάς πάντα τριμερέσιν ὥραις ἀοράτω κινήσει τὴν περίοδον ἀπαρτιζούσαις, τῇ τε ἔαρινῇ καὶ θερινῇ καὶ χειμερινῇ. Comp. DIODOR. I, 12 et 16.

³ Voir Ch. LECRIVAIN (chez. DAR. et S. s. v. phylé p. 450).

diminué, lancé. Par conséquent il y a une trace philologique grâce à laquelle nous comprenons que les Δομῆνες étaient habitants du côté du nord-est de la montagne. Or les Ὑλλεῖς habitaient le côté contraire c'est à dire celui de la lune croissante. En effet, ὕλη, ὕλα signifie silva, l'arbre, lignum, la matière, la substance, ce qui indique les ténèbres qui favorisent à la lune. Donc, nous avons aussi un héros Ὑλλος, le fils de Héraclé et Deianira, qui n'est, à notre avis, que le dieu lunaire, c'est à dire le fils du soleil qui périt en automne ayant un autre vêtement vénéré, et le fils de l'étoile du printemps (Vénus)¹. Les légendes nous racontent souvent que les héros sont nés au bois et que le bois est un symbole des ténèbres ou de la nuit. On sait, par exemple, que Romulus fut trouvé au bois et là il fut nourri d'abord par la louve. Et cette représentation est bien compréhensible si nous nous rappelons que les montagnes sont couvertes ordinairement de bois et que la lune les quitte pour monter au ciel.

Mais si notre hypothèse a quelque base, demandons-nous, ce que signifie alors la tribu de Πάμφυλοι. On sait que l'adjectif πᾶμφυλος signifie mélange de tous les peuples, hétérogène, de diverses races. On peut bien comprendre l'origine du nom de la tribu des πᾶμφυλοι, s'il s'agit des hommes qui habitaient au pied de la montagne. Il y avait les habitants s'occupant du commerce, les ouvriers, les paysans et non seulement les guerriers qui gardaient le pied de la montagne; certainement on avait là les autels des sacrifices, les temples etc. Bref, la vie commerciale et politique avait lieu au pied de la montagne chez les πᾶμφυλοι. Cela nous explique aussi que la lune de cette tribu coïncide avec les nuits de la fin du mois et du commencement du mois (25 - 6 du mois)².

Il me semble que mon hypothèse de l'origine des trois tribus lunaires est juste et en rapport avec les trois tribus des quirites à Rome. A savoir, il y avait la troisième tribu — Luceres, dont on discute l'origine jusqu'à présent. Cette tribu était aussi hétérogène; elle était, selon la tradition, constituée d'hommes qui cherchaient un asile (la défense autour des autels des sacrifices). Il est vrai que cette théorie de l'asile à Rome est douteuse, cependant nous avons d'autres traces de l'origine de cette tribu.

1^o On suppose que son chef-héros fut Lucomo (Luceres ou Lucomedii)³; mais ce mot étrusque signifie un des étrusques grands

¹ Ὑλλος est le fondateur de la phylé Ὑλλεῖς.

² Cela nous indique l'assemblage non seulement des nuits, mais aussi des mois.

³ Fest. ep. 119 et 120.

ou un des prêtres. On sait que vicus des étrusques se trouvait au pied du Palatin et que les hommes riches habitaient au pied de la montagne. Cela nous explique aussi que, selon la tradition, Lucumon était allié à Romulus et que Tarquin l'Ancien porta aussi ce nom avant de s'établir à Rome; Lucumon était le chef de la tribu chez les Etrusques.

Si notre analogie à quelque base, alors, suivant l'ordre des tribus: Ramnes, Titienses, Luceres nous aurons: Ramnes c'est ce qui correspond aux Ἰλλεῖς, et Titienses, c'est ce qui correspond aux Δουμῆνες.

41. Quatre tribus (pirija) chez les Cosaques russes du Dnièpre.

Analysons encore l'organisation des guerriers — les cosaques qui habitaient aux bords du Dnièpre (Sétch) et qui avaient aussi quatre divisions. Chacune de ces divisions portait le nom de „pirija“ et contenait dix curégnes, dont il y avait en tout 40 curégnes¹. Chacune des pirija avait son édifice où on gardait le bien de la pirija. Certainement, on gardait ces biens dans une place fortifiée et la plus sûre. Or, on peut supposer que le mot „pirija“ est rattaché au mot grec πύργος (en allemand Burg, en latin turris), ce qui signifie à la fois place fortifiée et ordre des guerriers en carré. On trouve aussi les quatre tribus à Téos, mais on ignore leur rapport avec les πύργοι, districts locaux². Il me semble, que pirija et πύργος désignent la même chose: une des quatre divisions des troupes.

Il est très intéressant de noter que les cosaques de la Mer Noire étaient divisés en 40 curégnes environ sous les mêmes noms que les courégnes des cosaques du Dnièpre³. Or, nous avons: $40 : 4 = 10$ curégnes et $30 : 3 = 10$ curies.

Il faut noter que le nom curégne a la même signification que la curie, c'est à dire le domicile ou la maison d'un singulier genre⁴.

A savoir, on dérive le mot curégne du verbe curitъ, fumer, remplir de vapeur de charbon. Les mots russes: curnaja isba désignent l'ancienne maison russe sans cheminée ce qui est la même chose que

¹ Sinatski, La cité romaine comparée à la cité des cosaques russes, p. 54 (v. ici Pashevitsh, Kievskia starina 1884, janvier VIII, 126, 127). Voir encore M. Slabtschenko, Organisation du Sétch (Académie des Sciences Oukraïnienne № 12 Kiev 1927) p. 218.

² C. I. Çr. 3064, 3078, 3079 (chez Dar. et S. IV, 453).

³ M. Slabtschenko l. c. 219.

⁴ πυρά et πυρή (πῶρ) désigne aussi le foyer, le bûcher, le tas de bois; le verbe πυργόω — entourer, fortifier par des tours.

la maison noire où la fumée du poêle sort par la fenêtre ou par la porte. Curégne (dérivée de fumer ou du mot des Mongoles curia, vie nomade) signifie la cabane, la hutte, la baraque, le village qui a été formé peu à peu. Chez les paysans de l'Ukraine (du Sétch) curégne signifie aussi quelques chaumières en tas, ensemble.

Il est intéressant de comparer curégne avec curia (sans affirmer la même racine de ces mots)¹. A savoir, il y a curénoï, c'est à dire le chef de son curégne, l'inspecteur (ataman, hetman), ainsi que curion est le chef de sa curie. Le chef de tous les curégnes des cosaques est hetman ou ataman par délégation qu'on peut comparer avec Maximus Curio des Quirites. Le mot curegnchik signifie le membre du curégne ainsi que Quiris ou Quiritis (l'ancien mot) signifie le membre de la curie². Il faut ajouter que le mot curégniché désigne le bois qui est tout de suite brûlé (la place qui fume); le mot curioje signifie la ribote, la débauche l'orgie; le mot curila désigne le dissipateur. On sait bien que les fêtes des curies à Rome étaient en même temps de grands festivals.

Mais pour comprendre tout cela à fond il faut encore suivre ma méthode de la relation de l'influence mutuelle et chercher l'explication dans l'idée du zodiaque (fas).

Les anciens représentaient les étoiles comme du feu (v. ci-dessus). Et nous avons vu que tous les mots, dont la racine est cur, sont rattachés au feu (fumer, le foyer, etc)³. Il y a en Russie un jeu qui s'appelle curilka. Il s'agit du curilka, qui signifie la petite tête de l'allumette, ou une échille qui fume. On passe le curilka de l'un à l'autre et on dit vite: „il est vivant, il est vivant le curilka“ ou on chante ensemble la chanson du curilka: „les jambes minces, l'âme tout à fait courte.“ Celui chez qui le curilka s'éteint, sort du cercle. Alors on chante: „il est vivant le curilka, il n'est par mort, il est vivant le curilka, il est vivant mon espoir. Il est vivant. Il est

¹ Les mots: se placer en forme de curégne signifie faire un logement, un campement pour défendre mieux pendant la nuit (v. Dal, II, 572) Le mot latin quiritare (Quirites, Varr. l. l. VI, 68; Cic. Fam. 10, 32, 3) désigne, crier au secours, appeler à son aide.

² V. chez moi La cité romaine antique comparée à la cité des cosaques russes. Kiev. 1915.

³ Selon Slabtchenko (l. c. p. 214) le mot curégne est dérivé du mot tataré cura, le lot (sors). — Selon M. Gruchevski (v. Histoire de l'Oukraïne, VII, 134), le mot curani désigne vataga (la troupe, Kameradschaft, Mannschaft). Mais ¹⁰ les auteurs: Slabtchenko et Gruchevski n'expliquent pas la racine cura et curani et ²⁰ leur explication s'accorde aussi avec la signification de la curie-le lot (sors) et la troupe.

vivant, le curilka.¹ Le sens de ce jeu est évident; nous avons le cercle ou le zodiaque, le soleil qui va mourir et qui marche suivant les signes; le soleil est mort, c'est à dire l'année est finie, le cercle est interrompu; mais cette mort est nécessaire pour ressusciter, et voilà pourquoi on chante: „il est vivant, il est vivant, mon espoir!“ — le soleil du printemps qui porte la joie et le temps des noces... Bref, curilka ou le soleil est la même chose que le feu qui s'éteint pour se rallumer.

Le sens du mot russe et tatar curgane = la colline faite par les hommes, le tombeau ancien s'accorde bien avec ce qui précède. Il est bien connu qu'on brûlait jadis les morts et que le mot curgane signifie aussi la place où l'on brûlait les morts.

Il résulte de tout cela, que l'organisation des curégnés, ainsi que celle des curies ont beaucoup de traits communs. Et par conséquent, en regardant les quatre pirija, πύργος (πύρ, le feu) comme quatre parties du zodiaque solaire, nous voyons que la division du zodiaque lunaire en trois parties est plus ancienne. Cela est prouvé, je crois, non seulement par le mot tribu, trittyes, c'est à dire un tiers (*tri + *bhu), un tour (trebou)², mais par les faits suivants: „la quatrième tribu“ (au sens large), comme quartier, fut créée plus tard par l'addition de cette tribu aux trois anciennes. Nous en avons quelques témoignages. Par exemple, à Sicyonne (Herod. 5, 68), on ajouta une quatrième tribu locale appelée sous Clisthène Ἀρχέλαοι, après lui Ἀγριαεῖς; à Trézène on organisa aussi une quatrième tribu, la Scheliadas etc.³

Il est bien connu que plus tard il y a à Rome quatre tribus au lieu de trois. Mais une question se présente: pourquoi les trois tribus ne sont-elles pas locales, tandis que les quatre tribus sont locales?

La réponse est déjà donnée: les quatre tribus correspondent aux 4 points de l'écliptique; il va sans dire que le zodiaque solaire est aussi local; mais les trois tribus ne sont que la division du zodiaque lunaire ou celle du mois sidéral divisé par 9 ($27:9=3$) ou celle du mois cynodique divisé par 10 ($30:10=3$).

Bref, la division lunaire ou celle des troupes, ou des Quirites, est la division donnée par le temps à l'opposé de la division solaire

¹ La cruche s'appelle aussi curgane, mais on sait que la cruche était l'urne où se trouvaient les cendres des cadavres brûlés.

² Chez Walde s. v. tribus. Selon Mommsen „Gau“; comp. trifu = „Gemeinwesen „Gemeindeflur“ (chez Walde, l. c.).

³ Dar. et S. IV, 450 — 451.

ou populaire donnée par l'espace. J'ai déjà expliqué que le mot: génération (gens. γένος) ne signifie ici que le compte du temps par générations, ce qui nous explique aussi l'origine de l'organisation quiritaire comme génétique, selon la tradition.

42. Trois et quatre portes de ville.

Il nous reste à confirmer notre méthode de la relation de l'influence mutuelle par le nombre des portes de ville.

Au point de vue de l'ordre physique, le soleil se lève et se couche chaque mois dans une des constellations du zodiaque. Donc, chacun des 12 signes du zodiaque ne sont que soit-disant, les portes du soleil. Il s'ensuit que la ville céleste doit avoir 12 portes ou, suivant les quatre saisons, au moins 4 portes. La sainte Jérusalem (le ciel) „avait une grande et haute muraille (autour d'une grande et haute montagne), avec douze portes, et douze anges aux portes, sur lesquelles il y avait des noms écrits, qui sont les noms des douze tribus des enfants d'Israël; trois portes à l'orient, trois portes au septentrion, trois portes au midi et trois portes à l'occident. Et la muraille de la ville avait douze fondements, sur lesquels étaient les noms des douze apôtres de l'Agneau... La ville était bâtie en carré et sa longueur était égale à sa largeur. Il (un des sept anges) mesura la ville avec la canne, et il la trouva de douze mille stades; sa longueur, sa largeur et sa hauteur étaient égales... Les douze portes étaient douze perles: chaque porte était d'une seule perle; et la place de la ville était d'un or pur semblable à du verre transparent... et la ville n'a besoin ni du soleil, ni de la lune, pour l'éclairer; car la gloire de Dieu l'éclaire, et l'Agneau est son flambeau... Les portes ne se fermeront point chaque jour, car il n'y aura point de nuit; et on y apportera ce que les gentils ont de plus magnifique et de plus précieux. Il n'y entrera rien de souillé, ni personne qui s'adonne à l'abomination et au mensonge; mais ceux-là seuls qui sont écrits dans le livre de vie de l'Agneau y entreront. Après cela, l'ange me fit voir un fleuve d'eau vive, clair comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau. Et au milieu de la place de la ville et sur les deux bords du fleuve, était l'arbre de vie, qui porte douze fruits, rendant son fruit chaque mois; et les feuilles de cet arbre étaient pour la guérison des gentils. Il n'y aura plus là de nuit et ils (les serviteurs de Dieu et de l'Agneau) n'aurant point

besoin de lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les éclairera, et ils règneront aux siècles des siècles¹.

Nous voyons par ces lignes de l'Apocalypse qu'il s'agit de la ville céleste (πόλις urbs, castrum, templum). Les douze portes n'étaient que douze perles, c'est à dire douze étoiles ou, pour mieux dire, les XII signes de zodiaque. Ce ciel — ville de XII signes ou portes ou perles appartient dans le courant du temps à l'Agneau (le signe du mois de Mars), précession du printemps.

Donc, il s'agit du bâtiment de la ville comme la nouvelle période de l'Agneau au lieu de la ville du Taureau ou la période précédente. D'un autre côté la ville céleste (templum) garde les traces suivantes de la ville terrestre (πόλις, urbs):

1⁰ Un flambeau est sur la place de la ville.

2⁰ Les membres de la ville sont inscrits dans le livre de vie (cens); on voit que dans le temps le plus ancien, les enfants non acceptés par leur père ont été rejetés. C'est à cause de cela que les enfants inscrits par leur parents ont été appelé gentils.

3⁰ C'est Festus qui nous transmet l'arbre, à savoir, „*ficus* quoque in comitio appellatur Navia“ (169 Navia)².

4⁰ Mais ce qui est le plus remarquable c'est qu'on écrit les noms des douze tribus sur les XII portes. Donc, la porte ne signifie que la tribu (πύλα).

5⁰ La ville est bâtie en carré; on la mesura en commençant par l'orient, puis on mesura le septentrion etc c'est à dire en marchant contre le soleil. Chacun des 4 côtés avait trois portes.

6⁰ La ville est bâtie sur la montagne avec un fleuve au milieu. Il est bien connu que les plans de la ville romaine dressés souvent en carré, avec la montagne et le fleuve, ne sont que les copies du temple céleste ou pour ainsi dire, le contraire³.

Nous voyons là les villes de 4 tours (N^o 21¹ et N^o 21². Fig. 95 et 97-a), de 9 tours (N^o 21³. Fig. 94) et de 12 tours (N^o 21⁴. Fig. 97)⁴.

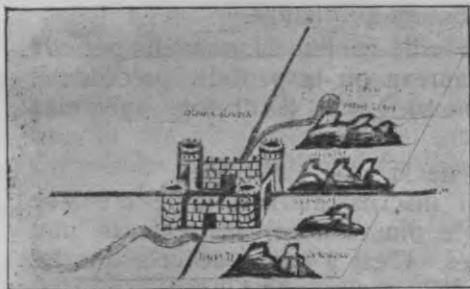
¹ Apocalypse, 21,12 — 22,5.

² L'arbre qui portait les XII fruits nous représente les fastes (XII tables du calendrier) ou l'arbre du calendrier (comp. menorah chez les Hébreux). Je donnerai plus tard un article sur ce sujet très intéressant, je crois. V. encore Gorgones (chez Dar. et S.), à savoir les fig. 3640 — 3641, où nous voyons un arbre de X branches et un de 12 avec une petite, la treizième (l'année juste).

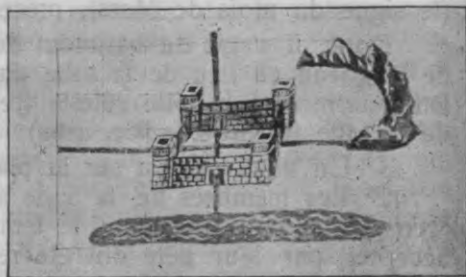
³ V. par ek. fig. 95, 97-a, 94, 97 dans Corps agrim. rom. éd. Thulin.

⁴ Or, nous avons dans le nombre des tours (aussi des portes) une indication sur l'année de 9 et de 12 mois.

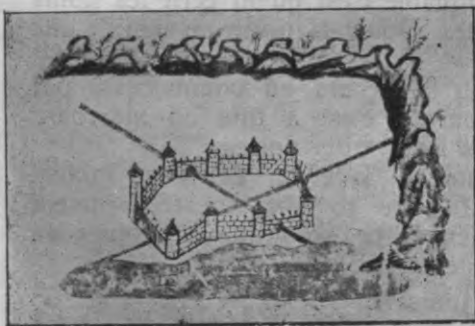
De même 7^o tout cela s'accorde avec la notion de la tribu comme la tour ou la porte. En effet, à Gorthyne, la tribu porte le nom de *πυλά*, mais ce nom dérive du verbe *πυλόω* ce qui signifie munir (de portes, enfermer; *πύλη* = la porte, *κατὰ πύλας* par dessus la porte) etc. En nous rappelant que l'*urbs* ou le *castrum* avait régulièrement 4 portes (comp. *templum*), nous comprenons bien qu'il



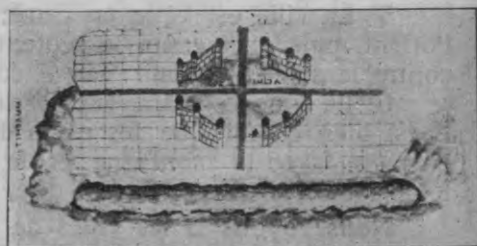
№ 211. Fig. 95 (La. fig. 156).



№ 212. Fig. 97a (om. La.).



№ 213. Fig. 94 (La. fig. 155).



№ 214. Fig. 97 (La. fig. 158).

y a quatre *πυλά* comme quatre parties du *castrum* et celles des troupes.

Nous avons parlé du verbe *πυργόω* = entourer, fortifier par les tours; *πυρά* et *πυρή* (*πῦρ*) — le foyer, le bûcher, le tas de bois. Or, les guerriers faisaient garde pendant la nuit autour des bûchers sur les hauteurs. Plus tard on bâtit des édifices spéciaux dans ces

lieux de la garde pour bien se défendre. Encore plus tard on réunit ces hauteurs (les bûchers, les tours) par des murs et de cette manière on formait une ville (urbs, πόλις). Donc, le nombre des tours nous témoigne de celui des troupes de la garde. Ainsi si nous avons trois tours, quatre, neuf, douze etc., cela nous montre qu'il y a le même nombre de troupes. De même quand les tours ont été réunies par les murailles, on y laissait les portes correspondant au nombre des troupes. Cela nous explique bien que le nombre des portes coïncide avec celui des troupes.

8^o Ainsi on peut constater que la ville la plus ancienne de Rome avait (intra muros) 3 portes et que leur nombre s'était agrandi peu à peu avec le temps¹. Or, les trois portes de la ville ancienne de Rome nous indiquent la Rome quiritaire, tandis que la Rome populaire ou la ville de Servius Tullius est celle de quatre tribus.

43. Conclusion: ce que signifie la Rome quiritaire, ou la ville de trois divisions.

Jusqu'à présent on commence ordinairement l'histoire de Rome suivant l'évolution des gens. On suppose que Rome ne fut qu'une réunion de gens, qui habitaient sur les collines près du Tibre et qui créaient peu à peu la ville éternelle, tout d'abord génétique. Malheureusement, cette théorie très répandue entre savants jusqu'à nos jours ne s'accorde pas avec les faits historiques: économiques, religieux, juridiques et guerriers². Dans mon explication de l'histoire de Rome et de son droit je tâche de vous démontrer les causes de la crise de la science contemporaine en rapport à Rome. A mon avis, une de ces causes et, peut être, la principale est que les savants niaient l'existence de Rome quiritaire proprement dite.

C'est vrai, que Edouard Mayer nous parle de Rome comme d'une organisation, soit-disant, féodale; il représente les Romains comme vainqueurs qui dominent les collines du Tibre et gouvernent le peuple des paysans (plébéiens), habitant aux champs. Or, il suppose que les quirites étaient des guerriers professionnels. Mais il n'a pas utilisé sa théorie plus largement comme il aurait fallu, je crois.

Notons encore la théorie originelle de Niebuhr, selon laquelle les gens (decuries) n'étaient nullement des gens naturels, mais artificiels: des unités sacrales et guerrières. Certainement cette théorie n'avait aucun succès chez les savants, car la notion des gens

¹ Varr. I. I. V, 164; comp. chez moi, La cité populaire 68.

² Voir mes ouvrages: La cité quiritaire (Riga 1923), La cité populaire (Riga 1924) et Les XII tables (Riga 1925).

artificiels était pour eux contradictoire... Mais en effet, les quirites n'étaient que les guerriers professionnels, „montani“ dont le ménage commun consistait en bétail et qui formaient les „drougines,“ „Mannschaften,“ „fraternités“ (curies). On sait qu'il existait trente fraternités (curies) au temps historique, dont l'assemblée portait le nom: „comitia curiata“. Chacune des fraternités (curies) avait son chef curion qui avait pour aides: un licteur et peut être un sacerdos. Au point de vue de la cité cosaque, dont nous avons parlé, la cité contenait quarante fraternités (curégnés), chacune d'elles avait un chef (curégnoi, ataman), son aide (essaul) et un économiste (scarbnik, kachevar). Nous voyons que la parallèle de la Rome quiritaire et de la cité cosaque est remarquable.

De plus comme nous avons parlé, il y a le grand-curion de toutes les curies (curia maxima), qui correspond au grand ataman de quarante curégnés. Ces deux organisations avaient des assemblées des guerriers, composées de curies (comitia curiata) ou de curégnés (rada).¹

Les cités des cosaques existent encore en Russie et c'est à cause de cela que je pouvais les étudier en les visitant en 1911. Il y a aussi beaucoup d'archives avec des documents précieux. Mais la ville éternelle des quirites ne nous a laissé que des traces lointaines de son organisation quiritaire qu'on ne comprend pas malheureusement jusqu'à présent. On suppose ordinairement que l'organisation des curies n'était que sacraire et que les curions n'étaient que les prêtres avec leur chef — grand prêtre, ou grand curion. Or, on admet cette survivance sacraire pour toute l'organisation bien qu'elle ne fût non seulement sacraire, mais aussi guerrière à la fois. Et pour écarter les témoignages des anciens au profit de l'existence de l'organisation quiritaire ou des guerriers, on admettait que les anciens auteurs transportaient les ordres militaires du temps plus avancé au temps le plus reculé. C'est à cause de cela qu'on ne donne sous ce rapport aucune foi aux anciens. Mais on y oublie que l'organisation guerrière était en même temps politique qu'elle pénétrait toute la vie de la cité et en particulier le droit de Rome.

On oublie encore que la division par trois et quatre est bien connue partout et non seulement à Rome. Et malgré la théorie des gens créée par Mommsen, et soutenue par Kübler et par les nombreux autres partisans de cette théorie, une question, la plus

¹ V. Sinafski, La cité romaine comparée à la cité des cosaques russes (avec matériaux et plans) en russe, Kiev 1915.

importante, reste donc jusqu'à présent sans aucune réponse persuasive: d'où est venue la division des troupes en trois et quatre avec leurs subdivisions?

On dit modestement (Ch. Lecrivin)¹ que dans Homère (Il. II, 362—3, 840; 17,220) les *φύλα* peuvent signifier des races (Daremberg et Saglio). Mais on peut aussi se demander, s'il était possible que les races fussent organisées si artificiellement? Mais au point de vue de l'organisation des troupes cette chose est la plus compréhensible: *κρῖν' ἀνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον, ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, φύλα δε φύλοις* (Il. II, 363)². Le but de ce conseil de Nestor est de savoir pourquoi il n'y a pas de victoire. Pour avoir la victoire il faut suivre l'ordre éternel (fas): diviser les guerriers suivant l'ordre des astres, car ces guerriers de la terre et les guerriers du ciel se sont trouvés en relation de l'influence mutuelle. Il est évident, que la vie sociale des guerriers créa l'ordre de toute leur vie. L'idéologie astrale (fas) n'est que l'idéologie très ancienne qui nous indique l'antiquité la plus reculée. Le dieu lunaire précède le dieu solaire, et le pasteur-guerrier — le paysan-laboureur. La cité des curies, des curégnés et d'autres unités du même genre précède la cité populaire des paysans. Et au point de vue du développement du droit à Rome nous avons tout d'abord le jus Quiritium dont la source sacrée est le dieu lunaire et puis le jus du populus, Romanus dont la source est le dieu solaire... Nous avons aussi les différents calendriers de 9, 10 et 12 mois, de même au commencement X tables des lois et puis XII tables³.

Bref, il y a la faute fondamentale — renoncer aux sources de Rome quiritaire, comme inutiles et suivre la théorie sociologique ou génétique dans l'histoire de chacun des peuples et des Romains en particulier. Dans mon ouvrage: *La cité quiritaire* j'ai essayé de démontrer aux savants le développement de Rome comme organisation des guerriers. Nous verrons que les bases de cet ouvrage sont justes (§ 10 et suiv.).

¹ Chez Dar. et S. IV, 450; phylè, n. 1.

² Voir Sinaïski, Essai II—V p. 242.

³ Voir Sinaïski, Les XII tables au point de vue de la chronologie de Rome et de son calendrier (Rīga 1926).

§ 10. Rome de trois et quatre divisions au point de vue de la chronologie.

44. Pierre d'achoppement de la chronologie romaine.

D'après la tradition, Rome fut fondée, au moins, deux fois, vers 1200 et vers 750 avant J. Chr.¹ J'ai déjà expliqué que 750 ans solaires ne sont que les 900 ans lunaires de dix mois (v. aussi 870—880 d'après Ennius)² et que par conséquent, en ajoutant 300 ans de l'existence d'Albe (les écrivains latins) ou 450 ans environ de l'existence d'Albe (les écrivains grecs) aux années de l'existence de Rome, nous obtenons 1200 ans (900+300 ou 750+450) de la période après la destruction de Troie. En divisant 1200 et 900 ans par 300 ans, nous avons 4 et 3 périodes de l'existence de la ville. De même en traduisant 1200 et 900 ans lunaires en ans solaires nous obtenons 1000 et 750 ans ou 4 et 3 périodes de 250 ans de l'existence de Rome. Et enfin, j'ai dit que 300 ans lunaires sont égaux aussi à 240—243 ans solaires³, ce qui nous donne pour 4 et 3 périodes 960—969 et 720—729 ans. La dernière date est donnée par Velleius et Alimentus Cincius. Il y a longtemps de cela que je ne pouvais pas comprendre, pourquoi les auteurs grecs et latins se contredisent à ce point fondamental: les premiers en acceptant 4 périodes et les seconds — 3 périodes de l'existence de Rome av. J. Chr.

Maintenant la réponse est claire; il y avait deux systèmes de divisions du temps: par trois et par quatre; la première est plus ancienne (lunaire) et l'autre plus récente (solaire). Grâce à cela nous avons encore une relation que nous appelons la relation du parallélisme chronologique. L'importance de cette relation est en dehors de quelques doutes, comme nous verrons tout de suite. Prenons par ex. la date 900 ans lunaires av. J. Chr. comme celle de la fondation de Rome, ou selon Ennius, 870—880. La différence de 20—30 années est expliquée par la différence du compte lunaire de 12 mois et du compte solaire juste⁴. C'est pour cela que nous

¹ V. chez moi: 1-o Chronologie et historiographie §§ 4—5; 2-o Les XII tables §§ 1—5; 3-o Romulus et J.-Christ (Epistolae N° 1) p. 4.

² Chronologie § 5 et suiv. et Les XII tables § 1 et suiv.

³ Chronologie, § 10; Les XII tables § 2, v. aussi § 1, 3.

⁴ A savoir, l'année de 12 mois = 354 jours et l'année solaire juste = 365 $\frac{1}{4}$ jours. Donc nous avons la différence 30 années de 10 mois pour les 900 ans de 10 mois ($10 \times 900 = 9000 : 300$) ou 33 ans ($11 \times 900 = 9900 : 300$) ou 34 ans de 10 mois de 295 jours ($9900 : 295 = 33 \text{ a. } + 195 \text{ j.}$). Nous avons aussi la différence de 20—22 années en comptant la différence de 7—8 ans entre 250 et 243.

avons 1170/1 (Sosibios) et 1180/1 (Eusebius) au lieu de 1200¹ et 750, 729/30 et 720 ans. En effet, selon une des traditions Romulus fonda Rome étant âgé de 20—22 ans. Or, nous avons le compte de la naissance de Romulus ou celui de la fondation de Rome par lui. De même il est clair que Rome était fondée 30 ans après le règne d'Ascanius. Comptant un lustre de plus qui précédait la fondation de Rome nous avons la différence de 37—38 années dont parle souvent la tradition ou, au contraire, nous avons un lustre de moins c'est-à-dire 16—18 années (en ôtant 4—5 de 20—22) ou 29—30, 33 (en ôtant 4—5, de 33—34 ou 37—38)².

Vérifions la chronologie romaine en la divisant par 3 et 4 périodes. Prenons de nouveau les dates 900 ou 880—870 comme plus anciennes et comparons les avec 1200, 1180, 1170, 1160, 750, 730, 720 ans. Et voilà, en divisant 900, 880, 870 etc. par trois ou quatre nous obtenons la table suivante (Tab. I).

Tab. I.

900 : 4 = 225	900 : 3 = 300	750 : 3 = 250
880 : 4 = 220	880 : 3 = 293 ¹ / ₃	730 : 3 = 243 ¹ / ₃
870 : 4 = 218 ¹ / ₂	870 : 3 = 290	720 : 3 = 240
1200 : 4 = 300	1200 : 3 = 400	
1180 : 4 = 295	1180 : 3 = 393 ¹ / ₃	
1170 : 4 = 292 ¹ / ₂	1170 : 3 = 390	
1160 : 4 = 290	1160 : 3 = 386 ² / ₃	

Il résulte de cette table que 1^o d'après la division par quatre, le système du cens, le tribunat et le consulat qui caractérisent la cité populaire ont été créés en 225, 220 et 217 ans (Servius Tullius)³ ou en 300, 295, 292—293, 290 ans (le tribunat et décemvirat) et 2^o d'après la division par trois, la cité populaire a été créée en 300, 293—294, 290 ans (le tribunat et décemvirat) ou en 250, 243—244 et 240 ans (le consulat) ou en 400, 393—4, 390, 386 ans.

Il n'y a pas ici la place de constater toutes les survivances du même événement, qui contiennent les sources. Je vous prie de lire

¹ V. chez moi Les XII tabier, 17.

² Voir chez moi, Chronologie, § 9.

³ La date 225 nous indique le premier cens créé après la mort de Servius Tullius, la fondateur du système de cens.

mon ouvrage: Chronologie et historiographie ou au moins de lire „Römische Zeittafeln“ par W. Fischer (Altona 1846).

Mais quand même il est évident que le système du cens et celui de deux chefs de la cité etc. nous parlent de l'organisation de la cité populaire¹. Certainement, nos recherches exigent la vérification de l'historiographie de Rome; la tâche est tout à fait grande et exige beaucoup de forces des savants... Mais quand même elle est inévitable si l'on veut avoir des connaissances plus profondes sur la Rome ancienne. Pour nous, ici, il est assez de souligner que les sources basées sur l'historiographie de 1200 et 900 ans avec leurs dérivés sont plus anciennes que celles qui sont basées sur les 750 etc. Et encore, la division du temps par trois, comme lunaire, est surtout latine. C'est à cause de cela que je préfère l'historiographie basée sur la chronologie d'Ennius. Selon cette chronologie nous avons les dates 300, 293-294 et 290, comme celles de la fondation de la cité populaire, et d'autant plus que ces dates sont presque les mêmes que celles de l'historiographie grecque: 300, 295, 292-293, 290. De cette manière pour la première fois on peut bien concorder la chronologie grecque de 1200 ans etc. et la chronologie latine de 900 ans etc.

Nous voyons encore que cette chronologie fondamentale de Rome chez les écrivains grecs et latins a ses déclinaisons.

A savoir, en suivant les premiers écrivains on divisait 900 par 4 (Servius Tullius)² et en suivant les seconds écrivains on divisait 1200 par trois. La période de 394 est indiquée plus ou moins par Eutropius (I, 1): Olympiadis sextae anno tertio post Troiae excidum, ut qui plurimum minimumque tradunt trecentesimo nonagesimo quarta.

Selon Denys (I, 73), Rome fut secondement fondée quinze générations après la date de la première fondation, ce qui fait $30 \times 15 = 450$ ans ou $1200 - 450 = 750$ ans, ou de même $1180 - 450 = 730$ ou $1170 - 450 = 720$ ans³.

¹ Le mélange des chronologies et historiographies encore plus compliqué v. chez moi Chronologie et historiographie.

² Le nom Servius est le même que le mot grec, Tullius, = Δούλιος; v. Les XII tables, 42.

³ Selon Denys (I, 9) Romulus fonda la ville seize générations après le sac de Troie. Et voici nous avons: $432 : 16 = 27$ ans, ce qui fait: 751 (date de Denys I. 71) + 432 (date de Denys I, 74) = 1183 (date d'Eratosthène de la destruction de Troie); or Denys suit Eratosthène (I, 74). Il s'ensuit 1-0 $27 \times 15 = 405$ années qui précèdent la fondation de Rome et 2-0 $30 \times 16 = 480$ a. qui précèdent aussi la fondation de la ville.

45. D'où sont venues les dates 1200 et 900 ans lunaires de l'existence de Rome?

Les anciens basaient leur chronologie sur l'ordre céleste avec son mouvement nécessaire (fas). Et, en particulier, ils connaissaient la grande année comme le grand cercle du signe de la précession. Les Grecs connaissaient aussi les mesures de la chronologie des Babyloniens. Et selon le prêtre babylonien Bérossus, on mesurait le temps par „sar“ de 3600 années¹. Or, il est clair que 1200 années ne sont que $\frac{1}{3}$ de 3600 années et que 900 années ne sont que $\frac{1}{4}$ de 3600 années. Bref, nous avons de nouveau deux systèmes de la division par trois (le système lunaire) et par quatre (le système solaire).

Mais le système de trois suppose que chaque année avait aussi 9 mois, ce qui fait 2700 ans de 12 mois lunaires pour une précession ou 2610 années solaires justes. Dans ce cas nous aurons $2700 : 3 = 900$ ans de 12 mois ou 870 années solaires justes ($2610 : 3 = 870$); bref, 1200 ans lunaires de 9 mois sont égaux à 900 ans l. de 12 mois ou 870 ans (v. la tab. II).

Tab. II.

années	de 9 mois	de 12 mois l.	juste	de 10 mois
„	3600 =	2700 =	2610	3240
„	1200 =	900 =	870	1080
„	400 =	300 =	290	360
„	300 =	225 =	218/219	270

Or, nous voyons encore une fois que la date d'Ennius 870 années justes correspond à 1200 années de 9 mois et 900 années de 12 mois l.; nous avons aussi 290 ans et 218/19 ans pour la fondation de la cité populaire par le tribunat (290) et par Servius Tullius (218—219).

En comparant les tables I et II, nous comprenons que la chronologie de 750 années environ est basée sur l'opinion que 900 années étaient de 10 mois (Tab. II) au lieu de 12 mois l. (Tab. I). Par conséquent, selon ce système décimal nous aurons la table suivante (Tab. III).

¹ V. *Fragmenta historicorum Graecorum*, éd. C. Müller II., p. 499 f comp. *Die Genesis*, commenté par Strack (1905) S. 24 et chez moi, Von Adam S. 36 et suiv.

Tab. III.

années	de 10 mois	de 12 mois l.	juste
"	3600	3000	2900
"	1200	1000	966
"	900	750	725
"	400	333	322
"	300	250	240—241

En comparant cette table avec la II-ième, nous voyons clairement que 1^o l'ordre politique de Servius Tullius fut institué dans le temps, calculé par le système de 9 mois dans l'année et 2^o l'ordre de Brutus—par le système de 10 mois dans l'année.

46. Systèmes de calcul du temps.

Désignons les systèmes chronologiques par lettres. Le plus ancien est basé sur le calcul par neuf¹; appelons ce système par la lettre *N*.

Le second, moins ancien, est décimal comme basé sur le calcul par dix; appelons ce système par la lettre *D*.

Désignons encore un système, basé sur le calcul par 12, par les lettres *DD* (duodécimal).

Quant au dernier système il est important de distinguer les systèmes *DD*.

1^o Lunaire juste (354—355 jours dans l'année), désignons le par les lettres *DDL*.

2^o Rond (l'année 360 jours, le système égyptien): *DDE*.

3^o Divisé par sept jours (l'année de 364 ou 52 semaines, le système hébreux): *DDH*;

et 4^o Solaire plus ou moins juste (l'année 365, 365¹/₄, 366 jours): *DDJ*.

De même il est important de distinguer les sortes des systèmes *N* et *D*, puisqu'on comptait la durée tantôt plus exactement 29¹/₂ jours ou 59 jours dans deux mois, tantôt par 30. Or, il y a l'année de 265 jours et de 270 ce qui donne *N*¹ et *N*² ou l'année de 295, 300 j. et 304 j. se qui fait *D*¹, *D*², *D*³.

¹ V. chez moi Über das zehnmönatliche Jahr und die chronologische Methode (Epistolae Riga 1927 S. 20).

Ainsi¹ il est clair, que la richesse des systèmes du calcul est une cause principale du parallélisme historiographique. Connaissant ces systèmes et leurs origines, on peut plus ou moins sûrement distinguer les sources. J'ai dit: „plus ou moins“, car les écrivains plus récents les changeaient pour concorder les contradictions des annales différentes. Donc, l'utilisation scientifique de ma méthode de la relation du parallélisme chronologique, dont nous avons parlé (44), n'est pas facile, mais quand même elle est tout à fait possible et bien importante. Appliquons cette méthode pour éclaircir les origines de la cité populaire et par conséquent celles du droit populaire.

47. Origines chronologiques du droit populaire: système N.

En jetant un coup d'oeil sur la table II, nous voyons que, selon le système *N*, le plus ancien, c'est Servius Tullius (d'après la tradition), qui organisa la cité populaire 300 années de 9 mois après la fondation de Rome. Ces années exprimées dans les dates des systèmes *D* et *DD*, nous donnent la table suivante (Tab. IV).

Tab. IV.

N.	D.	DDL.	DDJ.
300	270	225	218/219

Vérifions ces dates.

A. Tout d'abord analysons la date 300-ième année.

¹⁰ La cité populaire est celle des centuries et non pas des curies (la cité quiritaire). Or, nous devons trouver dans les sources des renseignements sur les *comitia centuriata* en l'an 300. En effet il s'agit de *lex Aternia Tarpeia* qui fût acceptée par les centuries. Cicéron dit: „Environ 54 ans après l'expulsion des rois, les consuls Spurius Tarpéius et Aternius firent une chose agréable au peuple, en proposant dans les comices par centuries leur loi sur les amendes². „La loi portait, explique Denys, que désormais il serait permis à tous les magistrats de punir quiconque aurait troublé leur fonctions ou violé leur dignité³. Bref, nous voyons

¹ V. encore *Chronologie*, Le XII. tables et *Über d. z. Jahr.*

² *Cic. de rep. II.*, 35; *Liv. III.*, 31.

³ *Denys*, X, 50.

qu'il s'agit de comices centuriates, comme l'organe du pouvoir du peuple, et de tous les magistrats du peuple, dont le pouvoir est sanctionné par des amendes. C'était une constitution populaire, une chose agréable au peuple selon Cicéron. Certainement, l'ordre nouveau populaire est celui du droit populaire, commun pour tous¹. Romilius fut condamné².

2^o. En 270 (le système décimal) il y a la condamnation à mort de Spurius Cassius pour sa tyrannie et ce qui est le plus remarquable: c'est que le peuple quitta les comices et se retira du champ car, dans les assemblées par centuries, les plus nobles et les plus riches des citoyens avaient toute l'autorité des suffrages; rarement ceux des moyennes classes décidaient les affaires³. Niebuhr dit à ce sujet que les témoignages des Denys, Tite Live et Zonare ne s'accordent pas sur les obstacles de fait⁴. On supposait aussi que les comices par centuries furent remplacées par les comices par curies et de cette manière on peut expliquer la sécession du peuple⁵.

Toutes ces suppositions nous indiquent clairement que les auteurs tâchaient de concorder les sources contradictoires. En effet les annales de ce genre contenaient sous 270 années le récit de la fondation de la cité républicaine. Le mot Spurius (bâtard, illégitime, naturel) contient l'allusion à Servius ou Tullius⁶. Enfin, on peut bien comprendre qu'à ce temps-là environ (suivant Live en 268) parut pour la première fois la loi agraire (tum primum lex agraria promulgata) et que cette loi portait le nom de Cassius. Ici, évidemment, nous avons les indications des sources sur les côtés économiques de l'ordre populaire nouveau.

Ce qui est en rapport aux 225 et 218/219 années (*DDL* et *DDJ*), cela est bien connu; les sources nous parlent de la mort de Servius en 219⁷; donc, l'ordre nouveau devait être réalisé après sa mort suivant le plan de Servius (ex commentariis), à savoir l'élection de deux chefs

¹ Les sources nous disent qu'on envoyait une commission pour chercher les lois des Grecs (Denys, X, 48, 52; Liv. III, 31).

² Romilius joue le rôle double; il est tantôt le défenseur du peuple, tantôt son contraire; il est condamné par le peuple. C'est une allusion historiographique à ce que l'ordre quiritaire (lunaire) de Romulus est tombé.

³ Denys VIII, 38 et suiv.

⁴ R. G. II. S. 202 et suiv.

⁵ Comp. Niebuhr, II. 204; Liv. II, 42.

⁶ Selon Just., Spurius est le nom donné aux Lacédémoniens qui fondèrent Tarente. Liv. II, 41.

⁷ V. Chronologie, 63.

de la cité populaire¹, en 225 ou en 245 (voir ci-dessus). Le rôle de Servius est aussi double que celui de Romilius et Spurius; il est tantôt le bienfaiteur du peuple et lui-même organise la cité populaire, tantôt il est mort malgré lui par l'indication des hommes. Denys nous dit qu'il fut le premier qui changea les lois et coutumes du pays par les voies dont il s'est servi pour monter sur le trône².

Voici la table V qui est parallèle à la table IV.

B. Analysons encore les dates en acceptant la période de 400 années au lieu de 300, suivant le même système N ($3600 : 9 = 400$)³.

Tab. V.

N.	D.	DDL.	DDJ.
400	360	300	290/291

Live nous transmet, que c'est en 400 qu'il s'agit de l'élection de deux chefs et que l'interroi indique une loi des XII tables qui disait que toujours une dernière décision du peuple serait le droit et la règle; or c'était une décision du peuple ainsi que les suffrages (VII, 17); ainsi, dit-il, quatre cents ans après la fondation de la ville de Rome... onze ans après la conquête du consulat par le peuple (plebs), deux consuls... entrèrent ensemble en fonctions à la suite d'un interrègne (VII, 18).

Pour concorder les sources Live nous parle non seulement de l'élection de deux consuls, mais il parle de deux consuls patriciens, car évidemment, deux consuls ont été déjà élus en 245. Niebuhr remarque de nouveau que les annales démontrent le mélange de ces sources⁴. Il s'agit à ce temps — là du consul Popilius (Liv. VII, 18), c'est ce qui contient aussi l'allusion au fils du peuple et au créateur de la cité populaire à la fois. Donc, il y a l'analogie: Romulus — Romilius, Populus — Popilius⁵.

¹ Liv. I, 60.

² Denys IV, 39 — 40. Nous avons constaté que Servius était aussi le créateur des XII tables (v. chez moi Les XII tables § 10).

³ $9 \times 400 = 3600 : 10 = 360$; $3600 : 12 = 300$; $11 \text{ jours} \times 300 = 3300 : 30 = 110 \text{ mois} : 12 = 9 \text{ a.} + 2 \text{ mois}$.

⁴ Niebuhr R. G. III, S. 56.

⁵ Peut-être Popilius comme dérivé de popilius a le même sens que „Fils de l'homme“, fils de paysan, Spurius.

2° Quant à 360/361 année (Live V, 29) on y créa deux consuls, on divisa les terres (la loi agraire, V, 30), et on élut les censeurs (V, 31). Et encore, après un lustre de ce temps on recherchait de nouveau les traités et les lois (les XII tables)¹ ce qui coïncide avec les recherches des lois par la commission en l'an 300, dont nous avons parlé. Est-ce qu'il faut chercher encore les autres preuves pour la vérité de notre méthode de la relation du parallélisme chronologique ?

3° Retournons donc à la date 290/291. Live (III, 6) nous dit: *Comitia inde habita: creati consules... ut tunc principium anni agebatur, consulatum ineunt.* Un des consuls s'appelle P. Servilius (l'allusion sur Servius; *servus* — *servilius*)². Et encore il s'agit d'une proposition (en 292) de nommer une commission pour rédiger les lois régulatrices de l'autorité consulaire (Liv. III, 9), c'est-à-dire de l'organisation de la cité populaire³.

48. Origines chronologiques du droit populaire: système D.

Analysons encore les dates selon le système décimal, signé chez moi par la lettre *D*, en transversant ces dates en dates du système duodécimal (v. Tab. VI).

Tab. VI.

	D.	DDL.	DDJ.
A	300	250	242/243
B	400	333	322/323

A. Période de 300 ans.

1° Comme on sait, selon la tradition, Ap. Claudius, *décemvir* était chef de la commission législative.

2° Et cela, je crois, nous explique que les sources, pour leur concordance chronologique, contiennent un récit sur l'arrivée de l'Appius Claudius à Rome à 250, sur la division pendant cette année des terres (la loi agraire) aux hommes de Appius et sur son acception au patriciat. Dans tous les cas, un lustre plus tard, en 254, il s'agit de deux consuls ayant des noms très étranges: M. Tullius cum Servio

¹ Liv. VI, 1.

² Liv. III, 6: *Mortuus Aebutius erat romanus consul; collega eius Servilius exigua in spe trahebat animam.*

³ Voir encore Niebuhr, R. G. II, S. 314.

Sulpicio consul anno decimo post reges exactos fuit¹. J'ai déjà supposé qu'il est question ici de Servius Tullius dont le nom est subdivisé par les annalistes en deux: Tullius et Servius², pour avoir deux consuls pendant cette année.

3^o Il est bien connu que les années 240—245 ne sont que celles de l'organisation de la cité populaire créée aussi par Poplicola qui figure cependant en qualité du consul subrogé, de même que Spurius.

B. Période de 400 ans.

1^o. Il y a en 333 la lutte du peuple avec le patriciat à propos de l'élection de magistrats et de la loi agraire. Pour concorder les annales, Live (IV, 43) nous parle de l'élection des tribuns militaires au lieu des consuls et des quatre questeurs dont le nombre antérieur deux est doublés. Mais, un peu après, en 336, nous trouvons une allusion encore plus intéressante au dictateur Servilius Priscus et au consul Servilius à la fois.

2^o. Enfin, il s'agit en 321 du projet d'abaissier la censure, car toutes les magistratures étaient annulées, la censure quinquennale³; il y a en 312 la victoire du peuple⁴. Certainement, ces allusions à l'organisation de la cité populaire sont petites; mais il faut ajouter qu'en 324 il est question de deux censeurs⁵, dont les annales ne parlent nullement et de la loi de multarum aestimatione⁶.

49. Origines chronologique du droit populaire: système DD.

Maintenant analysons les bases chronologiques de l'origine de la cité populaire selon le système duodécimal. Nous aurons les tables suivantes. (Tab. VII, VIII)

Tab. VII.

Tab. VIII.

	DDL.	DDE.	DDJ.	DDJ.	DDE.	DDL.
A	300	296/7	291/2	300	304/5	308/9
B	400	394/5	300/1	400	405/6	410/11

¹ Cic. Brut. c. 16.

² V. Les XII tables § 10 et Chronologie § 21.

³ Liv. IV, 24.

⁴ Liv. IV, 25.

⁵ Cic. de r. p. II, 35.

⁶ Liv. IV, 30.

Nous voyons par la VII-ième table que 300 ou 400 années lunaires de 354 jours chacune, transversées en années de 360 jours (*DDE*) et de 365 jours (*DDJ*), nous donnent la diminution des années de 4—5 années (un lustre) ou de 8—10 années (deux lustres) environ. Les dates des tables VII et VIII gardent les traces de l'organisation de la cité populaire selon le système duodécimal le plus avancé.

A. Période de 300 ans.

1^o Nous avons déjà parlé des traces des dates 291/2, 390/1 — 394/5.

2^o Mais faisons l'analyse des dates 296/297. Il s'agit de la victoire de la plèbe et de l'organisation du tribunat (5 tribuns en 296 et 10 tribuns en 297 suivant les 5 classes)¹.

3^o On sait que en 304/305 on organisa la cité populaire après la sécession de la plèbe et la chute du décemvirat.²

4^o Or, nous comprenons que l'organisation de la cité populaire est donnée selon la chronologie duodécimale en années de 360 jours chacune et que cette chronologie correspond aux dates 308/309 de la chronologie duodécimale, donnée en années de 354 jours chacune.

5^o En 309 il y a la victoire du peuple et l'organisation de la cité populaire³.

B. Période de 400 ans.

1^o Les traces de l'ordre nouveau fondé en 405/6 et 410/411 environ sont conservées aussi dans les sources. Il s'agit de Claudius — le dictateur et de Appius Claudius — le consul, de Valerius le consul etc. du combat singulier de Valerius avec un guerrier de l'armée ennemie ainsi que de celui de Brutus avec Tarquin (405/406).

2^o Nous rencontrons de nouveau P. Valerius Poplicola en

¹ Liv. III, 29 et 30; v. Fischer, *Röm. Zeittafeln* S. 27.

² Cic. r. p. II, 36, Liv. III, Denys X, 53, Diod. XII, 24 (en 304), Cic. r. p. II, 37, Liv. III, 38, 52, Denys XI, 43 (en 301).

³ Liv. IV, 1... ut populo potestas esset, seu de plebe seu de patribus vellet, consules faciendi... Liv. IV, 6: victi tandem patres etc. voir Fischer, c. S. 39. Com.). encore *ibidem* les sources rapportant aux années 310/311.

410, année de la dédication du temple etc.¹ De même il s'agit de la paix avec Carthages en 245, 406 et 410².

Pour achever ce petit aperçu des dates parallèles suivant trois systèmes: de 9, de 10 et de 12, je me permets de parler encore une fois de la loi de Valère sur la provocation du peuple en 245 et 305. On discute beaucoup sur l'origine de cette loi, mais en regardant mes tables (VI et VIII), on peut bien constater qu'on a en vue la même loi mais d'après des annales différentes pendant des années différentes³. Bref, une voie nouvelle se déroule devant les yeux des savants qui désirent chercher la vérité dans l'histoire romaine⁴.

§ 11. Créateur de la cité populaire au point de vue de la mythologie

50. Le créateur du droit populaire est un esclave par son origine.

On écrivait beaucoup sur Servius Tullius dans la littérature ancienne et moderne, mais une question reste jusqu'à présent qui n'a pas encore été posée ni résolue: pour quelles raisons Servius Tullius est-il esclave par son origine?

Notre réponse est la suivante: Servius Tullius comme personnage historique est caché sous les symboles du héros populaire solaire. Il n'est que le soleil pour le peuple; c'est le soleil qui est le dieu principal des paysans, de l'agriculture, de la cité populaire et de son droit. Donnons pour cette thèse des bases.

1^o Selon la relation de la balance, le soleil lutte avec la lune à l'équinoxe de l'automne et il est vaincu par la lune. Le dieu lunaire est le vainqueur, le dieu solaire est son esclave; c'est Servius ou, en grec, Tullius (Δούλιος). Mais plus tard, à l'équinoxe du printemps, le soleil est le vainqueur (le roi, rex). L'idée donnée par droit théocratique est l'universelle. Et par conséquent nous trouvons les effets de cette idée partout. Prenons par exemple la bible. Joseph est vendu par ses frères, il est devenu esclave (Gen. 37, 28), mais il était aussi le soleil, car il portait la robe de diverses couleurs, qu'on lui ôtait (Gen. 37, 32). Pour faire notre comparaison plus évidente, je donne la table suivante (Tab. IX).

¹ Voir les sources chez Fischer.

² Voir Fischer l. c. S. 52 - 53; chez moi: Ein Brief über die Punischen Kriege an die Gelehrten (Epistolae N. 6 - 7 S. 21).

³ Voir chez moi Chronologie, 54 et les XII tables § 15.

⁴ Il y a beaucoup d'autres chronologies dont nous ne parlons pas ici.

Tab. IX.

Servius Tullius.	Joseph.
<p>1^o l'esclave (Denys, IV, 1). 2^o Le peuple romain lui faisait l'honneur de le regarder comme la seconde personne après le roi (IV, 3). Tarquin remettait ses fonctions entre les mains de Tullius... lui confiant ses affaires de la république (IV, 3). 3^o Il entre dans l'administration des affaires du gouvernement ayant trente ans (Denys 4, 31). 4^o Le roi lui fit épouser une de ses filles (Denys 4, 3: Tarquinie).</p>	<p>1^o l'esclave (Gen. 37, 28). 2^o Pharaon le fit monter sur son second char et l'on criait devant lui: A genoux! Pharaon ôta son anneau de sa main et le mit à la main de Joseph... Et il l'établit sur tout le pays (Gen. 41, 41—44). 3^o Joseph était âgé de trente ans quand il se présenta devant Pharaon. Il sortit donc de devant Pharaon et parcourut tout le pays d'Egypte (Gen. 41, 46). 4^o Pharaon lui donna pour femme Asnath (Gen. 41, 45).</p>

Mais l'histoire de Joseph est répétée plus largement dans la vie de Jésus-Christ¹. Et nous trouvons les traits communs de la vie de Servius Tullius et de celle de Jésus-Christ, comme nous montre évidemment cette table (voir la table X)².

Tab. X.

Servius Tullius.	Jésus-Christ.
<p>1^o Les parents de Tullius: Tullius et Ocrisia (Denys 4, 1). 2^o Il parut une flamme sur sa tête (Denys 4, 2). 3^o S'il y en a parmi vous qui aient conçu de la haine contre moi, ce n'est pas pour aucun tort que je leur aie fait (Denys, IV, 37). 4^o Le peuple qui redoublait ses acclamations à chaque instant, était impatient de savoir où il en voulait venir (Denys 4, 87).</p>	<p>1^o Les parents de J-Christ: Joseph et Marie (Matth. 1, 18). 2^o Et Jean vit l'Esprit de Dieu... venant sur lui (Matth. 3, 16). 3^o Pilate dit: Je ne trouve aucun crime en lui (Jean, 18, 38). Ils m'ont haï sans cause (15, 25). 4^o Le lendemain une grande troupe qui est venue à la fête... sortit au-devant de lui, en criant: Hosanna (Jean, 12, 12—13).</p>

¹ Comp. chez moi: Von Adam, S. 24.

² La traduction du texte de Denys est empruntée de: Les antiquités romaines, traduites en français par Bellanger, t. III. 1807. Le Nouveau Testament dans la version de I. E. Ostervald (Paris 1903).

Servius Tullius.	Jésus-Christ.
<p>5⁰ Il n'y avait point de temps à perdre... il fallait en venir aux effets (Denys, IV, 38).</p>	<p>5⁰ Vous voyez que vous ne gagnez rien, voici que tout le monde va après lui (Jean, 12, 19). Depuis ce jour là donc ils (les pharisiens) consultèrent ensemble pour faire mourir Jésus (11, 53).</p>
<p>6⁰ Le peuple était dispersé dans les campagnes à faire la moisson. Il (Tarquin) sortit avec ses partisans qui portaient des poignards cachés sous leurs habits (Denys, 4, 38).</p>	<p>6⁰ La fête des pains sans levain, appelée la Pâque, approchait (Luc. 22, 1). Voici une troupe de gens; et celui... Judas... marchait devant lui (Luc. 22, 47). Vous êtes (dit J-Christ) sortis avec des épées et des bâtons, comme après un brigand (Luc. 22, 52).</p>
<p>7⁰ Tarquin est le plus scélérat de tous les hommes (Denys IV, 18).</p>	<p>7⁰ Il eût mieux valu pour cet homme — là de n'être jamais né (Matth., 26, 24).</p>
<p>8⁰ Il... plein de désespoir, couvert de sang et à demi mort... Il n'a pour toute escorte que quelques-uns de ses gens qui le conduisent et qui soutiennent son corps tout froissé (Denys 4, 38).</p>	<p>8⁰ <Après les tourments de Jésus> ils prirent donc Jésus et l'emmenèrent (Jean 19, 16)... Ils trouvèrent un homme qu'ils contraignirent de porter la croix de Jésus (Matth. 27, 32).</p>
<p>9⁰ La femme de Tullius fut donc obligée, avec l'aide d'un petit nombre de ses amis les plus intimes, d'enlever son corps pendant la nuit (Denys 4, 40).</p>	<p>9⁰ Commande donc que le sépulcre soit gardé sûrement... de peur que ses disciples ne viennent de nuit, et n'enlèvent son corps (Matth. 27, 64).</p>
<p>10⁰ Tullius n'était que le roi des pauvres (Denys 4, 40). Tullius avait fait des lois pour établir une parfaite égalité entre les grands et petits (Denys 4, 43); il a comblé le peuple de ses bienfaits (4, 37), il a marqué à tous les Romains autant de tendresse qu'un bon père en a pour ses enfants (4, 36).</p>	<p>10⁰ Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés et je vous soulagerai. Chargez de mon joug et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (Matth. 11, 28). ...Car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons (5, 45).</p>
<p>11⁰ N'ai-je pas établi des lois fondamentales auxquelles vous (patriciens) avez donné votre approbation. Ne m'y suis-je pas conformé pour faire rendre la justice et n'ai-je été moi-même le premier à observer aussi exactement que le dernier des citoyens ce que je prescrivais aux autres? (Denys, 4, 36).</p>	<p>11⁰ Ne pensez point que je suis venu abolir la loi ou les prophètes; je suis venu non pour les abolir, mais pour les accomplir. Car je vous dis en vérité que jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, il n'y aura rien dans la loi qui ne s'accomplisse, jusqu'à un seul iota et à un seul trait de lettre (Matth. 5, 17 — 18).</p>

Servius Tullius.	Jésus-Christ.
120 Le changement du gouvernement en démocratie fut la principale raison qui excita les patriciens à lui tendre des pièges; mais que ne trouvant point d'autres moyens de le dépouiller de la royauté, ils engagèrent Tarquin dans leur conjuration... (Denys, 4, 40).	120 Et les principaux sacrificateurs et les scribes cherchaient comment ils pourraient faire mourir Jésus; car ils craignaient le peuple... Judas s'en alla et parla avec les principaux sacrificateurs et les capitaines sur la manière dont il le leur livrerait (Luc, 22, 2—3).

Nous y voyons la coïncidence des idées et de leurs expressions qui nous fait réfléchir avec attention. Il faut encore lire mon étude sur „Romulus et Jésus-Christ“¹ pour voir que les Evangiles ne sont pas les sources uniques pour nous aider à nous orienter dans les idées de l'antiquité. Dans tous les cas Servius Tullius est un des héros qui organisa la vie humaine sur les principes de l'égalité populaire et qui périt comme victime pour les hommes. C'est Tullius qui fut comme le soleil qui éclaire tout le monde avec la même égalité.

Mais il faut souligner, que l'histoire symbolique de Servius Tullius n'exclut pas nécessairement qu'il n'était pas le fondateur de la cité populaire.

A mon avis c'est une faute logique de conclure que le personnage entouré de mythes n'existe pas à cause de cela². Au point de vue de la logique il est tout à fait admissible que le personnage célèbre historique devient le personnage mythique dans la postérité. Et de plus, l'antiquité elle-même connaît cette idée de la transversion des personnages historiques en personnages fabuleux.

Cela est prouvé aussi par l'evhémérisme, la doctrine d'Evhémère, le philosophe grec, auteur d'une méthode d'interprétation des mythes. D'après cette doctrine les personnages mythologiques seraient des êtres humains divinisés par l'admiration des peuples. Certainement les sources de la mythologie sont plus compliquées que le suppose Evhémère, mais quand même son idée est juste dans quelques cas historiques.

¹ Epistolae № 1.

² Voir p. ex. D r e w s qui nie l'existence historique de Jésus-Christ en constatant la vie mythologique (astrale) de Jésus-Christ.

Enfin, on peut constater que les personnages historiques, comme par ex. Jean le Terrible (Ivan Grosny) en Russie, sont entourés par les mythes¹. Ivan Grosny c'est le roi historique russe est unifié, en particulier² avec le dieu du printemps (Gromovnik, le dieu du tonnerre) qui vainquit les forces de l'hiver (les Tatares); le règne des ténèbres avec sa capitale (Kasagne) tombe et le règne du jour, du soleil (Moscou) triomphe. Un auteur qui ne saurait pas que le Zar Ivan Grosny était un personnage historique et qui supposerait qu'il n'était qu'une force de la nature ferait évidemment une faute inadmissible.

51. Lucius Tarquin, Judas Iscariot et Satan.

Pour constater mieux encore le mythe solaire dans son application au roi des paysans — Servius Tullius, comparons les rôles de Tarquin et de Judas.

Nous avons remarqué qu'on ne pouvait pas saisir ni Tullius sans l'aide de Tarquin ni J-Christ sans l'aide de Judas³. Tarquin ainsi que Jésus rencontrent: le premier son rival Tullius, le second son rival Satan qui agit par Judas (Satan entra dans Judas)⁴. Ainsi nous avons la relation antagonique des anciens amis et la notion l'accompagnant — les rivaux (unitas in dualitate ou la trahison des rivaux).

Maintenant on peut comprendre, que Tullius et Tarquin ainsi que J-Christ et Satan (dans la personne de Judas) doivent se rencontrer.

Si Tullius est symbolisé par le soleil, son rival est symbolisé par la lune; de même si Satan est la lune, son rival est le soleil — J-Christ. L'année de 12 mois lunaires contient 354 jours 8 h. 48 m. 36 s., l'année de 12 mois solaires contient 365 jours 5 h. 48 m. 46, 43 s. Donc la différence de chaque année est égale à peu près à 10 j. 21 h.

De cette manière l'année lunaire sera en retard non moins de 33 années solaires avant que la lune s'approche du soleil pour le rencontrer et commencer avec lui l'autre période de 33 années (voir table XI c).

¹ V. par ex. Les chansons sur Jean le Terrible (éd. Miller, 1915).

² Il s'agit de l'assujettissement de Kasagne, la capitale des Tatares.

³ Voir Tab. X 12-o.

⁴ Luc. 22,3.

Tab. XI.

A.		B.		C.	
Années.	Différence	Années.	Différence	Années.	Différence
1	10 j. 21 h.	21	10 j. 21 h.	31	10 j. 21 h.
2	10 21	22	10 21	32	10 21
3	10 21	23	10 21	33	10 21
4	10 21	24	10 21		
5	10 21	25	10 21		
6	10 21	26	10 21		
7	10 21	27	10 21		
8	10 21	28	10 21		
9	10 21	29	10 21		
10	10 21	30	10 21		
11	10 21				
12	10 21				
13	10 21				
14	10 21				
15	10 21				
16	10 21				
17	10 21				
18	10 21				
19	10 21				
20	10 21				
En somme					
20 a.	217 ¹ / ₂ j.	30 a.	326 ¹ / ₄ j.	33 a.	358 j. 21 h.

Nous voyons par cette table (XI C) qu'après 33 années solaires la différence est égal à 358 j. 21 h. et que l'année nouvelle solaire aura lieu après $6\frac{1}{3}$ jours (365 j. 6 h. 48 m. — 358 j. 21 h.), c'est à dire environ une semaine. Comme on sait une semaine de tourments de Jésus précède sa résurrection (l'église orthodoxe).

Mais on peut compter autrement et plus exactement. A savoir, après trente années (Tab. XI B) il y a une différence de $326\frac{1}{4}$ jours. Pour avoir l'année lunaire accomplie il faut ajouter un mois lunaire (l'intercalation) de $29\frac{1}{2}$ ou 30 jours et nous avons $355\frac{3}{4}$ ou $356\frac{1}{4}$ jours. De cette manière la lune (l'année nouvelle lunaire) se rapproche de l'année solaire nouvelle qui aura lieu dans le même mois après 10 jours environ.¹

¹ Pour amener les années lunaires à concorder avec les équinoxes ou avec les solstices, les anciens inventaient les cycles. 1. Dix jours 21 heures, en s'ajoutant, produisaient à peu près 87 jours au bout de 8 ans ou 3 mois de 29 jours. Il fallait donc ajouter trois mois intercalaires en 8 ans ce qui fait une année en 32 ans

Ainsi après 30 ou 33 années solaires justes, la lune reconte le soleil dans le même mois pour le saluer par le baiser comme se rencontrent des amis après une longue séparation. Et l'évangéliste (Matth. 26. 49—50) nous transmet: „s'approchant de Jésus, Judas lui dit: Maître je te salue; et il le baisa... Et Jésus lui dit: (mon) ami! pour quel sujet es-tu ici?“ Jésus s'étonne de Judas, étant jusqu' alors tranquille. Denys non raconte que Tullius demeurait tranquille chez lui sans se douter de ce qu' on tramait contre sa personne; le roi est surpris d'une telle audace (4, 38). Tout cela nous explique aussi que la rencontre des personnages et la mort de l'un d'eux est séparé par quelques jours, car le moment de l'année lunaire nouvelle ne coïncide pas exactement avec le moment de l'année solaire nouvelle.

De même il est bien compréhensible que l'année solaire triomphe plus tard bien qu'il y ait le triomphe de l'année lunaire quelques jours avant. C'est une cause que Judas (la lune ou Satan comme maître de l'année lunaire) est vaincu par Jésus-Christ (soleil). Le mois ajouté ne lui aide pas: alors après avoir jeté les pièces d'argent (30)¹ il se retira et s'en alla et s'étrangla (Matt. 27, 5).

Or, on peut expliquer non seulement que Judas reçut 30 pièces d'argent (Matt. 26, 15), mais aussi que l'âge de J.-Christ était de 30 ans environ quand il commença sa mission (Luc. 3, 23) et que sa première tentation avait lieu après le baptême quand le Diable, ayant activé toute la tentation se retira de lui pour un temps (Luc. 4, 13).

Enfin, on peut expliquer que les évangélistes ne nous donnent pas toujours le même âge de J.-Christ et que cet âge est entre 30—33 années. Il est intéressant de remarquer que Tullius est mort après 34 années de son règne². Et encore, d'après d'autres sources, il régna 44 an-

lunaires des XII mois. Selon Méton, l'année et la lunaison sont à très-peu près entre elles dans le rapport de 235 à 19. Avec une série de 19 années d'observations lunaires les phases reviennent périodiquement dans le même ordre. Ce cycle lunaire fut adopté de Athéniens l'an 433 avant notre ère. Galippe rendit ce cycle plus exact, en le quadruplant et ôtant un jour; ainsi il le fit de 27759 jours, ou 76 années juliennes, durant lesquelles on a 940 lunaisons (Flammariion, l. c. 437).

¹ Une autre explication de l'histoire de Judas chez A. Nemoevsky, Dieu Jésus (en russe) Pétersb. 1920; chapitre XXIV. p. 218. L'explication de Nemoevsky est fort artificielle, je crois, pour les temps écoulés.

² Hieronym et Cassiodor (chez moi Chronologie § 18 tab. XXIII² comp. Holzapfel, Chronol. S. 251).

nées. De même, selon Jean (8, 57) Jésus-Christ n'avait pas encore 50 ans¹.

Selon les Évangiles c'est Jésus-Christ qui triomphe par sa résurrection. Cela signifie que la vérité du soleil (la lumière du jour) vainquit la vérité de la lune (la lumière de la nuit); la dernière vérité (jus quiritium, ou jus des guerriers) est un mensonge aux yeux des paysans avec leur calendrier solaire et leur vérité du soleil (jus civile). Et Jésus-Christ dit à propos de cela: Pourquoi ne comprenez-vous point mon langage. C'est parce que vous ne pouvez écouter ma parole: Le père dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement, et il n'a point persisté dans la vérité, par ce que la vérité n'est point en lui. Toutes les fois qu'il dit le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et le père du mensonge². Mais, suivant les écrivains de Rome, c'est la lune (le diable, Satan, père de la nuit), personnifiée par Lucius Tarquin qui vainquit le soleil personnifié par Tullius, l'esclave — roi des paysans. Il est vrai que c'est une victoire historiographique³.

Nous avons encore cette victoire dans le cas suivant: Lucius Tarquin l'Ancien tua Tullius, le père de Servius Tullius⁴. Lucius Tarquin le Superbe tua Servius Tullius⁵. De même Tullus est tué par un fils de Marcius⁶. La mort de Tullus est séparée de la mort de Servius Tullius par un siècle ce qui s'accorde avec l'existence de deux périodes de 300 ans et de 400 ans, dont nous avons parlé⁷.

Mais la mort de Tullius désigne la victoire de son adversaire — Tarquin, et son règne. Et il est clair que Tarquin le Superbe abolit tout ce que fait Tullius, c'est à dire les lois de celui-ci, il défendit à l'avenir toutes les assemblées des paysans⁸ etc. Bref, le droit populaire ou celui du soleil est remplacé par le droit quiritaire

¹ Ces différences en âge s'expliquent par les différences des calculs chronologiques et sont liées avec les périodes; voir chez moi: Von Adam.

² Jean 8, 43 — 44.

³ Voir chez moi Chronologie et Les XII tables.

⁴ Denys, 4, 1,

⁵ Denys, 4, 38, 39.

⁶ Mars est un dieu lunaire (v. au-dessus 29).

⁷ V. encore Les XII tables § 8 et tab. XIV.

⁸ Denys, 4, 43.

ou celui de la lune¹. Mais il faut noter que, selon la légende des Tarquins, Lucius Tarquin, comme roi lunaire, était le frère aîné d'Aruns Tarquin. Cette légende de deux frères est non moins intéressante que la légende historiographique de Tullius et de Tarquin. Si Lucius Tullius est le personnage lunaire, alors évidemment Aruns est le personnage solaire.

En effet, nous avons toutes les preuves de cette relation antagonique fraternelle. A savoir, Lucius est un homme brave. Aruns est un homme timide qui n'a rien de l'homme et qui s'épouvante de la moindre chose. Sa femme dit à Lucius (le Superbe): „il (Arunus) me fait languir dans la bassesse et dans l'obscurité, moi qui mérite une meilleure destinée et par ma beauté et par l'éclat de ma naissance. Oh! si j'avais eu le bonheur de vous épouser et que la fortune m'eut donné un mari comme vous, nous n'aurions pas mené si longtemps une vie privée? A quoi tient-il que nous rompions nos premiers liens pour chercher une condition plus sortable? Que ne vous délivrez — vous de votre femme par une mort prompte? Pour moi je ne manquerais pas de mon mari Aruns... quand il s'agit de monter sur le trône il faut tout oser“².

La légende est tout à fait claire au point de vue astronomique. Nous y avons deux frères de Tarquin (le soleil et la lune) et deux soeurs, filles de Tullius (Etoile du soir et Etoile du matin). Au printemps, les époux sont Aruns et Tullia (le soleil et Vénus du soir) et encore Lucius et la soeur de Tullia (la lune et Vénus du matin). En automne les premiers liens ne sont pas supportables pour la jeune soeur Tullia (Vénus du soir)... Le soleil fait languir dans la bassesse et dans l'obscurité, bien qu'il soit toujours timide (le symbole des paysans); mais Vénus du soir, dont la destinée (fas) reste encore au ciel en automne cherche un autre mari et c'est la lune qui en automne monte sur le trône (du ciel) et qui devra être

¹ Le Superbe, surnom de Tarquin désigne non seulement fier en mauvaise part, mais aussi en bonne part glorieux, puissant, excellent, riche, opulent (v. E. Chatelain). Cette double notion du surnom: Superbus est bien expliquée par deux points de vue: des guerriers et des paysans. Pour les premiers la lune est la gloire, pour les derniers elle porte le malheur de la guerre et le despotisme.

² Denys 4, 29. Il est intéressant de comparer les mots Aruns, ἀρουρα (ager, campus, arvum) et ἀρώω (aro). Or, il est possible que le nom Aruns contient une allusion au paysan qui est timide ordinairement et qui fait languir sa femme avec lui dans la bassesse de la vie rustique.

le mari de Vénus du soir. Leur mariage est un don de la Fortune (jus, la liberté, le mouvement). Au contraire le soleil périt et avec lui Vénus du matin. Ils sont tous les deux, tués par les époux futurs. C'est un mythe qui est répété bien des fois dans les contes de l'antiquité. On raconte souvent que la femme trahit son mari pour se marier avec son rival. Dans les contes russes, le dernier est souvent l'ataman ou le chef des guerriers.

Cette idée est aussi exprimée en partie dans une des fables d'Esopo: le loup et l'agneau.

„Ad rivum eundem lupus et agnus venerant
„siti compulsi: superior stabat lupus
„longique inferior agnus.

Il s'agit de la lune (lupus) et du soleil (agnus), qui sont placés en automne de cette manière: la lune au-dessus et le soleil au-dessous. La rivière est une voie lactée qui coule au-dessous emportant le soleil. Le loup c'est un animal de coeur ainsi que Lucius, l'agneau c'est un animal timide ainsi qu'Aruns. Jésus-Christ est symbolisé par l'Agneau portant dans le monde la paix et non pas la guerre; il dit: tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée (Matt. 26, 52). Lucius, ayant l'humeur diabolique, tua son frère pacifique¹, ainsi que Romulus (le héros quiritaire, lunaire) tua son frère Rémulus (le héros solaire)² et ainsi que le loup tua l'agneau: „atque ita correptum lacerat iniusta nece“. Jésus-Christ c'est un Agneau d'évangile, qui périt aussi d'une mort injuste. Cela est constaté par Pilate qui dit: je suis innocent du sang de ce juste³, et par Judas qui a dit: J'ai péché en trahissant le sang innocent⁴. Mais pour faire périr Jésus-Christ, on cherchait des causes; „les principaux sacrificateurs et les sénateurs, et tout le conseil, cherchaient quelque faux témoignage contre Jésus pour le faire mourir⁵. L'idée astronomique triomphe partout. Le loup cherche aussi les causes de la condamnation:

„«Cur» inquit, «turbulentam fecisti mihi
„aquam bibenti»? Laniger contra timens:
„e qui possum, quaeso, facere quod quereris, lupe?
„a te decurrit ad meos haustus liquor“.

1 Denys 4, 28.

2 Voir si-dessus.

3 Matth. 27, 24.

4 Matth. 27, 4.

5 Matth. 26, 59.

„repulsus ille veritatis viribus:

„ante hos sex menses male» ait, «dixisti mihi»,

„respondit agnus. «equidem natus non eram».

„pater hercle tuus ibi» inquit «male dixit mihi».

Il s'ensuit que les deux accusations du loup étaient sans cause juste... La rivière du temps porte ses eaux troublées au-dessous du loup; l'agneau ne fit aucun mal au loup avant 6 mois, car il n'était pas né jusqu'à 6 mois.

Il est évident qu'il s'agit de 6 mois qui séparent l'équinoxe du printemps et l'équinoxe de l'automne. Naturellement, né à l'équinoxe du printemps (l'agneau est le signe du zodiacal au mois de mars); il ne peut nullement faire du mal au loup avant sa naissance, c'est à dire, avant 6 mois. Mais c'est le père de l'agneau, c'est à dire l'agneau de l'année précédente qui fit du mal au loup, car il est juste que le loup (la lune du printemps) soit vaincu par le soleil du printemps. Et c'est à cause de cela que l'ordre nécessaire (fas) fait périr l'agneau sans juste cause (jus). Jésus parle aussi de cet ordre nécessaire: „il faut que cela (sa mort) arrive ainsi" et encore: „mon temps est proche"¹.

Or, le sens de la fable du loup et de l'agneau est plus compliqué qu'il est exprimé par son auteur:

„Haec propter illos scripta est homines fabula

„qui fictis causis innocentes apprimunt.

„C'est fas", l'ordre nécessaire qui est la cause de la mort de l'agneau. La volonté (jus) ne peut changer cet ordre quoiqu'il soit pesant. „Et étant allé un peu plus avant Jésus se jeta le visage contre terre, priant, en disant: Mon Père! que cette coupe passe loin de moi, s'il est possible! Toutefois non comme je le voudrais, mais comme tu le veux². Donc fas est en dehors de jus et si on veut vérifier „fas" par „jus" c'est un chef-d'oeuvre de l'injustice, c'est à dire paraître juste sans l'être³. Aristote nous parle de la justice comme l'égalité proportionnelle ou de la réciprocité⁴. Mais ce n'est pas juste en ce qui concerne la justice (jus, volonté), car le destin (fas) n'ayant pas jus agit toujours avec une égalité proportionnelle et avec réciprocité. A savoir, dans notre cas: la moitié de l'année du soleil se remplace par la moitié de l'année de la lune et réciproquement ainsi que le loup (la lune) se

¹ Matth. 26, 54 et 26, 18.

² Matth. 26, 39.

³ Platon, De la république (v. Lezard, Platon, Aristote, Paris 1866, p. 28).

⁴ Morole, V., 5 (chez Lezard p. 99).

remplace par l'agneau (le soleil) et réciproquement. Ainsi, au point de vue de fas, le loup avait ses raisons; cela nous explique que les enfants innocents répondent pour leurs pères coupables.

Pour finir mon étude à ce sujet je voudrais faire encore quelques notes.

¹⁰ La lumière et les ténèbres ne sont que les adversaires qui s'anéantissent l'un l'autre... Et autant ils sont symbolisés par les animaux autant il s'agit souvent de gueule: tunc face improba latro incitatus iurgii causam intulit (lupus).

Nous avons dit que Marduk fait périr Tiamat par le vent qu'il souffla dans sa gueule. David tua un lion en rompant la gueule du lion. Certainement les hommes comme adversaires, en qualité de symboles, agissent autrement; par ex. Tarquin saisit Tullius par le milieu du corps, il l'enlève de terre et le précipite du haut des degrés sur la place publique. Tullius se relève de cette chute avec grand' peine¹. Mais quand il fut tué, la rue par où le char de Tullia devait passer étant fort étroite, le chemin se trouva bouché par le cadavre de Tullius². Il me semble que nous avons ici l'allusion à la gorge de l'animal qui doit engloutir le soleil dans ses ténèbres².

²⁰ Le soleil et la lune ne sont pas toujours représentés comme des adversaires qui se rencontrent pour lutter, mais les légendes parlent d'eux aussi comme de parents artificiels qui pourraient se succéder l'un à l'autre. Ainsi par exemple Eabani devient le fils adoptif de la mère de Guilgamech et par conséquent le frère du dernier⁴. De même Ksouth avait le fils de la Créusa Ion, comme fils qui lui a été donné à Delphes. Il est intéressant de noter que Ion, fils d'Apollon et de la Créusa, porte le nom: Ion parce qu'il rencontra (le premier) Ksouth⁵. Et Ksouth périt bientôt au printemps

¹ Denys 4, 38.

² Denys 4, 39.

³ Comp. encore Phaedri fabula aesopia: Lupus et gruis: os devortatum fauce cum haereret lupi, / magno dolore victus coepit singulos / inlicere pretio, ut illud extraheret malum / tandem persuasa est iureiurando gruis, / gulaeque credens colli longitudinem / periculosam fecit medicinam lupo. / a quo cum pactum flagitaret praemium: / «ingrata es» inquit «ore quae de nostro caput / incolume abstuleris et mercedem postules. / Il s'agit de la lune (lupus) au printemps (la lumière — le mal pour la lune) et du soleil (gruis) qui aide à la lune et qui, reste sans récompense en automne.

⁴ Tab. II^{ère} de la légende du Guilgamech.

⁵ Voir Zéliński, Les contes attiques. Le mystère des rochers longs (en russe, Petrograd 1921 p. 26).

pour que son fils règne: Le roi est mort, vive le roi!.. Il est aussi intéressant de souligner que les Ioniens ont été divisés en quatre tribus; donc Ion, ou le soleil est un roi solaire de même que Tullius qui organisa aussi quatre tribus du peuple.

Il résulte de tout cela que la relation antagonique sous la forme de la lutte de la lune et du soleil est une relation générale dans l'antiquité (mais non pas toujours) et que l'organisation lunaire (quiritaire) et l'organisation solaire (populaire) sont justement caractérisées par les divisions de 3 et 4.

Chapitre 3. Notion du chef et genres des chefs dans le droit public.

§ 12. Notion du chef et deux chefs.

52. Caput et status.

Il est bien connu que le mot de chef signifie celui qui est à la tête, qui a l'autorité, la direction: chef d'une entreprise, d'une armée. Le mot français chef est dérivé du latin: caput, tête. L'expression: de son chef désigne „de sa propre autorité“ (littéralement de sa tête). Mais une question se pose, pourquoi le mot caput signifie-t-il à Rome le pouvoir, l'autorité, le droit (jus)? Et encore quelle est la raison que les interprètes du droit romain ont beaucoup discuté sur le sens de la petite capitis deminutio, qui n'était pas une perte d'état (status amissio), comme la grande et la moyenne, mais seulement un changement d'état (status mutatio), puisque la personne qui en était l'objet ne faisait que sortir d'une famille pour entrer dans une autre¹. Je crois qu'il faut tout d'abord, chercher, pour ainsi dire, „le règne du ciel“ et alors le reste viendra de lui — même. Le mot status signifie le repos, état de repos, immobilité: status lunae désigne la station de la lune en conjonction (Pline). De même: status coeli signifie l'état du ciel (par rapport aux astres, Live); les mots: eodem coeli statu nati expriment: nés dans le même état du ciel (les astres avant la même position, Cicéron). De plus on emploie le mot status pour désigner l'ordre de la nature: nihil a naturae statu discedere (Cicéron)². Varron nous transmet les mots de Pythagorus Samius: „omnium rerum initia esse bina ut... bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem; quare item duo status et motus...

¹ G. Humbert (Dar. et S. Caput p. 913).

² E. Chatelain, Dictionnaire latin-français (1923) s. v. status.

quod stat aut agitur¹. Et c'est pour cela que les astronomes nous parlent de la première conception du zodiaque comme d'une route composée de 27 ou 28 étapes diurnes, de la translation de la lune et du passage du soleil dans les signes du zodiaque. On remarque chaque soir notre pâle satellite à l'est de la position qu'il occupait la veille. Il décrit ainsi le zodiaque de l'ouest à l'est en 27 jours 8 heures environ. Les uns firent 28 divisions et les autres 27. On donna à ces divisions le nom de maisons, demeures, hôtelleries, parce que, en effet, la lune habitait, logeait dans chacune de ces divisions pendant 24 heures et que, dans le voyage entier du zodiaque, ces différentes demeures ou hôtelleries étaient ses habitations successives. On les désigna par les belles étoiles qui y brillaient². La lune et le soleil n'ont été que les têtes, capita, les chefs pour les anciens, et ils changeaient périodiquement leur état (status mutatio)³. La lune ainsi que le soleil quitte sa maison pour une autre et c'est à cause de cela qu'on peut parler non seulement du changement d'état (status mutatio), mais aussi de la capitis deminutio minima, media et maxima selon la diminution de la lune. D'après le droit romain, capitis deminutio maxima a lieu quand on perd la liberté; du même coup on perd les droits de cité et de famille. Elle arrivait de plusieurs manières: 1^o quand on devenait prisonnier de l'ennemi. C'est en ce sens qu'Horace appelle Régulus capitis minor⁴, lorsqu'il est prisonnier des Carthaginois; 2^o quand un citoyen était vendu comme esclave et en particulier, dans les temps historiques au-delà du Tibre par ses créanciers etc.⁵. J'ai déjà dit que, selon les relations de la balance, tantôt la lune, tantôt le soleil devient le prisonnier ou l'esclave de son rival. De même, en particulier, le soleil de l'automne comme Joseph de la bible, est vendu; donc le soleil qui traverse la rivière ou la voie lactée en automne pour s'éloigner de notre côté de la terre est aussi „capitis minor“ (capitis deminutio maxima).

Au point de vue de l'astrologie on peut bien comprendre un récit tiré de Tubéron par Aulu-Gelle, sur un serpent d'une grandeur prodigieuse.

A savoir, Tubéron raconte que, pendant la première guerre punique, le consul Attilius Régulus, campé en Afrique sur les

¹ Varr., l. l. V, 11.

² Flammarion, Histoire du ciel p. 139.

³ Comp. la fable: *lupus et gruis*: «ore quae de nostro caput incolume abstuleris» etc. (v. ci-dessus).

⁴ Horace, Od. III, 5, 42.

⁵ G. Humbert, 913.

bords du fleuve Bagrada, eut à soutenir un combat long et opiniâtre contre le serpent. . . Enfin le serpent (le monstre) fut tué, et sa dépouille qui avait 120 pieds de long fut envoyée à Rome par Régulus¹. Il est clair, je crois, qu'il s'agit ici d'un mythe selon lequel le soleil du printemps vainc enfin le ciel des étoiles (les ténèbres). Il y a une allusion à la durée du temps de la lutte: quatre mois, ou 120 jours, certainement selon la division de l'année en trois parties². Cela nous explique que la dépouille du serpent avait 120 pieds de long.

De cette manière on peut aussi expliquer un autre récit de captivité d'Attil. Régulus à Carthage, raconté par Tuditanus³. Les Carthaginois lui avaient fait prendre un poison lent, de telle sorte qu'il pût prolonger son existence jusqu' à ce que l'échange ait eu lieu, et qu'ensuite le progrès insensible du poison le fit mourir.

Nous y avons l'allusion à la mort lente du soleil en forme de comparaison avec la mort de Régulus par un poison lent. Tubéron⁴ rapporte que Régulus, de retour à Carthage souffrit des tortures inouïes: «Les Carthaginois, dit-il, l'enfermaient dans des cachots profonds et ténébreux; puis, lorsque le soleil était le plus ardent, ils le faisaient sortir aussitôt, le plaçaient en face des rayons⁵ et le forçaient à lever la tête pour regarder le ciel, et pour l'empêcher de fermer les paupières; ils les cousaient en haut et en bas». Tuditanus rapporte qu'on l'empêchait de dormir, et que la fatigue de l'insomnie causa sa mort. Lorsque cette nouvelle fut connue à Rome, le sénat livra les plus illustres d'entre les prisonniers carthaginois aux enfants de Régulus, qui les enfermèrent dans une armoire garnie de pointes de fer, où le supplice de l'insomnie termina aussi leur existence.

Tout ce conte est basé sur la relation de la balance. Les prisonniers carthaginois (la lune et les étoiles, les ténèbres) souffrent de l'insomnie, car le ciel voûté du printemps et de l'été surtout (l'armoire) fait que les jours sont longs. Et au contraire les cachots profonds et ténébreux — le ciel voûté de l'automne et de l'hiver surtout empêchaient le soleil de dormir dans ses maisons du zodiaque du

1 VII, 3.

2 Voir Diodore I, 11, 12 et 16.

3 Aulu-Gele VII, 4.

4 Ibidem, VII, 4.

5 Il y a l'allusion à l'équinoxe.

printemps et de l'été¹. Bref, le soleil de l'année précédente périt à l'équinoxe du printemps et c'est à cause de cela que nous avons les enfants de Régulus comme ses successeurs, qui punirent les rivaux de leur père. Cela nous explique aussi que, selon Horace². Régulus comme citoyen dégradé (*capitis minor*) repoussa les embrassements de sa chaste épouse et de ses jeunes enfants, il tint ses regards fixés sur la terre³ avec un mâle et farouche courage, jusqu'au moment, où par un héroïsme inouï, ses conseils entraînèrent le sénat chancelant: alors l'illustre exilé s'échappa du milieu de ses amis consternés.

Il me semble que notre méthode de relations bien utilisée nous aide à résoudre beaucoup d'embarras dans les sources mythologiques de l'antiquité, mais il est non moins utile pour expliquer la terminologie de beaucoup d'institutions du droit romain.

Certainement, on peut expliquer les termes du droit romain: *caput*, *status*, *capitis deminutio* etc. par leur application à l'astronomie. Mais il n'est pas exclu de penser le contraire: les pontifes qui appliquaient *fas* ou *jus* prenaient la terminologie de l'ordre céleste pour déterminer l'ordre terrestre de la vie humaine. De cette manière nous avons encore une fois la relation de l'influence mutuelle de deux ordres: céleste et sociale, dont nous avons déjà parlé.

Quant à moi, je crois que *fas* précède *jus*. Les chefs (*capita*) de l'organisation de la ville éternelle suivent l'ordre de Thémis⁴. Cette Thémis (*Θέμις*), fille du Ciel et de la Terre est la déesse de la justice. On croit qu'elle ferme les yeux pour ne pas voir les adversaires. Mais ses yeux ne sont que la lune et le soleil avec leur ordre de la vérité opposée; donc les paysans et les guerriers, les faibles et les forts, les pauvres et les riches sont égaux pour elle, car il y a une vérité des ténèbres égales, d'où regardent la lune et le soleil chacun ayant sa vérité. Tout cela me fait penser que les origines de la terminologie des institutions romaines se trouvent dans l'ordre théocratique (*fas*) au temps le plus reculé.

¹ Il y a une chanson du peuple lettonien: la lune (genre masculin) demande au soleil où il dort pendant la nuit? Le soleil (genre féminin) répond en pleurant: Est-ce que je dors? Je me meus au-dessus des forêts vertes pendant le jour et je me meus dans le bateau d'or pendant la nuit (Baron, *Latwju Dainas*, Riga 1922, N° 33.860). Nous y trouvons aussi une question claire sur le sommeil du soleil qui intéressait les peuples anciens.

² *Od.* III, 5, 42 et suiv.

³ *Comp.* Jésus jeta le visage contre terre (*Matth.* 26, 54 et 26, 18), voir ci-dessus.

⁴ *Denys*, I, 31-32.

53. Deux chefs de la cité (la diarchie) à Rome.

Pour les Romains le roi, comme l'indiquent le mot *rex* et ses dérivés *regere*, *regula*, est celui qui dirige, c'est à dire qui met de l'ordre. Son devoir, dit Ed. Cuq, est d'établir et de maintenir l'ordre, soit entre les divers groupes, tribus, bourgs ou familles qui composent la cité, soit dans les rapports de ces groupes avec les dieux; il est à la fois magistrat et prêtre. C'est surtout par cette dernière qualité qu'il diffère du roi tel que nous l'entendons aujourd'hui. A Rome, le roi est avant tout, le chef du culte public, le grand prêtre de la cité¹. . . Le roi, magistrat et prêtre, était, par voie de conséquence, chef de l'armée². Mais on ne voit pas bien, au premier abord, comment le mot *rex* peut s'appliquer à ses fonctions sacerdotales³. Il est possible de résoudre cet énigme suivant notre méthode. D'après l'ordre céleste, la lune ou, plus tard, le soleil, comme chefs (*capita*), sont *reges*, qui dirigent le temps et qui organisent les calendriers (lunaire ou solaire) avec leurs fêtes. Cela nous explique que la religion consistait à Rome dans l'observation scrupuleuse des rites consacrés⁴ et que le roi comme symbole solaire ou lunaire, doit accomplir sur la terre les fonctions du régulateur céleste, c'est à dire être *rex*.

Cette conception de la royauté est théocratique et à cause de cela que la légende occupa une place trop grande dans l'histoire traditionnelle de la royauté romaine. Mais les divisions historiques des guerriers (*quirites*) et du peuple en groupes, dont nous avons parlé, nous indiquent qu'il faut bien distinguer l'origine céleste de ces divisions, comme idée génératrice, de leur origine terrestre ou sociale (la relation de l'influence mutuelle).

Donc, la cité *quiritaire* qui était dans son organisation, une copie de la cité de la lune, avait aussi son chef (*caput*) — le grand *curion*, le chef du coeur. Et encore, trente nuits avec leurs trente maisons du zodiaque ont leurs chefs — les trente signes astrales; de même trente *curies* ont trente *curions*. A la tête des premiers se trouve la lune, c'est à dire leur régulateur ou *rex* céleste; à la tête des derniers se trouve le grand *curion*, leur régulateur aussi⁵.

¹ Ed. Cuq, *Les inst. jur.* I, 38.

² *Ibidem* p. 39.

³ *Ibidem* p. 38.

⁴ Ed. Cuq, *l. c.* 38.

⁵ Selon la tradition le mot *rex* est appliqué au chef du peuple, tandis que le chef des *quirites* portait le nom de: *Maximus Curio*; voir chez moi la cité *quiritaire* 30.

Nous voyons tout de suite la vérité de notre thèse en analysant la même tradition. Il s'agit souvent de deux rois au lieu d'un et, comme nous expliquons, la diarchie du pouvoir suprême avait ses raisons dans l'ordre céleste. A savoir, la tradition romaine commence la royauté par Rémus et Romulus, puis par Romulus et Tatius. De même nous avons Tarquin l'Ancien et Ancus Martius ou Servius Tullius et Tarquin l'Ancien comme deux chefs de la cité¹. La tradition commence la république aussi par deux chefs (les préteurs, plus tard les consuls): Lucius Junius Brutus et Lucius Tarquinius Collatinus. Enfin le recensement du peuple avait été attribué à deux magistrats spéciaux (les censeurs quinquennals).

Analysons les sources pour bien saisir l'idée de deux chefs de la cité comme deux chefs de la ville céleste. 1^o On discute jusqu'à présent sur l'expression équivoque: *quinto quoque anno* et on interprète ces mots tantôt dans le sens de cinq ans (le cens et le lustrum), tantôt dans le sens de quatre ans². Mais j'ai déjà expliqué³ que 5 ans lunaires de 10 mois (la chronologie plus ancienne de Rome) sont égaux à 4 ans solaires et 14 jours et que ces 14 jours étaient le temps nécessaire à accomplir les contrats du droit public⁴. Donc il n'y a pas de contradictions des sources qui nous parlent tantôt de cinq ans de cens, tantôt de quatre ans. Il s'agit ici du compte différent du temps selon les chronologies: lunaire et solaire. Grâce à cette différence du compte nous avons deux bases du calcul correspondant aux deux principes ou deux chefs de mesure — la lune et le soleil. Tous les deux règlent le temps pendant le cens et le lustre. Mais malgré la différence du compte par 5 et 4 nous avons une même période; bref, deux chefs: la lune et le soleil qui contrôlent la vie céleste, sont représentés par deux censeurs qui contrôlent aussi la vie terrestre.

De cette manière, pour la première fois on peut bien expliquer la diarchie de Romulus et Tatius, dont parle la tradition romaine et qui (la diarchie) dure cinq ans, comme dit Plutarque⁵. Ce délai de cinq ans coïncide avec le lustre de cinq ans et nous comprenons que Romulus et Tatius nous sont représentés par la tradition comme deux chefs: le soleil (Romulus) et la lune (Tatius).

¹ V. chez moi *Chronologie*, 81.

² Humbert (*Dar. et S. censor*).

³ V. chez moi *Chronologie* § 3.

⁴ *Ibidem* § 3. 7.

⁵ Romulus, 23.

Que les Sabins étaient quirites, cela est prouvé non seulement par la tradition qui cherche les origines de l'organisation quiritaire chez les Sabins, mais aussi par le surnom de Romulus Quirinus et par 30 Sabines enlevées. Elles étaient, selon Plutarque¹, toutes filles et il ne se trouvait dans le nombre qu'une seule femme Hersile: encore l'avait-on prise par mégarde. Hersile eut pour époux, disent les uns, Hostilius, l'un des plus illustres parmi les Romains, d'autres disent Romulus lui-même; et Romulus aurait eu d'elle deux enfants: une fille, Prima, ainsi appelée, parce qu'elle nâquit la première; et un fils, qu'il aurait nommé Aollius, en mémoire du concours du peuple qui s'était rassemblé sous son commandement et que la postérité nomme Abillius. Tout ce récit² renferme les traits du mythe planétaire. Mais ce qui est plus intéressant, c'est que trente filles enlevées donnèrent leurs noms aux curies³. Or, il est question des 30 signes du zodiaque mensuel. Mais ce qu'il y a de plus curieux encore c'est que, selon Valerius d'Antium, il y eut 727 filles enlevées et selon Juba — 683⁴. Ces dates restent sans explication. Mais, grâce à notre méthode on peut découvrir leur sens. Le zodiaque lunaire avait non seulement 30 signes mais aussi 27 ou 28. En divisant 727 par 30 nuits nous avons 24 mois lunaires + 7 nuits. De même, en divisant 683 par 28 nuits, nous avons aussi 24 mois sidéraux + 11 nuits. Bref, il s'agit dans les deux cas de la période solaire ou sidérale de 2 ans. Enfin, en divisant 727 par 27 nuits (signes), nous obtenons 27 mois sidéraux moins 2 nuits comme une période formée par la multiplication de 27 par 27⁵. Certainement, nos explications des données de 30, 727 et 683 de filles enlevées exigent encore des recherches, mais, je crois, que le nouveau problème est déjà posé pour le résoudre définitivement par les forces générales des savants.

Quand même notre thèse a assez prouvé que la diarchie de Romulus et de Tatius avait sa base astrologique. De même, nous trouvons la même base dans la légende de Romulus et de Rémus. Pour cette fois Romulus est la lune et Rémus — le soleil. A savoir, selon Denys (II, 2), deux frères jumeaux furent les conducteurs de

¹ Rom. 14.

² Zénodote de Trezène, auteur d'une Histoire des Umbriens (chez Plut. Romulus, 14).

³ Plut. Rom. 14.

⁴ Chez Plut. l. c. 14.

⁵ Ou autrement: nous avons 3 ans de 9 mois.

la peuplade; l'un s'appelait Rémus (Romus), l'autre Romulus; tous deux bâtirent la ville de Rome, comme colonie d'Albe (I, 71). Mais nous trouvons chez Denys que 1^o Rémus (Romus) a été le fondateur de Rome (I, 72) et que 2^o Romulus seul fonda la ville (II, 2). En outre Denys explique: Rémus (Romus) et Romulus ne restèrent pas tous deux à la tête de la colonie (Rome); car ayant eu dispute pour le commandement Rémus fut tué dans le combat (II, 2). Les détails de cet événement étaient les suivants. Rémus et Romulus partagèrent toutes leurs troupes en deux corps. Chaque corps commença à exalter son chef comme capable de les gouverner tous. Les deux frères même ne s'accordaient plus. Au lieu de conserver entre eux l'union fraternelle et de se regarder comme égaux, ils tâchaient tous les deux de devenir maîtres et de s'élever l'un au-dessus de l'autre. Ils ne s'accordaient point dans le choix d'une place pour bâtir la ville. Il parut assez par cette contestation qu'ils aimaient à régner, mais non pas l'un avec l'autre. Car celui des deux qui aurait cédé pour lors, se serait vu sans doute dominé de la même manière dans toutes les autres occasions par celui qui aurait eu le dessus¹.

Tout ce passage nous montre clairement qu'il s'agit de la lune et du soleil comme de deux frères du ciel. Et cela est encore prouvé par les auspices suivants. Rémus qui choisit le mont Aventin, aperçut le premier six vautours qui volaient à sa droite². Il n'est pas difficile de conjecturer que six vautours signifient six mois de la première moitié de l'année, ou celle du soleil (le printemps et l'été). La direction de gauche à droite (la route du soleil) est heureuse. Par ex., les Romains prenaient pour d'heureux présages les éclairs qui paraissaient de gauche à droite³.

Or, si notre conjecture est juste Rémus (le soleil) doit arriver chez Romulus (la lune de l'automne, l'équinoxe). Quand il fut arrivé, il demanda à son frère quels oiseaux il avait vus le premier. Celui-ci ne savait d'abord que répondre: mais apercevant en ce moment — là douze vautours dont le vol était favorable, il se rassura, et les montrant à Rémus: „Qu'est-il besoin, dit-il, de parler de ce que j'ai vu ci-devant? Ne voyez-vous pas vous-même ces oiseaux?“ Les XII vautours ne sont que les XII mois de l'année lunaire qui commençait dans l'antiquité en automne. Donc, Romulus triompha,

¹ Denys, I, 86.

² Ibidem I, 86.

³ Denys I, 87.

mais Rémus indigné (transmet Denys) et tout transporté de colère, se plaignit hautement qu'il l'avait trompé, et protesta qu'il ne lui céderait pas la colonie. Cela donna occasion à de plus grandes disputes qu'auparavant.. l'un fondait son droit sur ce qu'il avait vu les oiseaux le premier et l'autre sur ce qu'il en avait vu un plus grand nombre¹.. Le combat commence.. Faustule, père nourricier de Rémus et de Romulus, voulut les séparer.. il se jeta sans armes au milieu de la mêlée où il fut tué. Il y en a même qui prétendent que le lion de pierre qui était dans le principal endroit de la grande place de Rome.. fut mis sur le corps de Faustule, qu'on enterra au même endroit où l'on l'avait trouvé mort. Rémus a aussi été tué dans ce combat... on l'enterra à Romurie parce que de son vivant il avait choisi cet endroit pour y fonder une ville².

En outre, Denys nous donne une autre version: Rémus céda le commandement à Romulus, mais qu'en suite, étant indigné de ce qu'il l'avait trompé, il franchit les murs de Romulus d'un plein saut et un certain Celerius lui donna un coup de noyau sur la tête, dont il tomba mort sur la place³. Pour comprendre bien la tromperie de Romulus, il faut lire ces lignes de Plutarque⁴: d'autres prétendent que Rémus (Romus) vit véritablement les siens (six vautours), mais que Romulus trompa son frère, et „qu'il ne vit les douze vautours qu'après que Rémus (Romus) se fut approché de lui.“ Il est évident que Romulus ne vit aussi que les siens (6 vautours ou 6 mois de l'automne et de l'hiver); s'il vit en somme XII c'est parce que Rémus s'approcha de Romulus avec les siens (6 vautours). Or, la victoire devait rester à Rémus car il vit le premier 6 vautours. Et tout cela s'accorde tout à fait avec la division de l'année en deux moitiés de 6 et 6 mois.

Nous trouvons encore un détail très intéressant chez Plutarque, qui nous explique le rôle de Faustule. Faustulus, dit Plutarque, périt lui même dans le combat, ainsi que Plistinus: Plistinus était son frère, et l'avait, dit-on, aidé à élever Romulus... Romulus, après avoir enterré Rémus (Romus) et ses deux nourriciers dans le Rémonium, s'occupa de bâtir la ville. Πλεισθένης est le père de deux

¹ Denys I, 87.

² Denys, I, 87.

³ Ibidem. Voir encore Live I, 7: c'est Romulus qui tua son frère et non pas Celerius.

⁴ Romul. 9.

fils: Agamemnon et Ménélas¹, ce qui rappelle Faustulus comme père — nourricier de deux fils. Au reste Plistinus est aussi le nourricier de Romulus. Je crois que Plistinus grec (Πλεισθένης) n'est que Faustulus latin. Pour faire concorder les sources latines et grecques, les auteurs nous représentèrent Plistinus comme frère de Faustule et comme son aide dans l'éducation de Romulus. Ils ont péri tous les deux à la fois etc. Il y a une allusion au lion dans la vie de Plistinus².

Or, une question se pose: qui était le nourricier de Romulus et de Rémus, et qui était leur nourrice — la louve, au point de vue de la mythologie? Et quel était le rôle du Lion? Le mot Πλεισθένης est rattaché, je crois, au mot πλετος, πλέος ce qui signifie plenus, satiat; le mot πλειών désigne chez les poètes annus. Dans les sources nous trouvons le verbe latin expleo qui signifie aussi la fin du temps³. Donc Plistinus symbolise une année ou une période quelconque qui nourrit la lune et le soleil (Romulus et Rémus). Ainsi le mot Faustulus indique aussi une période — le mois qui favorise la naissance de la lune ou du soleil. Nous savons que le mois qui favorise surtout le soleil est le mois du printemps, de l'équinoxe et le mois qui est favorable sous ce rapport à la lune est celui de l'automne, de l'équinoxe. Avec cela s'accorde bien la signification de faustus comme heureux, prospère. Faustinus mensis est le nom attribué au mois d'octobre par un sénatus — consulte sous Autonin. Selon Horace⁴, Faustitas est la divinité qui présidait à la fécondité des troupeaux. Selon Festus, faustulus est celui qui naît dans l'abondance (ou qui vient bien, qui profite)⁵ et selon lui: faustum porcellum est expliqué par: feturam porcorum⁶.

Bref, Faustulus est un symbole du temps favorable tout d'abord aux bergers (la cité quiritaire) avec leurs troupeaux et puis aux paysans (la cité populaire). Cela nous explique que Faustulus est

¹ Plesphène était le fils de Pélops ou, selon une autre tradition, le fils de Thyeste.

² Comp. encore une histoire fabuleuse racontée par Apion surnommé Plistonius (Aulu-Gelle, V, 14) où il s'agit du lion et de l'esclave-Androclès, sauvé par son amitié avec le lion.

³ Terminer, compléter le nombre, compléter les légions (Liv. I 30, 3; comp. I, 43, 12: expletas... tribus); explere annos fatales — accomplir les années accordées par le destin etc.

⁴ Od. 4, 5, 18.

⁵ Chatelain, l. c. s. v. faustus.

⁶ Fest. ep. 93.

le berger qui recueillit Romulus et Rémus et les éleva¹. Enfin, on peut bien comprendre le rôle du lion qui anéantit Faustus et Plistinus au moment de la mort de Rémus. Le lion tuant le boeuf (à printemps) et le cerf (en automne) est représenté chez les grecs (Revue Archéol. XXVI (1927) p. 4; chez nous N° 22.



N° 22. (Rev. Arch. XXVI p. 4.)

Le Lion est aussi un signe du zodiaque de juillet quand le soleil va mourir après le solstice d'été et quand chez les grecs on commençait l'année nouvelle. Cela nous explique aussi que Romulus comme adversaire solaire de Tatius (le roi lunaire) ait disparu au mois de juillet². Au point de vue du culte solaire, Romulus était un roi doux et humain, une divinité propice³. Mais au point de vue du culte lunaire Romulus comme adversaire de Rémus (le soleil) était un homme brave, l'assassin de son frère etc. Selon Ennius (Annal. 77 — 96) Rémus est un pieux religieux (se devovet), tandis que Romulus est le vaillant glorieux (pulcher), car il est le vainqueur (cedunt de coelo ter quattuor corpora sancta avium...)⁴. Ennius nous dit encore que sol albus recessit in inferna noctis⁵.

54. Louve. Roma.

Enfin, il nous reste à expliquer ce que désigne la louve qui nourrit Rémus et Romulus.

¹ Comp. Wa l d e, faveo, Faunus favonius.

² Plut. Rom. 27.

³ Ibidem 27.

⁴ Enn. Ann. 77—96 (chez Er. Diehl, Poetarum roman. veterum, Bonn. 1911): conspicit inde sibi data Romulus esse priora, auspicio regni stabilita scamna solumque.

⁵ Il s'agit ici de l'éclipse, mais c'est un signe de la victoire de Romulus comme roi lunaire.

Pour bien répondre à cette question si importante, regardons un denier¹. (V. N^o 23).



N^o 23. Fig. 5595. La louve et les jumeaux.



N^o 25. Fig. 48 (chez Bogaevski). Une vache avec un veau et une génisse.



N^o 24. Fig. 39 (chez Bogaevski). Une vache avec un veau.



N^o 26. Pl. IV 1 (chez Glotz). Chèvre sauvage allaitant ses petits.

Nous y voyons le figuier qui est représenté abritant la louve que têtent les Jumeaux en présence de Faustulus saisi d'une admiration

¹ V. fig. 5955 chez Dar. et S.; on date ce denier de l'an 184—114 av. J.-Chr.

religieuse. Le monétaire dont le nom est exergue est un certain Sex. Pomp. Faustulus (le dernier dit Fastlus). Sous la louve, orientée de gauche à droite, on lit Roma; dans l'arbre sont perchés trois oiseaux, sans doute le pivert et la huppe, et aussi la chouette (parra) consacrée à Vesta, tous les trois apparentés dans la signification d'oiseaux ou tutélaires ou prophétiques. On remarquera la position de la louve se retournant vers les enfants¹. Après nos explications précédentes sur Romulus et Rémus, il me semble que le sens de l'image du denier est tout à fait clair. La louve à quatre pieds ayant chacun 3 globules ce qui fait 12 globules ou 12 mois, désigne le ciel de nuit pendant une année soutenu par quatre colonnes selon l'imagination des anciens. Nous avons annus vertens, c'est à dire l'an de 12 mois, car la louve est représentée se retournant vers les enfants (le soleil et la lune). Les enfants sont dressés l'un contre l'autre (la lune et la terre vont contre le soleil). En outre l'an est solaire car la louve est orientée de gauche à droite; je crois que c'est à cause de cela que le premier enfant (à gauche) est le soleil (Rémus ou Romus) et l'autre (à droite) la lune (Romulus).

Enfin, il est clair que les enfants sont nourris de lait, car le ciel de la nuit est le ciel de la voie lactée ou du zodiaque dans lequel le soleil et la lune se reposent tour à tour dans chacun des signes du zodiaque.

Quant à l'arbre (le figuier) avec trois branches et trois oiseaux et avec une figure humaine, nous avons ici, je crois, une autre image du calendrier, qui est réunie avec la première celle de la louve et des jumeaux. Cela nous explique que dans certains cas l'arbre ne figure pas sur les miroirs, par exemple sur celui de Bolsena qui nous offre la plus ancienne représentation de la fable des Jumeaux². L'idée du calendrier à trois branches et de celui à trois oiseaux est en partie connu à Mycènes (v. chez nous N^o 27)³.

Nous y voyons une déesse (au lieu de l'arbre) avec trois oiseaux (au lieu de trois branches portant trois oiseaux, v. N^o 23. fig. 5955).

Trois oiseaux ou trois branches désignent trois saisons de l'année: le printemps, l'été et l'automne.

Il est intéressant de noter que, selon moi, le menorah hébreu n'était auparavant que le calendrier dont l'origine est donnée aussi dans la bible qui parle d'un chandelier tout d'or, portant sept lampes

¹ Dar. et S., Romulus et Rémus p. 893.

² Voir encore I. Hild (Dar. et S. Romulus p. 893).

³ Fig. 25 chez B. Bogaevski, Krite et Mycènes (en russe) Petrg. 1924.

(sept yeux de l'Eternel) sur ses branches et ayant deux oliviers: l'un à droite du réservoir et l'autre à gauche. Ce sont les deux oints (fils de l'huile) de l'Eternel qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre¹. Il s'agit dans l'Exode² d'un chandelier d'or pur;



N° 27. Fig. 25 (chez Bogaevski). Une déesse avec trois oiseaux.

il sortira six branches de ses côtés: trois branches du chandelier d'un côté et trois branches du chandelier de l'autre côté etc. On peut

¹ Zachar. 4, 2—3 et 4, 10—14.

² Exode 25, 31.

supposer que les trois branches qui sont d'un côté signifient trois parties de l'année lunaire et celles qui sont de l'autre côté — les trois parties de l'année solaire. Au moins, dans l'Apocalypse nous trouvons ces mots remarquables: ce sont les deux oliviers et les deux chandeliers qui sont toujours en la présence du Seigneur de la terre¹. Donc, je crois qu'il est question de l'arbre du ciel, c'est à dire de la voie lactée avec cette différence qu'il s'agit de l'huile au lieu du lait. Romulus et Rémus sont les fils du lait de la louve; deux oliviers ne sont que deux oints, ce qui désigne littéralement deux fils de l'huile. Mais cette huile est l'huile du ciel ainsi que l'arbre du ciel qui est l'arbre d'or et que, selon Zacharie, les deux grappes d'olives qui sont à côté des deux conduits d'or ne sont que ceux d'où découle l'or². Il me semble que mon explication du chandelier comme arbre du ciel et celle de la louve ont ses raisons persuasives. De cette manière on peut, enfin, expliquer les figures 39 et 48³.

Au lieu de la louve nous trouvons ici la vache avec un veau (N^o 24, fig. 39) et encore une vache avec un veau et une génisse (N^o 25, fig. 48). De même au lieu de la vache nous avons une chèvre sauvage aux cornes très courbées contre nature (comp. aussi les cornes de la vache); un petit bouc tête et l'autre tenant la tête à gauche, donne sa réponse à l'appel de la mère (v. N^o 26, fig. 1 Pl. IV chez Glotz, La civilisation égéenne, Paris 1923).

Or, la louve est remplacée ici par la chèvre et deux enfants (Jumeaux) par deux petits boucs avec cette différence plus juste que le petit bouc à la tête tournée (la lune) ne tête pas en même temps que l'autre petit bouc (le soleil). La légende de la représentation du règne végétal et celle du règne animal étaient plus tard personnifiées et combinées en partie avec l'arbre et avec l'animal. La synthèse mythologique triomphait, mais pour la comprendre il faut l'analyser, comme nous l'avons fait.

Maintenant revenons encore à la Louve qui porte le nom de Roma; c'est une question intéressante de savoir l'origine de ce mot fameux. La plus ancienne tradition relative à Roma, celle de l'historien Callias rapportée par Denys⁴, la représente comme une Troyenne, femme de Latinus, mère de Romulus et de Rémus⁵. Le nom

¹ 11, 4.

² Zachar. 4, 12.

³ Chez Bogaevsky, p. 111 et 153.

⁴ 1, 72.

⁵ V. encore Plut. Romul. 2. et Fest. s. v. Roma, 269.

de la ville et de l'héroïne dérive manifestement du grec $\rho\acute{o}\mu\eta$, la force¹; le nom primitif de la ville aurait été Valentia, traduit en grec après l'arrivée d'Evandre². Mais suivant les recherches contemporaines philologiques, le mot Roma indique le fleuve, le courant, l'écoulement, l'espace³. Donc, il s'agit du ciel de nuit, de la voie lactée ou du zodiaque; nous avons déjà dit que les anciens représentaient le ciel zodiacal comme ville, arrosée par un fleuve; par conséquent Roma signifie ville sur un fleuve⁴. Au point de vue théocratique on peut bien comprendre l'autre dérivation de ruma (rumen), la mamelle (des animaux)⁵. Cette dérivation est liée avec la représentation du ciel ayant la voie lactée. De cette manière on peut expliquer l'origine du figuier ruminant (*ruminalis ficus* ou *ruminalis arbor*) sous lequel furent allaités Romulus et Rémus. Il s'agit aussi du ciel zodiacal (v. ci-dessus). Enfin, on peut expliquer la notion du mot Roma qui avait chez les anciens la signification de: force. Le ciel zodiacal est le plus puissant; il renferme tous les grands dieux (les signes du zodiaque), il nourrit le soleil et la lune.

Il résulte de tout cela que la dénomination de la ville des Quirites par le nom de Roma est très étroitement liée avec fas. Et c'est grâce à cela qu'on peut supposer que ce nom: Roma est employé souvent par les pontifes et qu'il a remplacé plus tard le nom de la ville historique des Quirites — Palatinum (Palatium)⁶. Or, les Palatini⁷ ne deviennent que plus tard les Romani. On racontait que sous Tarquin l'Ancien, l'augure Attus Navius avait miraculeusement transporté l'arbre (*ruminalis ficus*) du Cermalus sur le forum, à l'endroit du Comitium⁸. C'est une trace, je crois, de l'alternation sacrée du nom de la ville ancienne. Certainement, le nom Roma dans le sens sacré correspondait à la situation historique de la ville sur le fleuve; cependant il y a beaucoup de villes sur un fleuve et elles ne portent quand même pas le nom de Roma. L'explication légendaire de la dérivation du nom de Roma et de celui de Romus (Rémus)

¹ Verr. Flacc. p. 267. M.

² Chez Dar. et S. p. 876 n. 33 (Roma).

³ Voir chez Walde, s. v. Roma; comp. aussi $\rho\acute{o}\mu\alpha$, le fleuve, l'eau etc.

⁴ Voir chez Walde, l. c. „Stromstadt“.

⁵ V. Walde, l. c. „säugende Brust“.

⁶ Varr. l. l. VI, 34; antiquum oppidum Palatinum; comp. ibidem VI, 24; v. Lübker, Reallexicon 1914 s. v. Roma.

⁷ Varr. l. l. V. 53 — 54.

⁸ Denys, III, 71., Plin. h. n. XV, 20, 77; Fest. 168 etc. v. Dar. et S., Romul. p. 893.

et Romulus ne concorde pas avec le nom féminin Roma. Au contraire, la plus ancienne représentation de Roma, comme personification symbolique de l'Etat, garde les traces de la ville céleste (du zodiaque). A savoir la figure de Roma est caractérisée par deux attributs essentiels: les ailes et le protome de griffon qui décorent le casque; ces deux motifs sont vraisemblablement empruntés à l'art étrusque; quelquefois les ailes sont remplacées par deux plumes¹; on trouve aussi deux étoiles sur le timbre du casque²; enfin, souvent, la figure des deniers est parée de bijoux, pendants d'oreilles et colliers. Il est intéressant de nous rappeler l'image du griffon (γρύψ) — animal fabuleux (v. N^o 28. Larousse universel s. v. griffon).

A savoir, cet animal est représenté avec le corps du lion, la tête et les ailes de l'aigle, les oreilles du cheval et, au lieu de crinière, une crête de nageoire de poisson.

Il s'agit, je crois, de l'emblème des quatre points de l'écliptique de l'année: de l'été (lion), de l'automne (l'aigle) de l'hiver (poisson) et du printemps (cheval). Donc, Roma qui est représentée avec les



N^o 28 (chez Larousse universelle s. v. griffon).
Griffon.

ailes et le protome de griffon est Roma de l'automne et de l'hiver ou Roma pacifique et non pas Roma guerrière³; nous avons déjà parlé de Romulus et de Romulus Quirinus comme Romulus guerrier et Romulus pacifique. Et encore: le griffon est le nom vulgaire de différents oiseaux de proie (en particulier, le vautour, le faucon etc.),

¹ E. Maynial (Dar. et S. Roma p. 875).

² Babelon, Mon. de la rép. rom. II. p. 157, 158. D'après Zoega (Bassirilevi, I, 145 n. 5) les deux étoiles rappellent les deux jumeaux, fondateurs de la ville; d'après Kenner (Die Roma-Typen, dans Mém. de l'Acad. de Vienne 1857 p. 261) elles se réfèrent à la navigation et au commerce de Rome.

³ Dar. et S. Roma, p. 877.

du martinet noir¹. Mais nous avons expliqué que dans la mythologie les vautours ne sont que les signes du zodiaque ou des mois de l'année.

Bref, il est évident que la représentation de la Roma comme personnage féminin est rattachée au ciel comme ville céleste. Il nous reste à faire une conclusion à propos de la diarchie à Rome. La notion de la diarchie est celle de la diarchie céleste — et l'origine de la forme du consulat ayant deux consuls ou deux chefs a sa racine dans l'ordre céleste ou dans *ius divinum*.

§ 13. Consulat dans son origine théocratique.

55. Valérius Poplicola.

On cherche l'origine du mot: consul qui suivant les uns, dérive de *consulere*, pouvoir ou consulter², suivant les autres, de *cum*+*salire*, sauter ou marcher ensemble. On préfère la première dérivation et on ne comprend pas la dernière, car c'est une dérivation étrange. Mais il y a un mot *praesul* ce qui signifie: préposé, qui est à la tête de, qui tient le premier rang; or il est bien compréhensible que le substantif *praesulatus* signifie aussi fonctions ou dignité supérieure³. En particulier le mot *praesul* désigne le chef des danseurs (dans les jeux des Saliens)⁴. En nous rappelant deux collègues des Saliens, ou prêtres (Palatini et Collini), comme serviteurs planétaires, nous comprenons que deux *praesuls* symbolisaient deux chefs: le soleil et la lune⁵. Certainement, en rapport l'un à l'autre, les *praesuls* n'étaient que des consuls. Ainsi que le soleil et la lune, d'après les croyances plus récentes du peuple, étaient des égaux, de même les chefs consuls annuels étaient égaux en droit⁶. En effet, la lune est un chef plus puissant que le soleil pour les quirites ou pour les guerriers professionnels avec leurs bestiaux.

¹ Larousse universel, s. v. griffon.

² V. p. ex. Varr. l. l V, 14. Fest. ep. 41. V. Walde, *consilium*.

³ Cass. Eccl. I, 3.

⁴ Comp. *praesultator* (Liv. 2, 36, 2), le chef des danseurs (dans les jeux); *praesultor* (chez Val. Max. 1, 1, 7, 4. Lact. 2, 7, 20). De même *praesul* est celui qui conduisait les danses (Fest. 270).

⁵ Le soleil et la lune dansent par leurs rayons. En outre, ils sont les sauteurs car ils sautent par-dessus la montagne céleste. Or, chacun de deux *praesuls* symbolise le premier mois de l'année lunaire ou solaire. C'est pour cela que nous avons XII *Salii Collatini* ce qui correspond aux 12 mois d'année lunaire et XII *Salli Palatini* qui correspondent aux XII mois d'année solaire.

⁶ V. chez moi La cité populaire 53.

Cela nous explique qu'auparavant le préteur urbain était major, et celui des deux consuls qui était le plus âgé ou qui avait été élu le premier était major¹. Selon Plutarque, Publicola prit pour collègue Lucretius, père de Lucrèce, et il lui céda le premier rang, par égard à son âge, et lui laissa les faisceaux: honneur qu'on a toujours depuis déferé à la vieillesse. Lucretius mourut peu de jours après; et le peuple... élu, à sa place, Marcus Horatius².

Au point de vue de la mythologie Valérius Publicola signifie en même temps le soleil. En effet, au printemps les hommes commencent à se bien porter (valēre); le soleil est un dieu du peuple ou des paysans. On donna même à Valérius le nom Publicola, c'est à dire qui honore le peuple: titre qui prévalut sur les noms qu'il portait auparavant³.

Au contraire, comme l'indique le mot Lucretius⁴ nous avons ici la lune. A savoir, le mot Lucretius (Λουκρήτιος) est lié avec les mots: λούω (lavo, λουτρόν, lavatio, lustrum) et peut-être avec le mot lucrum (le gain, le profit)⁵.

Mais sauf cette étymologie, qui peut-être est peu persuasive, nous avons encore les preuves de l'existence de la relation mythologique de Valérius Publicola et de Lucretius.

1^o Lucretius est plus âgé que Valérius et cela est juste, car l'année lunaire est plus brève que l'année solaire, et par conséquent la vie de Lucretius comme lune devait être plus longue que celle de Valérius comme soleil.

2^o Cela est aussi prouvé par le temps du consulat de Valérius qui est mort après son quatrième consulat⁶, tandis que lustrum était égal à cinq ans. Pour concorder les cinq ans lunaires avec les quatre solaires, on intercale quelques consuls entre 245 et 250. De même Plutarque raconte que les femmes ont porté un an entier le deuil de Publicola⁷. Comme on sait, la durée du deuil est de 10 mois⁸; donc Valérius Publicola comme soleil est mort après 4 années solaires du consulat ou après 5 ans lunaires de 10 mois⁹.

¹ Fest. 161 comp. 160; Fest. ep. 136; voir chex moi La cité populaire 53 et 42.

² Public. 12.

³ „Et c'est ainsi que nous, dit Plut. (l. c. 10), l'appellerons toujours dans la suite de sa vie“.

⁴ Plut. ibidem 16 et 12.

⁵ Laverna, lavo et luo chez Walde

⁶ Plut. Popl. 21, 23.

⁷ Ibidem, 23.

⁸ Voir p. ex. Ovide, Fast. I, 36.

⁹ A savoir, 10 mois \times 5 = 50; 295 j. \times 5 : 365 $\frac{1}{4}$ = 4 années + 14 jours.

3^o Comme le soleil qui vainquit la lune au printemps, Valérius est aussi vainqueur des Etrusques dans la bataille qui fut donnée la veille des calendes de Mars. Comme le soleil qui fait son arrivée dans un char à quatre chevaux — points de l'écliptique (v. chez nous N^o 14. Fig. 4241) Valérius fut le premier des consuls qui entra dans Rome sur un char à quatre chevaux¹. Comme on sait, l'équinoxe désigne la lutte du soleil et de la lune (ou celle de la lumière et des ténèbres) sans succès pour aucun des deux lutteurs. Plutarque nous raconte: le nombre des morts était immense, et le désastre égal de part et d'autre...; mais le bois sacré s'agita, dit-on, et il en sortit une grande voix, qui annonçait que les Etrusques avaient perdu un homme de plus que les Romains... Les Romains reprirent soudain courage, et ils firent retenir leur camp de cris de joie. Les Romains comptèrent ensuite les morts: il s'en trouva onze mille trois cents du côté des Etrusques, et un de moins du côté des Romains². Il n'est pas difficile d'expliquer les dates de ce mythe. Le soleil (Valérius) est un vainqueur, car le jour du printemps (un homme) restait vivant; toutes les nuits sont mortes. Donc, nous avons une période de 11300 nuits et de 11299 jours³, en somme 11300 pleins jours. En transversant ces 11300 jours pleins dans l'année suivant les systèmes différents, nous avons cette table (Tab. XI).

Tab. XI.

Systèmes.....	N.	D.	DD.
Année de.....	265 j. et 270 j.	295 j. 300 j. 304 j.	354 j. 360 j. 365 $\frac{1}{4}$
Années.....	42 $\frac{170}{285}$ 41 $\frac{230}{270}$	38 $\frac{90}{35}$ 37 $\frac{2}{3}$ 37 $\frac{52}{304}$	31 $\frac{326}{354}$ 31 $\frac{14}{36}$ 30 $\frac{235}{365}$

Nous voyons par cette table qu'il s'agit de la période de 30—32 années et de 37, 38, 39, 42 et 43 années. Nous avons vu, que la période solaire de 30 années et un peu plus était la période où le soleil et la lune se rencontraient et où le soleil était vainqueur au printemps, mais la lune en automne (voir ci-dessus). Donc, nous avons la période révolue (vertens, circumactus) dont la durée est différente suivant les différents systèmes. Ce résultat est tout à fait important pour bien comprendre la tradition romaine.

¹ Plut. Poplic. 9.

² Plut. ibidem 9. Cic. de r. p. II, 7: le succès du combat des Romains avec les Sabins semblait douteux.

³ On commençait jadis le calcul de l'année ou de la période par la nuit (v. aussi Gen. I, 5).

Donnons quelques exemples. Romulus régna tantôt 37, 38 années, tantôt 32 (Capit. Fasti). Or, les premières dates sont données par le système D, la dernière date par le système DD. Numa régna 41, 43 années (système N.) et 39 (système D). Tullus régna 32 années (système DD). Tarquin l'Ancien régna tantôt 37, tantôt 38 années (système D), Servius régna 40, 42, 44 années (système N.)¹. Les mêmes dates jouèrent aussi un rôle chronologique dans le calcul du temps de la destruction de Troie². Enfin, Servius Tullius parle de 40 années de son règne pour légitimer sa possession de la couronne³. Au contraire, Tarquin le Superbe qui cherche la couronne parle de 30 années de sa vie comme la période qui lui donne le droit de régner et il indique aussi que Servius lui même entra à cet âge (de 30 années) dans l'administration des affaires du gouvernement⁴.

4^o Au contraire, en automne le soleil doit partir et c'est la lune qui triomphe. Le jour des ides de septembre qui répond précisément à la pleine lune de Métagitnion était celui de la dédicace du temple de Jupiter-Capitolin. Publicola se montra jaloux d'en faire la consécration; mais plusieurs des principaux de Rome lui envièrent cette prérogative... ils excitèrent Horatius, à revendiquer pour lui-même la consécration. Ces lignes de Plutarque⁵ nous rappellent bien les principaux qu'excitèrent Judas et Tarquin le Superbe contre leurs rivaux et qui n'étaient que les signes du zodiaque au point de vue de la mythologie. D'autres disent, ajoute Plutarque, que les consuls tirèrent les lots au sort, et que le commandement de l'armée échut à Publicola (le printemps), et la consécration du temple à Horatius (l'automne). Nous savons que c'est fatum qui détermine la vie des hommes et celle des dieux. Donc, le mois de septembre qui est fatal au soleil détermine le sort de Publicola. Peut-être qu'il y a là une allusion à la distribution du pouvoir entre les consuls.

A savoir, suivant la division de l'année en deux parties (de la lumière et des ténèbres), chacun des deux consuls avait le pouvoir suprême de son temps. Peut-être que c'est plus tard que les consuls tiraient les lots au sort. Dans tous les cas, selon Cicéron, le consul cadet envoyait ses licteurs au nouveau consul aîné, et ce fut d'après

¹ Voir chez moi Chronologie § 18 Tab. XXIII 1-2.

² Ibidem, Comp. encore chez moi Les XII tables § 11.

³ Denys, IV, 35.

⁴ Denys IV, 31.

⁵ Plut. ibidem 14.

cet exemple que les licteurs passèrent chaque mois d'un consul à l'autre¹. Par conséquent suivant cet ordre, chacun des consuls régnait une moitié de l'année.

56. Consuls Brutus et Collatin.

Il faut ajouter que le nom du consul Brutus est aussi un objet de la mythologie qui nous représente Brutus tantôt comme la lune (Brutus et Aruns), tantôt comme le soleil (Brutus et Collatin).

Dans le dernier cas il est intéressant de noter que tous les deux Brutus et Collatin s'appellent Lucius, ce qui indique la lumière (lux, luceo). Le mot des Gaulois Leucetios désigne le surnom de Mars et le mot latin Lucetius — le surnom de Jupiter². Pour distinguer les deux Lucius on ajoutait: Junius, c'est à dire le cadet de des deux Lucius. De même Aruns est un mot qui signifie le fils cadet chez les Etrusques; l'aîné chez eux portait le nom de Lars ou Lar³. Au point de vue du développement des idées mythologiques le frère aîné ou le père était la lune et le frère cadet ou le fils était le soleil. Or, il est bien probable que Lucius Brutus étant Junius représentait le soleil dans une tradition et par conséquent Lucius Collatin était l'aîné, la lune. En effet, Collatina était la déesse qui présidait aux collines⁴. Le mot collatus désigne le combat, la lutte, ce qui correspond surtout au dieu de la guerre.

Quant au mot Brutus il caractérise aussi le dieu de la guerre; le mot désigne qui n'a pas la raison, lourd (sourd aux prières, en particulier). Il nous est représenté dans le conte de la mort de ses deux fils comme „père dur et stupide“ (fatum ou zodiaque, Chronos) qui fait mourir sans pitié ses deux enfants (la lune et le soleil de l'année passée ou d'une période quelconque plus longue). Selon son ordre le supplice de ses deux enfants avait lieu. Pour comprendre ce conte affreux il faut connaître que ses fils malheureux s'appelaient: Titus et Tiberius⁵. Le premier prénom est bien lié avec titus, pigeon ramier — ce symbole de la lumière et du printemps (du soleil), le second prénom a rapport à Tiberis, fleuve, le symbole des ténèbres (la voie lactée) ou à l'automne (la lune). Il est intéressant de noter que les deux fils de Brutus avaient de l'amitié pour

¹ De la rép. II, 22.

² Walde, luceo.

³ Il y a l'aîné qui est en même temps le sacerdos de famille.

⁴ Aug. Civ. 4, 8.

⁵ Plut. Popl. 6.

les Aquilius¹ et que ce mot indique aquila, l'aigle qui est le signe du zodiaque. De même dans le conte de Brutus il s'agit aussi de deux Vitelius² ce qui indique aussi le signe du zodiaque du printemps; le mot vitellus désigne le petit veau, agnellet, poulet jaune d'oeuf³.

Bref, le conte de Brutus est plein des traces évidentes de la mythologie astrale; et la mort de ses deux fils signifie la fin de l'année. Sous ce rapport il faut nous rappeler lupercalia qui était aussi une fête de fin d'année où deux jeunes hommes, dont le front était frotté de sang, étaient des victimes pour le peuple⁴. Enfin, au point de vue de Brutus comme héros lunaire, on peut bien expliquer le rôle de l'Aruns (le héros solaire) comme son adversaire. A ce propos Plutarque nous dit: le combat s'engageait à peine, qu'Aruns... et Brutus se rencontrèrent non par hasard, mais conduits par la haine et le ressentiment. Aruns voulait se venger de son exil (le soleil souterrain). Ils restèrent tous deux sur la place, c'est à dire qu'il s'agit de l'équinoxe. Cela nous explique aussi que trois Aquilius étaient entraînés par Valérius et sa troupe le long des rues, tour à tour poussant et repoussés, lentement, péniblement jusqu'au Forum⁵. Il s'agit de trois Aquilius, les signes peut-être de trois mois de l'hiver car la maison où allait se passer la scène était bien ce qu'il fallait, solitaire obscure⁶.

Donc, deux Vitelius devraient être deux mois du printemps⁷. Ainsi la fin de l'année avait lieu au solstice de l'été. En effet, selon Denys, la république fut organisée environ quatre mois avant la fin de l'année de la fondation de la république (Ol. 68 ou la 244-ième année); alors on créa pour premiers magistrats Lucius Junius Brutus et Lucius Tarquinius Collatinus⁸. Denys compte les années par olympiades, par conséquent, en ôtant 4 mois environ, nous obtenons que la république fut fondée en avril (Palilia) ou, au contraire, en ajoutant 4 mois environ au mois d'avril nous obtenons le mois de juillet. Naturellement selon l'ordre des précessions, le mois d'avril (Taureau) fut remplacé

¹ Ibidem, 3.

² Ibidem, 3.

³ Voir E. Chatelain. V. chez moi La cité quiritaire, 36.

⁴ Popl. 9.

⁵ Popl. 5.

⁶ Popl. 4.

⁷ Trois Aquilius: du 24 décembre jusqu'au 24 mars; deux Vitelius: du 24 mars jusqu'au 24 mai.

⁸ Denys, V, 1.

par le mois de mars (Agneau)¹ et de même le mois de juillet comme solstice d'été par le mois de juin.

57. Consulat au point de vue de son organisation historique.

Cicéron nous dit que les consuls, magistrats d'une année, étaient réellement investis du pouvoir des rois². Maintenant cette notion du consulat est tout à fait claire; car les consuls au point de vue de fas, n'étaient que les porteurs du pouvoir du soleil et de la lune à la terre. Le royaume à Rome fut représenté par la tradition comme la lutte du soleil et de la lune, celle des chefs de la cité quiritaire (des guerriers) et de la cité populaire (des paysans). La tradition essayait d'écartier cette lutte par l'idée de la diarchie républicaine qu'elle transportait dans le royaume (v. ci dessus). Mais c'est la victoire du peuple (la cité populaire) qui résolut enfin la tâche historique; les deux chefs sont égaux et annuels; cela est prouvé par ius, car l'année des paysans est celle du soleil et de la lune à la fois; c'est à dire l'année des XII mois lunaires avec l'intercalation qui donne naissance à l'idée de deux chefs vivant en concordance. Les XII Tables nous parlent de cette intercalation. Mais pour obtenir cette concordance parfaite des deux chefs (le couple harmonique), il faut faire beaucoup d'efforts historiques. Cela nous explique, en particulier, l'origine de l'interrègne à Rome (voir ci-dessous). Quoiqu'il en soit, il est évident que toute l'organisation du consulat est bien compréhensible au point de vue théocratique.

En particulier, on peut comprendre l'institution suivante. Selon Denys, il y avait une fausse idée qu'on avait donnée au peuple de deux rois au lieu d'un, parce que les consuls faisaient porter devant eux les douze faisceaux surmontés de haches, comme avaient fait les rois. Pour éviter cette idée, on fixa que l'un des consuls ferait marcher devant lui les douze haches, et que l'autre serait précédé de douze licteurs qui porteraient les faisceaux sans haches (d'autres y ajoutaient aussi des morceaux de bois recourbés en forme de potences) et qu'ils auraient les haches tour à tour, chacun leur mois³. Il s'agit de XII haches comme XII mois lunaires⁴. Evidemment il n'y a pas plus de XII mois dans l'année et c'est à cause de cela que

¹ Comp. Vitellus = petit veau et agnelet.

² Cic. de r. p. II, 32.

³ Denys, V., 2. Cic. de r. p. II, 31.

⁴ Comp. Les morceaux de bois recourbés en forme de potences. Comp. chez moi Les XII tables 37 et 29 (les boucliers).

les deux consuls portaient les XII haches tour à tour chacun leur mois. Au contraire le roi (le symbole du soleil ou celui de la lune) portait seul les XII haches, représentant par lui toute l'année (solaire ou lunaire).

Il nous reste à faire remarquer toute l'importance de l'utilisation de fas pour comprendre jus, ce que nous constaterons encore bien des fois (57 et suiv.).

§ 14. La dictature. Le sénat.

57. La dictature.

L'origine de la dictature à Rome et son organisation sont douteuses dans plusieurs points¹.

Selon Cicéron, la dictature (sorte de suprématie) fut encore plus voisine de la royauté que le consulat². La durée normale de la dictature *rei gerendae causa* était de six mois, et l'on n'a pas d'exemple qu'un dictateur ait violé la loi en prolongeant ses pouvoirs au-delà de ce terme³. Il est question de l'origine de la durée de la dictature de six mois et non de plus. A ce propos Pomponius nous dit: *non erat fas ultra sextum mensem rem retineri*⁴. Donc, il est clair que la dictature est organisée suivant fas. Mais nous connaissons déjà que six mois est la durée du règne du soleil ou de la lune.

Rappelons-nous encore de la fable: Le loup et l'agneau, dont nous avons parlé: „ante has sex menses male“ ait (lupus) „dixisti mihi?“ Respondit agnus: „equidem natus non eram“⁵. Ai si le dictateur qui doit représenter le soleil ou la lune ne serait plus puissant quand la durée de six mois est finie. Il en résulte aussi que le dictateur était tantôt le représentant du soleil, tantôt celui de la lune (dictateur). Il paraît certain que la nomination *magister populi* pour le dictateur nous l'indique comme chef des paysans (milites)⁶.

Grâce à cela il doit être le chef de la première moitié de l'année, c'est à dire de la moitié solaire. Au contraire le dictateur comme

¹ Voir G. Humbert (chez Dar. et S. Dictator), Lübkers R.-Lex. Dictator. Chiller u. Voigt, Die röm. Staats-, Kriegs- und Privataltertümer. München 1893. S. 58.

² De r. p. II, 32.

³ Cic. De leg. III, 3 Liv. III, 29. IX. 34, XXIII, 23; Pomp. D. I, 2, 2, 18; Dio Cass. 36, 17; 42, 21; Zon. VII, 13.

⁴ Voir note 4.

⁵ Phaedri fabularum aesopiarum I, 1 (Bironti 1784).

⁶ Cic. De r. p. I, 40: mais dans nos livres (des augures), Lélius, vous voyez qu'on le nomme le maître du peuple.

représentant de la lune doit avoir ses pouvoirs au milieu de l'année où au solistice d'été la lune commence son règne. Cela est prouvé par Live; à savoir: on ne consentit point dit-il à l'abdication de la dictature de M. Furius (Camille) nisi anno circumacto¹. Quant aux signes du pouvoir du dictateur, ils rappelaient ceux de la royauté dont il obtenait pour six mois l'imperium regium². Ainsi l'idée de l'institution de la dictature est tout-à-fait claire: le refus de la diarchie (jus) au profit de la monarchie (fas), car le dernier régime exclut toute la discordance de deux grandes planètes ou deux chefs.

58. Sénat (boulè).

Toutes les traditions placent à côté des rois comme conseil choisi par eux un sénat de patriciens; mais sur le nombre des sénateurs il y a les combinaisons les plus diverses.

En général il s'agit de 300 sénateurs qui correspondent aux 30 curies ou exactement aux 300 décuries (soi-disant gentes). Les écrivains modernes cherchent les origines politiques du sénat, en oubliant l'ordre de fas qui détermina l'ordre de jus et c'est à cause de cela qu'ils ne les comprennent pas jusqu'à présent. En effet, 30 curies ne sont que les maisons (curies) du zodiaque lunaire synodique et donc leurs décuries ne sont que les subdivisions décimales du même zodiaque. Il s'ensuit qu'au point de vue de fas, les 300 sénateurs sont 300 étoiles de la route de la lune qui forment en leur ensemble son conseil lunaire. A cause de cela ils sont les élites, les patriciens, élus par la lune (conformément par le roi) et différent de toute la foule des étoiles (conformément les plèbéiens).

La route mensuelle de la lune est divisée 1^o en 3 parties (tribus) selon le système décimal, et grâce à cela nous avons les sénateurs de 3 parties (tribus): Ramnes, Tities, Luceres (selon une des traditions) ou 2^o en deux parties (deux moitiées de l'année) majores et minores (selon une autre tradition). On peut se représenter tout le mélange des traditions quand elles essayent de concorder la division du sénat (de même de l'année) par trois avec la division par deux³.

Naturellement mon lecteur veut obtenir de moi toutes les preuves de mon explication de l'organisation du sénat, si remarquable.

Ayant l'habitude d'expliquer la vie humaine par les faits sociolo-

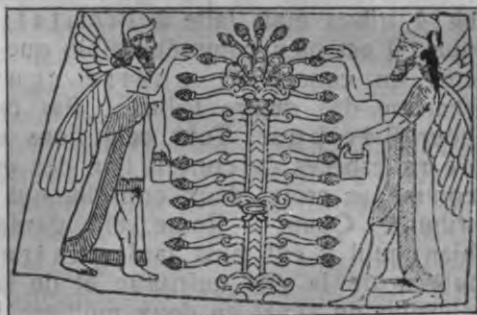
¹ Voi: G. Humbert (l. c.) II, 2 p. 162.

² Liv. VI, 1.

³ Ch. L'écrivain (l. c.) IV. 2 p. 1185; Lubkers R.-L. s. v. Sénat.

giques, historiques, économiques et politiques, nous oublions souvent que l'homme est *homo sapiens*, mais non pas seulement le *zoon politicon*. En effet, les institutions de l'homme sont organisées d'après ses idées. Or, le conseil du roi ou des consuls est donné par les faits de la vie; c'est juste; mais le nombre de sénateurs, leurs divisions, leur rang etc. tout cela est l'oeuvre de l'homme lui-même comme *homo sapiens*. Ainsi il faut chercher les origines des institutions dans les faits de la vie humaine, mais l'organisation des institutions dans les idées humaines. Quant aux idées de l'organisation de l'ancien conseil nous verrons bientôt qu'elles appartiennent au cercle de représentation de la division du ciel.

1° Nous avons vu que le nombre de 300 sénateurs à Rome est étroitement lié avec 30 curies et 300 décuries et que cette liaison est donnée par le zodiaque de la lune synodique. Mais le zodiaque de la lune sidérale est égal à 27 ou 28 signes (v. ci dessus). Ainsi, si notre supposition de l'origine idéologique du conseil est juste, nous devons en trouver encore les preuves en dehors de Rome. En effet, Lycurge, à Lacédémone, institua un conseil trop peu nombreux et formé seulement de vingt-huit membres, qu'il investit du droit suprême de délibération, tandis que le droit suprême de commandement appartenait au roi. Nos ancêtres, dit Cicéron, en faisant comme lui, traduisirent même son expression, et ils nommèrent sénateurs ceux qu'ils avaient nommés *γέροντες*: nous avons vu que Romulus, dans l'institution des Pères, avait suivi ce plan¹. Je donne ici une figure



№ 29 (ches Nikolski p. 211).

de l'arbre de 27 branches (v. № 29)² et vous voyez vous-même que cet arbre céleste zodiacal correspond aussi aux 27 *argei*.

Varron parle de 27 chefs (*argei*) qui sont venus à Rome comme compagnons de l'Hercule Argivien et il les appelle *principes*³. Quant au nombre de 28 sénateurs à Lacédémone, il faut prendre en

¹ Cic. De r. p. II, 28.

² Voir Nicol'ski, Le peuple d'Israël p. 211.

³ Varr. De l. l. V, 45.

considération que le zodiaque lunaire était égal tantôt aux 27 tantôt aux 28 signes. Certainement, les étoiles principales du zodiaque sidéral au nombre 27 ou 28 n'étaient pas plus fort que leur chef-la lune (comp. Hercule Argivien) ou le soleil¹. Rien ne peut balancer, ajoute Cicéron, la suprématie royale².

2^o Au point de vue de notre explication du nombre des sénateurs on peut aussi bien comprendre que les sénateurs étaient les guerriers, les compagnons de leur chef. Le conseil plus ancien chez les Athéniens porte le nom: Ἀρεοπαγιτῶν βουλὴ ce qui signifie le conseil d'Arès, — le dieu de la guerre. On discute sur le nombre des Aréopagites; étaient-ils au nombre de 300 ou 400 sénateurs³. La question reste sans solution définitive parce qu'on ne comprend pas l'origine des divisions par trois et quatre dont nous avons parlé⁴. Evidemment au point de vue de la division du monde en trois parties (la division lunaire, initiale quiritaire) le nombre des Aréopagites n'était que 300⁵. Mais le monde de quatre divisions (la division solaire ou celle de l'écliptique ou populaire) n'était que la cité de 40 boulètes. Nous avons cité le passage remarquable d'Aristote que la division en 4 tribus était faite à l'imitation des saisons de l'année⁶. De plus, il est bien compréhensible que Solon, le défenseur du peuple, créa un conseil de quatre cents membres, ou cent dans chacune des quatre tribus⁷. Par conséquent, il y a 300 conseillers pour 3 tribus. Tout cela nous explique le fait de l'existence de deux espèces de conseil l'un des guerriers et l'autre des paysans ou, comme je crois, deux conseils qui correspondent aux trois et quatre tribus⁸. Quant à Rome, elle gardait 300 sénateurs de trois tribus, bien qu'il y eût plus tard quatre tribus. La synthèse des institutions de la cité quiritaire et de la cité populaire est donnée par la division du sénat en deux moitiés: les sénateurs des parties anciennes et les sénateurs des parties plus récentes.

¹ Au sujet d'Hercule v. ci-dessus.

² De r. p. II, 28... excellit atque eminet vis, potestas, nomenque regium.

³ V. chez Dar. et S. s. v. boulè.

⁴ V. ci-dessus.

⁵ Comp. M. Lange, ἡ βουλὴ τῶν τριακοσίων (chez Dar. et S. l. c. p. 738; voir ici le sénat de 300 membres fait par Cléomène et Isagoras (Arist. l. c. 20, 2—3).

⁶ Lexique de Patmos publié par Sakkélion (l. c.).

⁷ Arist. 8, 4.

⁸ Voir chez Dar. et S. p. 738: beaucoup d'inscriptions mentionnent tout à la fois une βουλὴ et une γερουσία. Il serait toujours vrai de dire qu'il avait deux conseils, dont l'un serait comparable à la βουλὴ d'Athènes et l'autre à l'Aréopage.

Il est intéressant de noter que le conseil de 500 membres organisé par Clithène correspond aussi aux tribus, à savoir aux 10 tribus faites par Clithène au lieu de quatre tribus anciennes, ce qui fait cinquante dans chaque tribu¹. Mais nous avons vu que la division des tribus par 10 n'était que celle des signes du zodiaque décimal², et ce qui était à fond le système lunaire. Cela est prouvé par la subdivision de 10 tribus en trittees: en nombre 30 et non pas en 12 (la division solaire ou duodécimale). Tout d'abord donnons un schème de la division céleste en 10 tribus et en 30 trittees (v. N^o 30 a).

Nous voyons par cette table que chacune des 10 tribus — signes du zodiaque est subdivisée en trois trittees suivant trois zones du ciel. Nous constaterons tout de suite que la division de la terre donnée par Clithène correspond tout à fait à la division du ciel. A savoir, Clithène divisa, dit Aristote, le pays en 30 groupes de demes, dix de la ville et de ses environs, dix du bord de la mer, dix de l'intérieur des terres; il les appela trittees et en attribua par le sort trois à chaque tribu, pour que chaque tribu ait sa part de toutes les régions³. De cette manière il est compréhensible que 300 parties du ciel divisé par 10 signes (le système décimal) correspondent aux 360 parties du ciel divisé par 12 signes (le système duodécimal) ce qu'indique clairement le schème suivant (v. N^o 30 b).

Or, les mots suivants d'Aristote sont tout à fait clairs: Clithène ne rangea pas les citoyens en 12 tribus pour éviter de les diviser selon les trittees déjà existantes; en effet il y avait 12 trittees tirées de 4 tribus, et ainsi on ne serait pas arrivé à la fusion du peuple⁴.

Mais quand même la question reste la suivante: pourquoi donc Clithène donne-t-il cinq cents membres au conseil au lieu de 300.

Je crois que cette division en 500 correspond à une autre division du ciel en 10 régions où chacune des 10 régions a été divisée par 5 et non pas par 3 zones (v. N^o 30 e).

Cela nous explique que chacune des 10 tribus donne 50 membres du conseil, ce qui correspond à la division en 100 parties de la ligne de l'horizon. Cela est prouvé par Aristote: Aux tribus Clithène donna des noms d'après les cent héros fondateurs

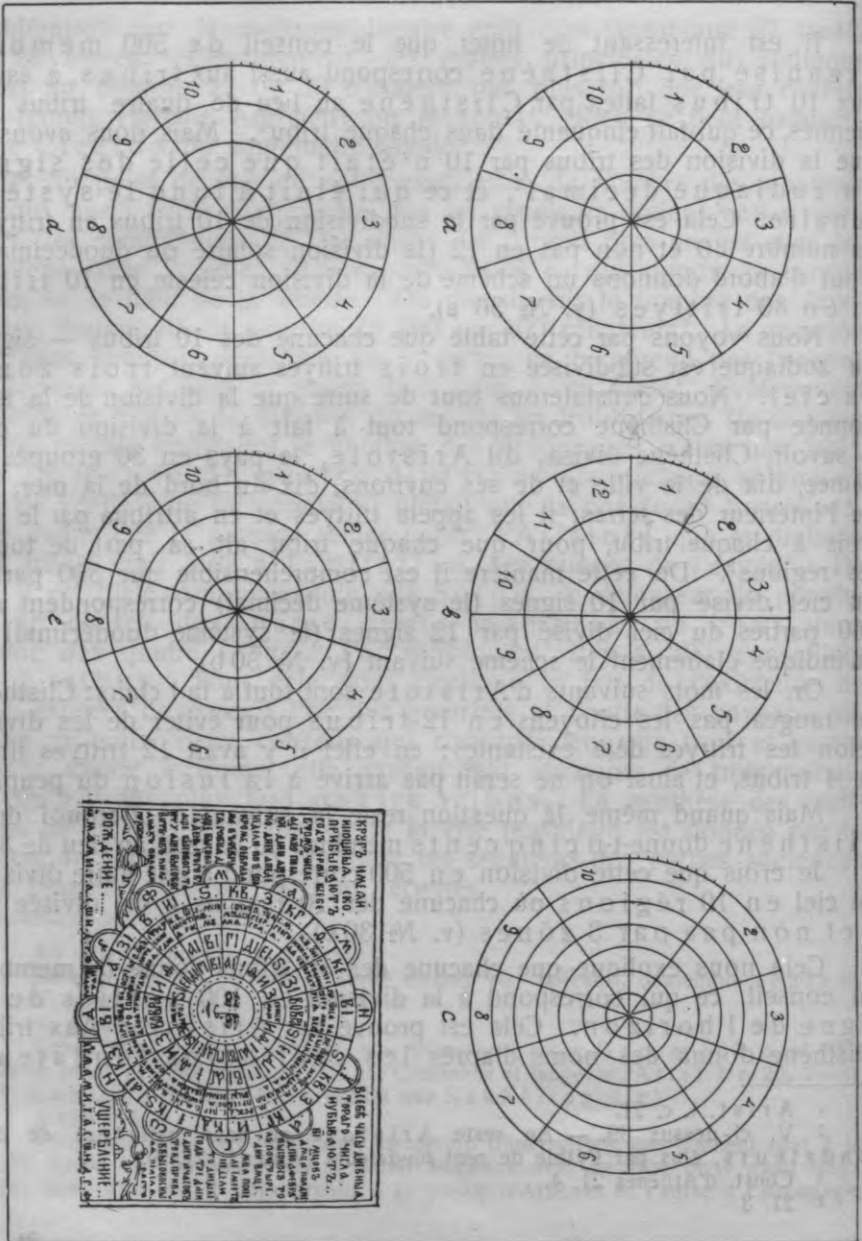
¹ Arist. l. c. 21.

² V. ci-dessus 39. — Au reste Aristote ne nous parle que de dix fondateurs, élus par Pythie de cent fondateurs (Arist. 21, 6).

³ Const. d'Athènes 21, 4.

⁴ 21, 3.

№ 30. Les divisions du ciel (a—e) et un calendrier ancien russe.



choisis d'avance et dont la Pythie désigna dix¹. Ces dix élus par le fatum ne sont que les 10 signes du zodiaque ou de la ville.

Or, nous comprenons que, suivant le système décimal, les 30 sénateurs correspondent aux 500 sénateurs; la différence de leur nombre (jus) ne dépend que du nombre de 3 ou de 5 zones du ciel (fas, №30 a et e).

3^o. Le résultat que nous venons d'obtenir est sans doute important. Grâce à lui on peut expliquer des faits tout à fait extraordinaires.

A savoir, Aristote nous transmet que 30 commissaires élus selon le projet de Pythodoros organisèrent le gouvernement de cette manière: tout le pouvoir politique sera remis aux Athéniens au nombre de Cinq Mille au minimum². Et Aristote dit encore: ... On élira également dans chaque tribu dix citoyens chargés de dresser la liste des Cinq Mille³. Nous voyons donc que le pouvoir politique de Cinq Mille est organisé tantôt par 30 tantôt par 100 citoyens (10 citoyens de 10 tribus) suivant les deux systèmes de la division de la ligne de l'horizon. Cependant, il est évident que la liste de Cinq Mille est dressée par 100 (héros ou fondateurs) de manière qu'il s'agit de la période de 10 années. A savoir, 500 citoyens $\times 10 = 5000$ citoyens. De même 300 citoyens multipliés par 10 nous donnent 3000 citoyens, dont la liste doit être dressée par 30⁴.

De même au point de vue de fas, on peut bien comprendre la tradition romaine qui nous parle de la division initiale du peuple romain de 3000 hommes en 30 parties (curies) avec leurs 30 principes (chefs, les curions, comp. 27 argéiens).

La période de 10 années est aussi connue par l'histoire de Solon. La légende nous raconte que Solon fit un voyage en Egypte en disant qu'il ne reviendrait pas avant dix ans; ce qui était juste à son avis, ce n'était pas qu'il restât pour interpréter ses lois, mais que chacun fit ce qui était écrit⁵.

Il est aussi intéressant de comparer l'abolition des dettes tant privées que publiques (la sisachthie) faite par Solon quand il est devenu maître des affaires⁶. L'abolition des dettes est une institution

¹ 21, 6.

² Un maximum selon Thucydide VIII, 65, 3, 67, 3 et aussi selon [Lysias]. Pour Polystratos 13.

³ Arist. l. c. 29, 5. Comp. encore: Les Cinq Mille désignèrent parmi eux les 100 citoyens chargés de rédiger la constitution (Arist. l. c. 30, 1).

⁴ Arist. l. c. 36, 1.

⁵ Arist. l. c. 11, 1; comp. Plut. Solon, 25.

⁶ Arist. l. c. VI, 1.

qui est connue des Hébreux: la cinquantième année sera pour eux le jubilé... Et cette année du jubilé, chacun des Hébreux retournera dans sa possession¹. Ce n'est pas ici qu'il faut analyser en détail cette question très importante de l'abolition des dettes liée avec le retour du temps calculé par les révolutions de la lune et du soleil.

4^o Il nous reste encore à dire quelques mots à propos du conseil des 400 conseillers.

Il est probable que nous avons ici la division analogue à celle du ciel qui comprenait quatre zones, c'est à dire 10 tribus divisée chacune en 40 en admettant quatre zones (v. N^o 30 d).

Nous avons dit que les cosaques russes connaissaient la division de leurs troupes en 40 curègnes ce qui correspond aux 30 curies des quirites. Cette division en 40 correspond à celle en 50 (v. N^o 30 e), de même que les 5 années lunaires sont égales aux 4 années solaires.

5^o Quant aux soixante-dix des anciens d'Israël qui avec Moïse et Aaron doivent monter vers l'Eternel², il est clair, que nous avons ici la division du ciel en 7 zones ce qui nous donne 70 et 700 des anciens (v. N^o 30 c).

Aristote mentionne 7 cents familles athéniennes³. En outre la bible garde les traces des systèmes de la division en 500 et 300⁴.

En résumé nous voyons que les origines du conseil en général et du sénat romain en particulier nous deviennent plus claires, grâce aux études du fas, que jusqu'à présent.

Enfin, quant à les divisions du ciel dont nous venons de parler il est intéressant de les comparer à celles du calendrier ancien russe (v. N^o 30). Nous y voyons clairement que le compte des jours (ou correspondamment des nuits) est basé sur les divisions du ciel par 12 (ou 24) rayons subdivisés par les cercles⁵.

¹ Liv. 25, 11 et suiv.

² Ex. 24, 1.

³ Arist. l. c. 20, 3; voir ici 300 des conseillers.

⁴ Esth. 9 où il s'agit que les Juifs tuèrent cinq cents hommes et dix fils d'Haman, de même 300 hommes aussi à Suse.

⁵ V. D. Rovinski, Les tableaux populaires russes (en russe). T. I Pterburg, 1900 p. 169.

§ 15. Interreges. Tribuni plebis.

59. Interregnum.

Il est bien connu qu'on continua longtemps à Rome de recourir à l'interrègne, à défaut de magistrats supérieurs. Mais on ne sait pas jusqu'à présent les origines de l'interrègne, car l'influence du fait sur jus n'est pas assez étudiée par les savants.

A mon avis, l'idée de l'interrègne est aussi cachée dans l'ordre céleste; à savoir selon cet ordre, l'interrègne n'est que la différence du temps entre la révolution de la lune et celle du soleil. Selon le système décimal cette différence est assez grande, environ de 50 à 70 jours¹. Certainement, en comptant le temps écoulé exclusivement par la lune, il n'y a pas besoin d'interrègne. Mais l'interrègne est nécessaire si on veut compter le temps par la lune et le soleil à la fois. Il est vrai que selon le système duodécimal la différence entre la révolution de la lune et celle du soleil était petite, à savoir environ de 5 jours à 10 jours². Dans tous les cas, grâce à cette idée de l'ordre céleste, on peut bien expliquer beaucoup des détails essentiels de l'interrègne et aussi écarter beaucoup des contradictions des sources.

1^o. Il s'agit souvent de *decem interreges*; parfois certains textes ne parlent qu'au pluriel pour répéter ce chiffre. Gerlach n'admet la désignation que d'un seul *interrex* par le sénat³. Selon l'avis de Walter qui se borne à suivre les textes, le pouvoir appartenait aux dix interrois; chaque interroi exerçait seul le gouvernement pendant cinq jours à tour de rôle⁴. Selon G. Humbert, Plutarque⁵, copié par Zonaras⁶, commet une confusion évidente en repartissant les cinq jours entre les dix interrois de manière à donner à chacun six heures de jour et six heures de nuit⁷. En effet, comme je démontrerai il n'y a aucune confusion de sources. A savoir, en multipliant 5 jours par 10 interrois, nous avons 50 jours de différence, ce qui fait l'intervalle entre 354 et 304 jours⁸. De même, en multi-

¹ $295 \times 10 = 295$; $365 - 295 = 70$; $30 \times 10 = 300$; $365 - 300 = 65$; $365 - 304 = 61$. Ou au point de vue système duodécimal lunaire: $354/5 - 295 = 60$; $354/5 - 300 = 54/5$; $354/5 - 304 = 50$.

² $365 - 355 = 10$; $365 - 354 = 11$; $355 - 360 = 5$.

³ *Gesch. d. Römer* I, 2 253 — 259. Denys II, 57. (Dar et S. III, 1 p. 565).

⁴ Walter R. G. I, 23.

⁵ *Numé* 2.

⁶ VII, 5.

⁷ Gerlach l. c. p. 334; voir Dar. et S. III, 1 p. 565.

⁸ Les Romains comptaient aussi 304 jours dans l'année de 10 mois; v. chez moi *Chronologie et historiographie* § 10.

pliant 12 heures par 10 interrôis, nous avons 5 jours ce qui nous donne la différence entre 365 et 360 jours ou entre 355—360 jours¹. Ainsi nous avons des indications différentes des sources grâce au compte différent du temps. Or, il est bien aussi compréhensible que les sources ne nous donnent pas toujours le nombre de 10 rois, bien que ce nombre soit habituel car la différence entre la révolution de la lune et celle du soleil est de 10 jours selon le système duodécimal. En effet, la différence pourrait ne pas être la même dans chacun des systèmes. Les sources parlent parfois de 4 mois et d'une année².

Il est vrai que 4 mois sont considérés dans les sources comme le temps du reste de l'année³. Mais, il est évident que selon le système du calcul du temps par dix années, nous aurons une différence d'environ 4 mois. A savoir, 10 années de 10 mois sont égales aux 8 années et 4 mois⁴. De même il est bien connu que les anciens comptaient la période du règne de Romulus tantôt de 37 années, tantôt de 38. Pour concorder ces dates Live et Denys nous parlent d'une année de l'interrègne, tandis que les autres auteurs préfèrent parler de 38 années du règne de Romulus⁵. De cette manière on peut aussi bien expliquer la différence entre 25 et 24 années du règne de Tarquin le Superbe⁶. En effet, cette différence est bien compréhensible dans le cas de transversion de 30 années de 10 mois en années lunaires de 12 mois⁷.

2^o On discute sur le mode de la création de l'interrôis parce qu'on ne comprend pas qu'il faut bien distinguer les quirites et le peuple.

Le chef des quirites n'est que le représentant du chef céleste — la lune; les quirites de terre correspondent aussi aux quirites du ciel — les étoiles. Or, il est clair que c'est à la mort du roi (la fin de la période lunaire) que l'imperium avec le jus auspiciozum revient aux patres, c'est à dire à l'ordre des patriciens (Quirites).

Au contraire le chef céleste des paysans n'est que le soleil. Et cela nous montre, que Servius Tullius (le représentant du soleil) n'était que choisi par les plébéiens contre la volonté des patri-

¹ Voir chez moi, Das zehmonatliche Jahr (Epistolae N 6—7) S. 7.

² Liv. I, 17 (après le règne de Romulus).

³ Denys, V. 1.

⁴ 10 mois \times 10 années = 100 : 12 = 8 années + 4 mois.

⁵ Voir chez moi Chronologie § 18 Tab. XXIII.

⁶ Voir chez moi Chronologie § 18 Tab. XXIII.

⁷ En effet, pour 10 années nous avons une différence de 4 mois (v. ci-dessus), donc pour 30 années nous aurons trois fois plus, c'est à dire une année de 12 mois.

ciens (*auctoritas patrum*)¹. Au contraire Tarquin le Superbe régna par la force, ayant occupé le trône: *neque populi iussu, neque auctoribus patribus regnaret*². C'est une révolution, l'action de Tarquin le Superbe contre le ciel (*fas*).

3^o Maintenant on peut éclaircir la notion de l'*auctoritas patrum*. Cette expression signifie tantôt la proposition formelle du sénat (*patres*), tantôt la reconnaissance du roi ou l'approbation de la loi par l'ordre patricien (*patres* dans le sens large). Niebuhr³ avait toujours identifié l'*auctoritas patrum* avec le vote législatif des comices curies, et notamment avec la „*lex curiata de imperio*“⁴. Au point de vue de *fas*, — l'ordre céleste, *patres* ne sont que les sénateurs, c'est à dire — les constellations du zodiaque; c'est à cause de cela que *res redit ad patres* ou *ad interregnum*.

En effet, aux temps les plus anciens, le gouvernement céleste appartenait aux grands dieux (les signes du zodiaque); plus tard — à la lune et encore plus tard — au soleil; enfin à la lune et au soleil à la fois (la diarchie). Ce dernier gouvernement était accompagné nécessairement de l'inter règne, puisque comme nous avons dit, la révolution de la lune et celle du soleil ne coïncident pas. Ainsi, nous comprenons que le gouvernement revient aux signes du zodiaque (le calendrier sidéral) et nous avons l'*auctoritas patrum* dans le sens étroit (*sensu stricto*). C'est ce qui explique que, selon le *fas*, les interrois gouvernaient pendant le temps de la différence entre l'année lunaire (ou une autre période) et l'année solaire (ou une autre période). Il est bien compréhensible que pendant la République, un inter règne pouvait se produire, mais seulement d'une manière accidentelle⁵.

Quant à l'ordre patricien (l'assemblée aristocratique et patricienne), il s'agit évidemment de la cité quiritaire, c'est à dire, au point de vue de *fas*, de tout le ciel étoilé divisé par 300 signes (sénateurs). Grâce à cela on, peut bien distinguer: 1^o les patriciens ou le sénat, 2^o la postérité des Quirites (*populus Romanus Quiritium*) et 3^o le peuple des paysans ou les plébéiens⁶. C'est à cause de cela que Servius Tullius, comme nous avons dit, le roi de paysans, et l'esclave par l'origine, fut élu par les plébéiens⁷, Denys nous

¹ Denys IV, 12; comp. donc Live I, 41; Cic. rep. II, 21.

² Liv. I, 49; Denys IV, 31.

³ R. G. I, 374.

⁴ G. Humbert (Dar. et S. I, 1 p. 545).

⁵ Humbert (Dar. et S. III, 1 p. 566).

⁶ Voir chez moi, La cité quiritaire § 5.

⁷ Comp. Denys IV, 12.

dit par la bouche de Tarquin, s'adressant à Servius Tullius: En effet, quand vous vous êtes emparé du royaume, les lois les plus saintes, ont été violées. Ce ne sont point les interrois qui vous ont élu, le sénat ne donna point ses suffrages, le peuple ne fut point convoqué à une assemblée légitime pour vous revêtir de la souveraine puissance...¹ Bref, c'est fas (les lois les plus saintes) qui est la source divine du règne et de l'interrègne.

60. Tribuni plebis.

L'histoire primitive du tribunat de la plèbe à Rome est enveloppée de la même obscurité que la lutte des deux classes, des patriciens et des plébéiens, dont elle est un des épisodes essentiels².

Mais évidemment, il faut aussi distinguer l'histoire du tribunat comme faits historiques, et l'histoire idéologique, au point de vue de fas. Nous verrons que beaucoup des détails des origines du tribunat de la plèbe nous deviennent plus clairs que jamais.

La tradition historiographique met l'établissement des tribuns et des édiles de la plèbe en 260/494 après la retraite sur le mont Sacré. Il y aurait eu alors soit deux, soit cinq tribuns, dont trois, d'après plusieurs textes, comptés par les deux premiers. L'augmentation de deux à cinq est mise en 283/471, de cinq à dix soit en 283/471, soit en 297/457 après la longue lutte entre les tribuns et Quinctius Kaeso. Une tradition historiographique plus ancienne les fait créer seulement en 283/471 au nombre de quatre. Puis le tribunat aurait été supprimé en 303/451 provisoirement et rétabli en 305/449 par les lois Valeria Horatia, qui renforcèrent l'inviolabilité des tribuns et des édiles de la plèbe, en même temps que le plébiscite Duilien menaçait de la peine de mort quiconque laisserait la plèbe sans tribuns. Selon Lécivain, l'hypothèse la moins invraisemblable est la création en 283/471 de quatre tribuns, représentants des quatre tribus urbaines protecteurs de la plèbe, sacrés et inviolables; les noms des tribuns de 260/494, 283/471 et 305/449 paraissent apocryphes...³

Au point de vue de notre méthode ces données ne sont que l'amalgame contradictoire plus récente, faite par les annalistes qui ne comprenaient plus les origines de la chronologie romaine. Analysons les données des sources.

¹ Comp. IV, 12 et IV, 31.

² Lécivain (Dar. et S. V. p. 418).

³ L. c. V, 418.

1^o On suppose que les noms des premiers tribuns sont apocryphes; Lucius Junius Brutus est un doublet du fondateur de la République; les trois Licinii sont une invention de Licinius Macer¹.

Nous sommes heureux de constater la cause de ce fait que Junius Brutus est mentionné en 244—245 et en 260. Cette cause est historiographique ou chronologique. En effet, selon le système décimal, nous avons les dates 304 — 305, 311 — 312 comme celles de l'organisation de la République (la cité populaire). Mais selon le système duodécimal: 1^o les dates 304 — 305 ne sont que 245 — 246 (le système duodécimal, juste solaire) et 253 — 254 (le système duodécimal lunaire) et 2^o les dates 311 — 312 ne sont que 251 — 252 (le système juste solaire) et 259 — 260 (le système duodécimal lunaire).

Ainsi nous voyons que Lucius Junius Brutus de l'année 245 ou 246 est celui de l'année 259 ou 260 selon les chronologies des comptes différents. De cette manière on peut aussi comprendre qu'il est question de l'élection de 5 tribuns en 260, 283, 297 pour la première fois, ainsi qu'il s'agit de l'élection des 10 tribuns en 283 et 297 aussi pour la première fois.

Grâce au parallélisme historiographique et chronologique à la fois on peut bien expliquer qu'il s'agit de la *secessio plebis* sur le mont Sacré et le mont Aventin à la fois en 260² et en 305³. Mais il est bien remarquable que selon Cicéron, le peuple se retira d'abord sur le mont Sacré, ensuite sur le mont Aventin, tandis que selon Live, le peuple (plèbe) passa de l'Aventin sur le mont Sacré⁴. Cette contradiction des auteurs n'est pas accidentelle: au point de vue de *fas* elle a une raison (v. 2^o).

2^o Nous avons dit que le mont Aventin est celui de Rémulus, c'est à dire du soleil qui retourne au printemps et qui nous quitte en automne. Par conséquent, au point de vue de *fas*, l'automne correspond au mont Sacré ou celui de la lune (Romulus). Or, Cicéron nous fait connaître la révolution lunaire tandis que Live nous transmet la révolution solaire symbolisée par la retraite (*secessio*) de la plèbe.

3^o Maintenant on peut aussi expliquer le nombre différent des

¹ Lecrivain (Dar. et S. V, 418 n. 1). Niese, *De annalibus Romanis quaestiones*. Marb. 1886; Pais, *Storia di Roma I*, 494, 511 — 514.

² Cic. r. p. II, 33; comp. Liv. II, 33.

³ Liv. III, 52: *Plebs in montem Sacrum ex Aventino transit*. Cic. r. p. II, 37: *primum montem Sacrum deinde Aventinum armatos insedisse*.

⁴ Voir les notes précédentes 1—2.

tribuns de la plèbe. S'il s'agit de la révolution annuelle ou de celle d'une période quelconque plus longue, le nombre des tribuns n'est que celui des mois ou des saisons de l'année. Grâce à cela on peut bien démontrer le nombre de 4 tribuns qui ont été élus en 283¹.

De même il eut à Athènes quatre rois de tribus (tétrarchie)². Ce nombre 4 correspond à 4 saisons de l'année ce qui signifie qu'il s'agit de l'année solaire ou du calendrier solaire, celui des paysans. Au contraire suivant l'ordre lunaire (le calendrier lunaire), le nombre des tribuns n'était d'abord que 3 (trois saisons)³ ce qui correspond à l'année de 9 mois ou à celle de 10 mois. Nous trouvons une allusion au nombre de trois tribuns chez Live dans la même année de 283: On nomma donc deux tribuns du peuple, C. Licinius et L. Albinus. Ils se choisirent trois collègues, et de ce nombre était Sicinius, l'auteur de la sédition; on n'est pas certain du nom des deux autres⁴. Deux tribuns correspondent à deux chefs (la lune et le soleil); ils ont trois collègues suivant les trois saisons de leur existence. Avec cela s'accorde la remarque de Live: quelques auteurs prétendent qu'il n'y eut que deux tribuns nommés sur le mont Sacré, et que c'est là aussi que fut portée la loi sacrée⁵. Cette remarque de Live contient l'indication de l'année lunaire qui commence en automne (le mont Sacré) par diarchie (la lune et le soleil). Cela nous explique aussi que les trois tribuns (en 283) comme trois parties de l'année ou trois mois portèrent le même nom de Licinius et que les trois Licinii ne sont pas une invention de Licinius Macer, comme on le suppose. Le mot Licinius qui dérive de *licinus* (boeuf qui a la pointe des cornes tournée en haut)⁶ nous indique la lune qui est représentée par le boeuf ou les cornes. Or, il est bien probable que les trois Licinius ne sont que les symboles de trois périodes de la lune.

Il est intéressant de comparer le nombre des archontes et celui des tribuns. La constitution primitive athénienne (avant Dracon) nous parle de 9 archontes⁷. Mais il est bien remarquable que trois de

¹ Diod. II, 68: Romae tum primum (πρώτως) quattuor tribuni plebis, C. Sicinius, L. Numitorius, M. Duillius et Sp. Aquilius creantur.

² Arist. I. c. VIII, 3.

³ De trois saisons v. au-dessus 36.

⁴ Liv. II, 33.

⁵ Liv. II, 33.

⁶ Serv. (v. chez E. Chatelain).

⁷ Arist. III, 5 v. aussi sous Dracon (V, 2-3), sous Solon (VII, 1) etc.

ces chefs: l'archonte (plus tard éponyme), le roi et le polémarque ont été opposés aux six archontes — les thesmothètes¹.

Il n'est pas difficile de reconnaître dans six thesmothètes le symbole d'un collège (συνέδριον) d'étoiles (constellations), certainement, au point de vue de fas. Leur première attribution était la surveillance des lois, et elle leur avait donné leur nom, les lois s'appellant primitivement *θέσμοι*. Le dernier mot (comp. *θέσμιος* = legitimus) a la même racine (*τίθημι*) que le mot *θέμις* (*Θέμις*, Thémis, la déesse de la nuit, de la voie lactée). Au reste le mot *θέσις* (*τίθημι*) désigne collocation, position etc. ce qui se rattache aussi à la position des étoiles du zodiaque. Démosthène parle d'un *οἶκημα τῶν ἀρχόντων* ce qui paraît bien indiquer qu'il y avait un édifice spécial pour les archontes, édifice dans lequel des salles particulières étaient mises à la disposition de chacun de ces magistrats². C'est une trace du symbolisme zodiacal. Les thesmothètes auraient eu une véritable mission de police nocturne; ils auraient été obligés de circuler pendant la nuit dans la ville pour prévenir les vols et les enlèvements³.

De cette manière on peut bien constater la place de polémarque en dehors de la ville (zodiaque) et son rôle militaire, sacré⁴ et judiciaire⁵. Il fut le symbole de la lune.

Donc on peut supposer que le polémarque symbolisait aussi l'automne (le mois de l'équinoxe de l'automne). Au contraire le roi (*βασιλεύς*) était un chef de l'hiver, le symbole du dieu souterrain; sa juridiction s'appliquait aux affaires qui intéressaient la religion, aux procès d'impiété, d'homicide etc. Les Anthestéries, tous les jeux gymniques et les fêtes lénéennes étaient aussi placés sous sa surveillance particulière. En effet, les anthestéries étaient les fêtes qu'on célébrait en l'honneur de Dionysos pendant le mois anthestériorion correspondant à notre mois de février. C'était en réalité, la fin de l'hiver et le retour du printemps qu'on célébrait. Or, nous avons la fin de l'année et c'est pour cela que le premier archonte (*ἄρχων*, ou, à l'époque chassique, *ἐπώνυμος*) avait le privilège de donner son

¹ Voir E. Caillemet (Dar. et S. I, 1 p. 386 et suiv.).

² V. Caillemet l. c. p. 386.

³ Ne comprend pas ce témoignage d'Ulpien (Scholia in Demosth. 525, 28, D. p. 667) E. Caillemet ajoute: mais ce renseignement n'a évidemment aucune valeur.

⁴ Il avait rapport aux sacrifices de Diane Agrotère.

⁵ Ses plaideurs ont été non citoyens.

nom à l'année pendant laquelle il était en charge¹. Or, il était le chef de la première saison de l'année et cela nous explique qu'il avait la direction et la police de la fête des grandes Dionysiaques et de celle des Thargélies (en l'honneur d'Apollon pour appeler sur les récoltes la protection des dieux).

Quoi qu'il en soit, il est clair, que 3 des neuf archontes correspondaient aux trois mois des parties de l'année² et 6 archontes aux 6 mois en comptant l'année de 9 mois. Si notre explication est juste, alors on peut démontrer que l'année de 10 mois est représentée par 10 archontes. En effet, après dix années de l'archonat de Solon on institua 10 archontes³. Ces dix années, je crois, ne sont que les années de dix mois selon le système décimal. Mais nous savons que 5 années de 10 mois sont égales à 4 années solaires. Grâce à cela nous trouvons dans les sources grecques une tentative de concorder deux chronologies (lunaire et solaire) d'une manière très originale: „les parties restèrent tranquilles pendant quatre ans; la cinquième année qui suivit l'archonat de Solon, on ne nomma pas l'archonte à cause de la guerre civile; et de nouveau, la cinquième année après, pour la même raison, il n'y eut pas d'archonte. Puis, au même intervalle, Damasias élu archonte resta en fonctions pendant deux ans et deux mois, jusqu'à ce qu'il fût chassé par force de sa charge. Alors on décida, à cause des dissensions, d'élire dix archontes... et il gouvernèrent pendant l'année qui suivit Damasias⁴. Il en résulte que 10 années lunaires de 10 mois (deux lustres, ou deux intervalles) = 8 années solaires et c'est à cause de cela que les deux années restent sans archonat. C'est une tentative évidente de concorder deux chronologies différentes. Une autre tentative est donnée par l'archonat Damasias; il gouvernait comme nous avons vu, pendant deux ans ($10 - 8 = 2$).

Il est vrai qu'Aristote nous parle de deux années et encore de deux mois. Il est bien probable que les deux mois ne sont qu'une différence entre deux calculs chronologiques⁵.

Dans tous les cas on fixe dans la littérature contemporaine la chronologie de cette période ainsi: Archontat de Solon: 592/1 — Quatre ans: 591/0 — 588/7 — Absence d'archontat: 587/6 — La seconde

¹ P o l l. VIII, 89.

² Comp. trois parties politiques (Arist. l. c. XIII, 4 et suiv.).

³ Arist. l. c. XIII, 2.

⁴ Ibidem. XIII, 1-2.

⁵ A savoir $295 \times 10 = 2950 : 360 = 8 \text{ années} + 70 \text{ jours (deux mois} + 10 \text{ jours)}$.
Au contraire, en comptant 300 jours $\times 10 = 3000 : 360 = 8 \text{ années et } 4 \text{ mois}$.

période de quatre ans partirait de la fin de la première: 587/6 — 584/3 — Absence d'Archontat: 583/2 — Damasias 582/1 (et Marbre de Paros l. 53-4), 581/0 début de 580/79 — Les dix archontats: 580/79¹. Grâce à ces deux concordances chronologiques nous avons 12 ans + 2 mois au lieu de 10 années, ce qui fait que la chronologie de cette période n'est pas absolument sûre. Nous avons déjà dit que Solon quitta son pays pour dix ans² ce qui prouve le système décimal.

Revenons maintenant aux 10 tribuns romains, dont parle l'historigraphie et nous nous demandons: ce nombre de 10 tribuns ne correspond-il pas à 10 mois de l'année?

Cela est bien probable. Or, les dix tribuns du peuple ne sont que les dix mois de l'année au point de vue de fas... Historiquement il n'est pas admissible de confondre les archonates avec les tribuns, mais leur idée astrologique (fas) est la même.

En divisant l'année en deux moitiés nous avons cinq tribuns pour une moitié et en divisant 10 années par cinq nous avons deux tribuns. Bref, le système décimal n'est que celui de deux mois (deux tribuns), de 5 doigts à chacune (cinq tribuns) et de 10 doigts pour deux mains (dix tribuns).

Chapitre IV. A propos des réformes du Servius Tullius.

§ 16. Système des classes.

61. Cinq et six classes du système de cens de Servius Tullius.

Connaissant les origines du nombre des tribuns de la plèbe, nous pouvons aussi éclaircir celles du système de cens créé selon la tradition, par le roi Servius Tullius.

Live nous dit: *Tricesimo sexto anno a primis tribunis plebis decem creati sunt bini ex singulis classibus* (liv. 30). Nous voyons par ce passage que le nombre des dix tribuns divisé par deux tribuns correspond exactement à cinq classes ce qui fait cinq classes des juniores et cinq classes des seniores. Il en résulte que cinq tribuns des classes des juniores et cinq tribuns des classes des seniores ne sont que: les premiers — les représentants des cinq mois de la première moitié de l'année et les seconds — ceux de cinq mois de la seconde moitié de l'année.

Si notre supposition est juste, nous devons trouver les sources qui parleraient aussi de six classes suivant l'année de 12 mois.

¹ Comp. Mathieu, *Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes*, n° 216 p. 31 n. 3.

² *Arist.* XI, 1.

En effet, c'est Denys (IV, 18) qui nous parle de six différents corps que les Romains appellent classes. Il y a aussi les allusions à l'augmentation du nombre des tribuns par deux¹. De même il existe une allusion au nombre de neuf tribuns². Maintenant on peut aussi expliquer que les sources parlent des premières quatre classes comme système à part ce qui indique un système particulier de quatre classes³, ayant sa correspondance dans les quatre tribuns. Ces quatre tribuns symbolisent la division de l'année de 12 mois en quatre parties au lieu de 3 parties de l'année de 9 mois (3 tribuns) et au lieu de 2 parties de l'année de 10 mois (deux tribuns).

Grâce à l'explication du nombre des tribuns de la plèbe par le fas on peut enfin comprendre la discordance des sources à propos du nombre des 192 centuries des classes.

Pour trouver les origines de ce nombre si mystérieux, il faut savoir qu'il y a une concordance entre le nombre des guerriers célestes (les étoiles) et celui des guerriers terrestres (les milites). Grâce à cette concordance l'énigme du nombre de 192 centuries des classes n'existe plus, je crois. A savoir, nous avons vu que tout le pouvoir politique était remis aux Athéniens au nombre de cinq mille, ce qui correspond à 500 sénateurs selon la division du ciel (v. N° 30 e).

De cette manière il est évident que 3 mille Romains (Quirites) correspondaient à 300 sénateurs selon la division du ciel (v. N° 30 a).

Dans la cité quiritaire j'ai démontré l'augmentation successive du nombre de 3 mille (légion), selon la tradition⁴.

Donc au point de vue de cette augmentation, on peut comprendre que six classes, dont parle Denys, sont égales à 180 centuries (3000×6). En ajoutant 12 centuries des chevaliers, nous aurons exactement 192 centuries des classes de Servius Tullius. Il est prouvé que la cinquième classe contenait 3000 citoyens. On ne comprend pas jusqu'à présent d'où vient ce nombre de 3 mille de cette classe et on cherche des explications artificielles en vain⁵.

Maintenant on peut constater ce que selon la tradition, Servius Tullius créa. Etant le représentant du système solaire il suivait la

¹ Liv. III, 64—65; V, 10.

² Liv. III, 64: ...et, quinque tribunis plebis creatis, quum prae studiis aperte petentium novem tribunorum alii candidati tribus non explerent, concessum dimisit.

³ Liv. I, 43: la cinquième classe... comprenait les accensi; Denys, IV, 17: la cinquième classe combattait hors des rangs.

⁴ § 8 et La cité populaire, § 9—§ 11.

⁵ Mais on suppose que la 193^{ème} centurie en dehors des classes contenait aussi 3000 citoyens.

division de 4 (le nombre solaire des points de l'écliptique). Pour cela il unit les citoyens des trois classes pour former une classe de 4 mille juniores et de 4 mille seniores. Pour retenir le même nombre des classes il divisa la quatrième et la cinquième classes: de 6 mille citoyens en 3 ce qui fait 2 mille pour les classes 2, 3 et 4^{ième}, la cinquième classe était la sixième ayant 3 mille citoyens. La table suivante nous montre tout cela clairement (Tab. XVII).

Tab. XVII.

Nombre des classes	Nombre des centuries auparavant	Nombre des centuries selon Servius Tullius	
		A	B
1	30		
2	30	80	80+2+6
3	30	20	20
4	30	20	20
5	30	20	20+2
6	30	30	30
	En somme 180 pedites 12 equites 192 centuries	En somme 170 12 182 centuries	180 12 192

En comparant les données de cette table, nous voyons la différence de 10 centuries ou mille citoyens qui est donnée par la création de 80 centuries formées des 90 centuries des trois premières classes. Pour conserver le nombre général des centuries, Servius Tullius (selon la tradition) organisa 4 centuries (deux d'ouvriers et deux de musiciens); le reste, six centuries ($1000 - 400 = 600$) n'était que celles des votes aux comices centuries (sex suffragia)¹. Par conséquent notre supposition des origines de la réforme de Servius Tullius nous explique aussi le sens de sex suffragia qu'on n'a pas compris parfaitement jusqu'à présent. Enfin, on peut bien comprendre l'existence de 193 centuries. Pour retenir le nombre de six classes, il faudrait évidemment ajouter encore une classe aux cinq classes de Servius Tullius; et cette classe était la 193^{ième} centurie ou la classe sixième selon Denys, comme nous avons vu ci-dessus.

62. Explication des quelques détails de la réforme des classes.

Notre théorie est aussi utile pour éclaircir encore beaucoup de détails qui restent jusqu' alors sans explication satisfaisante.

¹ Comp. donc Liv. I, 43.

1^o C'est une question de savoir pourquoi il ne s'agit que de 12 centuries de chevaliers.

Il est bien connu que chaque légion de 30 centuries de pedites avait encore 3 centuries de chevaliers. Donc il existerait à Rome non moins de 18 centuries de chevaliers pour six légions de pedites. En effet nous avons 12 centuries. Nous avons vu que les pedites des 4 premières classes composaient l'exercitus, car la cinquième classe combattait hors des rangs¹. Alors nous avons justement 12 centuries pour 4 classes — légions et plus tard pour 4 classes de Servius.

2^o D'après Cicéron² la première classe contenait 70 centuries au lieu de 80 centuries suivant les autres auteurs³. D'où vient cette différence de 10 centuries?

Cicéron les compte avec les centuries des autres classes⁴. Mais pour comprendre l'origine du nombre de 70 centuries, il faut savoir que les Romains comptaient aussi par le système septimal⁵. Grâce à cela, je crois, que la première classe contenait 70 centuries (35 juniores et 35 seniores)⁶. Mais le nombre de 70 était aussi celui de 70 — 72 étoiles dont nous avons déjà parlé. Or, nous avons encore deux centuries outre les 70; ce sont deux centuries d'ouvriers de la première classe. Cicéron nous parle d'une centurie de charpentiers ce qui donne 71 centuries de la première classe, et Live parle de deux centuries ce qui fait chez lui 82 centuries de la première classe.

3^o Au contraire, au point de vue du système solaire de quatre régions, ce qui faisait quatre classes dans les rangs, on peut concevoir les origines des divisions du cens dans les proportions suivantes $\frac{1}{4} : \frac{1}{2} : \frac{3}{4} : 1$. Nous voyons qu'un quart est la mesure du cens⁷ et celle de l'écliptique ou de la ville céleste ainsi que de la ville terrestre⁸.

4^o La première classe est celle de la ville. Cicéron dit que la centurie des charpentiers était jointe à la première classe à

¹ Denys, IV, 17.

² De r. p. II, 22.

³ Denys, IV, 16, 18. Liv. I, 43.

⁴ De r. p. II, 22: 89 centuries + 104 centuries = 193.

⁵ Voir ci-dessous: septimontium (§ 17).

⁶ Live aussi dit: Nec mirari oportet, hunc ordinem, qui nunc est, post expletas quinque et triginta tribus, duplicato earum numero, centuriis juniorum seniorumque, ad institutam ab Serv. Tullio summam non convenire (I 43).

⁷ Le cens de la cinquième classe était de 11,000 as au lieu de 12500 (Liv. I, 43).

⁸ Quadrifariam enim urbe divisa regionibus collibusque, quae habitabantur partes, Tribus eas appellavit (Liv. I, 43).

cause de leur utilité pour la ville¹. Mais la ville céleste était divisée auparavant en trois et puis en quatre parties. Cela nous explique que Servius organisa, de trois légions, quatre-vingts centuries² et en outre, quatre régions de la ville, qui portaient le nom de tribus.

Ce mot, tribu, désigne un tiers³ et il est clair qu'on ne pouvait pas comprendre de quelle manière un tiers pourrait être un quart (quartier) à la fois. A propos de la dénomination de tribus donnée aux quartiers, Live dit: Servius les appela tribus, nom qu'il tira, je crois, du tribut qu'il leur imposa⁴. En effet, nous y avons le transport du nom de trois tribus (le système quiritaire ou lunaire ancien) à quatre tribus (le système populaire ou solaire moins ancien).

5⁰ De même on peut bien expliquer que les armes des guerriers de la première classe étaient le casque, le bouclier, les cuissarts et la cuirasse, le tout d'airain, la lance et l'épée⁵. La couleur de l'airain est un symbole de la lune de même que le bouclier rond symbolise aussi la lune. Au contraire le bouclier long est un symbole du soleil et des milites de la seconde classe qui le portaient⁶. Ainsi nous voyons que la première classe des guerriers de la ville, n'était auparavant que celle des guerriers de la lune ou des Quirites.

6⁰ On peut aussi bien saisir le sens de la clôture du lustre en analysant la notion du suovétaurile⁷.

C'est un sacrifice (sus = truie, ovis = brebis et taurus = taureau) que l'on faisait sur le champ de Mars à la fin de chaque lustre, et aussi en d'autres circonstances. Il est intéressant de noter que selon l'étymologie populaire suovetaurilia est appelé solitaurilia⁸. On cherche l'origine de cette étymologie étrange mais malgré cela on ne la connaît pas⁹. Ce fait de recherches inutiles nous montre que l'origine de cette étymologie est cachée plus profondément. L'énigme est d'autant plus grande que selon Denys¹⁰, Tullius purifia toutes les

¹ De r. p. II, 22: addita centuria quae ad summum usum Urbis fabris tignariis est data.

² Voir ci-dessus.

³ Comp. chez Walde s. v. tribus.

⁴ Liv. I, 43.

⁵ Liv. I, 43.

⁶ Liv. I, 43.

⁷ Liv. I, 44.

⁸ Walde, s. v. suovetaurilia.

⁹ Fest. 293.

¹⁰ IV, 21.

troupes par le sacrifice d'un taureau, d'un bélier et d'un bouc qu'il immola au dieu Mars, à qui cette plaine est consacrée: mais avant que d'égorger ces victimes, il leur fit faire trois fois le tour du camp. Cette espèce de purification s'est toujours pratiquée jusqu'à aujourd'hui chez les Romains lors qu'ils ont fait des dénombrements. Ce sont les pontifes qui en font la cérémonie; ils l'appellent en latin *lustrum*.

Nous voyons qu'il s'agit du fas et que ce fas nous indique les signes du zodiaque: trois points de l'écliptique. Dans ce rapport nous remarquerons que les noms des animaux et leur ordre successif, donnés par Live et Denys ne coïncident pas (v. Tab. XVIII).

Tab. XVIII.

Live	Denys
1 truie (sus)	1 taureau
2 brebis (ovis)	2 bélier
3 taureau (taurus)	3 bouc

En effet, selon Live, le taureau prend la dernière place, tandis que, selon Denys, il prend, au contraire, la première place. Mais nous savons que la lune et le soleil marche l'un contre l'autre et par conséquent il est facile de comprendre que l'ordre des animaux donné par Denys est celui du mouvement du soleil tandis que l'ordre des animaux donné par Live est celui du mouvement de la lune; il est plus ancien que l'ordre du soleil. La truie est le symbole des ténèbres et par conséquent de la lune (v. aussi N^o 31).

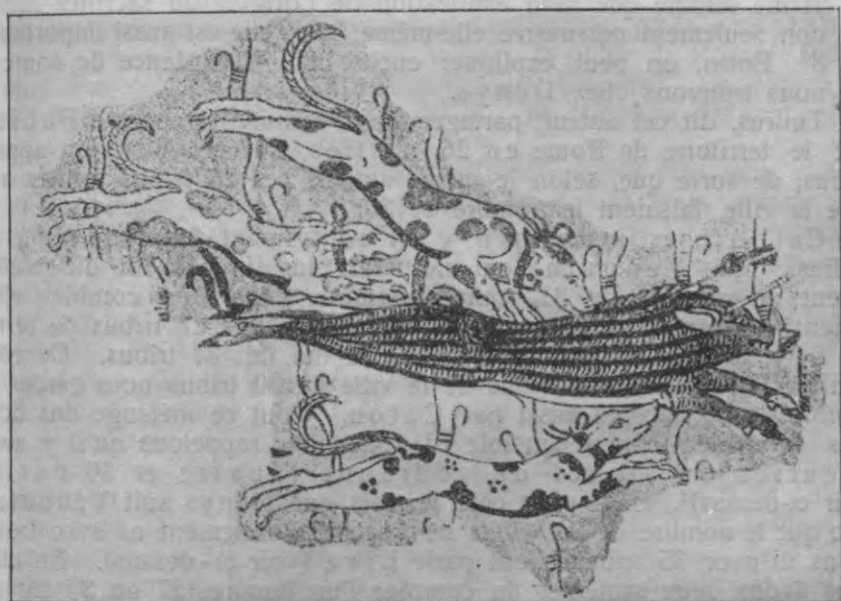
Nous voyons ici les trois chiens qui poursuivent la truie; cette truie est évidemment le signe du zodiaque; sa figure rappelle un poisson, ses défenses blanches et courbées (ainsi que les oreilles) signifient les deux croissants de la lune (du premier quart du mois et du dernier quart du mois).

Ainsi la lune qui marche contre le soleil commence sa route en automne et elle traverse les espaces désignés par la brebis et le taureau. Au contraire le soleil commence sa route au printemps, il traverse l'espace de la brebis et va finir sa vie en automne. En effet le bouc est le signe de l'automne.

A l'époque populaire plus reculée on oublia la différence entre le

sacrifice lunaire et le sacrifice solaire et le suovétaurile (la purification en automne) était transporté au printemps; grâce à cela le peuple modifia le mot suovetaurilia en solitaurilia c'est à dire en sacrifice solaire, je crois. Et c'est à cause de cela qu'ayant oublié cette transformation, on cherchait en vain l'étymologie de solitaurilia.

7^o Mais ce n'est pas tout. Le sacrifice était fait en l'honneur de Mars sur son camp.



N^o 31. Fig. 56 (chez Glotz).

Mais nous avons vu que Mars, le dieu de la guerre, n'était auparavant que le dieu lunaire de l'automne — et plus tard le dieu solaire du printemps. Or, la plaine de Mars ne signifiait que la plaine du ciel qui se tourne avec les signes du zodiaque. Selon Denys, Tullius fit faire aux trois animaux trois fois le tour du camp. Or, nous avons ici une allusion évidente aux trois mouvements du temps pendant trois années solaires de 12 mois¹.

¹ Voir encore W. Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung* (Leipzig 1924) S. 207 (Umdrehung und Umlauf).

Peut être trois chiens (v. N^o 31) ne sont que les symboles des trois années solaires qui poursuivent la période lunaire symbolisée par la truie pour que le soleil et la lune puissent coïncider à leur commencement, au point de vue du compte solaire par 12 mois. Mais au point de vue du compte solaire juste, cette coïncidence ne peut avoir lieu qu'après 30—33 années, la période dont nous avons déjà parlé.

Il me semble que mon explication de l'origine du sacrifice lustral est non seulement persuasive elle-même, mais elle est aussi importante.

8^o Enfin, on peut expliquer encore une discordance de sources que nous trouvons chez Denys.

Tullius, dit cet auteur, partagea aussi, comme le rapporte Fabius, tout le territoire de Rome en 26 parties que cet historien appela Tribus, de sorte que, selon le même auteur, ces 26 tribus jointes aux 4 de la ville, faisaient le nombre de 30.

Caton nous assure qu'il y en avait autant depuis le règne de Tullius. Mais Venonius qui me paraît plus digne de foi, dit qu'elles étaient au nombre de 31, sans déterminer néanmoins combien elles avaient de terres¹. Il est évident que nous avons 27 tribus de terres car il y avait 4 tribus de la ville, ce qui fait 31 tribus. De cette manière Fabius ôta 4 tribus de la ville de 30 tribus pour garder ce nombre de 30 accepté aussi par Caton. Tout ce mélange des données sera bien compréhensible si nous nous rappelons qu'il y avait 27 curies ou signes du zodiaque lunaire et 30 curies (voir ci-dessus)². C'est pour cela, je crois, que Denys suit Vénonius, bien que le nombre de 31 tribus ne s'accorde nullement ni avec trente tribus ni avec 35 tribus, dont parle Live (voir ci-dessus). En effet nous avons deux systèmes du compte: l'un lunaire (27 ou 30 signes) et l'autre solaire (4 divisions de l'écliptique). En unifiant ces deux systèmes, on obtient tantôt 31 (27 + 4) tribus, tantôt 30 (26 + 4).

§ 17. Septimontium.

63. Le système septimal.

Il nous reste à analyser le système septimal qui est opposé aux systèmes de la division par 3 et 9, 5 et 10, 4 et 12. L'existence

¹ Denys IV, 15.

² Voir chez moi La cité quiritaire où il sagit de 27 et 30 argei. Handbuch d. R. Altertümer, Bd. IV. Das Sacralwesen, 1878 S. 185. On sacrifiait les argei au Saturne (l'indication sur le temps écoulé), au Hades ou à Dispatér (Lact. Inst. 1,21,6). Ἀργεῖ: (Macrobius).

à Rome du système septimal est prouvée par la fête de Septimontium qui se célébrait le 11 décembre, d'après le calendrier Philocalien¹.

Tout d'abord il y a deux choses à remarquer. 1^o Selon Denys, Tullius était le dernier des rois qui ait augmenté l'enceinte de la ville, en ajoutant deux collines: Viminal et Esquilin aux cinq autres qu'elle renfermait avant son règne². Mais 2^o grâce au parallélisme chronologique dont nous avons parlé ci-dessus, selon d'autres auteurs le Septimontium avait aussi lieu au temps de Numa. Cette fête était particulière aux habitants des sept collines et plus exactement des sept régions qui constituaient la ville de Rome: Palatin, Velia, Fagatal, Subura, Cermalus, Oppius, Cispius³. On croyait que cette fête avait été instituée pour célébrer la clôture des sept collines dans les murs de la cité⁴.

Pour expliquer l'énigme du Septimontium, il faut nous rappeler tout ce que j'ai dit de la ville et des tours de ses murs. Nous avons vu que la ville terrestre n'était qu'une copie de la ville céleste ou zodiacale. Donc, si la ville était de 4, 9 et 12 tours ou régions, il est évident que Septimontium nous indique la ville de 7 régions et que nous avons encore une des copies de la ville zodiacale. En effet, il existe quelques données qui nous parlent du zodiaque de 7 signes: le zodiaque lui-même, dit Varron, renferme le nombre sept⁵. Il est aussi très important de remarquer que le zodiaque de 7 régions ne coïncide pas avec celui de 12 régions⁶. Or, nous avons les origines différentes du zodiaque de 12 et 7 régions. Comme on sait, le zodiaque de 12 signes est solaire et il est différent de celui de 27 ou 28 signes, qui est lunaire. Mais il est évident que le zodiaque de 12 signes est aussi le même que celui de 4 signes comme 4 points de l'écliptique ($12 : 3 = 4$), de cette manière le zodiaque de 27 est le même que celui de 9 signes ($27 : 3 = 9$). Voilà que ce dit à ce sujet bien connu le savant Jeremias: „Ein System, das mit 3 und 9 rechnet, charakterisiert die Mondphasenmythen, die den Mondlauf als 3×9 zählen. Unter dem Einfluss der Sonnenrechnung tritt an die Stelle der Drei und Neun die Zwölf und Sieben, wobei der Regel

¹ Lenormant (Dar. et S., IV, p. 1208).

² Denys, IV, 13.

³ Fest. 348, Varr. l. I. VI, 24 (v. Dar. et S. IV, 1208).

⁴ Plut. Quaest. rom. 69.

⁵ Chez Aulu-Gelle, III, 10; Mart. Cap. I, 43; comp. encore septizonium (tour, pyramide) à 7 étages de colonnes (Amm. Marc), Zodiaque (Commodianus chez E. Chatelain). Comp. cinq zones du zodiaque chez Mart. Cap. VI, 602.

⁶ Mart. I, 26: item et septem residui, qui inter duodecim non vocantur.

nach die Sieben an Stelle der Neun und die Zwölf an Stelle der Drei tritt. Man hat das System der Drei und Neun als genium arisch erklären wollen. Aber beide Systeme lassen sich aus dem Geiste des babylonischen Systems erklären. In einem Glossatorium des babylonischen Welterschöpfungsepos heisst es: „Am 9. Tage sollst du Mond und Sonne 3×3 mal anrufen; ... 9×3 ist 27. Siebenundzwanzig! Am 27. Tage teilen sich Mond und Sonne in die Bestimmung des Landes und geben dem Lande Orakel“. Et l'auteur conclut: Die 12 und 7 aber sind die Zahlen des Sonnentierkreises¹.

Cette conclusion n'est pas plus juste que si nous reconnaissons que 12 et 9 ont été aussi les nombres du zodiaque solaire parce que l'auteur dit: „am 9. Tage sollst du Mond und Sonne 3×3 mal anrufen etc. . . Il s'agit évidemment de faits plus reculés. mais au point de vue des origines le nombre 9 est remplacé par 7 selon la règle comme cela dit Jeremias lui-même. Donc, les nombres: 7 et 9 ont la même origine lunaire, et c'est 3 qui est remplacé par 12 ou pour mieux dire par 4, dont nous avons déjà parlé, car 4 régions renferment 12 régions comme leurs subdivisions. Il est facile de comprendre que le 9 est remplacé par 7 si nous nous rappelons qu'il y a le zodiaque lunaire de 27 et de 28 signes. Ce dernier était subdivisé par 4 et de cette manière nous avons 7 au lieu de 9 comme de la division de 27 par 3. Or, il est évident que grâce à la subdivision de 28 par 4 (4 est le système solaire), le zodiaque lunaire de 28 signes est aussi devenu le zodiaque solaire comme une combinaison de deux systèmes: l'un lunaire de 28 signes et l'autre solaire de 12 signes (ou de 4). Ainsi nous voyons que Martialus avait raison quand il dit qu'il faut distinguer 7 signes de 12 signes (v. ci-dessus). Mais ce n'est pas tout. Nous avons encore un passage précieux de Varron: la révolution de la lune ce fait en quatre fois sept jours. „En effet, dit-il, en vingt-huit jours elle revient au point d'où elle est partie“. Il cite Aristide de Samos comme étant l'auteur de cette observation. En cela, dit-il, il y a deux choses à remarquer; d'abord que la lune décrit son cercle en quatre fois sept jours, c'est à dire en vingt-huit jours; et ensuite, que le nombre sept, ajouté à lui-même, forme,

¹ Allgemeine Religions-Geschichte, 1924 S. 39 (les mots faits imprimer par nous en caractères espacés). V. encore Leop. Schröder, Arische Religion. Bd. I (1914) S. 424 ff; comp. Adolf Kaegi, Die Neunzahl bei der Ostarien (Philos. Abh. für Schweitzer-Siedler, Zürich 1891). M. Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne (P. 1926) p. 227, 437, 449, 486 et surtout 97, 117, 312, 617 (équivalence rituelle de neuf et de douze). W. Schultz, Zeitrechnung (1924) 222 ff.

si l'on additionne toutes les unités depuis la première jusqu'à la dernière, le nombre vingt-huit, qui est celui de la durée de la révolution de la lune¹. Nous voyons qu'il s'agit du mois sidérique, qu'on comptait tantôt de 27, tantôt de 28 signes et que le mois de 28 signes est accommodé au zodiaque solaire par la division de 28 signes en 4 saisons de l'année. Donc, 7 signes du zodiaque lunaire correspondent à 4 signes du zodiaque solaire comme nous montre la table suivante (Tab. XIX)².

Tab. XIX (Manzil).

Saisons.	Zodiaque: lunaire de 28 signes et solaire de 12 signes	Saisons.	Zodiaque: lunaire de 28 signes et solaire de 12 signes
Printemps	1 Bélier ($\beta \gamma$)	Automne	15 Vierge ($\iota \kappa \lambda$)
	2 Taureau		16 Balance ($\alpha \beta$)
	3 Pléiades		17 Scorpion ($\delta \pi \rho$)
	4 Al-dabaran		18 Scorpion (α)
	5 Orion ($\lambda \varphi^1 \varphi^2$)		19 Scorpion ($\lambda \upsilon$)
	6 Gémeaux ($\eta \mu \nu \gamma \xi$)		20 Sagitaire ($\gamma \delta \varepsilon \eta \varphi \tau \zeta$)
	7 Gémeaux ($\alpha \beta \gamma$)		21 Sagitaire (chex π)
Été	8 Cancer ($\nu \delta \varepsilon$)	Hiver	22 Capricorne ($\alpha \beta$)
	9 Lion (les yeux)		23 Verseau ($\varepsilon \mu \nu$)
	10 Lion (le front)		24 Verseau ($\beta \xi$)
	11 Lion ($\delta \theta$)		25 Verseau ($\alpha \gamma \zeta \eta$)
	12 Lion (β)		26 Pégase ($\alpha \beta$)
	13 Vierge ($\beta \eta \gamma \delta \varepsilon$)		27 Pégase (γ) Androm. (α)
	14 Vierge (α)		28 Poissons (Androm β)

Il est intéressant de remarquer que selon le zodiaque: Nakshatra et Siu³ on commençait l'année dans le premier cas en Pléiades ce qui correspond à la troisième station de la lune suivant Manzil et dans le second — en Vierge (α ou Kio „Corne du dragon bleu“) ce qui correspond à la quatorzième station de la lune d'après Manzil (Vierge ou Hauteur du ciel) et à la douzième station de la lune d'après Nakshatra (Vierge α ou Chitra la miraculense).

¹ Chez Aulu-Gelle III, 10; voir ici les autres données de Varron et d'autres auteurs sur le nombre sept.

² Cette table est composée avec quelques accourcissements suivant F. Ginzel I. S 72 et d'après sa colonne: Manzil (chez les Arabes); comp. là les colonnes Nakshatra et Siu.

³ Voir la note précédente.

Il résulte de la table (Manzil) que le printemps commençait le 1 mars, l'été le 8 juin, l'automne le 15 août et l'hiver le 22 décembre.

De même selon Nakshatra, nous avons le commencement du printemps le 1 avril, de l'été — le 8 juillet (front du Lion = magha, la puissante), de l'automne — le 15 octobre (scorpion $\delta\pi\beta$ = anurâdha, la sauveuse, la favorable) et de l'hiver — le 22 janvier = śra Vishthâ „La plus glorieuse“ (v. Tab. XIX).

Enfin, selon le système Siu, il y avait le commencement de l'automne le 1 août (Vierge α = Kio „Corne du dragon bleu“), celui de l'hiver — le 8 novembre (Sagitaire $\mu\lambda\varphi\tau\sigma\zeta$ = ten „Scheffel“), celui du printemps le 15 février (selon Manzil le ventre du Poisson β Androm. = kui „Sandal“, tien-tschî Cochon du ciel) et celui de l'été le 21 mai (selon Manzil, Gémeaux $\eta\mu\nu\gamma\zeta$ = Orion $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\kappa$, ou tsan „la Haute“; comp. la table XIX et XX).

Tab. XX.

Le commencement	Manzil	Nakshatra	Siu
du printemps	1 mars	1 avril	15 février
de l'été	8 juin	8 juillet	21 mai
de l'automne	15 août	15 octobre	1 août
de l'hiver	22 décembre	22 janvier	8 novembre

Nous voyons par cette table que le commencement des saisons du temps solaire est différent suivant les systèmes des Arabes, des Indiens et des Chinois et que d'après le dernier système le commencement de l'année tombe sur l'automne grâce à quoi le commencement du printemps est daté du 15 février.

Pour apprécier comme il faut, toutes ces données, il faudrait les comparer avec les fêtes chrétiennes.

Ainsi, par exemple, on célèbre en Russie (l'église orthodoxe): 1^o la mort de la Saint-Vierge le 15 août (le système arabe du commencement de l'automne, manzil, voir tab. XIX), 2^o le premier sauveur le 1 août (le commencement de l'automne, le système chinois) et 3^o Prascovie le 14 octobre et le 15 octobre (le système indien, le commencement de l'automne). Le peuple russe estime beaucoup Prascovie le 14 octobre ou la fête de la veille du 15 octobre quand on commence à fouler le lin; elle est aussi appelée Prascovie

sale¹. Le nom de Prascovie est d'origine grecque (*παρασκευή*), ce qui signifie la préparation, le contrat préliminaire. En effet, selon le Nouveau Testament, le vendredi (*παρασκευή*) est un jour de préparation, la veille du samedi ou de la Pâque; c'est le jour de l'ensevelissement de J.-Christ (Luc. 23, 54). Nous y avons le transport de la fête de l'automne (ancien calendrier). De même, nous avons les allusions sur le renouvellement des contrats annuels le 21 avril (le jour de Saint Georges) et le 14—15 octobre car le verbe *παρασκευάζω* signifie: éclaircir les affaires avec les fermiers (Lis. VII, 18). Enfin, il est intéressant de noter que la fête de Prascovie est celle du 14 et 15 octobre. De même, au point de vue de la relation du transport parallélique ou celle de la balance, on célébrait la fête solaire au printemps pendant deux jours comme on célébrait la fête lunaire en automne pendant deux jours. A savoir, d'après Esther (9, 18), les Juifs qui étaient à Suse se reposèrent le 15-du mois d'Adar (mars) et en firent un jour de festin et de joie; mais les Juifs de la campagne font du 14-ième jour de joie, de festin, un jour de fête où l'on s'envoie des présents l'un à l'autre. Bref, les Juifs célébraient chaque année ces deux jours (Purim), selon leur règle écrite et leur époque déterminée (9, 27)². Comp. aussi les deux jours de la Pâque au 14 et au 15 du premier mois comme fête du printemps³.

64. Origine de la fête septimontium.

Maintenant nous sommes près de saisir le sens de la fête de Septimontium. Il est évident que la division du nombre 28 par 4 nous donne la notion de la semaine et celle des quatre saisons de l'année de 364 jours⁴. Cette année de 364 jours, ou de 52 semaines et de 4 saisons a donné lieu, je crois, au jeu de cartes du nombre de 52, divisé en 4 genres; chaque genre contenant 13 semaines ou

¹ Dal, l. c. On la félicite comme la temporaire le 28 octobre et comme Prascovie-vendredi si le 28 octobre tombe le vendredi. Selon le calendrier populaire Prascovie-vendredi prend part à la Passion du Christ; Prascovie couvrant de neige, Prascovie du lin.

² L'année de 52 semaines est égale aux 364 jours (7×52); donc le quatorzième jour comme celui de l'année nouvelle était le 365-ième, et le quinzième jour — le 366-ième (plus exactement). A propos de l'institution de la fête Purim on envoya des lettres à tous les Juifs, dans les cent vingt-sept provinces du royaume d'Assuérus (9, 30). Il est admissible que le nombre de 27 provinces du royaume (27 signes du zodiaque lunaire) est remplacé par 127 provinces, ce qui correspond plus à la grandeur du royaume d'Assuérus.

³ Lévit. 23, 6—7.

⁴ Voir la note précédente.

91 jours (nuits) et correspond à une des saisons; chaque genre de cartes a son roi; donc il y avait quatre rois ce qui correspond aux 4 rois des tribus (φυλαβασιλεῖς τέτταρες) à Athènes¹. Nous avons aussi deux couleurs de cartes: rouge et noir ce qui correspond à deux moitiés de l'année: celle du printemps et de l'été (solaire, rouge) et celle de l'automne et de l'hiver (lunaire, noire). Il est intéressant de remarquer que les rois (ainsi que les autres figures des cartes) ont deux têtes: une en haut et l'autre en bas ce qui indique la révolution du soleil, de la lune, des étoiles). En effet le soleil souterrain est placé la tête en bas, certainement, au point de vue des représentations populaires. Cela nous rappelle deux Zeus dont nous avons parlé, et dont un est aussi souterrain². Sachant tout cela on peut bien concevoir que la fête du Septimontium est donnée par la division du nombre 28 par quatre ce qui fait aussi 7 saisons de l'année de 364 jours, chaque saison ayant 52 jours (nuits). En se basant sur la table XIX (du calendrier — Manzil), nous aurons 7 saisons ou régions suivantes.

Tab. XXI.

a) Manzil		b) Nakshatra	
1	1 mars (Bélier)	1	1 avril (Pléiades) ou 3 avril
2	5 avril (Orion)	2	5 mai (Gémeaux) ou 8 mai
3	9 juillet (Lion)	3	9 juillet (Lion) ou 11 juillet
4	13 août (Vierge)	4	13 août (Vierge) ou 15 août
5	17 octobre (Scorpion)	5	17 octobre (Scorpion) ou 19 octobre
6	21 novembre (Sagitaire)	6	21 janvier (Verseau) ou 23 janvier
7	25 janvier (Verseau)	7	25 février (Poissons) ou 27 février
c) Siu		d) Septimontium	
1	1 août (Vierge)		Palatium Veleia
2	5 octobre (Scorpion)		Fagutalis
3	9 décembre (Capricorne)		Subura
4	13 février (Poissons)		Cermalus
5	17 mars (Bélier)		Caelius
6	21 avril (Taureau)		Oppius
7	25 juillet (Lion)		Cispius (11 décembre)

¹ Arist. 8, 3.

² L'origine du jeu de cartes comme celle de la division du temps du calendrier est prouvée par leur signification, à servir pour prédire l'avenir. De même on jeta le Pur, le sort devant Haman, pour chaque jour et pour chaque mois (Esther, 3, 7).

Comme nous avons dit, la fête romaine Septimontium se célébrait le 11 décembre d'après le calendrier Philocalien. Festus semble la confondre avec les Agonia du même mois. Selon Festus (p. 340, les places des sacrifices étaient les suivantes: Palatium, Velia, Fagutalis, Subura, Cermalus, Caelius, Oppius et Cispius. Selon Antistius abeo (chez Fest. 348), le sacrifice sur le Palatium est le même que sur Velia¹. Son ordre des monts est le suivant: Palatium — Velia, Fagutalis, Subura, Cermalus Oppius, Caelius, Cispius.

Ainsi nous avons une fête de la purification de la ville terrestre (correspondant à la ville céleste) suivant 7 régions ou collines du zodiaque lunaire.

On purifiait, je crois, en commençant du premier mont ou de la première région — du Palatium et en finissant par le septième mont, le dernier, qui était Cispius (voir tab. XXI d).

Tout cela nous montre clairement que la procession des Argéiens est très étroitement liée à la division de la ville par quatre et la procession du Septimontium — à la division de la ville par sept. Mais dans ces deux cas nous n'avons que la division du zodiaque lunaire de 28 signes. Au contraire la division par trois et neuf correspond au zodiaque de 27 signes.

Il résulte de tout cela qu'on comptait le temps par neuf et par sept et qu'il y avait deux Ménorah² à neuf et sept lumières (v. N^o 32 et 33).

65. Septennium.

Le Septimontium comme fête annuelle est la mesure de l'année. Mais le Septimontium est aussi la mesure du temps par sept ans (Septennium, l'espace de sept ans)³. Pour constater l'existence de cette période, il faut nous rappeler que le serpent est un symbole de

¹ Sur le nombre 8 monts au lieu de 7 v. chez moi La cité quiritaire § 2. Il n'est pas exclu que le nombre: 8 monts est donné par la division du zodiaque en 24 signes — de cette manière que chacun des XII signes du zodiaque solaire était subdivisé en deux (un jour et une nuit). Or il y avait la division solaire du ciel en trois parties ($24:8=3$) à côté de la division lunaire du ciel aussi en trois parties ($27:9=3$). Comp. Apocalypse: et la grande ville que divisée en trois parties (16, 19): autour de ce trône il y avait 24 autres trônes (4, 4). Voir au-dessus la division du calendrier ancien-russe en 12 et 24 parties à la fois (N^o 30).

² Voir J. Bronner, Vier ostjüdische Chanukahmemorah (Menorah, Wien — Frankfurt, 1926, S. 709 ff.).

³ Fest 347 s. v. Septennio; l. un. C. Th. 7, 17.



№ 32. Mncérah à sept lumières
(cher Bronner).



№ 33. Ménorah à neuf lumière (appartient à M. Laserson à Riga).



№ 34. Fig. 3757. Heraclès vainqueur de l'hidre.



№ 35. Pl. IV. 2 (Gloltz). Vase au poupe Gournia.

la voie lactée annuelle. Donc des images de 7 serpents nous indiquent la période de 7 ans (v. fig. 3757 Dar. et S., chez nous N^o 34)¹.

Le période grecque de 8 ans est symbolisée par un poulpe à 8 pieds (v. chez nous N^o 35, Vase au poulpe de Gournia). En comparant N^o 34 et 29 (v. ci-dessus) nous voyons deux figures humaines comme les symboles des deux équinoxes de l'année (comp. encore N^o 11, où nous voyons deux anges). De même il est intéressant de comparer N^o 34 et N^o 32 au point de vue du ménorah comme mesure du temps annuel. Enfin, l'existence de la période de 7 ans à Rome est prouvée aussi par les sources romaines juridiques. A savoir, sous Justinien, l'enfance prend fin uniformément à 7 ans². Les Proculiens pensèrent qu'il y avait avantage à adopter pour les hommes un âge fixe qui ne dépendrait plus de l'appréciation du père de famille, l'âge de 14 ans. Justinien a consacré leur opinion³.

Il s'ensuit que le système septimal est plus avancé chez les Romains. Cela est aussi prouvé par le testament préteurien: c'est le Préteur qui se contente d'un écrit scellé par 7 témoins; auparavant il était nécessaire d'avoir pour la mancipation, 5 témoins, pour la confareation — 10 témoins — ce qu'indique que le système décimal est plus ancien que le système septimal.

66. Cinq et sept collines et témoins.

Ainsi il faut supposer que le Septimontium de Servius Tullius se rapporte à une tradition moins ancienne. Grâce à cela on peut bien expliquer l'origine d'une contradiction, dont nous parle Aulu-Gelle (13, 14): On a demandé, et on demande encore aujourd'hui comment il se fait que, des sept collines de Rome, l'Aventin seul se trouve hors du pomerium, malgré sa proximité et le grand nombre de ses habitants.

En effet il y avait d'abord cinq collines (le nombre indiquant le système décimal); on attribuait l'agrandissement de l'enceinte de la ville à Servius Tullius qui ajouta les deux collines Esquilin et Aventin (le système septimal) aux cinq autres⁴.

Le procès de cette augmentation est le même que celui de l'augmentation des témoins à 7 au lieu de 5. C'est pour cela que nous voyons la déesse Rome qui est assise sur les sept Collines⁵.

¹ Fig. 418, 7.

² D. 26, 7, 1, 2 interp.; C u q, l. c. 210 note 7.

³ C u q, l. c. 160.

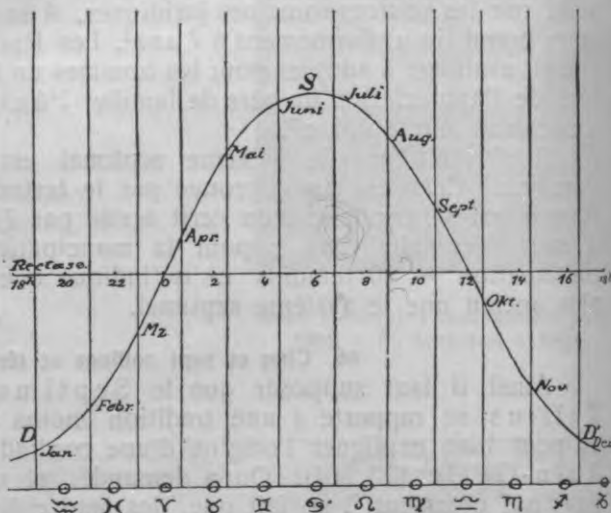
⁴ Denys, IV, 13.

⁵ Voir chez Dar. et S. fig. 5953.

Nous y voyons aussi la louve nourrissant de son lait deux enfants près des collines. Alors nous avons sept collines signifiant les sept mois et les sept ans de l'enfance des Jumeaux; les autres sept ans de leur puberté nous donnent quatorze ans et enfin les autres sept ans nous donnent vingt et un an ce qui fait le commencement de l'activité des hommes. On comptait que Romulus était âgé de 22 ans quand il discutait avec son frère à propos de la fondation de la ville¹. Mais selon une autre tradition (Denys) plus ancienne Rémus étant âgé d'environ 18 ans, eut une querelle à l'occasion des pâturages avec les



N° 36. Système primitif du monde, chez les Aryas, les Grecs et les latins (Flammarion, Histoire du ciel, p. 57).



N° 37. (v. Ginzel I, S. 12).

bergers de Numitor, ce qui nous indique le système du compte par neuf. Pour comprendre encore mieux la signification des sept monts en qualité de la période de sept ans, il faut savoir que le mont n'est qu'un symbole du ciel annuel (v. N° 36, 37, 22).

Nous voyons par ces tables que l'humanité s'est représenté le ciel comme une voûte posée sur une plaine indéfinie (N° 36) et que la science nous présente aussi le ciel zodiacal (N° 22) et l'écliptique

¹ Veil. I, 8: Dans le cours de la sixième Olympiade, 22 ans depuis le rétablissement des jeux olympiques. . Romulus bâtit Rome sur le mont Palatin.

comme un mont (№ 37). Il est aussi intéressant de voir sept lettres grecques (№ 22) qui nous indiquent le système septimal du compte.

La mythologie nous représente souvent l'année comme un mont (Weltenberg)¹. Enfin suivant notre idée de l'origine du système septimal chez les Romains qui est plus nouveau, on peut bien expliquer l'origine de la tradition des sept rois qui est aussi plus nouveau.

De même le compte par sept est bien connu dans la bible dans les livres plus nouveaux².

67. Cinq et sept planètes et sept étoiles.

Nous avons dit que le septizone est un édifice (tour, pyramide) à sept étages de colonnes et qu'il désigne aussi le zodiaque.

L'origine de cette notion du compte par sept est cachée dans la science de 7 planètes (№ 38) et par conséquent il appartient aux systèmes les plus nouveaux.

En regardant cette table nous voyons que les 7 planètes sont concordées aux signes du zodiaque (voir les roues et les animaux). Il est bien probable que l'addition du nombre 2 à 5 dont nous avons parlé ci-dessus, est celle du nombre des planètes. Selon Diodore, on appelait les cinq planètes interprètes³. Avec cela s'accorde bien la division du ciel en cinq et sept sphères, dont nous avons aussi parlé⁴.

Mais il faut distinguer le septizone comme symbole des sept planètes de sept étoiles.

Il s'agit dans l'Apocalypse de sept chandeliers (I, 13) et de sept étoiles (I, 16). Le fils de l'homme se trouve au milieu des premiers et il tient les dernières dans sa main droite⁵. Voir № 6 (chez nous), où nous voyons sept étoiles à droite d'un

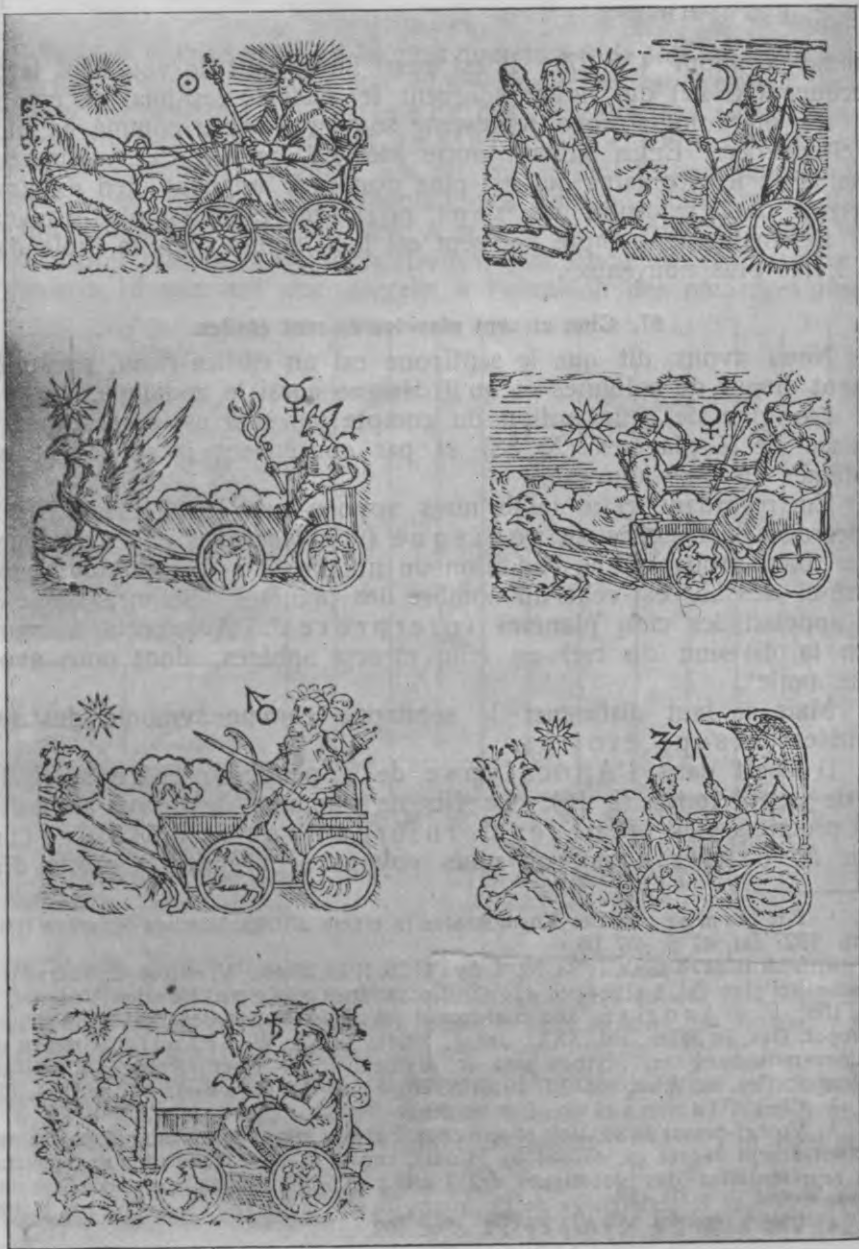
¹ Fr. K ampers, *Der Kosmokrator in einem altfranzösischen Märchen* (Hist. Jahrb. 1927 Bd. 47 S. 457 ff).

² Voir p. ex. Ex. 21, 1; 23, 10, Lévit. 25, 1, 11, 20 etc. V. encore L. Schröder *Arische Religion* Bd. I (1914) S. 424 ff. Comp. Bergaigne, *Religion Védique*, II, 127. 156; F. v. Andrian, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker* (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XXXI, Jahrg. 1901), S. 267. W. Schultz, *Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung* (Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. XL 1910) S. 101—150. M. Granet, l. c. p. 544, 558.

³ Chez Flammariion, l. c. p. 66.

⁴ Voir ci-dessus № 30. Voir encore chez Fr. K ampers, les données concernant le mont à sept degrés (p. 457—458). Comp. encore chez lui l'indication se rapportant à la représentation des gnostiques des 7 cieus (p. 458). Nous trouvons aussi dans le livre d'Enoché le témoignage de l'existence de sept monts (Fr. K ampers, p. 469).

⁵ Voir aussi Fr. K ampers, l. c. p. 462.



№ 38. Sept planètes (Joan. Tesnterius, *Opus Mathematicum octolibrum*.
Coloniae Agrippinae 1562).

homme — vainqueur; à gauche de lui nous voyons un Taureau (le signe du zodiaque signifiant le printemps). Or, on peut supposer qu'il s'agit de sept filles de l'Atlas appelées Atlantides; selon Pline ces filles étaient placées d'après leur mort dans le ciel sous le nom de Pléiades¹. On sait bien que les Pléiades étaient jadis le signe du commencement du printemps. Mais les sept étoiles étaient aussi celles de la constellation qui porte le nom bien connu de la Grande-Ourse (le chariot d'Arthur, *Plaustrum*, septem + triones, ἀμαξια). Les anciens l'utilisaient comme un cadran sidéral et comme un calendrier sidéral annuel². Cela nous montre que sept étoiles signifiant un cadran ou un calendrier étaient antiques. Nous avons aussi quelques indications sur cela chez les Kirguises³.

§ 18. Quelques résultats de mes recherches.

68. Résultats au point de vue de la méthodologie.

Il me semble que l'utilité de ma nouvelle méthode de relations et des notions les accompagnant est assez prouvée par les recherches précédentes.

Malheureusement je ne pouvais pas donner ici un article entier sur cette méthode nouvelle, en faisant la classification des relations principales et des notions les accompagnant. Je crois donc qu'il n'est pas possible de rendre la science sociale systématique profonde en négligeant ma méthode. Pour l'éclaircir encore, je pourrais la comparer avec la méthode juridique dogmatique. On sait bien que le dogme juridique est une science de droit basée sur les notions et leurs subdivisions subordonnées. Mais le dogme n'intéresse pas des relations comme elles-mêmes et comme la méthode qui peut nous donner les preuves de la vérité; elles ne restent pour le dogme que celles de la logique et de la classification. A cause de cela on accuse et non pas sans raison le dogme en l'appelant „Begriffsjurisprudenz“. Ainsi, nous voyons que ma méthode n'est pas exclusivement celle de la logique et de la classification... elle est effectivement une véritable méthode. Elle nous aide à découvrir la vérité historique, historiographique et mythologique.

¹ Flammariou l. c. p. 78; Aulu-Gelle III, 10.

² Flammariou, l. c. p. 96—98. Les paysans russes connaissent le temps de la nuit suivant le mouvement des étoiles et surtout celles de la Grande-Ourse (Afanasiev, Les vues poétiques des Slaves sur la nature. 1865, III, 73).

³ Voir chez Afanasiev, l. c. t. I. p. 608—611.

Quant à la méthode étymologique, il ne faut pas oublier les mots de Voltaire, que les étymologies sont vraiment un thème inépuisable. — Si nous avons utilisé l'étymologie pour nos recherches, nous l'avons regardée toujours comme preuve supplémentaire et hypothécaire.

69. Résultats au point de vue de la mythologie.

Jusqu'à présent la mythologie reste sans son application au droit sauf quelques exceptions. Ce fait est bien compréhensible si nous nous rappelons que la mythologie est un objet de recherches exclusivement des historiens et des philologues et non pas des juristes¹. Mais, je crois que le fas — c'est une base véritable de la mythologie — est aussi la base pour le droit ancien!

Or en étudiant le fas au point de vue du droit, on peut aussi mieux le comprendre. La relation du fas et du jus n'est pas seulement logique. Cette relation est mythologique. Prenons par exemple, pour démontrer notre pensée, la notion du dieu Mars. Cette notion est contradictoire ce qui est constaté par la science; d'un côté Mars est un dieu de destruction, de l'autre, c'est un dieu bienfaisant (voir ci-dessus). Qui est-il donc? Mais la contradiction tombe facilement si nous nous rappelons qu'il y avait deux cités: quiritaire et populaire. Le dieu de la guerre et de l'automne pour la première il devient pour l'autre le dieu de l'agriculture et du printemps. Grâce à cela nous avons Mars — le dieu lunus² et comme déesse — luna (comp. N^o 20 et 21)³.

C'est pour cela que, selon les légendes et contes des anciens, le mari est la lune et sa femme le soleil (la cité quiritaire) ou le mari est le soleil et sa femme — la lune (la cité populaire)⁴. De même la lune et le soleil nous sont représentés comme frères⁵ et comme frère et soeur⁶. Bref, la notion des deux Mars est compliquée grâce à l'évolution de la vie humaine; c'est une relation des ordres différents; la science d'un ordre nous ouvre la vérité de l'autre.

¹ Comp. Efr. Brlem, *Babyloniska myter och sagor med kulturhistorisk inledning* (Stokholm, 1927). A. Libert, *Mythos und Kultur* (Pan-Verlag, Berlin 1925). K. Preuss, *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Specialforschung* (Archiv für Relig.-Wiss. 23, 1 — 14 (1925)). Géza Roheim, *Mondmythologie und Mondreligion* (Imago, Bd. XIII 1927, 1 S. 442 ff.).

² Comp. aussi Lunus — la lune adorée sous la forme d'un homme (Spart. Carac. . 6, 6; 8, 3.

³ Elle est armée comme Mars (v. N^o 20 et 21).

⁴ Comp. aussi Afanasiev, l. c. III., p. 74 et suiv.

⁵ Voir ci-dessus.

⁶ Afanasiev l. c. III., 74.

70. Résultats au point de vue de l'historiographie.

Il me semble aussi que mes recherches nous aident à distinguer clairement l'historiographie et l'histoire. L'historiographie est pénétrée des éléments de la mythologie¹ et c'est une tâche principale de séparer ces éléments scientifiques. Mais pour cela il faut connaître non seulement les origines de la mythologie, mais aussi celles de la chronologie. A ce sujet nous avons constaté, au moins, quatre systèmes principaux du compte du temps par neuf, dix, douze et sept². Il faut bien distinguer ces systèmes pour comprendre à fond les origines de l'historiographie.

71. Résultats au point de vue de l'histoire.

J'ai constaté l'existence à Rome de deux cités quiritaire et populaire dans mes ouvrages précédents³. Les recherches de cette étude, je crois, sont assez persuasives pour confirmer encore leur vérité. En effet, il n'est pas possible de comprendre les origines de l'histoire agraire, de l'histoire du droit de la Rome ancienne et de ses institutions religieuses et guerrières, si nous excluons l'existence de deux régimes à Rome, l'un des guerriers professionnels et l'autre — des paysans et en particulier des milites. Rome quiritaire et Rome populaire! Ainsi que la lune et le soleil éclairent tout le ciel, — de même elles éclairent l'histoire et non seulement celle de Rome mais aussi celle des autres cités anciennes et de la Grèce en particulier.

72. Résultats au point de vue du droit.

La première partie est finie. Elle est consacrée à l'influence du fas sur jus. Nous y avons vu que le droit est bien lié au fas et que le droit public des Romains est organisé en plusieurs points suivant l'ordre céleste.

Ce résultat est véritablement important et il nous aide à constater la même influence du fas sur le droit privé (la seconde partie et la suivante). Nous verrons l'histoire du droit privé sous une nouvelle lumière et nous la comprendrons mieux que jamais, je l'espère⁴.

¹ Jeremias, l. c. § 76. Zur Geschichte und ihrer Mythologisierung (S. 173 ff.).

² Voir encore chez moi: Über die Frage von der chronologischen Methode zur Erforschung der alten Geschichte und des Volksschaffens (Epistolae № 6 — 7, Riga 1927. S. 13).

³ La cité quiritaire Riga 1923; La cité populaire. Riga 1924. Chronologie et historiographie de Rome. Riga 1925, Les XII tables. Riga 1926.

⁴ Comp. J. Declareuil, Rome et l'organisation de droit (Bibliothèque de synthèse historique. Vol. 19).

Tables des matières.

§ 1. Ma méthode de relations et de notions les accompagnant. 1. Ce que je comprends sous le terme; notion. 2. Ce que je comprends par les mots: les notions symboliques. 3. Formation d'un couple antagonique. 4. Formation d'un couple harmonique.

§ 2. Possibilité de l'application de ma méthode de relations aux études du droit (fas et jus). 5. Antagonisme du droit (notion antagonique). 6. Harmonie de droit (notion harmonique). 7. Objets de mes recherches au point de vue de ma méthode de relations.

§ 3. Ce que signifie le droit théorétique (fas)? 8. Ce que signifie le mot: fas? 9. Fas lex divina, jus lex humana est. 10. Le destin est la parole (Logos). 11. Fatum est la mesure de révolutions harmoniques (une chaîne immense, un serpent). 12. Fatum est la nuit ou les ténèbres. 13. Fatum comme mère est une substance: l'eau et le feu. 14. Fatum est ce qui est apparu et nécessairement ordonné.

§ 4. Ce que signifie fata (les grands dieux)? 15. Fata. 16. Fata au point de vue des anciens plus proches de Saint Paul. 17. Figure des dieux. 18. Nombre des dieux (fata). 19. Origine de fata. 20. Noms de fata. 21. Fata sont les „fils du dieu“, „sauveurs“.

§ 5. Ce que signifie jus? 22. Fas est le contraire de jus. 23. Etymologie du mot jus. 24. Jus n'est pas fas. 25. Dieu du ciel-Zeus. 26. Dieu du ciel-Jupiter et jus. 27. Conclusion: la relation fondamentale entre fas et jus.

§ 6. Ce que signifie jus Quiritium. 28. Jus Quiritium est un droit de quirites. 29. Est-il possible que Mars ou Ares soit un dieu lunaire? 30. Britomartis et Dictynna au point de vue de fas. 31. Les fils de Dieu et les filles des hommes au point de vue de fas et jus. 32. Conclusion.

§ 7. Ma méthode de la relation de l'influence mutuelle: physique et sociale. Groupes célestes et terrestres. 33. Guerriers des cieux et guerriers de la terre. 34. Division du ciel par les stations de la lune en 27, 28 et 30 parties (le zodiaque lunaire). 35. Argei (principes) et Hercules Argivus. Héra et Juno.

§ 8. Division des troupes et celle du temps écoulé. 36. Division par groupes de 30 guerriers. 37. Troupes des Spartiates.

§ 9. Division par trois et quatre comme méthode pour constater deux ordres politiques: quiritaire et populaire. 38. Quatre et trois côtés. 39. Trois et quatre tribus. 40. Trois et quatre tribus chez les Grecs et les Romains. 41. Quatre tribus (pirija) chez les Cosaques russes du Dnièpre. 42. Trois et quatre portes de ville. 43. Conclusion: ce que signifie la Rome quiritaire, ou la ville de trois divisions.

§ 10. Rome de trois et quatre divisions au point de vue de la chronologie. 44. Pierre d'achoppement de la chronologie romaine. 45. D'où sont venues les dates 1200 et 900 ans lunaires de l'existence de Rome? 46. Systèmes de calcul du temps. 47. Origines chronologiques du droit populaire: système N. 48. Origines chronologiques du droit populaire: système D. 49. Origines chronologiques du droit populaire: système DD.

§ 11. Créateur de la cité populaire au point de vue de la mythologie. 50. Le créateur du droit populaire est un esclave par son origine. 51. Lucius Tarquin, Judas Iscariot et Satan.

§ 12. Notion du chef et deux chefs. 52. Caput et status. 53. Deux chefs de la cité (la diarchie) à Rome. 54. Louve, Roma.

§ 13. Consulat dans son origine théocratique. 55. Valerius Poplicola. 56. Consuls Brutus et Collatin. 57. Consulat au point de vue de son organisation historique.

§ 14. La dictature. Le sénat. 57. La dictature. 58. Sénat (boulè).

§ 15. Intrèges. Tribuni plebis. 59. Iterregnum. 60. Tribuni plebis.

§ 16. Système de classes. 61. Cinq et six classes du système de cens de Servius Tullius. 62. Explication des quelques détails de la réforme des classes.

§ 17. Septimontium. 63. Le système septimal. 64. Origine de la fête septimontium. 65. Septennium. 66. Cinq et sept collines et témoins. 67. Cinq et sept planètes et sept étoiles.

§ 18. Quelques résultats de mes recherches. 68. Résultats au point de vue de la méthodologie. 69. Résultats au point de vue de la mythologie. 70. Résultats au point de vue de l'historiographie. 71. Résultats au point de vue de l'histoire. 72. Résultats au point de vue du droit.

L'Intuition.

Nous avons déjà, dans le chapitre précédent, traité de l'intuition et examiné les voies qui mènent à l'affirmer et en indiquant aussi les conséquences qui découlent de cette affirmation. Maintenant, nous nous proposons d'examiner cette notion d'intuition en elle-même, et sous l'aspect où nous la présente Bergson.

La première question sur laquelle nous voulons nous arrêter est celle de l'intelligibilité de l'intuition. On peut nier son intelligibilité;

§ 11. Créateur de la cité populiste au point de vue de la mythologie.
50. Le créateur du droit populiste est un évêque par son origine. 51. Lucius
Tartarus, Judas Iscariot et Socrate.

§ 12. Notion du droit et des lois. 52. Canons saints. 53. Deux chefs
de la cité par distinction à Rome. 54. Louis, Romulus et ses disciples.

§ 13. Consul dans son origine sacerdotale. 55. Consul au point de vue de son origine.
56. Consul Brutus et Collatin. 57. Consul au point de vue de son origine.

§ 14. La dictature. Le sénat. 58. La dictature. 59. Sénat, loi, magistrat.
60. La dictature. 61. La dictature.

§ 15. Interges. Tribunal pieux. 62. Interges. Tribunal pieux.
63. Interges. Tribunal pieux.

§ 16. Système de classes. 64. Classe des chevaliers. 65. Classe des citoyens.
66. Classe des chevaliers. 67. Classe des citoyens. 68. Classe des chevaliers.

§ 17. Quelques résultats de nos recherches. 69. Résultats au point de vue
de la mythologie. 70. Résultats au point de vue de la mythologie. 71. Résultats
au point de vue de l'histoire. 72. Résultats au point de vue de l'histoire.

73. Résultats au point de vue du droit. 74. Résultats au point de vue du droit.
75. Résultats au point de vue du droit.

76. Résultats au point de vue du droit. 77. Résultats au point de vue du droit.
78. Résultats au point de vue du droit.

79. Résultats au point de vue du droit. 80. Résultats au point de vue du droit.
81. Résultats au point de vue du droit.

82. Résultats au point de vue du droit. 83. Résultats au point de vue du droit.
84. Résultats au point de vue du droit.

85. Résultats au point de vue du droit. 86. Résultats au point de vue du droit.
87. Résultats au point de vue du droit.

88. Résultats au point de vue du droit. 89. Résultats au point de vue du droit.
90. Résultats au point de vue du droit.

91. Résultats au point de vue du droit. 92. Résultats au point de vue du droit.
93. Résultats au point de vue du droit.

94. Résultats au point de vue du droit. 95. Résultats au point de vue du droit.
96. Résultats au point de vue du droit.

97. Résultats au point de vue du droit. 98. Résultats au point de vue du droit.
99. Résultats au point de vue du droit.

100. Résultats au point de vue du droit. 101. Résultats au point de vue du droit.
102. Résultats au point de vue du droit.

103. Résultats au point de vue du droit. 104. Résultats au point de vue du droit.
105. Résultats au point de vue du droit.

LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON.

Par P. Jurevičs.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA SOLUTION DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

On peut dire, d'un certain point de vue, que le principal problème qui intéresse Bergson, en matière de connaissance, est de savoir comment pourrait être connu le réel, si celui-ci est — comme notre auteur l'affirme — de la nature de la durée? La réponse de Bergson nous est aussi connue: c'est l'intuition qui, seule, à ses yeux, est capable de pouvoir accomplir la tâche proposée. La solution du problème de la connaissance, chez Bergson consistera donc, dans son côté positif, en l'affirmation de l'intuition. Mais il est évident que cette solution positive comporte nécessairement aussi un côté négatif, à savoir: une critique et une restriction de la portée de la connaissance intellectuelle. D'autre part, l'intuition, comprise dans son sens le plus large de coïncidence du sujet connaissant avec l'objet connu, se présente à nous sous deux formes: comme intuition proprement dite, en tant que tournée vers „la durée à haute tension“, c'est-à-dire l'esprit, et comme perception, qui est l'intuition dirigée vers la durée déchuée, c'est-à-dire vers la matière. Trois sujets à traiter séparément se présentent ainsi à nous: l'intuition, la perception et la connaissance intellectuelle.

I. *L'intuition.*

Nous avons déjà, dans le chapitre précédent, traité de l'intuition, en examinant les voies qui mènent à l'affirmer et en indiquant aussi les conséquences qui découlent de cette affirmation. Maintenant, nous nous proposons d'examiner cette notion d'intuition en elle-même, et sous l'aspect où nous la présente Bergson.

La première question sur laquelle nous voulons nous attarder est celle de l'intelligibilité de l'intuition. On peut nier son intelligibilité,

et par conséquent, aussi sa possibilité, soit directement, en tant que mode de connaissance, soit indirectement, en niant la possibilité de son objet même, à savoir de la durée, telle qu'elle est présentée chez Bergson. D'ailleurs, l'intuition signifiant, par définition, coïncidence avec la durée, — les reproches adressés à la notion de durée, telle qu'elle est comprise par Bergson, se rapporteront ainsi directement à l'intuition. La critique de la notion de la durée bergsonienne ayant ainsi une double importance, c'est vers l'examen de cette notion que nous nous tournerons d'abord.

La durée, dans son essence, était caractérisée comme „une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l'hétérogénéité pure“¹. „La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car, alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie“². Du point de vue auquel nous nous sommes placés pour le moment, l'essentiel de cette caractéristique consiste en ceci, que Bergson semble désigner comme objet de l'intuition, c'est-à-dire d'une constatation immédiate, dans la constitution de laquelle l'intelligence ne serait pas encore intervenue, un fait qui est déjà organisé. La durée bergsonienne, à ce titre, est elle intelligible? Si elle est vraiment une donnée première, à laquelle l'intelligence n'a pas encore touché, — alors, semble-t-il, elle devrait être entièrement inorganisée, elle devrait se réduire à „une poussière sensible“. Ou bien, si elle est déjà organisée, — elle serait par là même assuettie à l'intelligence, elle serait ainsi de son ressort, et non pas une donnée immédiate, saisissable par une „expérience pure“. Disons, pour nous résumer, que la durée est, ou bien inintelligible, et par suite, impossible, ou bien elle est déjà l'oeuvre de l'intelligence: une durée telle que la conçoit Bergson, qui serait à la fois un fait

¹ *Données immédiates*, p. 79.

² *ib.*, p. 76.

organisé et cependant l'objet d'une „expérience pure“ et indépendante de la raison, semble être une affirmation paradoxale.

En effet, prenons deux moments dans une série temporelle et dépouillons cette série de tout élément rationnel, pour ne laisser subsister que ce qui est une qualité pure. Que pourra-t-on dire de ces moments? Seront-ils encore successifs? La succession est une relation, et comment nous représenterons-nous cette relation sans un acte de l'esprit? Chaque moment, dira-t-on, en tant qu'il n'est que qualité, c'est-à-dire uniquement senti, se suffit à lui-même et ignore tout d'un autre moment. Ce ne serait donc pas l'intervention de l'intelligence qui, en y introduisant la spatialité, convertirait la durée en poussière, mais ce serait plutôt la suppression de la liaison par la raison qui ferait que le temps se dissocie, comme le veut Descartes, en moments indépendants les uns des autres¹. Tel est, à peu près, le raisonnement auquel, selon nous, se réduit l'objection principale qu'on a l'habitude de faire à la conception bergsonienne de la durée². Quelle est sa valeur?

Ce raisonnement, qui d'ailleurs ne fait qu'appliquer à un cas spécial la méthode et les résultats de la *Critique* de Kant, ne nous paraît pas être aussi dégagé d'un certain parti-pris qu'il le pourrait sembler au premier abord. Il part de la supposition que le réel ou, si l'on préfère ne pas prononcer ce mot, nos sensations, sont quelque chose d'absolument passif et mort, qu'elles sont absolument dépourvues, pour ainsi dire, de vie intérieure. Mais, une fois admise une telle présupposition, on a beau jeu, ensuite, à montrer que les données immédiates, soit du sens extérieur, soit du sens intérieur, ne peuvent pas avoir par elles-mêmes une organisation, qu'elles ont besoin du „verbe“,

¹ *III-e Méditation*, éd. Ad. et. Tan., t. VII, p. 48.

² Cf. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation, deuxième édition*, 1925, p. 65. „Demandons-nous si le temps, un temps quelconque, résultera jamais de données purement qualitatives. Il va de soi qu'il faut supposer ces données exemptes de tout élément temporel, la supposition fut-elle impossible au fond. Or, la supposition faite, que reste-t-il qui puisse donner lieu à un sentiment de formation, de progrès, bref de succession?“ Cf. aussi Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, Greifswald, 1914, p. 41, 42 „Alle die angeblichen „unmittelbaren Gegebenheiten“ (données immédiates), die durch eine zauberische Intuition erworben sind, setzen schon voraus, was sie unmittelbar offenbaren sollen.“ De même p. 54. „Es ist — das sei nochmals betont — sinnlos, von der Dauer als einem gegenseitigen Sichdurchdringen von Qualitäten zu sprechen, da dieses Sichdurchdringen nur dann die zeitliche Gestalt zeigt, wenn wir dabei schon ein Nacheinander von Gegebenem voraussetzen“.

d'un acte spécial de l'intelligence qui seul peut leur insuffler la vie qui leur manque. Ainsi, cette critique nous semble coupable d'une sorte de pétition de principe, en tant que ce à quoi elle conclut a déjà été présupposé dans les prémisses d'où elle partait. Au contraire, si l'on n'accepte pas ces prémisses, la critique adressée à Bergson perd toute sa force; et nous pouvons d'autant mieux ne pas les accepter qu'au fond, elles semblent reposer surtout sur l'apparence grossière suggérée par le monde matériel: les qualités apparaissant ici comme séparables des formes particulières qu'elles revêtent à chaque occasion, — on peut être tenté de généraliser cette leur apparente propriété pour les concevoir comme détachées de toute forme, — ne serait-ce que pour montrer que cela est impossible. Pris en soi, un tel jeu serait assez inoffensif, si on s'y livrait en connaissance de cause, sans oublier qu'il repose sur l'abstraction. Mais le plus souvent, on a tendance à oublier cette restriction et il arrive alors que le monde se trouve scindé en deux parties: d'un côté se trouve la sensibilité brute, amorphe et morte, de l'autre côté, la pensée, avec sa toute-puissance de forme et de vie. Et si, maintenant, un philosophe pose la thèse que les données immédiates peuvent déjà avoir une certaine organisation, on l'accuse de dire des inepties, car, argumente-t-on, comment serait-il possible qu'une réalité, qui par définition, est morte, amorphe, brute, puisse avoir quelques caractères qui attesteraient de la vie? Mais cette grave accusation perd sa force, si l'on veut bien faire attention que cette définition des données immédiates n'est pas celle du philosophe, qui fait entrer dans leur caractéristique, par exemple, la durée. En effet, des données immédiates dépourvues de toute organisation sont les créations d'une analyse d'abstraction et ce serait une entreprise trop hardie que de vouloir affirmer leur existence à ce titre. Mais personne ne l'affirme, — en tout cas ce n'est pas Bergson qui le ferait. On l'accuse de caractériser les données immédiates par la durée, — on devrait plutôt l'incriminer s'il ne le faisait pas. En caractérisant les données immédiates comme étant douées de durée, il ne fait qu'énoncer ce que révèle l'expérience intérieure, et ce que, d'autre part, ses adversaires eux-mêmes confirment comme le seul mode possible d'affirmation de l'existence de quoi que ce soit. Mais, répliquent ces adversaires, — ce caractère n'appartient pas aux données immédiates elles-mêmes, — il vient de intelligence.

Cette réplique est typique, et il convient que nous nous y arrêtions un peu. L'intelligence n'est ici que l'autre face de la scission opérée sur l'expérience, elle est ce qui reste quand on en a ôté la

sensation brute, son pendant rigoureusement symétrique. Mais, que signifie alors cette affirmation que la durée, dans les données supposées immédiates, vient de l'intelligence? Serait-ce un acte concret par lequel l'intelligence poserait la durée? Cela impliquerait aussi une existence concrète de l'intelligence pure qui serait absolument dépourvue de tout autre élément qu'elle-même. Une telle supposition est inadmissible pour les auteurs même de l'objection. Elle a été rejetée déjà par le célèbre mot de Kant qui faisait remarquer que les intuitions sans la raison sont aveugles, mais que la raison sans intuition est vide. En effet, une intelligence pure ne peut être ni l'objet d'une constatation, ni même l'objet d'une représentation, car il lui manque, par définition, tout ce qui caractérise l'existence concrète. Son existence est donc seulement celle d'une abstraction. Alors il est facile de comprendre ce que signifie l'affirmation que certains éléments des données viennent de l'intelligence: ils doivent être pensés comme logiquement subordonnés à la notion abstraite de l'intelligence. Il y a, si l'on veut, une distinction logique de la matière et de la forme de la connaissance, mais il n'y a pas de séparation réelle.

Ainsi, en définitive, tout ce raisonnement aboutit uniquement à la conclusion que ce qui, dans l'expérience, se découvre comme étant uni, ne peut être aussi pensé comme existant séparément. En effet, il ne faudrait jamais oublier que la séparation des données brutes et de l'intelligence est un artifice qui a été certainement très fécond et très important pour le développement de la pensée philosophique, mais qui ne devrait pas donner lieu à la création d'entités chimériques. L'opposition entre les données immédiates et l'intelligence (ou plus exactement: ce qu'on se complait à appeler ainsi) n'existe pas. Données immédiates et intelligence sont données dans un état de fusion inséparable, elles sont les divers aspects d'une même réalité. D'ailleurs, ce qui est très important, la dénomination des termes mêmes des résultats de l'analyse est mal choisie, et c'est elle surtout, croyons-nous, qui est au fond des innombrables malentendus. Pourquoi appelle-t-on ce qui reste de l'expérience, une fois opérée la soustraction des données brutes, intelligence? L'intelligence, en son sens précis, se ramène aux jugements, comme à sa manifestation la plus élémentaire. Mais comment ce terme d'intelligence, en ce sens de faculté de jugement, s'appliquerait-il au cas qui nous intéresse, cela est difficile à comprendre. En effet, si intelligence signifie jugement, son exercice implique aussi nécessairement l'existence des termes auxquels il s'appliquerait. Mais si ceux-ci, par hypothèse, sont éliminés en même temps que les données appelées

brutes, l'intelligence pure, qui formera le résidu de l'expérience après la soustraction de ces données, devra s'exercer sans termes. Sans doute on peut encore prétendre que cette intelligence se crée à elle-même ses termes. Nous n'examinerons pas pour le moment, quant à leur fond, ces doctrines qui caractérisent les diverses espèces de l'idéalisme, mais il nous suffira de faire remarquer que, dans un cas comme dans l'autre, ce qu'on appelle ici l'intelligence diffère grandement du sens précis de ce terme. — Et si l'on nous faisait remarquer que l'intelligence dont il s'agit n'est pas l'intelligence discursive, mais l'intelligence constitutive, l'intelligence créatrice, on ne ferait que reconnaître la justesse de notre affirmation. En effet, cette pensée créatrice qui se tire elle-même des termes de son sein, non seulement ne coïncide pas avec la pensée discursive, mais elle en est la négation même. Etant créatrice, elle se transcende soi-même et signifie ainsi la négation de la logique de non-contradiction. Au fond donc, le débat se réduit ici, comme très souvent dans la philosophie, à une question de mots. Les rationalistes nomment le fond du réel l'intelligence, mais leur intelligence n'est une intelligence que dans le mot, elle est, surtout si l'on fait attention à ce que, en employant ce terme, on y fait entrer involontairement ce de quoi il était abstrait dans l'analyse — quelque chose de beaucoup plus large. De même pour les intuitionistes qui veulent que ce fond du réel se révèle dans des données immédiates, leurs données immédiates ne sont pas les données brutes des sens, lesquelles n'existent pas, mais une réalité beaucoup plus pleine. Cette différence dans le vocabulaire s'explique par la diversité des points de départ: les rationalistes partent de l'analyse de l'acte de la pensée et parviennent à quelque chose qui englobe à la fois cet acte lui-même et autre chose que lui; leurs adversaires partent de l'analyse des données immédiates et parviennent à une définition du réel qui implique et transcende à la fois la notion des données brutes. Nous risquerions de dire que, si l'on fait abstraction des mots, et si l'on se concentre sur leur sens, les deux courants opposés sinon se rencontrent, au moins se rapprochent beaucoup. Comme il arrive quand on tente de percer une montagne de deux côtés opposés, les doctrines contraires, en s'approfondissant parviennent à toucher, chacune de son côté, la même chose, la même réalité, et ten'ent de l'exprimer selon leur langage, mais elles n'y peuvent réussir qu'en empruntant quelque chose aux conceptions de la doctrine opposée.

Ainsi, si l'on comparait de ce point de vue les doctrines de Bergson et de Hamelin, qui paraissent si opposées — et le sont aussi à beaucoup

d'égards — on parviendrait, croyons-nous, sans beaucoup de peine, à constater qu'il y a chez ces auteurs malgré des formules d'aspect divergent, une conception fondamentale de la réalité la plus profonde où les deux philosophies semblent se toucher de quelque façon, ce qui, à son tour, engendre leur accord sur certains points particuliers. Cette conception fondamentale identique se ramène, selon nous, à l'affirmation, soit explicite, soit implicite, que le réel est quelque chose qui se transcende soi-même, qu'il n'est pas quelque chose d'achevé, mais qu'il est un acte, un progrès, un développement et qu'ainsi il ne peut pas être expliqué selon la logique de non-contradiction. Chez Hamelin, cette idée a trouvé son expression fondamentale dans la conception de la méthode dialectique elle-même. Il montre que la pensée ne peut s'arrêter à aucune notion unilatérale, incomplète, qu'il y a quelque chose en elle qui la pousse, en passant de la thèse à l'antithèse, à construire des synthèses toujours plus complètes. D'autre part, cette conception se révèle aussi déjà dans la première notion que pose cette doctrine, à savoir celle de la relation. En effet, que signifie, au fond, cette affirmation d'aspect ultra-intellectualiste que la de relation est le caractère fondamental de la pensée? On pourrait exprimer, selon nous, au moins une partie de ce que contient cette affirmation, en disant qu'elle signifie que la pensée est plus que ce qui est donné actuellement, qu'elle vise quelque chose de plus que ce qu'elle est. En transposant ce qui vient d'être dit dans le langage de Husserl on pourrait dire que le propre de la pensée est son caractère intentionnel, le fait qu'elle se rapporte à quelque chose qui n'est pas actuel, mais qui est en elle à titre d'intention. Bergson aussi nous semble vouloir exprimer un état de choses très analogue par sa conception de la durée. Cette conception de la durée ne fait qu'énoncer à sa façon la pensée familière aussi à Hamelin, à savoir que le réel n'est pas quelque chose de déjà fait, mais qu'il se fait, qu'il se transcende soi-même à chaque moment, qu'il y a une augmentation de l'être dans les moments successifs. D'autre part, la durée peut être regardée aussi, si paradoxal que cela puisse paraître, comme une sorte d'équivalent de la notion de la relation interprétée dans le sens que nous avons indiqué. Elle aussi, en tant qu'elle est plus que le présent, en tant qu'elle est à la fois et le passé et le futur, elle signifie au fond que le réel ne s'épuise pas par un présent instantané, qu'il est plus que le donné brut. On pourrait encore exprimer la même pensée en disant que la durée signifie que le réel n'est pas „plat" en quelque sorte comme il

le serait, s'il était épuisé par un présent éternel, mais qu'il y a en lui, pour ainsi dire, de la „profondeur“.

Ainsi, au fond, en ce qui concerne la conception générale de la nature du réel, les doctrines opposées d'un certain rationalisme et de l'intuitionisme pourraient tomber d'accord en caractérisant le réel comme quelque chose d'actif, qui ne se résout pas en des éléments inertes. Mais la querelle recommencera dès qu'on se mettra à vouloir trouver la faculté à laquelle le réel doit ce caractère d'être actif, de se transcender, de „donner plus qu'il n'a lui-même“. C'est justement pour expliquer ces caractères que les philosophes rationalistes ont cru devoir faire appel à l'intelligence, à son caractère intentionnel par lequel seul, semble-t-il, peut être transcendé le présent, le monde „plat“ des données immédiates. Et si, par suite, ils contestent l'authenticité des données immédiates bergsoniennes, c'est aussi, croyons-nous, surtout pour cette raison que ces données — dans l'espèce la durée — ont de la „profondeur“, ce qui, selon les rationalistes, atteste indubitablement que l'intelligence est déjà intervenue dans leur formation.

Notre débat est ainsi revenu à peu près à son point de départ, avec cette seule différence que ce ne sont plus les données immédiates qui s'opposent à l'intelligence, mais que ce qu'on appelle „l'intelligence“ est jugée maintenant comme étant présente déjà dans le sein même des données, comme un élément qui en est séparable seulement logiquement. A vrai dire, au point de vue du bergsonisme, qui est celui de la psychologie, le débat pourrait être clos sur cette concession. Ce qui lui importe, c'est seulement qu'on reconnaisse que les données immédiates, telles qu'il les caractérise sont des données immédiates authentiques, telles qu'on les puisse trouver comme ultimes éléments d'une analyse psychologique (non logique). Qu'on dise ensuite que certaines spécificités de ces données viennent de l'intelligence, cela a peu d'importance s'il est convenu que cette „intelligence“ ne s'ajoute pas du dehors comme une autre réalité, mais n'est qu'un aspect de la réalité de ces données immédiates elles-mêmes, un aspect qui n'en serait séparable qu'après coup, par une analyse logique. Une telle interprétation de la présence de l'intelligence dans les données immédiates pourrait d'autant mieux être admise par le bergsonisme, qu'il est évident que le terme „intelligence“ a ici un sens spécial et qu'il est conçu, par définition, d'une façon si large que tout peut lui être assujéti. En effet, il est clair que, dans ce sens spécial que nous avons ici en vue, l'intelligence est comprise à peu près comme la faculté de transcender les données brutes hypothétiques, en l'espèce, comme

une faculté qui, seule, permet à une réalité de s'étendre au-delà du moment présent. Il est évident que, dans ce cas, toute manifestation de la vie de l'esprit sera une manifestation de l'intelligence. Mais, d'autre part, il nous semble être clair aussi qu'un tel emploi du terme intelligence est abusif, parce que, comme nous avons tenté de le montrer, il diffère trop de son emploi précis. Le terme qu'emploie Bergson pour désigner la manifestation la plus élémentaire de la vie de l'esprit, à savoir „la donnée immédiate“, nous semble être plus correct en tant qu'il ne présuppose rien sur la nature même de l'objet désigné, mais indique seulement la voie par laquelle on prétend parvenir à lui. Si l'on voulait marquer les traits caractéristiques de cet objet selon son contenu, il faudrait employer non le terme „intelligence“, mais plutôt peut-être, „conscience“ — dans son acceptation la plus générale. En effet, la caractéristique de n'être pas une donnée brute, de s'étendre au-delà du présent momentané, n'est pas seulement la marque de l'intelligence, mais aussi des autres faits de conscience: sentiment, volonté, désir¹. Si Bergson assigne ainsi à ses „données immédiates“ la caractéristique de durer, cela n'implique nullement qu'elles soient créées par quelque acte de l'intelligence, mais c'est l'expression du fait que tout ce qui existe n'existe que par la conscience. La durée veut dire que le réel est de nature psychique, ce qui, à son tour, signifie qu'il ne s'épuise pas par un présent instantané, qu'il se transcende soi-même, qu'il est une augmentation de l'être, qu'il est création, liberté.

Si on résume tout ce qui précède, on voit clairement quelle serait la réponse du point de vue bergsonien à l'objection que la durée, en tant que donnée immédiate est inconcevable, vu qu'elle implique déjà une certaine activité mentale. Cette réponse consisterait à dire que la philosophie bergsonienne, elle aussi, nie de façon encore plus décisive l'existence réelle des données absolument passives et inertes, en les considérant comme se ramenant aux hypostases illégitimes des abstractions logiques. Les données immédiates qu'affirme la philosophie bergsonienne ne sont pas telles. Elles les conçoit comme ayant déjà des caractères positifs, comme portant en soi des germes de vie et des synthèses d'esprit qui s'épanouiront en même temps que s'épanouira cette vie. Si l'on posait le problème dans les termes de l'ancien problème de la relation de la

¹ C'est ce dont convient aussi Husserl. Cf. *Logische Untersuchungen*, I Teil, Zweiter Band (Dritte Auflage), p. 338 et suiv.

matière et de la forme, la solution bergsonienne consisterait à dire qu'il est illégitime de séparer la matière et la forme, qu'il est illégitime même de philosopher sur ces concepts abstraits en croyant arriver par là à quelques conclusions portant sur la nature du réel lui-même. A ce point de vue, la solution bergsonienne a quelques traits qui la rapprochent, plus, sans doute, de celle d'Aristote, que de celle de Platon, qui furent les premiers à poser le problème et qui en ont donné aussi les deux types fondamentaux de solution.

On voit que cette solution bergsonienne du problème des données immédiates ne va pas sans d'importantes conséquences métaphysiques. En effet, prise en soi, et surtout sous sa forme schématique, la solution consistant à dire que les données immédiates revêtent déjà par elles-mêmes quelque forme, pourrait sembler trop facile et trop verbale, si l'on n'explique pas comment cela serait possible. Le parti qui est ici à prendre nous semble être indiqué déjà par Leibniz et serait d'ailleurs indiqué aussi, croyons-nous, par toute analyse de la notion de l'existence. Si les données immédiates ont quelques caractères positifs, si elles revêtent déjà quelque forme, cela ne peut avoir lieu que, si elles sont la manifestation de l'activité de quelques centres spirituels réels. La doctrine bergsonienne des données immédiates et, par conséquent aussi, celle de l'intuition, ne peut être soutenue que si l'on adopte un spiritualisme intégral. Bergson ne conteste le rôle exclusif de l'esprit humain dans la formation du monde que pour réserver, parmi les facteurs de cette formation, une place à ce monde lui-même, lequel, à son tour, ne peut suffire à cette tâche (ni d'ailleurs même exister) que s'il est, lui aussi, de nature spirituelle.

Mais notre interprétation de la pensée de Bergson est-elle exacte? N'avons-nous pas trop intellectualisé sa conception de la durée, en utilisant pour son explication l'analogie avec la conception rationaliste d'un acte de la pensée? Nous ne le croyons pas. Car, nous le répétons, il ne faut pas oublier que la pensée créatrice dont il s'agirait ici ne coïncide aucunement avec l'intelligence au sens propre. La pensée créatrice, pour l'exercice de laquelle n'est valable aucune des conditions indispensables à l'exercice pratique de l'intelligence est, au fond, aussi éloignée de cette intelligence que l'intuition. Si notre interprétation de la pensée bergsonienne n'est pas, dans tous les détails, indiquée par des textes, cela nous semble tenir à ce que Bergson évite de poser les problèmes en termes d'école. D'ailleurs, il dit lui-même aussi, tout expressément: „la durée et le mouvement sont des synthè-

ses mentales, et non pas des choses"¹. Ensuite, il faut faire attention à ce que Bergson ne critique nulle part l'intelligence entendue comme pensée créatrice. Sa critique porte exclusivement sur la pensée discursive, sur l'intelligence, mais non sur ce qu'on se plaît parfois à nommer la pensée en général. Ce n'est qu'à la suite d'une interprétation trop large de ce terme équivoque, qu'on est parvenu à attribuer à Bergson une doctrine qui veut se contenter des données dites brutes. En résumant encore une fois la discussion que nous venons de mener, nous dirons que, du point de vue bergsonien, en réponse à la question: „comment est-il possible que, parmi les caractères des données immédiates on compte aussi et surtout la durée, qui, d'après les analyses de la philosophie classique, implique un acte de la pensée“, on pourrait répondre qu'après avoir précisé ce que pourrait signifier ici cet „acte de la pensée“, il s'est trouvé qu'il n'implique l'intervention d'aucun principe extérieur aux „données immédiates“, mais qu'il en est partie intégrante et que, de ce côté, il n'y a pas de raisons pour protester contre l'affirmation de la durée comme d'une donnée immédiate.

Mais, même supposé écartée cette première critique, la notion de durée, et avec elle celle de l'intuition, reste sujette encore à beaucoup d'autres critiques qui semblent être non moins graves. Toutes ces critiques tendent à une fin commune, à savoir, démontrer que la durée, — et avec elle aussi l'intuition, — telle qu'elle est conçue par Bergson, c'est-à-dire comme un fait réel, n'existe pas.

Avant d'examiner ces critiques, demandons-nous de quels moyens dispose une critique qui veut démontrer l'inexistence de quelque chose. Il est clair que l'expérience ne peut pas compter parmi ces moyens, elle ne peut prouver que des faits positifs. Restent donc, seules, les considérations qu'on peut tirer de l'examen de la notion de la chose en question. On dira alors qu'une chose n'existe pas quand il est impossible de la penser. Seulement il faut faire attention que le terme „impossible“ est souvent employé dans deux sens qui diffèrent beaucoup. Ainsi, très souvent, on appelle impossible tout ce qui ne trouve pas place dans le système plus ou moins cohérent auquel nous avons ramené la représentation du monde. Il est clair que cette impossibilité est souvent toute subjective et signifie seulement que quelque chose vient contrarier nos habitudes. Presque toutes les nouvelles affirmations de la science ont d'abord été classées

¹ *Données immédiates*, p. 91.

dans cette catégorie de l'impossible, — pour être reconnues plus tard comme tout ce qu'il y a de plus possible. Une démonstration de l'inexistence de quelque chose, qui ferait appel à cette espèce d'impossible ne pourra donc jamais être rigoureuse. D'ailleurs, en ce qui concerne la durée et l'intuition, leur affirmation, d'un certain point de vue, — comme nous tâcherons de le montrer plus loin — non seulement ne détruit pas la cohérence de notre représentation du monde, mais elle s'y insère si parfaitement que ce fait, à côté du témoignage de l'expérience, est un des principaux arguments pour leur acceptation. Pour la démonstration de leur impossibilité, resterait donc une deuxième espèce d'impossibilité — celle qui résulte du fait que quelque notion garde en soi des éléments se trouvant dans un rapport de contradiction. Mais le recours à cette espèce d'impossibilité, étant un moyen très fort et décisif en théorie, reste singulièrement inopérant quand on l'applique aux cas concrets. En effet, le pouvoir de cette impossibilité est incontestable dans le domaine des concepts humains: il est évident qu'un concept contradictoire n'est pas pensable et, par conséquent, n'existe pas pour la pensée logique. Ce pouvoir s'étendrait aussi aux réalités concrètes, mais seulement à une condition — qu'elles ne contiennent rien de plus que ce que nous mettons d'elles dans nos concepts. Mais, la marque du réel étant justement qu'il est plus riche que nos concepts, il est toujours nécessairement altéré et simplifié par ceux-ci, et c'est surtout cela qui rend impossible l'application de nos conclusions, à propos des concepts, au réel lui-même, d'où ces concepts sont tirés. Enfin, pour les cas complexes — et tels sont toujours les cas qui intéressent une philosophie de la vie — il est très malaisé de dire si l'impossibilité de penser quelque fait est due à ce qu'il est vraiment contradictoire, ou si cette impossibilité se réduit à la difficulté de penser quelque chose qui contrarie nos habitudes, impossibilité dont nous avons déjà noté le peu de portée.

Le côté méthodique de l'entreprise critique étant ainsi élucidé, nous nous tournerons vers certains points particuliers de cette critique. Un des premiers points contre lesquels cette critique se dirigera pourrait être la notion même de la durée, affirmée comme une réalité irréductible. En analysant selon sa méthode cette affirmation, la critique pourrait être très facilement amenée à déclarer une telle durée, — et par là aussi sa saisie par l'intuition, — contradictoire en soi, par conséquent, impossible. En effet, que signifie, au fond, cette affirmation? Elle se réduit à la thèse que la durée n'est pas décomposable en des éléments autres qu'elle-même. Même si nous prenons un élé-

ment de la durée qu'on puisse appeler, du point de vue du discours, le plus petit, celui-ci même est déjà durée¹. Il contient donc à la fois tous les aspects sous lesquels celle-ci se présente, c'est à dire qu'il est à la fois et le passé, et le présent, et le futur. Mais cela, réduit, à son tour, au schème logique, signifierait qu'elle est et n'est pas à la fois — ce qui serait l'expression la plus radicale de la contradiction. Une philosophie rationaliste ne peut donc en conclure autre chose sinon que la durée est une chimère, et que, ni elle, ni son intuition n'existent. Mais, il est presque inutile de le dire, la philosophie intuitive ne sera pas convaincue par cet argument.

Ce ne sont pas les faits qui, selon elle, doivent s'accommoder à l'intelligence, mais c'est l'intelligence qui doit s'accommoder aux faits. Le rationalisme peut dire mille fois qu'un fait qui ne serait pas soumis aux lois de l'intelligence est impossible, l'empirisme répond — mais je vois, je touche qu'il est². Ainsi, on peut dire que cette critique qu'on fait de la conception bergsonienne est coupable d'une certaine *ignoratio elenchi* en tant que ce contre quoi elle s'élève n'est pas la thèse de Bergson. La critique montre, tout au plus, que la durée n'est pas pensable pour l'intelligence discursive, qu'elle ne peut pas être raisonnée, qu'elle ne peut pas être exprimée par des concepts. Mais c'est justement ce que Bergson n'a jamais nié. C'est même sa thèse principale que la saisie de la durée est impossible pour l'intelligence, de sorte que c'est justement pour cette besogne qu'a été postulée la méthode de l'intuition. Mais, peut-on répliquer, l'affirmation de la durée n'acquiert-elle pas ainsi un caractère tout à fait injus-

¹ *Evolution créatrice*, p. 4—5: „Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant: il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant“. *Matière et mémoire*, p. 148—149: „Qu'est-ce pour moi que le moment présent. Le propre du temps est de s'écouler; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Ou est donc située cette durée? Est-ce en-deçà, est-ce au-delà du point mathématique que je détermine idéalement quant à l'instant présent? Il est trop évident qu'elle est en-deçà et au-delà tout à la fois, et que ce que j'appelle „mon présent“ empiète à la fois sur mon passé et sur mon avenir“.

² Cf. *Perception du changement*, p. 5; „... de l'avis de tous, les conceptions les plus ingénieusement assemblées et les raisonnements les plus savamment échafaudés s'écroulent comme des châteaux de cartes le jour où un fait — un seul fait réellement aperçu — vient heurter ces conceptions et ces raisonnements“.

tifié et arbitraire? On déclare avoir trouvé et savoir quelque chose, mais on est incapable de dire ni quelle chose on sait, ni comment il a été possible de l'apprendre. Ne va-t-on pas ainsi ouvrir les portes à n'importe quelle rêverie, si inepte soit-elle?

La critique pourra ainsi changer sa tactique et, au lieu de critiquer la conception de la durée, elle demandera qu'on donne une démonstration positive de son existence et de sa possibilité. Or, en ce qui concerne la démonstration de l'existence de quelque chose, nous croyons que Sigwart¹ a parfaitement raison de dire que de tels jugements ne peuvent se passer de l'appel à l'expérience. Cet appel sera donc aussi le premier pas que fera le défenseur de la thèse de l'existence de l'intuition.

Nous avons déjà parlé des inconvénients et de la portée restreinte de cette méthode empirique quand nous examinions la méthode de la constitution de la doctrine. Mais ces inconvénients ne lui appartiennent pas en propre à elle seule, car aucune thèse qui se base sur l'expérience ne leur échappe. Ce n'est donc pas contre ce point que se dirigeront les critiques. Pour être plus décisives, elles tâcheront de montrer que les doctrines de la durée et de l'intuition n'ont même pas le droit de faire appel à l'expérience, parce que ce dont elles affirment avoir une expérience ne satisfait même pas aux conditions élémentaires nécessaires pour qu'une expérience puisse avoir lieu.

Nous venons déjà de discuter une première objection de ce genre. Elle consistait à dire que l'objet de l'intuition — la durée, ne peut pas être saisie par l'expérience, puisqu'elle était caractérisée comme une donnée immédiate, ce qui, selon les critiques, devrait signifier qu'elle est une matière absolument dépourvue de toute forme. Mais, cette objection, nous l'avons écartée en tentant de montrer qu'elle repose sur un malentendu, et que, selon Bergson, la durée est conçue comme ayant déjà une forme, forme qui lui appartient en propre et qui ne doit pas être conçue comme un apport de l'intelligence humaine.

Cette explication des données immédiates peut devenir l'objet de nouvelles critiques très graves. Comment concevoir la forme des données immédiates? Au fond, peut-on dire, nous ne connaissons pas d'autres formes, pouvant être revêtues par un fait d'expérience, que celles qui résultent de l'application des catégories de l'intelligence. Les données immédiates seraient-elles donc déjà articulées selon les catégories de l'intelligence? Sans aucun doute, une telle supposition

¹ Sigwart, *Logik*, I Band, (4. Aufl.), p. 97 et suiv.

serait éminemment contraire à l'esprit de la doctrine bergsonienne, et inadmissible pour elle. Et alors, semble-t-il, il ne reste que cette autre supposition, à savoir que les données immédiates, et avec elles aussi l'intuition, sont tout à fait inarticulées. Mais, dans ce cas, les données immédiates devraient être des données brutes, se résoudre en "poussière sensible" et ne pourraient même pas être objet d'expérience.

C'est dans la solution de cette difficulté qu'on peut toucher de plus près l'originalité de la doctrine bergsonienne. Elle dira: les données immédiates, et avec elles aussi l'intuition, ne sont ni inarticulées, ni articulées selon les catégories de l'intelligence, — elles sont articulées, mais autrement que selon l'intelligence. La sommation la plus légitime qu'on adressera ici au philosophe de l'intuition sera de décrire de plus près cette articulation ou organisation spéciale des données immédiates. Or, c'est justement à cette sommation que s'applique le refus, dont nous avons déjà parlé, d'expliquer, par l'intelligence, comment il serait possible de connaître autrement que par l'intelligence. Et c'est aussi à cette sommation qu'on répond par une autre sommation fameuse: celle de sauter, c'est-à-dire de faire l'expérience. Tout ce que la philosophie de l'intuition peut faire, c'est de mettre sur la route qui mène à ces expériences, et c'est ce qu'elle tâche de faire par des images et des analogies suggestives. Nous les avons déjà mentionnées; rappelons seulement que l'image favorite qu'évoque Bergson pour donner une idée approximative de ce que pourrait être une organisation dépourvue du démembrement qu'introduit l'intelligence est celle de la mélodie. „La durée toute pure est la forme¹ que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs: il suffit qu'en se rappelant ces états, il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité? La preuve en est que

¹ C'est nous qui soulignons.

si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire¹.

Si, après cette mise au point de la conception bergsonienne, nous retournons à la question principale qui nous intéressait ici, à savoir, si Bergson a démontré, en principe au moins, que des expériences qu'il invoque satisfont aux conditions requises pour la possibilité d'une expérience, nous devons, sans doute, répondre qu'il est loin de l'avoir fait. Son oeuvre serait-elle donc, par là, à condamner? Nous ne le croyons pas. En effet, sur quoi repose l'autorité de ce qu'on appelle „les conditions nécessaires pour la possibilité d'une expérience“? Nous ne croyons pas qu'on y puisse trouver, en fin de compte, quelque autre fondement qu'une description psychologique. Sans doute, il y a des philosophes qui protestent contre une telle affirmation, et qui voudraient qu'on considère ces conditions comme déduites, par voie d'un raisonnement rigoureux, de l'essence même de l'idée de l'expérience. Mais, ce qui est important, c'est justement de savoir d'où est tirée cette idée de l'expérience? Et il nous semble qu'il serait difficile de contester que c'est, au fond, à une constatation psychologique qu'elle doit son origine. Mais si tel est le cas, nous pensons — quoiqu'en disent les phénoménologues — qu'on ne peut jamais être sûr que l'essence de l'expérience soit en effet formulée de telle façon qu'elle épuise l'être de son objet et qu'elle ne doive plus jamais être modifiée ultérieurement. Ainsi, la philosophie intuitiviste, en réponse à l'objection que les expériences qu'elle invoque ne satisfont pas aux conditions requises pour qu'une expérience ait lieu, pourrait dire que la conclusion à tirer de ce désaccord pourrait aussi bien être qu'on doive modifier la liste de ces conditions!

Mais, d'autre part, il est clair aussi que toute argumentation en faveur d'une articulation ou organisation spécifique des données immédiates et de l'intuition ne peut pas se réduire à l'affirmation pure et simple d'un fait non susceptible d'une vérification universelle. Et, en effet, la philosophie intuitiviste n'est nullement obligée de se ré-

¹ *Données immédiates*, p. 76—77, cf. aussi *Durée et Simultanéité*, p. 55.

signer à une telle situation désespérée; elle a encore assez de moyens pour un δεύτερος πλοῦς. La méthode de ce δεύτερος πλοῦς consistera en ceci: on cherchera, parmi les faits susceptibles d'une acceptation plus générale que l'intuition, ceux qui attesteraient ce même caractère d'organisation spéciale que celle-ci. Il suffirait d'un seul fait bien établi pour que, au moins en principe, on reconnaisse la possibilité d'une organisation spéciale des révélations de l'intuition. Sans doute, cette démonstration manquera de rigueur, en tant que les résultats obtenus pour d'autres faits seront transférés à l'intuition seulement par analogie, mais la probabilité de l'intuition sera accrue. Seule, pourra permettre d'arriver à des résultats plus décisifs l'analyse de cette espèce d'intuition qu'est la perception, et cela parce qu'elle est un fait qui, — au moins par son côté formel — ne peut pas être mis en doute. Mais, cette analyse, nous la réservons pour le chapitre suivant, et pour le moment, nous nous restreindrons à l'analyse de certains autres faits qui, eux aussi, pourraient dans quelque mesure contribuer à l'établissement de la thèse en question.

Tout d'abord, il convient de rappeler qu'un certain nombre d'arguments en faveur de la thèse à établir ont été déjà indiqués dans notre exposé de la doctrine. Tels étaient, par exemple, les raisonnements qui tendaient à montrer que l'intelligence est incapable d'une connaissance adéquate du réel. En établissant cette thèse négative, ce raisonnement établissait par là aussi deux thèses positives, à savoir que le réel est organisé autrement que ne le voudrait l'intelligence, et que, d'autre part, si nous connaissons ce réel, nous avons encore quelque autre faculté par laquelle il se communique à nous.

De même, la connaissance instinctive permet de faire des suppositions en faveur de l'existence tant d'une connaissance que d'un objet de connaissance qui seraient organisés autrement que l'intelligence et son objet.

Mais, à part ces arguments qui sont donnés explicitement dans la doctrine bergsonienne, il y en a encore d'autres qu'elle ne contient qu'implicitement. Parmi ceux-ci, on peut attirer l'attention sur l'argumentation qui se dégagerait si l'on posait la question, dans l'hypothèse que toute organisation de la réalité n'est due qu'à l'intervention de l'intelligence humaine: comment la réalité se comportait-elle à l'égard de l'ordre qui lui était imposé avant cette intervention? A cette question il n'y a que deux réponses possibles. Ou bien la réalité possède déjà certains caractères auxquels s'appliquera ultérieurement la catégorie correspondante, ou elle n'en possède pas; mais, si elle n'a aucun caractère positif, l'application régulière d'une certaine catégorie

reste un mystère profondément incompréhensible. Pourquoi, là ou nous voyons se dérouler une série temporelle, n'est-t il pas venu s'appliquer, plutôt que celle-ci, la série spatiale, ou l'ordre de n'importe quelle autre catégorie? Et pourquoi un certain ordre, une fois appliqué, peut-il rester et varier d'un moment à l'autre, s'il n'a aucun fondement dans le réel lui-même? Et d'où viennent les caractères spécifiques de certaines formes particulières d'organisation? Tout cela ne serait donc qu'une invention arbitraire de l'intelligence?

Sans doute, il y a plusieurs moyens de sortir de ces questions embarrassantes. Ainsi, tout d'abord, on pourrait faire remarquer qu'en interrogeant sur l'ordre de la réalité avant l'application des catégories de l'intelligence, nous ne faisons ni plus ni moins que chercher les causes de l'ordre du monde phénoménal dans le monde transcendantal. Or, un tel emploi de la catégorie de cause était déjà défendu comme illégitime par Kant. Sans insister, pour le moment, sur la critique de la conception sur laquelle repose un tel raisonnement, nous ferons seulement remarquer que, si l'on admet une réalité en soi, on doit nécessairement chercher dans celle-ci la cause du monde phénoménal, car l'exigence impérieuse de la cohérence dans notre conception du monde ne peut être satisfaite qu'à ce prix. Si l'on défend un tel recours au monde transcendantal pour cette raison qu'on devrait alors admettre dans ce monde un ordre qui ne serait pas compréhensible à la raison, nous croyons que, dans ce cas, le choix de la moindre difficulté n'est pas heureux. La raison humaine, croyons-nous, peut plutôt se résigner à admettre un ordre qui ne soit pas pensable pour elle que d'admettre que ce qui se passe dans le monde n'ait aucun fondement.

Mais, sans doute, il y a encore une autre possibilité, plus radicale, pour tenter de sortir de toutes les difficultés soulevées. C'est de considérer comme absurde la supposition même d'une réalité en soi. C'est l'idéalisme qui a choisi cette voie et c'est la réfutation de celui-ci qui s'imposerait à nous, si nous voulions que notre thèse fût démontrée dans toutes les directions. Mais, évidemment, une telle tâche est trop étendue pour le sujet particulier que nous avons choisi. Pour notre entreprise, ici, il suffira de faire remarquer que l'idéalisme est très fort tant qu'on plane dans le monde des concepts, mais que sa faiblesse est de ne pouvoir montrer comment s'accomplirait la descente des hauteurs dialectiques dans le monde d'ici-bas¹. Cette qualité, ce senti-

¹ Cf. p. ex. les déplorables résultats obtenus par Hegel dans l'explication de la réalité concrète, comme ils sont représentés par E. Meyerson, dans *L'explication dans les sciences*.

ment ou cette sensation individuels, — tout ce qui compte pour les plus grandes valeurs dans la vie humaine, ne sont pour lui que les effets d'un inexplicable mirage et sont égaux au non-être. Tout cela fait que les critiques d'un idéalisme absolu abondent, et, en face de lui, la thèse du réalisme apparaît sans doute moins extravagante.

D'ailleurs, il faut s'entendre sur ce que nous appelons ici idéalisme et réalisme. Si—en suivant Bergson lui-même — nous avons opposé la conception bergsonienne à l'idéalisme, c'était seulement à une certaine espèce d'idéalisme, à savoir, à un idéalisme qui veut résoudre le monde en un système de concepts, laissant souvent dans l'obscurité la réponse à la question: si ces concepts doivent être pensés comme existants en soi, ou existant seulement dans des consciences. Si, au contraire, on convenait: d'appeler idéalisme toute doctrine qui dit que le réel est de nature psychique, qu'il est conscience, — le réalisme de Bergson est, selon nous, tout près de coïncider avec un tel idéalisme. Cet idéalisme diffère de l'idéalisme conceptualiste en ce que la base du réel est élargie: le concept est reconnu comme étant un rétrécissement du réel, une création tardive et spéciale de celui-ci, mais non sa manifestation primordiale. Le rapport du „schème dynamique“ à la représentation simple, comme l'explique Bergson dans son étude sur *l'Effort intellectuel*¹ symbolise approximativement aussi comment il faudrait concevoir le rapport de ces deux espèces d'idéalisme. Mais seulement approximativement, en tant que le „schème dynamique“ n'est pas encore toute la réalité. La réalité, dans son plein sens, serait, selon Bergson, la durée, comprise comme la quintessence de la conscience, l'acte primordial qui la caractérise, qui garde en soi, on dirait, en état de puissance, toute la richesse des déterminations ultérieures. Ce n'est qu'en tant qu'on a en vue cette réalité encore indéterminée d'après les règles de notre intelligence discursive qu'on peut l'appeler réalité en soi, réalité dont l'existence et la constatation soulèvent des objections que nous sommes en train de discuter.

Revenant, après ces digressions qui tendaient à confirmer par quelques remarques la thèse du réalisme, à notre question sur la caractéristique de la réalité en soi, nous n'avons plus qu'une seule réponse à faire à celle-ci: s'il y a une réalité—elle doit avoir aussi des caractères positifs. Mais s'il en c'est ainsi, le caractère temporel de certaines séries doit avoir aussi son fondement dans le réel lui-même et ne peut aucunement être l'oeuvre de notre intelligence toute seule.

¹ p. 199 et suiv.

Cette thèse peut encore être confirmée, si l'on considère que le cas de la durée n'est pas le seul où l'intelligence doive s'accommoder d'admettre l'existence de faits qui, exprimés par des concepts qu'elle a à sa disposition, devraient à la rigueur être inconcevables pour elle si l'on s'en tenait à la logique de non-contradiction. Tel est, par exemple, le cas, pour tous ces phénomènes de notre conscience, proches parents — au moins par leur forme — de l'intuition bergsonienne, où, dans un acte unique et simple, est conçue une multiplicité d'éléments. Une telle conciliation de l'unité et de la multiplicité, l'affirmation que le même acte est à la fois un et multiple, qu'il occupe un moment indivisible de la durée, et contient en même temps des éléments qui, pour y être contenus semblent demander une multiplicité des actes dans une durée multiple, cette conciliation est inadmissible pour une logique rigoureuse, car, pour elle, un ne devrait être qu'un, et le multiple devrait être uniquement le multiple. C'est ce qu'a déjà fort bien vu Parménide d'Elée, qui, fasciné par l'évidence de cette vérité, l'a mise au fond de tout son système. Mais, malgré les défenses des philosophes du type des Eléates, des faits qui, exprimés en concepts, sont contradictoires et, par suite, impossibles à penser, se trouvent néanmoins réalisés. On peut dire que toute la vie de notre conscience, si l'on veut l'exprimer en concepts, n'est que la manifestation perpétuelle d'une telle contradiction. Sans parler d'une telle synthèse que le „moi“, dont le caractère illogique a été, dans tous les temps, un éperon aigu pour la pensée philosophique. — les faits les plus ordinaires de cette vie, jusqu'à l'intelligence elle-même qui refuse de les admettre, attestent des caractères semblables. C'est ainsi qu'une action aussi ordinaire que la compréhension des paroles d'autrui ne peut être représentée d'après les règles d'une bonne logique. En effet, que fait-on quand on veut comprendre la parole d'autrui? On dira, qu'on ne fait qu'entendre des mots l'un après l'autre. Mais, évidemment, cela ne suffit pas, — pour comprendre il faut garder aussi ceux qui viennent d'être prononcés, c'est-à-dire il faut faire appel à la mémoire. Mais, si l'on ne veut pas se contenter de se payer des mots, on voudrait savoir comment la mémoire s'acquitte de cette besogne. Il ne suffit pas de dire qu'elle garde le passé. Pour que ce passé puisse servir à la compréhension, il devra aussi être présent, — et non seulement, en quelque façon, à côté où très près du moment présent, mais tout à fait „dans“ lui, car il n'y a qu'une alternative—ou bien le passé est là et agit, ou il n'est par là du tout et équivaut à du non-existant. Et encore fau-

drait-il dire la même chose à propos des mots futurs, — et nous voilà en plein illogisme. Quelque chose est là et n'y est pas, il y a quelque chose qui est multiple (les mots) et cependant qui ne fait qu'un (le sens), qui doit à la fois être un acte simple, et ne l'être pas ! Et il ne sert à rien de dire, pour éviter l'illogisme, que la présence des mots passés dans le présent pourrait se faire par une oscillation — tantôt l'un, tantôt l'autre des éléments serait présent, et que c'est cette oscillation rapide qui produirait l'illusion de la présence de tous. L'insuffisance d'un tel raisonnement est éclatante : un élément, ou bien est présent à un certain moment, et alors il est là, ou bien il n'est pas là — et alors une compréhension du sens total ne peut s'opérer. Si, malgré cela, elle s'opère, cela signifie que nos concepts et le schème logique ont tort. La nécessité d'admettre l'existence des synthèses prélogiques, ne relevant pas de l'intelligence et inexplicables pour elle, apparaît avec plus de force encore si l'on considère non plus la compréhension des paroles d'autrui, mais l'émission par nous-mêmes de propositions ayant un sens. Le sens d'une phrase apparaît-il pour nous seulement après que nous l'avons prononcée, de sorte qu'en l'entendant nous ne savons pas ce que nous voulons dire ? Ou bien le sens, telle une unité articulée, précède la multiplicité dispersée de la phrase ? Il n'y a pas de doute que, seule, la seconde partie de l'alternative est acceptable.

Sans doute, tous ces exemples ne démontrent pas l'existence de l'intuition et de son objet, c'est-à-dire de la durée. Mais, ce qu'ils montrent, c'est qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y ait une organisation de la réalité qui précède l'intelligence et n'est pas établie par elle. Il y a des synthèses, d'une part complexes, mais d'autre part se ramenant à un acte simple, des synthèses rebelles à l'analyse logique. Le fait, donc, que la notion d'intuition implique l'affirmation de l'existence d'une organisation et d'une articulation qui n'est pas celle qu'opère l'intelligence discursive, ne peut servir de raison pour nier la possibilité de l'intuition.

D'ailleurs les exemples mentionnés par nous ont une portée plus grande que cette confirmation par analogie de la possibilité de l'intuition et de son objet. Ils éclairent aussi, selon nous, dans une autre direction très importante, le problème de l'intuition. En effet, l'intuition, en tant qu'elle intéresse la philosophie spéculative, est moins la saisie de la durée tout simplement que du „sens“ que porte la durée : l'unité de son acte, enfermant en soi une multiplicité qualitative peut être comprise tout à fait par analogie avec la compréhension du sens

dans nos exemples, et si l'on nie la possibilité d'une telle intuition, on doit nier aussi la possibilité des actes élémentaires que nous avons invoqués. Bergson lui-même s'est arrêté assez longuement sur des questions et même sur des exemples analogues aux nôtres dans son étude sur *l'Effort intellectuel*. Les résultats auxquels il parvient sont intéressants surtout à ce point de vue qu'il laisse encore son „schème dynamique“ dans la rubrique des faits intellectuels, et l'appelle même une „idée directrice“¹. Le mot ne nous semble pas être ici d'une grande importance: on peut appeler, le „sens“, si l'on veut, „l'idée“, mais il est clair que cette idée est alors la chose la plus „malaisée à définir“, comme en convient Bergson, — elle n'est plus de la compétence de la logique de non-contradiction, son unité n'est pas „une unité abstraite, sèche et vide... C'est l'unité même de la vie“. Au fond, donc, le „schème dynamique“, chez Bergson, transcende le domaine de la logique du discours, il contient encore quelque chose qui ne se laisse pas analyser. Si l'on en remarque bien ce côté, et si on le replace sur un „plan“ encore plus profond de la conscience, — il pourrait être une des meilleures illustrations de la manière dont on devrait, selon Bergson, entendre la descente du „monde dispersé“ à l'intuition et l'ascension de celle-ci à la réalité concrète.

*

Mais si, alors, l'organisation du réel ne coïncide pas avec celle qu'établit l'intelligence, si l'intelligence ne peut pas comprendre tout dans ce réel, s'ensuit-il de là que le réel soit absolument étranger à l'intelligence? Nous avons déjà dit que la conception bergsonienne n'est pas nécessairement en opposition avec l'intelligibilité du réel, si l'on veut donner à cette intelligibilité un sens très large, en la comprenant comme la présence dans les choses d'un principe organisateur. Mais que dire de l'applicabilité de l'intelligence au réel bergsonien, si l'on comprend l'intelligence dans son sens précis de faculté du jugement procédant selon certaines catégories bien établies? Que dire, en l'espèce, sur l'applicabilité à la durée de la catégorie de quantité? La réponse à cette question est une des plus controversées et semble donner lieu à des antinomies irréductibles. D'une part Bergson, comme nous l'avons vu dans l'exposé de la doctrine, en se servant d'arguments dont l'importance est loin d'être négligeable, tend à montrer que la quantité n'est par applicable au réel. Mais, d'autre part, il n'y a aucun doute, on peut invoquer aussi des arguments semblant être non

¹ *Energie spirituelle*, p. 195.

moins valables et montrant que tout ce qui est affirmé et constaté comme un fait est par là soumis aux catégories de l'intelligence et, donc, aussi à celle de quantité. L'antinomie à laquelle on aboutit ainsi nous semble être due — comme la plupart des antinomies — à ce que ce n'est pas le même objet sur lequel on raisonne dans la thèse et dans l'antithèse. La durée pour laquelle Bergson conteste l'applicabilité de la notion de quantité et celle pour laquelle ses adversaires l'affirment, n'est pas la même durée. La durée pour laquelle l'affirmation de Bergson est valable est celle qui est censée être saisie par l'intuition métaphysique au moment où la tension de l'âme ayant atteint son maximum possible nous fait subitement apercevoir l'être le plus profond du réel dans une vision comparée par Bergson lui-même à la vision de l'éclair dans la nuit. Cette vision, possédant une richesse inépuisable de qualifications et étant en même temps, par définition, un acte indivisible, sera par là aussi refractaire à toute notion de l'intelligence et, donc, aussi à celle du nombre. Elle sera, sans doute, par là *ἀτοπόν τι*, tout comme *τὸ ἐξαιφνης* de Platon dans la troisième hypothèse du *Parménide*, ou même *ἀτοπώτερόν τι*, car elle ne sera pas l'instant. Cette durée s'identifiera ainsi non seulement avec le courant vital „au-dessus du tournant décisif“, mais avec ce courant à sa source même, avec son premier jaillissement. Mais une telle vision peut-elle encore être un fait, peut-elle être une expérience ? N'est-elle pas plutôt un „concept limite“ ? Bergson la considère comme un fait, et nos raisonnements jusqu'ici ont aussi tendu à montrer et la possibilité et la nécessité d'une telle thèse. On objectera, peut-être, que dès qu'on nomme cette vision durée, on la fait aussi par là entrer dans le domaine du discours et, par suite aussi, de la pensée conceptualisée, et qu'ainsi la durée, devenue concept, devient aussi assujettie à toutes les implications que révélerait l'analyse de ce concept. A cette objection on pourrait répondre que, sans doute, le concept de durée, en tant que concept, ne convient pas pleinement à la vision intuitive (qui, comme telle, n'est adéquate à aucun concept, mais seulement à soi-même), mais que néanmoins on a le droit de l'appeler ainsi puisque c'est elle qui a donné naissance à ce concept et puisque c'est elle qui est encore toujours présente dans ce concept, ce qui a son indice certain dans l'incomplète intelligibilité de celui-ci. Le concept de durée, appliqué à la vision intuitive servira donc surtout de signe de rappel et il ne pourra être appliqué rigoureusement qu'aux faits au-dessous du „tournant décisif“, quand le courant vital sera déjà entré sur la voie menant à la dispersion. Le mot de durée aurait

ainsi deux sens et c'est, croyons nous, surtout ce fait qui est à l'origine de beaucoup de controverses à son sujet, qui naîtront toujours dès que, par exemple, en parlant de la durée originelle on lui attribuera parfois un sens qui ne lui peut appartenir que quand sa dispersion, sa concrétisation aura déjà commencé — ou inversement.

C'est aussi, croyons nous, ce sens équivoque de la durée qui donne lieu aux antinomies se rapportant à elle. Quand Bergson parle de durée originelle et affirme qu'elle n'admet pas la notion du nombre, c'est sans doute lui qui a raison, et ce sont ses critiques qui ont tort. Mais la situation est inverse quand l'objet du débat n'est plus la durée originelle, saisie dans une vision quasi-instantanée, mais la durée psychologique habituelle qui se révèle à notre réflexion dans l'acte d'introspection. La tension de cette durée sera déjà toujours relâchée dans une certaine mesure, et elle sera donc, par là entrée sur la voie à la dispersion et, en tant que l'objet de réflexion, sera au-dessous du „tournant“ et, donc, déjà aussi assujettie aux certains concepts de l'intelligence. Sans doute, d'autre part, cela ne devra aucunement dire que par là elle serait devenue adéquate à l'intelligence et serait épuisable par ses concepts. Elle gardera toujours quelque chose de l'originalité de la synthèse première, gardera toujours quelque chose qui sera opaque à la raison, ou, comme le dirait Platon, participera toujours, plus ou moins, selon le degré de la dispersion, au „non-être“.

Or, si nous considérons les passages dans les *Données immédiates* où Bergson tend à montrer qu'à la durée n'est pas applicable la notion de la quantité, nous croyons pouvoir constater que cette affirmation est faite à propos de la durée psychologique, — ce qui résulte de cela seul qu'elle est si richement décrite et analysée. Mais, si c'est ainsi, nous ne pouvons plus nous associer à la thèse bergsonienne, car, selon nous, la négation de la quantité ne peut se faire qu'à propos de la durée originelle de l'intuition métaphysique.

D'ailleurs, on comprend très bien à quoi dans les *Données immédiates* doit servir l'exclusion de quantité de la caractéristique de la durée psychologique. Le but de l'ouvrage étant la démonstration de la liberté humaine, l'auteur croit qu'il est nécessaire d'établir une différence radicale entre le domaine de la matière et celui de la conscience, pour soustraire ainsi la conscience à la compétence de l'intelligence, qui est conçue comme le principal ennemi de la liberté humaine. Or, le domaine de la quantité étant, selon Bergson, au fond le seul où l'intelligence s'exerce avec facilité et sûreté, la cause de la liberté semble ne pouvoir être gagnée que si l'on montre que la

conscience, dans son essence — qui est la durée — est absolument réfractaire à la quantité.

Cette thèse de Bergson nous semble être de celles qui ont le moins de chances de pouvoir être soutenues. Tout d'abord, nous ferons remarquer qu'elle est dans une certaine mesure compromise déjà par Bergson lui-même, en tant que, dans ses ouvrages postérieurs, il mitige son affirmation sur l'opposition irréductible de la conscience et de la matière en considérant la matière comme une espèce de conscience inférieure, de conscience déchuée. Mais dans ce cas, les caractéristiques de la conscience et de la matière ne peuvent pas être dans le rapport d'une incommensurabilité absolue, ce qui arriverait si la matière était sujette à la notion de quantité, tandis que l'esprit lui serait absolument réfractaire. Ensuite, il nous semble qu'il n'est pas absolument nécessaire d'excommunier toute ombre du pouvoir de l'intelligence, et par suite, aussi, la quantité, du domaine de la durée, pour qu'on puisse établir la thèse de la liberté. Pour établir cette thèse, dans l'ordre d'idées selon lequel procède Bergson, il nous semble que suffit la caractéristique générale de la conscience donnée par notre auteur, à savoir qu'il n'y a pas dans la conscience des états tranchés et séparés à la façon des choses. Comme l'a montré déjà Boutroux dans son ouvrage sur *La contingence des lois de la nature*, pour saper le mécanisme, il suffit de montrer que l'intelligence n'est pas toute puissante, ou, selon l'expression de notre auteur lui-même, qu'elle n'est qu'un noyau brillant autour duquel il y a encore une frange nébuleuse. L'admission de la quantité dans la durée psychologique ne nous semble, d'une part, faire aucun préjudice aux résultats les plus précieux auxquels notre auteur est parvenu, et, d'autre part, elle facilite éminemment l'explication de ce fait que l'intelligence a, tout de même, un certain champ d'application jusque dans le domaine de la conscience.

D'ailleurs, la thèse que la quantité n'est pas étrangère à la durée nous semble s'imposer pour plusieurs raisons. La première est que l'observation introspective nous semble montrer qu'il est possible d'apprécier directement, sans aucun recours aux mesures et au schème spatial, la grandeur relative de certaines parties de la durée. Ensuite, si la durée psychologique n'avait aucun rapport à la quantité il serait absolument incompréhensible qu'on eût pu réussir à lui appliquer le schème quantitatif de l'espace. Si la durée n'a rien à faire avec la quantité, pourquoi ne sommes-nous pas libres d'appliquer à n'importe quelle partie de la durée n'importe quelle appréciation quantitative? Dire que notre appréciation est toujours toute convention-

elle et procède par l'intermédiaire du mouvement ne fait que reculer la difficulté, car aussitôt se dresse la question: comment se fait-il qu'à diverses parties de la durée correspondent des mouvements avec des trajets d'une longueur fixe? Sans doute, on pourrait répliquer que c'est par la longueur du trajet que nous fixons la longueur de la durée et non inversement, mais cette réplique ne peut éluder la nécessité du fait que la durée doit avoir quelques caractères intrinsèques qui nous imposent, une fois l'étalon choisi, une appréciation quantitative déterminée de ses diverses parties. C'est un argument qu'emploie souvent Bergson, à savoir que, supposé que la „durée en soi“ fût devenue deux ou plusieurs fois plus rapide ou plus lente, la science n'aurait rien à changer à ses formules, démontre uniquement que nous ne pouvons pas la mesurer directement et absolument, mais nullement quelle soit tout à fait étrangère à la quantité et même à une appréciation relative. De même le fait que, pour apprécier la quantité de la durée, nous employons des images tirées de l'espace, démontre seulement que la mesure de l'espace étant directe et plus facile, nous est aussi plus familière.

Enfin, on pourrait encore faire remarquer que l'idée de la quantité est impliquée dans la notion même de la durée. La variation qualitative à elle seule, comme le veut Bergson, ne constitue pas encore la durée. Il faut encore que cette variation soit accompagnée de la conscience explicite ou plutôt implicite qu'il y a en elle un avant et un après, ce qui résulte aussi du fait que Bergson lui-même caractérise la durée comme une succession. Mais les notions d'avant et d'après impliquent déjà de la quantité: là ou il y a avant et après, il y a aussi plus ou moins avant et plus ou moins après. D'ailleurs, le caractère quantitatif de la durée se révèle aussi dans son opposition à l'instant. Seulement, dans le cas, où la durée se ramènerait à l'instant, elle serait sans quantité, — mais alors justement elle cesserait aussi d'être la durée. En opposant la durée à l'instant Bergson constate que notre présent n'est pas une ligne mathématique qui tranche le passé et l'avenir, mais qu'il a une certaine „épaisseur“, qu'il enferme dans une unité indivisible à la fois et le passé et l'avenir¹. Nous ne pouvons comprendre comment une telle caractéristique de la durée pourrait avoir lieu, sans faire implicitement appel à la notion de quantité. Mais si, selon nous, la durée se créant ainsi elle-même pose aussi par son acte créateur le fondement de la notion de quantité, nous ne croyons pas, répétons-le encore une

¹ *Energie spirituelle*, p. 6; *Matière et Mémoire*, p. 148—149.

fois, qu'elle doive pour cela perdre son caractère de flux incessant, de pénétration et de fusion intime des éléments, même à travers son épaisseur quantitative, ce qui aura nécessairement toujours pour suite qu'elle ne sera jamais adéquatement connaissable à l'intelligence, et exigera toujours l'acte spécial de l'intuition.

En connexion étroite avec ce problème de la quantité se trouve être, évidemment, aussi la question très débattue: si le réel et l'intuition qui le saisit admettent le nombre. Faisons, cependant, remarquer que notre solution de la question de la quantité ne préjuge rien de celle du nombre. La durée peut admettre la quantité, mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit aussi comptable. Il faut d'ailleurs d'abord s'entendre sur le sens assez équivoque du terme comptable. Si l'on veut appeler comptable tout ce qui après une transfiguration artificielle donne lieu à l'application du nombre, alors, évidemment, la durée est aussi comptable. Comme toute continuité, elle peut être découpée en autant de parties qu'on voudra, parties qui, évidemment, sont comptables. Mais si, au contraire, on comprend comme comptable seulement ce qui est déjà en soi découpé en parties, alors la durée n'est pas nécessairement comptable.

Et certainement elle resterait aussi telle, c'est-à-dire non-comptable, si elle n'était qu'une forme de continuité toute vide. Mais tel n'est pas le cas. Elle est un devenir des qualités. Et s'il en est ainsi, il devient impossible de dire qu'elle n'a pas de rapport au nombre. En effet, là où il y a diversité, le nombre a aussi nécessairement sa place. Il ne sert à rien, selon nous, de dire que la diversité peut avoir une organisation spéciale, comme par exemple dans la mélodie qui fait qu'une multiplicité est perçue comme une unité. Dans la mélodie aussi on peut compter les modulations de la voix, — et ainsi elle implique le nombre. D'ailleurs, Bergson lui-même aussi caractérise la durée comme „une multiplicité qualitative“. Mais qui dit multiplicité — que ce soit qualitative ou non, dit aussi nombre. Seulement, d'autre part, nous accordons avec empressement à Bergson que cette multiplicité et ce nombre ne vont pas tout seuls, et ils ne sont pas donnés avec netteté. La multiplicité de la durée a le même caractère paradoxal que toutes ses autres manifestations: elle est étroitement liée à son contraire — à l'unité. Sans doute, non à l'unité abstraite des mathématiciens qui n'est qu'unité, mais à cette unité „vivante“ qui ne se réalise que grâce à la multiplicité et qui est si bien mise, en lumière par Bergson lui-même dans *l'Introduction à la métaphysique*.

D'ailleurs, en ne nous attachant qu'à certains aspects les plus saillants du devenir du réel, qui est la durée, nous croyons pouvoir discerner en lui aussi deux traits opposés auxquels on pourrait réduire le fait qu'on éprouve de l'hésitation à répondre, quand on pose la question de l'applicabilité du nombre à ce devenir. D'une part, le réel se révèle à nous, au moins dans certains cas — comme nous venons déjà de le dire — comme une continuité. C'est cette continuité qui s'oppose à l'application du nombre, en tant que celui-ci demande des limites, des arrêts, des coupes (ce qui n'exclut pas que, d'autre part, ces coupes établies, elle devient une condition du nombre). Ainsi, par exemple, la continuité du processus du devenir de la conscience et, pouvons-nous dire, de la vie en général, car elle est assimilée par Bergson à la conscience, est telle qu'il n'y a de ruptures nulle part, que tout se tient, et que même le plus petit élément de ce devenir appartient toujours à la fois et au passé et au futur, de sorte qu'il n'y a nulle part de parties closes. C'est donc ce même caractère de la durée, lequel invite à lui appliquer le concept de la continuité et qui la fait toujours apparaître comme inachevée — qui semble aussi ne pas permettre de lui appliquer le nombre. Pour qu'il y ait quelque chose à compter, il faut, dirait-on justement, qu'il y ait quelque chose. Mais dans le devenir de la vie il n'y a pas de choses, il n'y a pas de faits au sens propre, et c'est ce qui lui rend inapplicable la notion de nombre.

Mais cette continuité n'est pas la seule notion que l'intelligence dégage en analysant la durée. Pour que le monde, sortant de la durée, soit absolument réfractaire au nombre, il faudrait que son devenir ne crée rien, qu'il se résolve en une poussière infinitésimale. Mais tel n'est pas le cas. Même le spectre lumineux, invoqué par Bergson comme exemple de la continuité, forme des gammes de couleurs qui sont, *grosso modo*, assez précises, et qui peuvent être comptées. De même, la continuité de notre vie intérieure est, toujours selon Bergson, loin d'être un fleuve uniforme: il y a des faits saillants, significatifs, autours desquels se groupent les autres¹. Le devenir de la vie est moins encore comparable à l'existence d'une nébuleuse cosmique indéterminée. Bergson convient que la vie crée des systèmes relativement clos, à savoir les êtres vivants. Même l'univers dans sa totalité est composé de systèmes qui sont isolables. Le fait qu'à la rigueur, on peut toujours trouver que ce qui

¹ *Matière et mémoire*, chap. III.

apparaît isolé, est tout de même quelque part lié au Tout, n'a pas d'importance pour notre problème: il n'est pas nécessaire que l'univers consiste en grains tout à fait détachés pour qu'on puisse lui appliquer le nombre, il suffit qu'il soit, comme le dit un philosophe anglais „d'une structure fibreuse“, et il ne peut pas être mis en doute, qu'il n'aît, en effet, une telle structure.

Il y a encore chez Bergson une notion qui joue le rôle le plus important, mais soulève aussi des difficultés, lesquelles sont un aspect spécial de celles que nous venons de discuter. C'est la notion de création. La durée, la vraie réalité, est, selon Bergson, caractérisée par le fait qu'elle est création. Cette affirmation, si l'on poursuit jusqu'au bout tout ce qu'elle implique, semble mener nécessairement à une conception du réel qui le considère non seulement comme *grosso modo* comptable, mais comptable tout à fait adéquatement. En effet, qui dit création, pourrait-on argumenter, dit qu'il apparaît quelque chose de neuf; qui dit qu'il y a du neuf, dit que quelque chose qui n'était pas, vient s'ajouter à ce qui était. Il y aurait donc des ruptures, et de la discontinuité dans le réel, et le nombre lui serait applicable adéquatement. Cependant, il faut s'entendre sur ce point. Quoique la notion de création soit peut-être plus propre que n'importe quelle autre à caractériser la durée, elle ne l'est cependant qu'approximativement et reste, comme toute notion de l'intelligence, unilatérale, surtout si l'on veut la purifier logiquement, c'est-à-dire la simplifier. De ce point de vue, comme on l'a déjà fait remarquer², elle s'opposerait à une autre caractéristique fondamentale de la durée: la continuité, que nous avons déjà nommée. Mais cette antinomie, comme beau-

¹ En effet, on pourrait donner à la notion „création“ aussi un sens plus large qui la rendrait alors plus convenable pour la caractéristique de la durée. La création, pourrait-on dire, implique qu'il y a quelque chose qui crée, quelque chose qui serait donc relativement permanent et qui ainsi assurerait la continuité de l'ancien et du nouveau. Une telle interprétation de la notion de création comme d'une conciliation du nouveau et de l'ancien est, croyons nous, conforme à l'usage, mais il convient de faire remarquer que dans un tel cas cette notion est déjà contradictoire en soi et ne peut être pensée, car, comme nous tentons de le montrer, la continuité et l'apparition du nouveau ne peuvent pas logiquement être conciliées. Mais pour la commodité de la discussion — au lieu de découvrir une contradiction au sein de la notion de la création — nous préférons la comprendre dans un sens logiquement simplifié et épuré, à savoir comme „apparition du nouveau“, pour l'opposer alors à la continuité comme une propriété indépendante du réel.

² Benda, *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la mobilité* (1912) et *Sur le Sacré du Bergsonisme* (1914); Grandjean, *Une Révolution dans la philosophie*, Appendice: Réponse à M. Julien Benda, 1916.

coup d'autres qu'on pourrait encore révéler au sein de la durée¹ est due, selon Bergson, surtout à l'effort de penser la durée au moyen de nos „concepts trop simples“ et à la durée comme objet de l'intuition ne s'appliquent rigoureusement ni la notion de création, ni celle de continuité. Elle pourrait plutôt être caractérisée comme leur synthèse réelle, dont ces notions ne représentent que des aspects particuliers. Pour se convaincre qu'une telle synthèse peut effectivement avoir lieu, il suffit de regarder de plus près le devenir de notre conscience. D'une part, il est incontestable qu'aucun moment de ce devenir ne saurait être une répétition de quelque autre moment qui a déjà été. De façon continue, abstraction faite des intrusions du monde extérieur, quelque chose de neuf y apparaît, quelque chose qui n'était pas, ce qui signifie qu'il y a création. D'autre part, ce quelque chose de neuf ne s'ajoute pas à l'ancien comme une perle d'un collier aux autres perles. Si le mode de synthèse de la conscience était tel, — il n'y aurait pas d'univé de la conscience, il n'y aurait donc pas de conscience. De même qu'un jugement ne peut être constitué par la juxtaposition des mots, de même, notre moi ne peut être constitué par la juxtaposition de diverses pensées, sentiments et volitions. Et il ne servirait à rien de dire qu'il y a encore quelque fonction spéciale qui réunit ce qui, en soi, est dispersé: cette nouvelle fonction ne ferait que s'ajouter, comme un nouvel élément séparé, aux éléments séparés préexistants. Ce n'est que par le symbole de la compénétration que pourrait être exprimé le mode de rapport des éléments de la conscience entre eux, s'ils doivent vraiment former une conscience. Un élément est „dans“ l'autre, tout se tient, il n'y a ni frontières, ni ruptures. Le devenir de notre conscience, considéré comme isolé du monde extérieur, serait donc caractérisé à la fois et comme une création et comme une continuité ininterrompue. Mais on voudra, peut-être, appliquer au cas en question une logique rigoureuse, et dire: il n'y a que deux possibilités, — ou bien un nouveau fait de conscience a commencé à être à un moment précis, et alors il y a création, mais il n'y pas continuité, ou bien il a existé de tout temps, et alors il y a continuité, mais il n'y a pas création. Le paradoxe de la conscience consiste à nier cette position de la question: il n'y a pas d'instant précis où un état de conscience commence, parce qu'il n'y a pas d'instant, parce qu'il n'y a pas, comme pour les figures de la géométrie, de ligne mathématique qui tranche, qui sépare l'un de l'autre les

¹ Cf. Ségond, *L'intuition bergsonienne*, chap. I: Les antithèses du bergsonisme.

états de conscience. Le commencement d'un événement fait partie intégrante d'un acte indivisible qui soude, en une unité inanalysable, et le passé où l'événement n'était pas encore, et le futur où il sera. Le devenir réel concilie ainsi ce qui, ensuite, quand on y appliquera l'analyse logique, apparaîtra comme contradictoire. La durée doit donc être reconnue comme étant à la fois et continue et créatrice, et l'admission de ces deux concepts contradictoires dans le sein même de la doctrine ne nous paraît nullement en marquer une faiblesse, comme semblent parfois le penser „les bergsoniens“¹ mêmes. Cela, au contraire, nous semble être fait en pleine connaissance de cause et en rapport étroit avec la critique de la logique discursive, en tant que moyen d'exprimer le réel. C'est justement parce que l'intelligence est incapable de parvenir à une expression non-contradictoire du réel, que Bergson postule la méthode intuitive. Et si celle-ci, en tant qu'elle veut s'exprimer en discours, ne le peut faire qu'en évocant des contradictions, — ces contradictions ont, dans le dernier cas, une toute autre portée que dans le premier. En effet, quand l'intelligence pose ses concepts elle prétend, par eux, saisir l'essence du réel. La contradiction, en ce cas, signifie pour elle une faillite irrémédiable. Quand la philosophie intuitiviste se sert des concepts, elle est loin de croire, par eux, saisir le réel. Ils ne sont pour elle que des approximations unilatérales plus ou moins grossières, et elle ne les emploie que comme des moyens de suggestion, comme des indices de la direction dans laquelle on doit marcher. Et, dans ce cas, le désaccord entre les divers concepts qu'elle emploie — grave défaut pour la méthode intellectualiste — devient un mérite au point de vue de la méthode intuitiviste: ce sont ces contradictions qui stimulent l'esprit à la vision compréhensive de l'intuition et en indiquent les frontières opposées. C'est, *mutatis mutandis*, la même méthode des *lignes convergentes* que Bergson a développée avec tant de succès dans son article sur *La Conscience et la Vie*: les concepts discordants posent la tâche de trouver par intuition le point où ils pourraient être conciliés.

Certainement, il y a des philosophes qui croient qu'une telle conciliation des contradictions par une vision n'a pas une grande valeur, parce qu'elle „n'expliquerait“ pas comment cela serait possible. Ils préféreraient qu'on leur montrât que c'est l'intelligence elle-même qui concilie ainsi des concepts discordants. Et, en effet, il ne manque pas

¹ Cf. Grandjean, *Une révolution dans la philosophie*, p. 215.

de tentatives de ce genre. Le *Parménide* et le *Sophiste* de Platon marquent les premiers pas faits dans cette direction. Le plus célèbre de ces essais est celui de Hegel. Le plus récent en date est celui de Hamelin. Ces philosophes prétendent montrer comment la raison, à elle seule, passe d'une notion à une autre contradictoire, pour les concilier ensuite dans une troisième notion plus compréhensive. Mais, malheureusement, la nature des liens qui lie ces notions reste assez obscure, et ces liens assez incertains et transformables dans les sens les plus divers, — il leur manque aussi toute rigueur, toute nécessité et, par suite, leur force explicative, du point de vue de l'intelligence, est très médiocre. Tout cela, croyons-nous, montre que les liens établis entre les notions en question ne sont nullement l'oeuvre de l'intelligence s'exerçant à elle seule, mais qu'eux aussi reposent, au fond, sur une vision, et les prétendues synthèses originales de la raison, ne font que suivre les pas de l'expérience: là où celle-ci la quitte, la marche de la raison devient si incertaine qu'elle s'égare sans cesse, comme le montrent les essais de la „Naturphilosophie“ pratique de Hegel. La conciliation des contradictions du monde concret ne s'opère que sur la base de la vision intuitive, qui montre que ces contradictions reposaient sur ce fait qu'on a voulu appliquer au monde réel des concepts qui n'étaient pas faits sur lui.

Nous dirons la même chose aussi de tous les autres concepts de l'intelligence, en retournant après cette longue digression au problème principal qui nous intéressait ici, à savoir celui de l'articulation et de l'organisation du réel. Aucun des concepts de l'intelligence n'est lui pleinement applicable, — ils ne sont tous que des approximations assez grossières. Mais d'autre part nous avons essayé de montrer que cela ne doit ni exclure l'organisation du réel, ni avoir pour la suite le fait qu'il soit absolument étranger à l'intelligence. Cette organisation, quoi que, en principe, inexplicable d'une façon adéquate par le discours, doit néanmoins être admise comme existant et comme pouvant être saisie — imparfaitement par l'intelligence, — parfaitement par l'intuition. Et si le manque d'organisation a été quelquefois employé comme un argument pour mettre en doute l'existence de l'intuition et de son objet spécifique, — cet argument doit donc être considéré comme n'ayant pas d'application à la conception bergsonienne.

Les objections contre la doctrine de l'intuition que nous avons passées en revue jusqu'ici étaient dirigées seulement indirectement contre celle-ci, à savoir par l'intermédiaire de son objet. Mais il y a aussi des objections qui visent directement l'intuition comme mode de connaissance

Une de ces objections, nous l'avons déjà mentionnée et nous nous sommes efforcés de la réfuter, comme un malentendu, dans le chapitre précédent. C'était l'objection qui niait la possibilité de l'intuition puisqu'on supposait qu'elle excluait la distinction nécessaire à toute connaissance, à savoir celle du sujet connaissant et de l'objet à connaître.

Mais, outre cette objection, il y en a encore une autre qu'on peut désigner comme tout à fait classique depuis Kant. Elle n'est, d'ailleurs, qu'une modification de l'objection que nous avons déjà relevée en premier chef et qui consistait à nier la possibilité d'existence d'une réalité n'ayant aucune organisation. Cette négation impliquait qu'on ne peut affirmer comme existant que ce à quoi s'est appliquée déjà l'intelligence humaine. Nous avons essayé de réfuter cette objection en faisant remarquer que l'esprit organisateur des choses ne doit pas nécessairement être l'esprit humain, mais peut appartenir aux choses elles-mêmes. Cependant, supposé même qu'on nous fasse cette concession, l'objection en question n'a pas encore par cela nécessairement perdu toute sa force. En effet, admis même que les choses existent et sont organisées en elles-mêmes, il reste encore à savoir si elles peuvent se révéler à nous telles quelles. En faisant ainsi abstraction de la question de l'existence des choses on niera simplement la possibilité de leur connaissance sans intervention de l'intelligence humaine, c'est-à-dire qu'on niera la possibilité de l'intuition comme mode de connaissance.

On prétendra que cette négation a pour fondement une analyse exacte de tout acte de la connaissance. Ainsi, par exemple, on alléguera que, pour qu'une connaissance puisse avoir lieu, il faut, tout d'abord, qu'on ait „quelque chose“ à connaître. Cela signifie que la connaissance n'est pas possible sans que soit mise en oeuvre la catégorie de la „chose“ où, si l'on veut, de la „substance“. Mais, évidemment, l'emploi de celle-ci entraîne l'application de toute une série d'autres. En effet, toute „chose“ doit être pensée comme ayant certaines propriétés, — et, voilà, la manifestation d'un nouvel acte irréductible de l'entendement, c'est-à-dire d'une nouvelle catégorie. Ensuite, toute chose doit être dans certains rapports avec d'autres choses, — et ainsi apparaît encore une foule d'autres catégories. Tout à fait comme les myopes ne peuvent rien voir si ce n'est à travers leurs lunettes, de même aussi nous ne pouvons rien connaître sinon à travers notre intelligence. Et, comme les gens portant des lunettes, si celles-ci avaient des mailles, verraient le monde tout entier pris dans ces mailles, de même aussi nous ne pouvons rien voir

autrement que dans les formes que notre intelligence nous suggère inévitablement. Toute notre connaissance serait ainsi irremédiablement humaine, porterait l'empreinte du sceau de notre intelligence et ce serait une vanité tout à fait injustifiable que de croire pouvoir trouver dans notre connaissance quelque autre chose qu'un certain reflet de nous-mêmes. Sans doute, au fond, cette tournure de la critique n'implique pas nécessairement qu'on déclare toute notre connaissance subjective: les doctrines qui professent que les essences intelligibles sont les seules vérités, verront dans le rôle actif joué par notre intelligence dans la constitution de notre représentation du monde la seule garantie qu'il y a au moins quelque chose de „vrai“ en lui. Mais que ces considérations sur le rôle de l'intelligence dans la connaissance mènent ou non au subjectivisme, il semble qu'il en soit fait de l'intuition.

Nous admettons sans difficulté que les analyses critiques ci-dessus ont raison en tant qu'il s'agit de l'expression de l'intuition. En effet, nous ne pouvons ni exprimer, ni penser, ni concevoir rien sans faire usage de l'intelligence et, par suite, aussi de certains de ses schèmes. Mais c'est autre chose — d'avoir une intuition et de l'exprimer. De ce qu'il est impossible de penser et d'exprimer l'intuition autrement qu'au moyen de l'intelligence, il ne s'ensuit pas encore qu'elle ne nous soit aucunement accessible et soit entièrement couverte par le voile de l'intelligence. Il faut surtout ne pas oublier que cette négation de la possibilité d'avoir expérience d'une intuition ne peut aller toute seule, mais doit avoir des conséquences très graves. Qui nie la possibilité de l'intuition doit nier aussi toute une série d'autres faits de conscience. Nous sommes ici devant l'alternative: il faut ou bien réduire tous les faits de conscience à ceux de l'intelligence ou bien en admettre à côté de celle-ci encore d'autres, — et alors il n'y a pas aussi de raisons pour faire la guerre à l'intuition. Dire que tous les caractères du monde se révèlent à nous seulement grâce à l'intelligence devrait signifier, si l'on veut prendre cette thèse à la lettre, que ces caractères non seulement se révèlent grâce à l'intelligence, mais sont aussi établis par elle. En effet, pourrait-on raisonner, si, par exemple, ces sensations du rouge et du bleu, ou ces sentiments du plaisir ou de la douleur, se révèlent à moi seulement grâce à l'intelligence, cela ne signifie-t-il pas que, tant que l'intelligence n'est pas encore mise en oeuvre, ces sensations et ces sentiments ne diffèrent en rien? Mais s'il en est ainsi c'est notre intelligence à nous qui est le dieu-créeur de tout le contenu du monde. Mais

nous croyons que même les intellectualistes les plus convaincus ressentiront quelque malaise devant cette toute-puissance de l'intelligence. L'intelligence est seulement une faculté de la forme et elle n'est pas seulement „vide“, mais elle est aussi encore plus „aveugle“ que ne le sont les intuitions. En effet, si nos sensations, nos sentiments n'avaient par eux-mêmes aucune valeur cognitive qui se manifesterait, par exemple, par une distinction spontanée¹ il resterait profondément obscur comment l'intelligence pourrait établir entre eux quelque différence. De quel droit nous ferait-elle appeler ceci rouge plutôt que bleu, ce sentiment plaisir plutôt que douleur? On doit donc admettre qu'il y a pour nous des états de conscience qui ont des caractères positifs et ont donc déjà une valeur cognitive sans que ces traits soient nécessairement imposés par l'intelligence. Parmi de tels faits, l'intuition bergsonienne pourrait aussi avoir sa place.

Mais on peut aller encore plus loin. On peut non seulement contester que tous les caractères du monde soient établis pour nous par l'intelligence, mais aussi dire que, même là, où l'intervention de ses schèmes est incontestable (comme c'est le cas dans l'expression de l'intuition), elle ne modifie pas nécessairement la vision intuitive de telle façon que celle-ci devienne toute subjective. Sans doute, il est bien convenu, de sorte qu'il est à peine nécessaire de le répéter, que toute description de l'intuition par le moyen des concepts de l'intelligence est bien imparfaite. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier non plus que tout ce que le concept de l'intelligence a de positif, il le tient de l'intuition. Il a donc du rapport à l'intuition, il exprime quelque chose d'elle. Du concept de l'intelligence on devrait dire ce que dit Bergson de la perception usuelle, à savoir qu'il est partiel, que sa faute est d'être incomplet. Cette faute ne devient néfaste que si on l'oublie et si l'on considère le concept comme une expression adéquate du réel. La subjectivité, donc, qu'apporte l'emploi des concepts n'est pas si radicale qu'elle ne laisserait rien subsister de ce que contenait l'intuition. Et cette subjectivité devient encore moins irrémédiable si l'on emploie le concept non comme une formule existant par soi et pour soi, et exprimant l'essence des choses, mais dans le dessein de rappeler l'intuition originale qui était à son fond, si on l'emploie comme un tremplin pour s'installer de nouveau dans l'intuition. Nous nous résumerons donc en disant que le fait

¹ Cf. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, Dritter Abschnitt, Sechstes Kapitel: Die unmittelbare Beziehungsgewissheit.

que toute connaissance discursive s'exprime au moyen de l'intelligence et de ses schèmes ne fait pas préjudice à l'existence de la connaissance intuitive, ni n'exclut même la possibilité de se rapprocher de celle-ci au moyen du discours.

Après avoir passé en revue les objections principales qu'on pourrait adresser en général à la conception d'une connaissance intuitive, il convient de faire remarquer que même si l'on admet l'existence d'une telle connaissance, on peut encore professer des opinions différentes de celles de Bergson sur les modes et la nature de cette connaissance.

Ainsi, un critique aussi compétent qu' Harald Höffding admet l'existence du fait d'intuition, mais ce qu'il reproche à Bergson c'est de n'en avoir pas distingué plusieurs espèces. C'est ainsi qu'il regrette que Bergson n'ait pas éclairé le rapport des deux formes principales de l'intuition. „Il est clair qu'il y a une grande différence entre l'intuition à laquelle on arrive après avoir passé le travail de l'analyse et de l'expérience et „l'intuition originelle et immédiate“ qui est la donnée immédiate et qui présente une continuité indivisée, morcelée ensuite par intelligence... C'eût été d'un immense avantage, au point de vue de la clarté, si M. Bergson s'était exprimé d'une façon plus précise et plus déterminée au sujet du rapport qu'il y a entre l'intuition, condition nécessaire à tout travail psychique (ou qui plutôt est son premier résultat) et l'intuition qui devrait constituer l'apogée et la conclusion du travail de la pensée comme étant l'union suprême de l'instinct et de l'intelligence. M. Bergson emploie le même mot pour les deux choses, ce qui doit fatalement causer une certaine confusion“¹.

Avant de tenter d'apprécier si les reproches de Höffding sont justes, rappelons en quelques mots les traits qui caractérisent l'intuition selon Bergson. Le premier de ces traits, sur lequel nous avons déjà insisté, est celui qu'elle est censée procéder par coïncidence avec son objet; le second est donné par ce fait qu'elle a un objet spécial, à savoir le réel, ce qui, selon Bergson, signifie la vie, ou, encore plus précisément, la durée. Ces deux traits sont le propre de l'intuition bergsonienne et ce sont eux qui constituent son caractère métaphysique. Enfin, elle possède encore un troisième trait, qui, d'ailleurs, lui est aussi imprimé par son objet, à savoir d'être une connaissance qui ne comporte pas de termes, qui n'est pas discursive, qui saisit dans un acte unique et quasi-momentané une richesse infinie

¹ H. Höffding. *La philosophie de Bergson*, 2-me éd. p. 50—51.

de déterminations, qui pour être développée en discours demanderait une série interminable d'actes. Ce dernier trait, qui la distingue de la connaissance discursive, est celui qui est commun à l'intuition bergsonienne avec ce qu'on appelle ainsi communément, et qui à lui seul suffit pour caractériser l'intuition comme un phénomène psychologique original. Or, si nous envisageons maintenant les critiques de Höfding, il est clair qu'il a omis les deux premières caractéristiques de l'intuition qui sont spécifiques pour Bergson et s'est contenté de la troisième seule. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant qu'il ne voie pas ce qui justifie l'emploi du terme „intuition“, pour des cas en apparence très divergents, comme cela a lieu chez Bergson. Mais les difficultés disparaissent dès qu'on fait attention aussi aux caractéristiques spécifiques de l'intuition bergsonienne. Tout mode de connaissance qui manifesterait les trois traits mentionnés sera pour Bergson l'intuition, et toujours la même intuition, car, même si quelques traits venaient s'y ajouter encore, selon les cas, ils seraient tellement subordonnés aux caractéristiques fondamentales qu'ils ne pourraient pas en créer une nouvelle espèce. De même, si, d'autre part le nom d'intuition était appliqué à une connaissance qui n'aurait pas les deux premières caractéristiques, — du point de vue bergsonien une telle connaissance serait un phénomène psychologique d'un caractère original, mais non pas ce que notre auteur a en vue quand il emploie le mot intuition. Il en résulte que Bergson n'a aucune raison pour distinguer les deux espèces opposées de l'intuition que mentionne Höfding. Pour lui, c'est toujours la même intuition, qu'on soit parvenu à elle grâce à une nature heureusement douée, ou bien par les longs détours d'un travail scientifique. La saisie de la vérité selon Bergson, comme nous le comprenons, n'est pas le privilège d'une élite peu nombreuse, mais elle est, en principe, à la portée de tous ceux qui voudraient tenter les efforts nécessaires pour cela. La différence des voies par lesquelles on atteint à l'intuition jouera seulement un rôle capital dans l'expression et l'application de celle-ci. Un homme peu érudit, qui serait parvenu à l'intuition du réel grâce à un naturel heureux, transformerait peut-être sa vie personnelle pour l'accorder mieux avec sa vision, mais pour peu qu'il voulût l'exprimer en discours, se trouvant dépourvu des armes de la science à la merci de tous les préjugés et superstitions de son temps, il ne parviendrait qu'à des résultats très médiocres condamnés à s'écrouler au premier attouchement de la critique. Seul, l'homme qui se trouve au niveau de la science de son époque pourra utiliser ses intuitions pour

en tirer des vérités discursives qui seront d'une longue portée et auront des chances d'être universellement admises. La préparation scientifique aura donc une signification négative pour la réalisation de l'intuition: en écartant des préjugés, des erreurs, elle, facilitera d'abord l'avènement de la vision du vrai et, ensuite, elle garantira une interprétation critique de cette vision. Mais, en ce qui concerne la vision elle-même, elle ne saurait être ni modifiée par cette préparation, ni être une rémunération réservée exclusivement à celle-ci.

Des remarques tout analogues s'imposent aussi à propos de la tentative de Höfdding pour comparer l'intuition métaphysique bergsonienne aux formes de l'intuition qui sont connues par l'histoire de la philosophie. Il croit pouvoir distinguer quatre formes principales de l'intuition. Il y a premièrement, l'intuition concrète, qui se manifeste dans la perception immédiate soit des images sensibles, soit des faits antérieurs, soit des créations de l'imagination. Il trouve que cette intuition a quelque chose d'individuel, de spécial, et qu'elle est dans une opposition significative avec l'activité attentive, féconde en distinctions, que nous appelons analyse, aussi bien qu'avec l'abstraction, la généralisation et la conclusion. Deuxièmement, il y a une intuition pratique, la plus fréquente dans la conversation, qui, étant une synthèse spontanée d'expériences et d'observations se manifestant avec un caractère de certitude et de conviction, joue un rôle essentiel lorsque l'homme se forme sa croyance et sa conception de la vie. Il y a, en troisième lieu, une intuition analytique, qui perçoit immédiatement la différence ou l'identité qu'il y a entre deux images de la sensation et qui n'est en opposition ni avec l'intelligence, ni avec l'intuition concrète, ayant trait à un rapport entre des images et non aux images elles-mêmes. Quatrièmement, il y a encore l'intuition synthétique qui est la perception immédiate d'une connexion ou d'une totalité que l'on peut acquérir en parcourant soit une série, soit un groupe de membres ou de parties si l'on a une certaine compréhension de leurs rapports mutuels. Höfdding trouve que Bergson n'a bien mis en lumière que la première forme de l'intuition, à savoir l'intuition concrète. Certainement son „intuition métaphysique“ rappelle aussi l'intuition synthétique, mais si l'on fait attention à ce qu'il n'insiste pas assez sur la connexion de la vue d'ensemble avec l'activité de la pensée, on doit, selon Höfdding, reconnaître qu'elle se rapproche beaucoup plus de l'intuition pratique spontanée, dont Bergson ne ferait, à tort, aucune mention. L'inconvénient le plus sérieux de la doctrine de Bergson serait qu'elle aurait négligé l'existen-

ce de l'intuition analytique, et toute son exaltation de l'opposition de l'intelligence et de l'intuition ne serait chez lui que la suite de cette négligence.

Ces critiques ne nous semblent pas toucher Bergson en tant que ce qu'il s'était proposé comme tâche n'était pas la détermination des diverses espèces de l'intuition comme d'un phénomène psychologique. L'intuition étant toujours la saisie immédiate, dans un acte, des particularités d'un objet, elle revêtira nécessairement autant de formes qu'il y aura d'objets ayant des traits originaux se présentant à elle. Il n'y a aucun doute que dans ce cas même les quatre formes mentionnées par Höffding n'épuisent pas toutes les variétés possibles de l'intuition. C'est ce que montre déjà l'exemple de W. Meckauer qui croit avoir trouvé que Bergson aurait „confondu“ six espèces de l'intuition¹ et nous croyons que ce nombre d'espèces de l'intuition confondues pourrait être augmenté *ad libitum*. L'intuition bergsonienne est toujours une, en tant qu'elle n'a qu'un objet — la durée, mais elle comportera autant de variétés, qu'en comporte la durée. Mais ces variétés ne se couvriront que très incomplètement avec celles que mentionne Höffding. Ainsi, il n'y a aucun doute que, selon Bergson, il y a une intuition sensible qui se révèle dans la perception immédiate. Elle correspond à ce relâchement extrême de la durée qui est censé être le monde matériel. Cette intuition s'exerce tout naturellement chez tous les hommes, et s'il y a lieu même ici de parler d'une éducation spéciale, il ne s'agit pas d'éducation positive, mais seulement de l'éducation de l'aptitude à ne pas fausser cette intuition naturelle par une interprétation erronée. Cette intuition-perception correspondrait à ce que Höffding appelle l'intuition concrète. Au contraire, nous ne voyons aucune ressemblance, sinon toute extérieure, entre l'intuition métaphysique de Bergson, c'est-à-dire l'intuition de la durée parfaite, et cette espèce principale d'intuition que Höffding nomme en quatrième lieu en l'appelant l'intuition synthétique. L'intuition bergsonienne n'opère aucune synthèse, elle est toujours une saisie, une révélation. S'il y a synthèse — cette synthèse s'est opérée déjà dans le réel, mais non pas par l'intuition. Höffding a plus raison quand il dit que l'intuition métaphysique de Bergson ressemble par sa spontanéité plutôt à l'intuition pratique, qu'il nomme comme deuxième forme de l'intuition. Mais cette ressemblance aussi n'est qu'extérieure: tandis que l'intuition pratique de Höffding est tou-

¹ Walter Meckauer. *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson*, p. 38.

jours dirigée vers des faits tout particuliers, l'intuition bergsonienne est censée saisir le fond même de la vie. Au meilleur cas, l'intuition pratique ne pourrait être qu'une application particulière de l'intuition métaphysique. Enfin, l'intuition analytique ne nous semble pas être si étrangère à Bergson que le croit Höffding. L'intuition, selon Bergson, saisit le réel, mais elle y découvre des distinctions — on nous parle du réel, par exemple, comme d'une multiplicité qualitative. Ensuite, il ne faut pas oublier que, selon Bergson, tout notre savoir n'est, au fond, que le développement d'une intuition originelle, n'est qu'une analyse de ce qu'on a saisi par l'intuition: l'intuition implique donc la conscience que ce qu'on a conquis est une diversité, elle contient donc déjà le germe des analyses ultérieures.

Mais, ne pouvant ainsi être d'accord avec les critiques particulières de Höffding, nous nous voyons tout de même obligés à reconnaître la justesse de sa remarque générale que la notion d'intuition garde encore chez Bergson beaucoup d'obscurité. Il se dresse à propos d'elle toute une série de questions qui sont autant des difficultés pour les interprètes de la doctrine. Ainsi, l'objet de l'intuition est dit être le réel, qui lui-même s'identifie avec la durée. Or, c'est l'interprétation de cette notion de la durée comme du réel qui présente beaucoup de difficultés. En premier lieu se dresse la question: cette durée est-elle quelque réalité particulière ou bien le Réel — la réalité dans sa totalité ou dans sa quintessence? Vu que Bergson ne spécifie pas cet objet de l'intuition par des caractéristiques qui permettraient de reconnaître en lui quelque réalité particulière, il semble qu'il faille y voir le Réel. Mais alors se pose la seconde question, — comment parvenons-nous à lui? C'est ici que se fait sentir le manque d'une méthode précise. Il est peut-être impossible de donner un itinéraire précis pour les régions où l'intuition prétend nous mener, mais il devrait être nécessaire de montrer l'endroit où, sur notre terre encore, l'ascension ou la descente doit commencer. Or, nous n'avons pu trouver chez Bergson qu'une seule indication précise du lieu, pour ainsi dire, d'où l'on doit aborder la descente à la durée parfaite. C'est notre moi qui est ce lieu. C'est par une contemplation ou plutôt par une immersion dans le devenir de notre conscience qu'on doit parvenir à cette durée en général. La voie vers l'intuition serait donc la méthode de l'introspection „approfondie“ (comment réaliser cet „approfondissement“ n'est pas, d'ailleurs élucidé). Mais s'il en est ainsi, on demandera ensuite — quelle raison a-t-on d'affirmer que cette durée à laquelle on parvient ainsi n'est pas simplement la durée individu-

elle de notre „moi“, et non la durée universelle? La réponse de Bergson consiste à intervertir la question: il pose comme donné ce qui était le problème et considère comme le problème ce qu'on admettait comme donné. Ce qui est donné, pour lui, c'est la connexion du Tout: nous sommes comme les branches d'un arbre immense et, pour peu que nous fassions attention, nous remarquerions que la sève qui circule en nous est la même qui se meut dans le tronc et qu'elle vient des racines qui sont les mêmes pour tout l'arbre. On reconnaît ici les paroles de l'apôtre ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν, qui ont joué un rôle si important dans le néoplatonisme et qui sont répétées par Bergson en diverses variations¹. Comment cette thèse s'établit chez lui, nous en avons déjà parlé et nous aurons encore à y revenir à propos de la perception. En tout cas, dès qu'elle est posée, le problème devient de savoir non comment est-il possible que nous connaissions en nous le Tout du réel, mais plutôt, comment est-il possible que nous connaissions encore quelque chose qui ne serait pas lui, comment est possible une connaissance erronée? C'est justement à cette question que veut répondre l'explication pragmatiste de la connaissance intellectuelle. Mais si l'on gagne ainsi d'un côté, de l'autre surgissent de nouvelles questions graves. Si la durée que nous saisissons en nous est la durée universelle, que devient alors notre durée individuelle? Existe-t-elle, n'est-elle qu'un mirage, — quel est son rapport avec la durée universelle? Autant d'énigmes, semble-t-il, que de questions. Sans doute, il y a un expédient bien connu, qu'on emploie pour sortir de ces difficultés. Il consiste à faire appel à la matière comme au principe d'individuation. Mais cet expédient est inacceptable pour Bergson, car l'individu ne deviendrait alors qu'une somme de négations, ce qui mènerait tout droit au platonisme, à un dédain de l'individuel et à une exaltation du général.

Mais, supposé même qu'ainsi, la possibilité de connaître la durée universelle soit établie, la possibilité de cette connaissance à laquelle nous aspirons sera-t-elle, par là, également établie? En connaissant la durée, en coïncidant avec elle, ne connaîtrions-nous pas par là seulement un moment de celle-ci, ou, pour le mieux, l'histoire passée de cette durée? Que serait une science qui voudrait bâtir sur une telle intuition? Elle devrait terminer tous ses théorèmes par „il était ainsi“, car la vision qu'elle rendrait explicite serait nécessaire-

¹ Cf. *Évolution créatrice*, p. 218, 323; *Données immédiates*, p. 181; *Perception du changement*, p. 36; *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1901, p. 59.

ment une vision passée, qui, semble-t-il, en tant que telle, ne pourrait contenir aucune indication sur ce qui est ou sur ce qui sera, de sorte que l'autorité d'une telle science serait très précaire. Mais une telle situation de la science est-elle une conséquence nécessaire de la conception de la durée chez Bergson? Nous ne le croyons pas, mais avouons qu'elle n'est pas non plus nettement écartée. En tous cas, il nous semble qu'on puisse trouver chez Bergson des indications qui permettent dans une certaine mesure de mitiger les difficultés que nous venons de signaler. Toute la question se ramène à savoir, si la durée bergsonienne s'épuise par un flux des états momentanés, ou bien si elle garde en soi aussi, en quelque sorte, le futur? Nous avons déjà répondu à cette question en tentant de montrer que selon Bergson la durée empiète aussi sur le futur. Nous avons ensuite expliqué ce fait en ce sens que la durée était de la nature de la conscience, car c'est justement la caractéristique de la conscience de transcender le présent.

Nous voilà parvenus à un endroit où les mots jouent un rôle important. En effet, le caractère de la durée que nous venons de signaler, peut être énoncé aussi autrement. Si l'on convient que la caractéristique de l'idée est être le mode d'existence du futur dans le présent, — on pourra dire que la durée contient déjà l'élément de l'idée. Évidemment, une telle façon de s'exprimer n'est admissible que si l'on comprend le mot „idée“ dans le sens très large que nous venons d'indiquer. Ce sens n'est pas, d'ailleurs, étranger à l'usage courant. Ainsi le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, constitué par Lalande, donne sous C. un sens du mot „idée“ qui est très près de celui que nous avons en vue: „Préconception, dans l'esprit, d'une chose à réaliser; projet, dessein. Par suite, idée nouvelle, invention. Sens très usité dans le langage courant“. S'il l'on convenait de n'appuyer que sur la première partie de la première phrase de cette définition et d'ôter à cette „préconception“ le caractère d'un concept rigide — nous croyons que, dans ce cas, si paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, la durée chez Bergson n'est pas absolument réfractaire à l'idée, comme on le croit d'ordinaire. Ce que Bergson critique c'est la conception qui veut que le réel contienne en soi des concepts abstraits, des concepts à la façon de ceux qu'on trouve dans un traité de géométrie ou de logique. Mais nous ne trouvons chez lui nulle part des indications interdisant absolument de penser que le réel puisse contenir de quelque façon que ce soit un élément idéal, compris dans le sens que nous venons

d'expliquer. Au contraire plus d'un endroit chez lui invite à croire qu'il veut faire aussi à l'élément idéal sa place dans le réel, Comment sa conception de la durée l'implique, nous venons d'en parler. Puis, c'est surtout sa conception du processus évolutif comme d'un processus finaliste qui rend nécessaire qu'on fasse place aussi à l'idée. Sans doute, Bergson critique vivement le finalisme radical, et nie que l'avenir puisse être „contenu dans le présent sous forme de fin représentée“. Mais remarquons bien que c'est le finalisme radical qui est critiqué et non pas le finalisme en général. Bergson convient que „la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure“¹. Mais en acceptant „dans une certaine mesure“ le finalisme, on accepte par là aussi „dans une certaine mesure“ l'idée dans le réel. Ce que signifie ce „dans une certaine mesure“ est clair: on accepte le finalisme en tant qu'il est épuré des formes qui relèvent trop manifestement des conditions de l'action humaine. Et de même que Bergson admet un finalisme „plus vague“², de même admet-il des idées, pour ainsi dire, reformées, des „concepts fluides“. En effet, la raison principale pour laquelle Bergson nie la présence d'une fin représentée dans la nature est qu'alors, tout le devenir pourrait apparaître comme fictif: s'il y avait dans la nature des buts, des fins tout faits et immuables dans l'éternité, le devenir serait alors une mystification et incompréhensible. Ce n'est pas l'idée comprise comme la présence de n'importe quel avenir dans le présent, qui est niée par Bergson, mais la présence d'un avenir fixe et immuable. Au contraire, si l'on concevait des idées comme évoluant elles-mêmes, comme subissant une influence inintermittente de leurs propres créations, comme influant sur le cours des choses et comme influencées par ce cours lui-même — il serait difficile d'entrevoir les raisons pour lesquelles une telle idée ne pourrait avoir sa place dans la doctrine de Bergson. En tout cas, c'est Bergson lui-même qui parle — quoique dans un autre contexte — de „concepts fluides“³, comme pouvant s'approcher du réel. Dans

¹ *Évolution créatrice*, p. 43.

² *ib.*, p. 51.

³ *Introduction à la métaphysique*, p. 9., cf. aussi Bulletin de la société française de philosophie, I, p. 57.

l'étude sur *L'Effort intellectuel* il s'exprime encore plus nettement, l'unité de la vie y est identifiée avec „l'unité d'une „idée directrice“: commune à un grand nombre d'éléments organisés“¹. C'est, d'ailleurs, dans cette même étude, que se trouve le meilleur exemple de la forme sous laquelle l'idée pourrait être admise dans le réel: c'est le „schéma dynamique“. Par ce nom, Bergson entend une représentation simple, développable en images multiples, qui „contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer. Ce n'est pas un extrait des images, obtenu en appauvrissant chacune d'elles: on ne comprendrait pas alors que le schéma nous permit, dans bien des cas, de retrouver les images intégralement“². Ce qui est encore plus important, c'est que le schéma est loin d'être conçu comme quelque chose de fixe et de prédéterminé. „Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du tout fait, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son oeuvre. L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent toujours capable de se réaliser en images mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose“³. Ensuite, ce qui caractérise le schéma intellectuel, c'est qu'il change d'aspect et de nature en subissant l'influence de ses propres créations. „Il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois, il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. A mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il en voulait obtenir, ou il en obtient autre chose. Et, de même, les personnages créés par le romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. Là est surtout la part de l'imprévu; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître“⁴.

¹ *L'énergie spirituelle*, p. 197.

² *ib.*, p. 172.

³ *ib.*, 199—200.

⁴ *ib.*, p. 187.

Ces caractéristiques données par Bergson au schéma dynamique intellectuel ont pour nous un double intérêt. D'un côté, elles montrent que Bergson conçoit une forme assouplie de l'activité intellectuelle, à laquelle évidemment ne se rapportent pas les critiques qui ont été dirigées contre une certaine autre forme de cette activité qui est en opposition avec cette „l'intellection vraie“¹. Deuxièmement, toute cette étude sur *L'Effort intellectuel* nous semble avoir une portée plus longue qu'une simple analyse psychologique. Il semble que Bergson l'ait présentée surtout comme un modèle de la manière dont on devrait, selon lui, comprendre le développement général de l'esprit créateur de la vie. Nous avons déjà mentionné qu'il assimile l'unité de la vie à l'unité de „l'idée directrice“, c'est-à-dire du schéma. Dans les dernières lignes de l'étude dont nous parlons, il exprime encore plus nettement cette pensée. „Entre l'impulsion et l'attraction, entre la „cause efficiente“ et la „cause finale“, il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré, par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu, sur l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple, cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale“. Si l'on fait attention à ce qu'il y a, dans les caractéristiques du schéma dynamique intellectuel que nous venons de citer, des traits qui coïncident avec ceux de la durée, par exemple: l'implication réciproque des parties, l'intensité opposée à l'extension l'imprévu, l'invention, l'état ouvert, devenir dynamique opposé à l'état statique, unité simple à l'unité contenant une multiplicité — notre affirmation que la durée aussi peut contenir déjà en germe des éléments intellectuels ne devrait plus paraître trop paradoxale. L'idée peut donc avoir sa place dans la doctrine de Bergson et si cela n'y est pas, sans doute, exprimé en toute netteté, cela tient à l'orientation générale de la doctrine qui veut mettre en lumière un autre mode de connaissance que l'intelligence et, par là, est amenée à mettre plutôt l'accent sur ce qui la sépare de l'intellectualisme que sur ce qu'elle en retient. Cela établi, l'intuitivisme de

¹ *Énergie spirituelle*, p. 179.

Bergson échappe au reproche de ne pouvoir saisir dans le réel qu'un moment fugitif et tout individuel. L'intuition de la durée, qui enferme aussi de l'idée, peut ainsi être dirigée vers le général, comme le veut Bergson¹, et c'est en cela qu'elle se distingue de l'intuition artistique qui saisit le courant vital quand il s'est déjà éparpillé dans des créations individuelles.

En résumant notre examen de la notion de l'intuition, examen que nous avons entrepris surtout du point de vue de l'existence et de l'intelligibilité de l'intuition, nous dirons que nous avons abouti au résultat suivant: ni l'intuition comme mode de connaissance, ni son objet ne sont exprimables adéquatement par des concepts de l'intelligence, de sorte que toute tentative de ce genre amène à des contradictions, mais malgré cela, ils doivent être acceptés comme réels. Si l'on prend en considération que nous avons caractérisé comme le stimulus de la philosophie bergsonienne la suppression des antinomies dans lesquelles se débattait la philosophie intellectualiste, on voudrait, peut-être, interpréter ce résultat comme l'aveu de l'échec de toute entreprise bergsonienne. Une telle interprétation serait cependant erronée. Nous aurons à nous arrêter encore sur ce que signifient les contradictions chez Bergson, — faisons remarquer seulement pour le moment que ce qui, chez Bergson, est contradictoire, c'est l'expression des résultats de l'intuition au moyen des concepts habituels de l'intelligence. Une telle contradiction était déjà prévue d'avance par la doctrine bergsonienne et même posée par elle, de sorte qu'elle ne peut pas la surprendre.

Mais d'autre part, évidemment, cela ne la met pas à l'abri des reproches. En effet, pourrait-on argumenter, si la philosophie bergsonienne ne peut parvenir qu'à des contradictions, ne fût-ce que dans son expression, — ne vaut-il pas mieux s'abstenir totalement de philosopher, s'abstenir du discours, s'abstenir d'écrire des livres? Un tel reproche serait cependant très superficiel. Même dans les cadres d'une philosophie intuitiviste, le discours a des tâches importantes. C'est, premièrement, la critique immanente des conceptions fausses, c'est, deuxièmement, l'essai d'épuiser le réel par le discours dans la mesure où il s'y prête pour préciser ainsi aussi rigoureusement que possible les frontières de ce qui doit relever d'une autre méthode. Enfin, ce pourrait être même une tentative de reconstruire le réel par des concepts assouplis, tentative qui, quoique

¹ *Évolution créatrice*, p. 192.

vouée à l'échec, aurait cette signification que, par ses contradictions et ses fissures mêmes, elle servirait de stimulus à l'intuition, de tremplin. Car, en fin de compte, la philosophie bergsonienne ne signifie nullement, selon nous, une abdication de l'esprit de sa tendance vers la cohérence et l'unité. Nous avons déjà fait remarquer que le réel en soi, chez Bergson, n'est pas contradictoire. Nous pouvons ajouter maintenant que, tout au contraire, il est jugé être cohérent, être une unité, et la pensée humaine qui prétend connaître le réel ne peut estimer s'être acquittée de tâche que si elle aussi a atteint cette même unité et cette même cohérence. Cependant, cette unité n'est pas celle de la logique, qui a pour fondement l'inertie des termes et qui assure la cohérence de la pensée seulement parce qu'elle trépigne sur place. L'unité et la cohérence que cherche la philosophie bergsonienne sont celles de la vie, et sont, d'ailleurs, indéfinissables, c'est-à-dire ne peuvent pas être ramenées à d'autres termes plus simples, car ce sont elles-mêmes qui sont les plus simples. On pourrait se les représenter comme l'unité et la cohérence de l'acte de la pensée créatrice qui, devenant consciente, s'apercevrait être à la fois et toujours nouvelle et toujours la même, sans que ce nouveau et cet ancien puissent être détachés et fixés en termes. C'est ici encore un point que la philosophie hégélienne et celles qui s'y rattachent ont bien mis en lumière, à savoir l'insuffisance de la logique fondée sur le principe de la non-contradiction et la nécessité d'admettre une pensée créatrice qui, en transcendant les lois de la logique trop simple, resterait néanmoins cohérente en soi. Seulement, Bergson n'a pas cru pouvoir considérer cette pensée comme une dialectique des concepts, mais il la croit être antérieure à tous les concepts, qui ne se seraient détachés d'elle qu'ultérieurement, quand les nécessités de l'action ont commencé à jouer leur rôle. Nous concluons donc que le caractère contradictoire des révélations de l'intuition, quand on les exprime en concepts, ne préjuge rien sur leur cohérence et leur unité interne, qui sont d'une nature plus profonde. Les antithèses, irrémédiables pour une logique d'identité, se concilient dans la synthèse suprême opérée par l'intuition, synthèse qui se révèle comme une réalité palpable et dans la conscience et dans la vie, et dans leur essence qui est la durée.

Par là s'éclaire encore la dernière particularité de la méthode bergsonienne. On lui reproche parfois d'abuser trop des expressions métaphoriques, de faire moins une oeuvre philosophique que littéraire. Mais ce défaut, si c'en est un, devient un mérite si la cohérence et l'unité suprême de la pensée doit être identique à celle de la vie. La

logique simpliste étant impuissante d'arriver à la cohérence par le moyen des concepts, on doit chercher d'autres voies pour y parvenir que celle de l'enchaînement logique des concepts. C'est alors que s'impose la méthode des „lignes de convergence“ dont parle déjà avec tant de pénétration Pascal. Des métaphores multiples, dont chacune, prise en soi, est unilatérale, font comme aiguiller l'esprit vers un centre unique où elles semblent toutes converger. C'est donc, en somme, une méthode de suggestion qui devra utiliser une philosophie intuitive et c'est par là qu'elle s'approchera de l'art. Car, si l'on demandait des exemples d'une telle conciliation des contradictions, ce seraient les oeuvres d'art qui pourraient en fournir des exemples. Et la méthode qu'emploie l'art est aussi bien connue: au lieu de tourner autour de l'objet et du prendre des vues sur lui du dehors, l'art nous place dans l'objet même et il résout le problème en nous le faisant vivre. De même l'intuition. Nous entrons par elle dans la réalité, nous la vivons, et c'est ainsi que nous apprenons comment tout se concilie.

Mais pourquoi alors appeler une telle conciliation philosophie? Ne serait-il pas plus juste de l'appeler simplement vie? Et alors, semble-t-il, la plus humble créature serait justement aussi sage que le philosophe d'intuition, car celle-là aussi résoudrait en vivant le problème de la vie. Mais Bergson a déjà répondu à cette objection un peu trop facile. L'instinct, à lui seul, n'est pas encore la solution de tous les problèmes, — c'est l'instinct devenu conscient. Ce qui distinguera donc l'attitude philosophique de l'attitude simplement vitale et aussi de celle de l'art sera ceci: dans la philosophie l'esprit sera comme doublé de soi-même, sera penché sur lui-même, et cela dans un but précis — pour répondre à certains problèmes. La philosophie est toujours par excellence la réflexion de l'esprit sur l'esprit. Elle le sera aussi chez Bergson. Cela pourra-t-il se faire sans „intellection“? Nous ne le croyons pas. Mais comme nous avons déjà tenté de le montrer, la conception bergsonienne n'est pas nécessairement en opposition avec toute conception d'une activité intellectuelle. L'intuition fait „des coups de sonde“ dans la profondeur de la mer, mais elle ne le fait pas pour rester dans cette profondeur. Elle y va pour rapporter quelque chose au soleil. Ce quelque chose sans doute s'y modifiera vite, mais tout de même assez lentement pour permettre à l'oeil curieux de recevoir „un sentiment vague“ de ce qu'est la vie dans cette profondeur. Ainsi, l'intuition aussi servira la cause de la philosophie, et si indéfinissable que puisse apparaître son rôle, c'est, néan-

moins, elle seule qui préside à l'assouplissement et à la rectification de nos concepts et, ce qui plus est, préside à la formation de l'esprit philosophique dont l'essence consiste, d'une part, dans une attitude critique et réservée par rapport aux conceptions de notre intelligence, qui gardent souvent une empreinte trop forte des conditions extérieures de notre vie humaine, et, d'autre part, dans l'aptitude de remonter aux sources les plus pures de la vie „au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine“.

I. Introduction.

During L. Schrenck's travelling the Samagirs lived in the valley of the Gaxin (Laxan), the left tributary river of the Amour close to the Amour (Ongun). But S. Pankinoy (Omaru redupabin a staro-zhurno-vozdorot, nachennu Caceput) found in the materials of the expedition (1867) only ten Samagirs. I find these exclusively Goldi speakers, but the Russian traveller N. Lopinoyev has discovered some old Samagirs and has written down many words of their language. This vocabulary shows that the Samagirs are a Tungus tribe kindred to the Negidals, who live in the district of the Amour. The words are about the same as in Negidal, and in the particular the consonant *r* is changed into *y*, as in Negidal and Oroche. L. Schrenck says the right in maintaining, that the Samagirs descend from the Samagibe, a Tungus tribe living down in our days on the left side of Lake Bajkal.

Such occasional words without texts are not good materials for a scientific grammar, but they are an important testimony for the classification of the languages, and the history of the nations. We see that the Tungusian Samagirs have been in a short time goldified, in the course of only about fifty years. In such a way the Oroches are divided by Manchu tribes, Goldis and Olochs, from their former neighbours and kinmenen Negidals and Samagirs. Separated from other Tungus tribes and living in the neighbourhood of Goldis with a higher culture, the Oroches could not retain their old Tungus dialect but adopted a Manchu idiom kindred to Goldi and Olochs. Their common words are doubtless of Manchu origin (*gaxin, baxin, kaxin, kaxi, kaxima, kaxina, gaxo, xala, xata, xaxa, ha, daderi*); their Tungus roots are well known also in Goldi and Olochs (*foxin, fage, bokin, bok, wata, xaxin, koxa, xaxin*) and their native terms (*faxama, ha, xax, xaxin, kaxi*) are not numerous. All Russian travellers confirm that Oroches, Olochs and Goldis easily understand one another. All

moi-même. Elle se trouve au contraire à l'assouplissement et à l'extinction
 de nos concepts et de nos idées, et elle est plus que jamais à la formation de l'esprit
 philosophique dont l'essence consiste dans une attitude
 active et réservée par rapport aux conceptions de notre intelligence;
 qui gardent souvent une certaine force dans les conditions extérieures
 et de notre vie humaine et d'autre part dans l'attente de rencontrer
 aux sources les plus riches de la vie, au-dessus de tout ce qui est
 intellectuel dans le sens de notre intelligence, elle devient proprement
 l'expérience humaine. Car, si l'on veut en telle conciliation des conditions
 et si l'on veut en telle conciliation des conditions, on ne peut pas en donner
 Et la méthode de l'art est aussi bien connue; au lieu de tourner
 autour de l'objet et de regarder des yeux sur lui du dehors, l'art nous
 place dans l'objet même et il respire le problème en nous le
 faisant vivre. De même l'intuition. Nous entrons par elle dans la
 réalité, nous la vivons et c'est ainsi que nous prenons comment
 tout se concilie.

Mais pourquoi alors appeler une telle conception philosophique?
 Ne serait-il pas plus juste de l'appeler simplement vie? Et alors, sem-
 blable à la plus humble créature serait justement aussi sage que le
 philosophe d'intuition; car celle-ci aussi répondrait en vivant le problème
 de la vie. Mais Bergson a déjà répondu à cette objection un peu
 trop facile. L'instinct, à lui seul, n'est pas encore solution de tous
 les problèmes, — c'est l'instinct devenu conscient. Ce qui distin-
 gue donc l'attitude philosophique de l'attitude simplement vitale et
 aussi de celle de l'art sera ceci: dans la philosophie l'esprit sera comme
 double de soi-même, sera penché sur lui-même et cela dans un but
 précis: — pour répondre à certains problèmes. La philosophie est
 toujours par excellence la réflexion de l'esprit sur l'esprit. Elle le sera
 aussi chez Bergson. Cela pourra-t-il se faire sans intelligence? Non,
 ne le croyez pas. Mais comme nous avons déjà tenté de le montrer,
 la conception bergsonienne n'est pas nécessairement en opposition
 avec notre conception d'une activité intellectuelle. L'intuition est
 «des yeux de sonde» dans la profondeur de la vie, mais elle ne le
 fait pas pour rester dans cette profondeur. Elle y va pour rapporter
 quelque chose au soleil. Ce quelque chose sans doute s'y modifiera
 vite, mais tout de même assez lentement pour permettre à l'œil de
 recevoir un sentiment vague de ce qu'est la vie dans
 cette profondeur. Ainsi, l'intuition aussi servira la cause de la philo-
 sophie, et si indétachable que puisse apparaître son rôle, c'est, ac-

THE LANGUAGE OF THE SAMAGIRS.

By P. Schmidt (Šmits).

I. Introduction.

During L. Schrenck's travelling the Samagirs lived in the valley of the Gorin (*Görin*), the left tributary river of the Amoor close to the Amgun (*Ömgun*). But S. Patkanov (Опытъ географіи и статистики тунгусскихъ племень Сибири) found in the materials of the census (1897) only ten Samagirs. I met there exclusively Goldi speaking Samars, but the Russian traveller K. Loginovski has nevertheless discovered some old Samagirs and has written down many words of their language. This vocabulary shows that the Samagirs are a Tungus tribe kindred to the Negidals, who live in the valley of the Amgun. The words are about the same as in Negidal, and in the phonetics the consonant *r* is changed into *j*, as in Negidal and Oroche. L. Schrenck may be right in maintaining, that the Samagirs descend from the Shamagirs, a Tungus tribe living down to our days on the east side of Lake Baikal.

Such accidental words without texts are not good materials for a scientific grammar, but they are an important testimony for the classification of the languages and the history of the nations. We see that the Tungusian Samagirs have been in a short time goldified, in the course of only about fifty years. In such a way the Oroches are divided by Manchu tribes, Goldis and Olchas, from their former neighbours and kinsmen Negidals and Samagirs. Separated from other Tungus tribes and living in the neighbourhood of Goldis with a higher culture the Oroches could not retain their old Tungus dialect and adopted a Manchu idiom kindred to Goldi and Olcha. Their common words are doubtless of Manchu origin (*amba, baita, bögdı, čoko, darama, dzjaka, gösö, xala, xoda, mafa, na, önduri*), their Tungus roots are well known also in Goldi and Olcha (*aņani, bogo, bokto, dili, dokto, dzjolo, noko, sagdi*) and their native terms (*ajaumē, bu, buga, haikta, hitö*) are not numerous. All Russian travellers confirm that Oroches, Olchas and Goldis easily understand one another. Al-

though the ancestors of the Oroches were a Tungus tribe, but their nearest kinsmen the Negidals were not of pure Tungus race, and they themselves mixed with Palaeo-Asiatic tribes, Olchas, Goldis, Manchus and later with Coreans and Chinese.

Living in almost inaccessible forests and very far from Europe and even China, these Tungus and Manchu tribes remained nearly-untouched by the civilisation of later times. This fact is very interesting for the investigation of Chinese elements in the Altaic languages, because Chinese borrowings have only seldom reached these languages and formerly perhaps exclusively through the mediation of the Manchus. There are without doubt many Chinese loan-words in the Altaic languages, but we know only a few of them, because the ancient Chinese pronunciation is not yet studied. J. Zakharov in his excellent Manchu dictionary (Полный маньчжурско-русский словарь, Санктпетербургъ, 1875) has compared many Manchu words with their Chinese originals, but he has not found most of them and his identifications are often wrong (e. g. *jasa*, eye, from the Chinese *jen*, — *kundu*, politeness, from *gun-gin*, to esteem, — *kumdu*, empty, from *kun*, — *džangin*, official, from *džan-in*, to be in charge of a seal, Giles 421, — *fon*, time, from *föŋ*, Giles 3569, and *fön*, Giles 3506, — *fulu*, abundance, from *fu-jüi* etc.)

Professor G. J. Ramstedt has published my supposition that the Manchu verb *dasa* (Mongol *dzasa*, Turkish *jasa*), to govern, to cure, — is borrowed from the Chinese *džy* (Giles 1845, *chih*), and the Manchu noun *dain* (Mongol the same, old Turkish *jagy*), an enemy, a war, — from the Chinese *di* (Giles 10921, *ti*). Professor P. Pelliot finds these identifications improbable (Journal Asiatique, 1925, Les mots à h initiale, aujourd'hui amue, dans le mongol des XIIIe et XIve siècles). In my opinion we must look for arguments in the above-mentioned languages. The meanings „to govern“ and „to cure“ cannot belong to the primitive Altaic language, because they are ideas of civilisation and many nations have borrowed them from their neighbours with a higher culture. The English word „govern“ is borrowed from the old French *go(u)verner*, this from the Latin *gubernare* and that from the Greek κυβερνάω. It is the same with the German „regieren“ (from the Latin *regere*) and the Russian „царствовать“ (from *царь* = Caesar). Borrowed words are also the English „cure“ (from the old French *curer*, this from the Latin *curare*), the Russian „лѣчить“ (cf. *лѣкарь* from the Swedish *läkare*), the Lettish *ārstēt* (from mnd. *arsten*) and many other examples. If I have not found the root of *dasa* in the

Tungus language and the Manchu dialects, I think it is a borrowing and not a derivation of an original Altaic stem. Semantically *dasa* is the same as the Chinese *džy*, to govern, to cure, and it remains only to prove the phonetics. At the beginning of the *džy* formaly has been the voiced dental sound *d* (B. Karlgren, Analytic Dictionary of Chinese, p. 80. П. П. Шмидтъ, Опытъ мандаринской грамматики, 1915, p. 41). The rhyme of *džy* is not *ci* (Giles 1074) with a pure *i* sound, but *džy* (Giles 1873) with a diphthong or half-diphthong (*ii* or *y*. V. Опытъ мандаринской грамматики, p. 72). This **dii* or **dy* closely approaches the phonetical character *tai* and the ancient pronunciation may have been **dai*. The *sa* is a common verbal suffix in the Altaic languages, e. g. Manchu *isa*, *usa*, *nasa*, *gasa*, *gisa*, *bisa*, *masa*; Mongol *asa*, *busa*, *xisa*; Turkish *asa*, *kasas*, *tasa*, *tusa*, *susa*. We see that the complexe of sounds *asa* is very ordinary, while *aisa* is scarcely to be found, and for that reason *dasa* must be a borrowing from the Chinese *džy* with the ancient pronunciation *dai*.

The history of the word *dain* (the stem must be **dagi*), enemy, war, — is very similar to the history of *dasa*. The war is also a cultural term and in many languages a borrowing, e. g. the French *guerre* from the old German *werra*, and the Lithuanian *kryge* from the German *Krieg* and *vainas* from the Russian война. The Tungus and Manchu tribes have not the root *dagi* and for that reason it seems to be borrowed from the Chinese *di*. The initial sound of the character was the voiced dental *d* (B. Karlgren, Dictionary, p. 284) and the rhyme is *ik* (П. Ш. Опытъ м. грам. p. 76), which gives the ancient pronunciation **dik*. The Japanese reading *djaku* and other examples of the same phonetical character with the ending *ak* show that the older pronunciation was **dak*. The same development as from **dak* into **dagi* we see also from **pek* (Giles 9340 *po*. П. Ш. Опытъ м. грам. p. 77) into Turkish *päk*, *bäk*, *bäg*, *bäi*, a ruler, a sovereign, — old Juchen *bö-gi-lie*, — Manchu *beile*, — Negidal and Samagir *bögin*, a host, a manager. The Chinese *bo*, **pek*, — an elder brother, a senior, an earl, — gives us the semasiology of the word, while the Altaic languages have only the tropical meaning of a title. For that reason I think that **dagi* and *bögin* are no original Altaic roots; but if they are loan-words of civilisation, they have scarcely another source than China.

Most Manchu scholars are probably convinced that *sain*, good, healthy, and *exe*, bad, are simple and old Manchu stems; but a linguist, who compares the Manchu with other languages, must doubt the

Altaic origin of these examples. The old Altaic term for „good“ is *aja*, found in all languages of this family, while *sain* is limited to the Mongol and Manchu. No *sain* has been found in Tungus, Oroche, Olcha, Goldi and the most Turkish languages. Semasiologically *sain* is Chinese and corresponds to *šan* (Giles 9710 *shan*) and *hao* (Giles 3889). Already Georg von der Gabelentz takes the Manchu *sain* to be a Mongol word and V. Vasiljev considers it as the Chinese *šan* (Объ отношеніяхъ Китайскаго языка къ средне-азиатскимъ. Журналъ М. Н. Пр. 1872), but neither scholar adduces arguments. The ancient reading of the Chinese *šan* was **žian* or **žien* (П. Ш. Опытъ м. грам. р. 67 (37) and 74. В. Karlgren, Dictionary, 2 p. 251), formerly **zian* or **zien* (П. Ш. Опытъ, р. 41), but the Yangchow pronunciation *hsiei* admits a reconstruction **ziain* or **zain*. The common Altaic diphthong *ai*, found even in the word *ai*, *aja*, good, could change also the **žian* or **zian* and give the Mongol and Manchu *sain*. We find here neither historical, phonetical, nor semasiological difficulties.

The same is the case with *exe*, bad, corresponding to the Chinese *ö* (Giles 12779 *o*, *é*), which is the antonym of *šan*. This *exe* is a peculiar Manchu word, alien even to the Goldis, Olchas and Oroches. W. Grube is in the wrong, comparing the Oroche and Goldi *orki*, *orke*, bad, with the Manchu *exe* (Goldisch-Deutsches Wörterverzeichnis, Petersburg, 1900, p. 18), because the *orki* is a borrowing from the Gilyak *orkinc*, bad, and is found only in the neighbourhood of the Gilyaks. The Chinese character *ö* may have had a velar beginning sound and a rhyme *ak*, but the initial sound seems to have been early lost and the rhymes *ak*, *ök* and *ek* merged together (П. Ш. Опытъ м. грам., р. 63 (17) and 77), on what account we may restore the ancient reading (*x*)*ak*, *ök*, *ek*. This *ök* or *ek* has given the Manchu *exe*, as *mo* (Giles 8022, Japanese *boku*) ink, the *bexe*, and *dzio* (Giles 2215, П. Ш. Опытъ, р. 69 and 77 *kiok*, *kok*) pea-pod, pea-shell, — the *xo xo*. If the Manchu *turi*, peas, beans, is borrowed from the Chinese (Giles 11417 *dou*, ancient reading *deu*, Korean *tu*, *ri* is the Manchu suffix), the pea-pod *xo xo* must also have a Chinese origin.

Historically and morphologically *boo*, a house, *xüwa*, a garden, and *gu*, jade, seem to be Chinese loan-words, but it is not easy to find their Chinese originals. The *boo* corresponds to the Chinese *fay* (Giles 3440) with the ancient reading **vuay* (П. Ш. Опытъ, р. 62 and 72), formerly **buay* (ibid. p. 41 and 42). This pronunciation is supported by the Wenchow *voa* and Fuchow *hwong*, and for that reason I

cannot agree with the reading *bi(w)ang* of B. Karlgren (Dictionary, p. 42). This **buan* must have given the Manchu and Japanese *bō*, because these languages have no ending *ŋ* and a corresponding diphthong *ua*.

The Manchu *xūwa* is the same as the Chinese *jūan* (Giles 13740), a garden, with a probable ancient reading **huan*. At the beginning of the Chinese word there was a velar sound *h*, found still in the Fuchow pronunciation *hwong*. The rhymes of the *jūan* seem to have been various (e. g. *uan*, *juan*, *juen* etc.) in different dialects and at different times (Опытъ, p. 68 (59), 73, 74). I find no weighty reason to doubt the derivation of the Manchu *xūwa* from the Chinese *jūan*, **huan*.

The Manchu *gu*, jade, is borrowed from the Chinese *jū* (Giles 13630) with the ancient reading **ŋiok*, **ŋiuk*, **ŋok*, *ŋuk* (Опытъ, p. 76. B. Karlgren, Dictionary, p. 371). Manchu regularly changes the initial sound *ŋ* into *g* (e. g. Goldi *ŋala* = Manchu *gala*, Olcha *ŋolmi* = Manchu *golmin*, Olcha *ŋönu* = Manchu *gene*) and often omits the ending *k* (e. g. Mong. *ašik* = Manchu *aisi*, Mong. *xešik* = Manchu *kesi*, Mong. *olboĕ* = Manchu *olbo*). The North-Chinese pronunciation of the character *jū* was **ŋuk* with *u* — sound, because one other Chinese word **tuk* (Giles 12056 *tu*, **duk*), a banner, with the same rhyme has given the Turkish and Mongol *tuk* and Manchu *turun* (with the suffix *run*).

The Manchu words *xāfan*, an official, *xāfa*, a basket, *jāfan*, a garden, and *sufan*, an elephant, are just as strange to the Goldis, Olchas and Oroches as the above-mentioned *boo*, *xūwa*, *gu*, and are doubtless borrowings from the Chinese, although at first sight it seems to be incredible. But if we know, that the letter *f* in these cases is pronounced by the North Manchus as *v* or *w*, the derivation is very simple. The old Chinese word *kuan* (at present *guan*, Giles 6341) gave the Manchu **xūwan*, *xāwan*, *xāfan* just as *xāfa* from *kuan* (Giles 6406), *jāfan* from *jūan* (Giles 13740), and *sufan* from *siān* (Giles 4287).

I fear that nobody will believe that the Manchu and Mongol *joso* and the Turkish *josun*, a pattern, a kind, an order, — is not an old Altaic stem, but a Chinese borrowing, and that is the *jaŋ-dzy* (Giles 12854). The older pronunciation of Manchu and Mongol *joso* is *josu*, which coincides with the Turkish *josun*; but the oldest form is doubtless the Manchu *joysu*. The rhymes of the Chinese *jaŋ* is *aŋ*, but *oŋ* is also not excluded, as is shown by the Fuchow and

Hakka pronunciation *yong*, and the Japanese reading *yō*. Not only the phonetics, but also the tropical meaning and the absence of the word in Tungus and Manchu dialects testifies the borrowing.

The linguistic materials of Manchu and its dialects throw likewise a good deal of light on the history of these nations and their neighbours. I have already shown in my other treatises that the Manchus are not the aborigines of Manchuria, but the Juchens may have been the first Manchu tribes who occupied the land of some Palaeo-Asiatic clans. More than two thousand years ago these aborigines of Manchuria were the neighbours and perhaps also distant relatives of the Chinese barbarians P's (Giles 5397), who lived in the North-Eastern corner of China. Even in our days we see in the Chinese and Manchu similar linguistic changes which seem to have been caused by an alien language.

The old Chinese language distinguished three different categories of initial consonants: voiced, voiceless and aspirated, which peculiarity we still find in some Southern dialects. The present Mandarin dialect of North-China has lost the voiced sounds and confused the first two categories, producing a new category of weak voiced consonants and weakening the aspiration of the third class. The Manchu dialects have the same weak voiced and weak aspirated consonants, while the Tungus seems to have its old and pure voiced and voiceless sounds. This shifting of consonants (*Lautverschiebung*) may be caused by a language which has no initial voiced sounds. We know that the Corean, Japanese, Aino, Gilyak, Koryak, and Itelmen have only initial voiceless sounds, and this phonetics is to be postulated for the aborigines of Manchuria and the Eastern part of North China.

The Chinese Mandarin dialect, as is known, has lost his old endings *k*, *t*, *p* and *m*, retaining only the consonants *n* and *ŋ* at the end of words. The Manchu has at present exclusively *n* as a consonant ending in pure Manchu words, and has lost the endings *k*, *t*, *p*, *ŋ*, *m*, *l*, *r* and *s* (e. g. Mongol *balamat* = Manchu *balama*, babbling; Mo. *guldun* = Ma. *gūldun*, a vault, an arch; Mo. *garum* = Ma. *garun*, the boots; Mo. *xaraḡul* = Ma. *karun*, the watch; Mo. *ogōr* = M. *ogō*, a mortar). This peculiarity of the both languages seems again to be due to an eastern influence, as the Japanese has only *n* as a consonant ending. The same may have been the case with the old Aino, because the Aino has very few consonantal endings and many of them seem to be only shortenings (e. g. *hame*, *ham*, the lieves; *mukke*, *muk*, secret; *notu*, *not*, the jaws; *para*, *par* the mouth; *rapu*, *rap*, the wings).

The Peking dialect has at present no pure *e*-sound, excepting only the diphthong *ei*, and instead of the southern *e* he has a very open *ö*-sound (Опытъ, p. 18—20). Two Altaic sounds *e* and *ö* have merged in Manchu into one sound, represented by the Mongol letter *e*, but pronounced as a very open *ö*-sound as in Chinese (Turkish *ärü*, Mongol *ere(g)ü*, Manchu *erun* [pron. *örun*] a pain; T. *bäk, bek*, Mo. *bexi*, Ma. *beki* [pron. *böki*] strong; T. *tört* [four], Mo. *döčin*, Ma. *dexi* [pron. *döxi*] forty; T. *mökäi*, Mo. *mörxüxü*, Ma. *mexumbi* [pron. *möxumbi*] to bow to). Even the Manchu diphthong *ei* is read *öi*. This phonetic may be due to the influence of a language, which has no *e*-sound as perhaps Korean and Gilyak. These two languages have an old *ö*-sound, while the pure *e*-sound seems to be a later development from other sounds.

The Mandarin dialect of North-China has cerebralised the ending *t* and changed it finally into *r* (e. g. *bi*, **pit*, a writing brush, Mongol *bir*; *ci*, **cit*, the varnish, the lacquer, Turkish *sir*, Mongol *šir*; *fo*, **but*, Buddha, Mongol *burxan*). Such a cerebralised dental sound we found sometimes, although seldom, also in Tungus and Manchu dialects (e. g. Negidal *gatpani*, Tung. *garpani*, to shoot; Goldi *ut'ku*, Tung. *urkö*, the door; Goldi *bud'gu*, Tung. *burgu*, fat). This phonetics is regular in Korean, Aino (*rot*, *roro*, the fireplace; *chikot*, *chikoro*, our; *ashit*, *ashiri*, new; *shukutut*, *shukuturu*, the common hive) and Gilyak (*mutki*, *murki*, the horns; *utk*, *urk*, the night; *ötkr*, *örkr*, the shore of a lake; *tut*, *tur*, the fire).

Some linguists have found in the Palaeo-Asiatic languages signs of a polysynthetic or incorporative structure, which seems to have penetrated also into Northern Mandarin and Manchu. The Mandarin verb *šuo—ču—lai*, to express, incorporates the negation and the object, and so we have the sentence *šuo—bu—ču—hua—lai*, could not say a word. In Goldi, Olcha and Oroche the noun in the genitive incorporates the modified word; e. g. Olcha *baksa—tura—ni*, a pillar of a house (*baksa*, a house; *tura*, a pillar; *ni*, a genitive suffix).

There are in the Peking dialect many long words, doubtless of alien origin, but no Altaic roots (e. g. *dzi—li—ga—larh*, every hole and corner; *ci—ča—ka—ča*, a crack, a crash; *hu—li—ma—li*, superficial). Such examples may be the remnants of an extinct language, which perhaps may have spoken by the I's of the old Chinese history, or another similar tribe or nation. Likewise the Manchu has some words, whose roots we find in the Palaeo-Asiatic languages, but not in other Altaic tongues (Manchu and Japanese *ba*, Korean and Aino

II. SAMAGIR VOCABULARY.

A.

Aja good well. Negidal, Tung, Manchu, Goldi, Mongol. and Turkish the same.

ajaki spirits. Negidal the same; Tung., Oroche, Olcha and Goldi *araki*; Manchu *arki*; Mongol *araxi*; Turkish *araky* (from the Arabian *araq*).

akin an elder brother. Tung. and Negidal the same; Olcha and Goldi *aga*; Manchu *axūn* (from the Chinese *a-hiung*).

ala a harness (for dogs). Negidal and Oroche the same; Olcha and Goldi *xala* (from the Gilyak *xal*).

alčukan o palm. Goldi *alču*.

amaxau a mother in law.

amba a divel. Oroche the same: Negidal *amban*; Goldi and Olcha *amba* a tiger, a divel; Manchu *amban* (from *amba* great) a high official.

amenti a tiger. Cf. *amin*.

amin father. Tung. and Negidal the same. Oroche, Olcha, Goldi and Manchu *ama*.

amya a mouth. Tung. and Negidal the same; Goldi *amya*, *ayma*; Oroche *ayma*; Manchu *anḡa*; Juchen *an-ga*; Mongol *ama*; Turkish *aḡys*.

angal, the face.

arbaku a shirt (from the Russian *рубaxa*).

asif a wife. Tung. Negidal and Goldi *asi*; Manchu *aša* an elder brother's wife.

asikol sleep! Negidal *asinam*; Tung., *āsinam*; *āhinam*; Goldi *apsindi*; Oroche *apinai*.

asjatkan a girl.

atkan the back. Oroche *aka*.

avun a cap. Tung. and Negidal the same; Olcha and Goldi *afu*.

B.

Bagdajin white. Negidal the same; Tung. *bagdarin*, *bagdama*.

bajan rich. Tung. Negidal, Goldi, Manchu and Mongol the same; Oroche and Olcha *baja*; Juchen *bo (bai)-jang*; Turkish *bai*.

bakaldijeno good morning (day, night)! From *bakaldim*, to meet. Cf. Goldi *bačigafu*.

bali blind. Negidal, Tung., Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *balu*; Mongol *balai*.

bega, the moon. Negidal the same; Tung. *biga*, *bega*; Oroche, Olcha, Goldi and Manchu *bja*; Juchen *bi-a*.

berakan a river. Samar *birā*.

bi I. Negidal, Tung., Oroche, Olcha, Manchu and Mongol the same; Goldi *bi* and *mi*. Cf. Samar *mi*.

bodon flour, meal.

bojun an elk, a beast. Tung., Negidal and Goldi the same; Oroche *boju*.

bolo autumn. Tung., Negidal, Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *bolori*; Juchen *bu-lo ö-lin*.

bokan a thigh, a leg. Tung. *bōkan*.

bopeki a dress (for men).

bova heaven. Cf. Samar *boani*.

bōgdi a foot, a leg. Negidal, Oroche and Goldi the same; Manchu *betxe*; Juchen *bu-di-hö*. Cf. Samar *bōgdi*.

bōgin a host, a manager. Manchu *beile* (from Juchen *bōgilie*); Mongol *bexi*; Turkish *pāk*, *bāk*, *bäg*, *bäi* (from the Chinese *bo*,* *bek*).

bōjin a bow. Negidal and Oroche *bōji*; Tung. *bōri*; Manchu *beri*; Juchen *bō-li*. Cf. Samar *huri*.

bōjö a man. Tung., Negidal, Goldi and Olcha the same; Manchu and Mongol *beje*.

bu we. Tung. and Oroche the same; Goldi *buö*, *bu*; Manchu *be*. Cf. Samar *buö*.

büksekön green. Cf. Samar *buksekö*.

Č.

Čai tea. Manchu, Goldi and Oroche the same (from the Chinese *ča—jie*). Samar the same.

čaka a heel.

čalpan the north-star, the polar star.

čejumki, a basket-osier, the Russian тальникъ.

čeko a hen. Goldi the same; Juchen *ti-huo*; Manchu *čoķo*; Mongol *taxja*; Turkish *takak*, *tağuk*, *tauķ*, *tāk*, *taka*.

čeukan a net.

čōjin blue. Negidal *čojin* green; Tung. *čōķa*; Oroche *solgiha*, *sogiha*.

D.

Dai a pipe. Negidal, Goldi, Olcha and Oroche the same (from the Chinese *dai*). Samar *daji*.

dausun salt. Negidal and Goldi the same; Tung *davusun*; Manchu *dabsun*; Juchen *da—bu—sun*; Mongol *dabusun*; Turkish *tus*. Cf. Samar *dausu*.

del a head. Negidal the same; Tung. *dil*, *del*; Olcha *dili*; Goldi *džili*.

digin four. Tung. und Negidal the same; Goldi *dui*, *duji*, *dujin*; Manchu *duin*; Juchen *du—jin*. Samar *duji*.

digindžan forty. Negidal the same.

dokton the stockings. Tung. and Negidal the same; Goldi, Olcha and Oroche *dokto*; Mongol *dok-tui*. Samar *dokto*.

dolbo a night. Negidal, Olcha and Goldi the same; Tung. *dol-*

boni; Oroche *dobo*; Manchu *dobori*.

dörö a table. Negidal, Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *dere*. Cf. Samar *dörö*. *duöi*, a piece of wood. Negidal *duvai*,

Dž.

Džapkun light. Tung. and Negidal the same; Goldi *džapkun*, *džakpun*, *džakun*; Olcha *džakpu*; Oroche *džjakpu*, *džjaktu*, *džjapu*, *džjaku*; Manchu *džakūn*; Juchen *dža-kun*. Cf. Samar *džakpu*.

džān ten. Tung. the same; Negidal *džān*, *džoan*; Goldi *džua*, *džuan*; Olcha *džua*; Oroche *džja*; Manchu *džuwan*; Juchen *džua*. Cf. Samar *džua*.

džjakta the Chinese millet, grits, peeled grain. Negidal the same.

džalan a limb, a member. Tung. Olcha and Goldi *džala*; Oroche *džjala*; Manchu *džalan*; Juchen *dža-la-an*. Cf. Samar *džala*.

džog a house. Goldi *džog*, *džo*; Tung. *džu*; Negidal *džo*; Oroche *džju*. Cf. Samar *džō*.

džolo a stone. Tung., Negidal, Oroche and Goldi the same;

Mongol *čila(g)un*; Buryat *čolā*. Cf. Samar *džolo*.

džöli, a Siberian salmon, salmo taimen, the Russian таймень. Olcha and Goldi the same; Manchu *dželu*.

džöpkel eat! Negidal *džöpxöl*; Tung. *džepköl*; Goldi *džjöpu*; Manchu *džefu*; Juchen *džö-fu*. Cf. Samar *džöpti*.

džugane summer. Negidal *džuga*; Tung. *džugant*; Olcha and Goldi *džua*; Oroche *džjua*; Manchu *džuwari*; Mongol *dzun*.

džukö ice. Tung., Negidal and Goldi the same; Manchu *džuke*; Juchen *džu-hö*; Olcha *džuö*. Cf. Samar *džukö*.

džul, two. Negidal *džur*, *džul*; Tung. *džuru*; Goldi *džur*; Manchu *džuru*, *džuwe*; Juchen *džo*; Olcha *džuö*. Cf. Samar *džur*.

E.

Ebesi a chimney-swallow (*hirundo rustica*). Goldi *ibisi*; Olcha *ibiski*. Cf. Samar *ebisi*.

ekon (?) he.

elan three. Tung., Negidal and Goldi *ilan*, *elan*; Oroche and Olcha *ila*, *ela*; Manchu *ilan*; Juchen *i-lan*. Cf. Samar *ela*.

elandžān thirty. Negidal the same.

elga beautiful. Goldi *ilga* a flower, ornament; Olcha *irga* an ornament; Manchu *ilga*, *ilxa* an ornament, a flower; Juchen *i-lö-ha* a flower. Cf. Samar *elga*.

esal the eyes. Samar *nasal*.

G.

Gakal take, buy! Tung. and Negidal the same; Oroche and Olcha *gadi*; Goldi *gadzi*; Manchu *gadzimbi* brings.

gaki a crow, *corvus japonensis*. Negidal, Oroche and Goldi *gaki*; Olcha *gaji*; Manchu *gaxa*. Cf. Samar *gaki*.

geda a spear, an lance. Negidal the same; Manchu, Goldi, Olcha Oroche and Tung. *gida*; Juchen *gi-da*; Mongol *džida*; Turkish *jyda* (probably from the Chinese). Cf. Samar *geda*.

giučanu, a roe, a deer, *cervus*

capreolus, var. *pygargus*. Tung. *giučan*; Oroche *giuča*; Goldi *giu*, *giu*; Manchu *giuča*, a goat. Cf. Gilyak *kigu*. Samar *giu*.

gölgoki a polecat.

gučano a pike (fish). Tung. *gutkočön*, *gutkon*, *gutkan*; Goldi *gučo*, *gučö*; Oroche *kučö* (from the Chinese *gou-dzy*). Cf. Samar *gučö*.

gudžakta the beard. Oroche *gudžakta*; Negidal *gurgakta*, *gigakta*; Tung. *gurgakta*; Goldi *gugakta*.

gudžakta the chin.

X.

Xagdekin (?) a foot.

xangu a crucian-carp, *cyprinus carassius*. Negidal, Oroche, Olcha and Goldi the same. Cf. Samar *xanü*.

xanga the flat of the hand.

xaraki a mountain-cock, tetrao *urogalloides*. Tung. *horoki*, Manchu *xorki*; Mongol *xoro* a heath-cock, tetrao *tetrix*; Goldi and Olcha *paro* a mountain-cock, heath-cock. Cf. Gilyak *jujerk*. Samar *poro*.

xodasin sold. Negidal *xodam* I sell; Oroche and Goldi *xodasi*; Manchu *xüdašambi*.

xogoi the boots.

xöxöri palate. Manchu *xexeri*; Goldi *xöxöre*; Oroche *köhö*.

xöku warm. Negidal and Tung. the same; Goldi *pöku*.

xöngön a knee-cap. Negidal *xöññön*, *öññön*; Tung. *höññön*, *höññön*; Oroche *xöñö*; Goldi *pöñgö*, *pöñgö*. Cf. Samar *pöñgö*.

xöur, a coffin. Goldi the same; Olcha *xöuli*; Mongol *xe(g)ür*.

xujan, the chase, the hunting.

xujum, the groats.

xukse a swan. Negidal *xuksi*; Tung. *ukši*; Goldi and Oroche *kuku*. Cf. Chinese *hung* and Gilyak *kykkyk*. Samar *xokse*.

xulajin red. Negidal the same; Tung. *kularin*; Manchu *fulaxan*; Mongol *ula(g)an*; Turkish *kula* yellowish grey. Cf. Aino *fure*.

xulöptön ashes, soot. Negidal the same; Tung. *hulöptön*. Cf. Samar *puñöktö*.

xunad'u, xonad'u, a younger sister, a daughter. a woman.
xuze čeko a cock. Olcha and Goldi
xuse a man.

xutö a son. Tung. and Negidal *hutö*; Oroche *hitö*; Olcha and Goldi *piktö*. Cf. Samar *piktö*.

I.

lčan the elbow. Negidal the same; Tung. *lčön, ičön*; Oroche *ičo, iso*; Goldi *xuiča, xuiče*.

ičinisin cold.

iköji, a bone. Negidal the same; Tung. *iköri*.

iktö, the teeth. Tung. and Negidal the same; Goldi *xuktö*; Oroche *iktö, itö*; Tung. (*Okhotsk*) *it*. Cf. Mongol *šidun*. Samar *xuktö*.

imuksö the fat. Goldi *simsö, ximuksö*.

inni (iji?) a tongue. Cf. Samar *siġma*.

inöktövi to laugh. Negidal *inöxöl* laugh! Tung. *inöktöm*; Goldi *inökti*; Manchu *indžembi*; Juchen *in-džö*; Mongol *ine(g)exü*. Cf. Samar *inöktöi*.

inöngi, a day. Tung., Negidal, Oroche and Olcha the same; Manchu *inengi*; Goldi *ini*.

isölö a lizard. Olcha and Goldi the same; Tung. *ihölö*; Manchu *jekserxen*.

J.

Jandaku a racoon, *canis procyonoides*. Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *jandaci*, a little badger. Cf. Gilyak *jandak*.

jeġin nine. Tung. and Negidal the same; Oroche *jei, xuju*; Olcha and Goldi *xuju*; Manchu *ujun*; Juchen *u-j(ie-w)un*. Cf. Samar *xuju*.

K.

Kambekö a palm.

kato vagina.

kauka the throat, the wind-pipe. Goldi, Olcha and Tung. the same; Manchu *ḡūsḡa moygon*. Cf. Gilyak *korkr*, Samar *kauka*.

keja the flint. Negidal the same; Samar *kerä*.

kočaki, a bear's skin.

kokoju (?) gloves. Goldi *kacjama*. *koġelko, osoki* a chimney.

koġnojin black. Negidal the same; Tung. *koġnorin, koġnomo*; Manchu *koġgoro*; Mongol *ḡoġgor*; Turkish *koġur* yellowish-brown.

koġo deaf. Negidal, Tung., Olcha and Goldi the same; Samar *koġgo*.

koto a knife. Negidal and Tung. the same; *kučö, kucjö*; Oroche

kučigö; Manchu *xuwesi*; Mongol *xituga*, *xutağa*.
köku a cuckoo. Goldi, Olcha and Oroche the same; Tung. *kukin*, *kuku*; Manchu *kekuxe*; Mongol *kügüxe*; Turkish *kuku*. Cf. Chinese *kö-gu*. Samar *köku*.
kötikin, a fish, cyprinus carpio, the

Russian сазанъ. Negidal the same; Goldi *köči*. Cf. Samar *köči*.
kusunačino weak, feeble. Cf. Samar *kusu ana*.
kusuti strong. Goldi *kusuyku*; Oroche *kusuyki*; Manchu *xūsuyge*. Cf. Samar *kusu*.

M.

Manmu a stick, a handle; Goldi *bulö*.
mengan a thousand. Negidal the same; Oroche, Olcha and Goldi *miņa*; Manchu and Mongol *miņ-gan*; Juchen *ming-gan*; Turkish *ming*. Cf. Samar *miņa*.
miki a little black snake, coelopeltis dione? Negidal and Oroche the same; Goldi *mulki*, *muki*; Olcha *mūji*; Manchu *meixe*; Mongol *moğai*.
mod'gi flint and steel. Tung. *mōdgi*; Oroche *modi*; Negidal *moigi* the firesteel.
mojin a horse. Negidal *murin*, *mojin*; Oroche *mori*, *muri*, *moji*,

muji; Tung. *morin*, *murin*; Olcha *muri*; Goldi, Manchu and Mongol *morin*. Cf. Samar *mori*.
monoxon a hare. Negidal the same; Tung. *mundukan*. Cf. Samar *monoka*.
monoŋo thank you!
mōŋun, gold. Negidal the same. Cf. Samar *mōŋgu* silver.
mu water. Tung., Negidal, Oroche, Goldi and Juchen the same; Manchu *muke*; Olcha *muö*. Cf. Samar *muö*.
mukanki the anus. Tung. *mukanku*, *mukomuku*.
muköti a male. Negidal *muxöti*.

N.

Nadan seven. Tung., Negidal, Goldi and Manchu the same; Oroche and Olcha *nada*; Juchen *na-dan*. Cf. Samar *nada*.
nakan a brick-bed. Negidal the same; Goldi, Olcha and Oroche *naka*; Manchu *naķan*, *naķan*. Cf. Samar *naka*.
nana a skin, a hide. Negidal the same; Tung. *nandra*, *nanda*, *nanna*; Goldi and Olcha *nanta*;

Oroche *nasa*, *naha*, *niha*, *nia*. Cf. Gilyak *ŋgagr*, *ŋgungr*. Samar *nanta*.
nareku a net.
nāŋta abies sibirica. Samar *vaŋta*.
nökun a younger brother. Tung. *nökun*; Negidal *nokun*; Olcha *nöku*, *nöu*; Oroche *noku*, *nuku*, *nöŋu*. Cf. Turkish *inägä*, *inäk*. Samar *nöu*.

N.

Nekžan a duck.

niuktö the hair. Negidal the same; Tung. *niruktö*, *nūriktö*; Goldi and Oroche *niuktö*; Olcha *nuktö*. Cf. Samar *nuktö*.

ñöjñön the spring. Negidal the same; Oroche, Olcha and Goldi *ñöjñö*; Manchu *njeñjeri*; Tung. *nölkini*; Juchen *nie—nian ö—lin*.

niuksi a strap for e dog.

niungun six. Tung., Negidal and Goldi the same; Manchu *niungun*. Cf. Samar *niungu*.

niunpaki a goose. Tung. the same; Negidal *niunpaxi*; Oroche *niunpahi*; Manchu *niunpaxa*. Cf. Gilyak *ñöni*. Samar *niunpa*.

Ng.

ngala a hand. Tung. Negidal, Oroche, Olcha und Goldi the same; Manchu *ngala*; Juchen *ga—la*; Mongol *gar*; Turkish *kary*. Cf. Samar *ngla*.

ngenaki, a dog. Negidal *ngenakin*, *nginaxin*, *enakin*, *ina*; Tung. *nginakin*, *ninakin*, *nenakin*; Oroche

inaki, *inaji*; Olcha and Goldi *inda*; Manchu *indañün*; Juchen *in—da—hung*; Mongol *noñoi*. Cf. Japanese *inu*.

ngöluki a wolf. Goldi *ngölu*, *ngöluki*; Olcha *ngölö*. Cf. Gilyak *ngölk*. Samar *ngöle*.

O.

ogda a boat. Oroche, Olcha and Goldi *ugda*. Cf. Samar *ogda*.

ogdan a tent.

ojača gave birth.

ojin, twenty. Negidal the same; Oroche *oji*; Goldi *xorin*; Olcha *xori*; Tung. and Manchu *orin*; Juchen *wolin*; Mongol *xorin*. Cf. Samar *xorin*.

oken the bosom. Tung. *ukun*, *okin*, *okön*.

oksjan an uncle.

oloki a squirrel. Negidal *oloxi*, *oñuki*; Tung. *uluki*, *ulgaki*; Oroche *oloki*; Manchu *ulxu*; Olcha *xola*; Goldi *xulu*, *xolu*. Cf. Gilyak *lakr*. Samar *xulu*.

oñenki an oar, a rudder. Negidal *ulinki*; Tung. *ulinu*.

omun one. Tung. and Negidal *omun*, *umun*; Oroche, Olcha and Goldi *omu*, *ömu*; Manchu *emu*; Juchen *ö—mu*. Cf. Samar *ömu*.

onča the shoes, the boots. Negidal *unta*, *onta*, *oñta*; Tung. *unta*; Oroche *unta*, *uñta*; Goldi *ota*; Olcha *uta*. Cf. Samar *ota*.

oñapun a girdle.

oñöačin ugly. Tung. *önö* good luck

oñneki a shank. Negidal *oñniki*.

oñokto the nose. Tung. and Negidal the same.

osekta, a star. Tung. and Negidal *osikta*; Goldi *xosikta*, *osekta*; Oroche *hosekta*; Manchu *usiṣa*. Cf. Samar *xosikta*.

osekta, a finger nail. Manchu *ošoṣo*. Samar *xosikta*.
osja bad. Negidal *osa*.
osoki, *koṣelko* a chimney.

Ö.

Öjoki a frog. Negidal *öjoxi*; Tung. *öroki*; Goldi and Olcha *xörö*; Manchu *erxe*. Cf. Samar *xörö*.
ölbü the charcoal. Samar *şjalbi*.
ölö enough, ready. Negidal, Oroche and Goldi the same; Manchu *elen*.
ömököl come! Tung. the same.
ömugdö the belly. Negidal and Oroche the same; Goldi and Olcha *xömdö*; Samar *xömugdö*.

öñin a mother. Tung. *öñin*; Negidal *oñin*; Oroche *öñö*; Olcha *oñe*; Goldi *öñi*; Manchu *enje*. Cf. Ainu *unu*, a mother; Gilyak *aṣax* a female. Samar *öñö*.
ötekön and old man, a bear. Cf. Samar *mafa*.
ötekönen a father-in-law.
övärön a pond, a lake.

P.

Palan a deal, a floor. Negidal the same; Oroche, Olcha and Goldi *pala*; Manchu *fala*. Cf. Gilyak *pal*.
para a sledge. Goldi and Olcha the same; Manchu *fara*. Cf. Chinese *pa-li* (from the Manchu). Samar *para*.
paulen the Great Bear.
pava a window. Negidal *paga*,

paha; Oroche, Olcha and Goldi *pava*; Manchu *fa*; Juchen *fa—a*. Cf. Gilyak *pax*. Samar *pāva*.
porok the powder (from the Russian порохъ).
pökterau a musket. Negidal *pök-tiravun*; Tung. *pöktirövun*.
pörki the trousers. Tung. and Oroche *xörki*; Olcha and Goldi *pöru*; Manchu *faküri*. Samar *pöru*.

S.

Sagdi amin a grandfather.
sagdi öñin a grandmother.
şaynan smoke, tobacco. Negidal the same; Tung. *şaynan*, Goldi and Olcha *xayṣa*; Manchu *şang-jan* smoke. Cf. Samar *şayṣa*.
senajin yellow. Cf. Negidal *şignajin* blue.

senmu wild leek, Goldi *lake*.
sevoki a god. Negidal, Oroche and Goldi the same; Tung. *şö-vöki*, *şövöki*, *sovöki*; Manchu *soko*, *sokü* household god.
si thou. Tung., Negidal, Oroche, Olcha, Goldi and Manchu the same; Mongol *ši*; Turkish

- sän, sin.* Cf. Gilyak *či, ti.* Samar *si.*
- siksö* an evening. Tung., Negidal, Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *sikse.*
- siltiksö* touchwood, tinder. Tung. *šiltikša*; Goldi *siltixsö, silčixö*; Oroche *siktiksö.*
- sinači(?)* poor.
- siun* the sun. Negidal the same; Goldi *siu, siun*; Oroche and Olcha *siu, su*; Tung. *sygun, ši-vun*; Manchu *šin.* Cf. Samar *siuj.*
- sjata* sugar. Negidal, Oroche, Olcha and Goldi the same; Manchu *šatan* (from the Chinese *ša—tan*). Cf. Samar *sjata.*
- sjöksi* blood. Negidal und Oroche *sjöksjö*; Olcha and Goldi *söksö*; Manchu *seygi*; Juchen *sö—gi.*
- sogžana* a trout, salmo lenoc. Negidal the same; Tung. *sug-dzjandzja.*
- sogu* a fish-skin. Goldi *sogbo*; Olcha *sugbu*; Oroche *subu*; Manchu *sukū* a skin. Cf. Samar *sogbo.*
- soktočo* drunk. Tung. and Negidal the same; Olcha, Goldi and Oroche *soktoxo*; Manchu *sok-toxö*; Mongol *sokta(g)ju*; Turkish *sökton*, to get frightful, terrible (from *sök* terrible).
- songom* to cry, to weep. Tung. and Negidal the same; Oroche *soḡomi*; Olcha *soḡgi*; Goldi *soḡgouri*; Manchu *soḡgombi.* Cf. Gilyak *tonč.* Samar *soḡoi.*
- sögöp* a sable. Negidal *sögöb*, Tung. *sögöp.* Samar *sjöpö.*
- sölu* the nostrils. Tung. *xölun, sölun.*
- su* you. Negidal the same; Goldi *su, suö*; Olcha *suö*; Oroche *sju*; Manchu *suwe.* Cf. Samar *suö.*

Š.

- Šelukta* entrails, bowels. Tung. *silukta.*
- šen* the ears. Tung. *sän, sen*; Negidal *sen*; Olcha *sia*, Goldi *seja, sjan*; Manchu *šan*; Juchen *ša—ha*; Mongol *čixin.* Cf. Samar *sjan.*
- šepan* a sheat-fish, silurus glanis. Goldi *šifu, sjapa.*

T.

- Talo*, the birch-bark. Tung., Negidal, Oroche, Olcha and Goldi *talū*; Manchu *tolxon.* Cf. Samar *talo.*
- tangu (taḡu)* hundred. Negidal, Olcha and Goldi the same; Tung. Okhotsk *taḡun*, a number; Manchu *taḡū*; Juchen *tang—gu.* Mongol *toga* a number. Cf. Samar *taḡu.*
- tingön* the breast. Tung. and Negidal the same; Oroche *tiḡö*; Manchu *tunḡen*; Goldi *tunḡön*; Olcha *tunḡö*; Juchen *tunḡ—ö.* Cf. Samar *tunḡö.*

tiru a pillow. Tung., Negidal the same.

togo fire. Tung. and Negidal the same; Olcha and Goldi *tava*; Oroche *tō*; Juchen *tu—wei*. Cf. Gilyak *tur, tūr*. Samar *tava*.

tolgoki a sledge for dogs. Tung. and Negidal the same; Oroche *tuki*; Olcha *tuči*; Goldi *toki*. Cf. Gilyak *tū*. Samar *toki*.

tonga five. Negidal the same; Tung. *tunga*, Oroche *tunja*; Olcha *tundža*, Manchu *sundža*; Juchen *šun—dža*; Mongol *tabun*. Cf. Samar *tonga*.

tongadžan fifty. Negidal the same. *tögöbvi?* to sit. Tung. *tögöf'köl*; Negidal *töxöl* sit down! Goldi *töru*; Manchu *tembi*; Juchen *töbie*.

Učekadami gapin Milky Way.

ulö meat. Negidal the same; Tung. *uldrö, uldö, ulö*; Oroche *uktö, ulö*; Olcha *u/sö*; Goldi *uliksö, uluksö*; Manchu *fuli*. Cf. Samar *uleksö*.

untugun the little bells worn by

tögököl rise! Cf. *tögöbvi*.

tönku a seat, a bench. Negidal, Oroche and Goldi the same; Manchu *teku*, Cf. Samar *töjku*. *tubdža* a lynx. felis lynx. Tung. *tibdžaki*. Cf. Samar *tugdžö*.

tukala earth. Samar *tuala*.

tuksam to run. Tung. and Negidal the same; Goldi *tutūri*; Oroche *tutuli*.

tumön ten thousand. Negidal, Olcha and Goldi *tumö*; Manchu *tumen*; Juchen *tu—man*; Mongol *tümen*; old Turkish *tümän* (probably from the Persian *tuman*). Cf. Samar *tumö*.

tuöni winter. Tung. and Negidal *tugöni*; Oroche, Olcha and Goldi *tuö*; Manchu *tuwveri*; Juchen *tu—ö ö—lin*. Cf. Gilyak *tulf*.

U.

the shamans. Negidal the same; Tung *untüvun*; Olcha *umtufu, untufu*; Goldi *umčuku*; Manchu *untun*.

utkeli a fish-skin-dress for women.

utkön a door. Samar *ut'ku*.

III. SAMAR VOCABULARY.

A.

Ačalaxa has met. Manchu *ačambi*;
Goldi *ačeluri*; Olcha *ačalgu*;
Oroche *ačami* to meet.

aduli L. a met. Goldi and Olcha
the same; Tung. *adil*.

adzi a great sturgeon, beluga. Goldi
an Olcha the same; Manchu and
Negidal *adzin*.

aga an elder brother. Goldi, Olcha
and Oroche the same; Samagir
akin.

ailka a glutton, *gulo borealis*. Goldi
and Olcha *ailoka*.

akapi a Goldi from Sungari.

ama a father. Manchu, Goldi, Olcha
and Oroche the same; Juchen,
Tung. and Negidal *amin*.

amba a tiger. Samagir the same.

amda a lake. Tung. *amut*; Juchen,
Manchu, Goldi, Olcha and Oroche
omo.

ana L. not, without. Goldi and Olcha
the same.

ajma the mouth. Samagir *amja*.

api neck. Olcha the same; Goldi
āpē; Negidal *apaxi*.

apindi to sleep. Samagir *asikol*.

asi a wife. Samagir *asif*.

asjučuka L. a girl. Cf. *asi* and Sa-
magir *asjatkan*.

atakaja L. a spider. Goldi *ataja*;
Olcha *ataŋka*; Tung. *atakt*. Cf.
Mongol *xačik*; Buryat *xačik*;
Gilyak *ask*.

auda a meadow. Goldi and Olcha
the same.

aulakadži to lie. Olcha *aulasi*.

avata a black fox. Goldi, Oroche
and Negidal the same.

āpu a cap. Samagir *avun*.

B.

Baja L. rich. Samagir *bajan*.

bali blind. Samagir the same.

banixa thank you! Goldi the same;
Manchu *baniḡa*; Olcha *banxa*;
Oroche *baniha*.

bači to meet. Goldi *bačiuri*; Manchu
bakcilambi; Oroche *bačihame*;
Tung. and Negidal *bakaldim*.

bāčigafu good morning! Goldi *bači-
gafu*, *bačkafu*; Oroche *bačka-
funu*, *bagdifiu*; Samagir *bakal-
dijeno*.

belga a throat, a wind-pipe, and
fead-pipe. Goldi, Oroche, Tung.
and Negidal *bilga*; Olcha *bildža*;
Manchu *bilḡa*.

bira a river. Manchu, Goldi, Olcha and Tung. the same; Samagir *berakan*.

biral a Birar.

bja the moon. Samagir *bega*.

boača an island. Olcha the same; Goldi *boacja*; Oroche *buāča*; Tung. *bokačan*.

boani L. celestial, heavenly. Goldi and Olcha *boa* the heaven; Oroche *buga*, *bua* the heaven, the god, the wether; Tung. *buga* the heaven, Samagir *bova*.

boǵakta, *bodžakta* L. the chin, the beard. Goldi, Olcha and Oroche *budžakta*.

bojun, *böju* L., *buju* L. an elk, a beast. Samagir the same.

bolo L. the autumn. Samagir the same. *bōno* the hail. Olcha the same; Goldi *buono*; Manchu and Tung. *bono*.

bögdj the leg. Samagir the same. *böjukö* a musk-deer. Oroche the same. Cf. *udžö*.

buda L. the Chinese millet grits. Manchu, Goldi, Olcha and Oroche the same; Mongol *buda(ǵ)a*; Turkish *butku*.

buksekö L. green. Samagir *buksekön*. *buö* I. we. Samagir *bu*.

buri, *buren* L. a bow. Goldi and Olcha *buri*; Manchu *beri*; Tung. *böri*; Juchen *bö-li*. Samagir *böjin*.

buröxi the dust. Olcha and Oroche the same; Juchen *bu-lö-ki*; Manchu *buraki*.

Č.

Čaxarin L. black. Goldi and Olcha *saxari*; Oroche *sakai*; Manchu *saḫaljan*; Tung. (Okhotsk) *xaxarin*.

čai the tea. Samagir the same.

čauka a little bird. Tung. *čiuka*; Negidal *čaukan*.

čagdža white. Olcha the same; Goldi *čagdžan*; Oroche *čagzdja*; Manchu *šangjan*; Mongol *čaǵan*.

čalba a birch. Oroche the same; Goldi *čalbai*; Manchu *čalfa*; Tung. *čalbān*.

čiu L. flint and steel. Goldi and Olcha the same.

činda a little bird. Goldi the same; Olcha *čindaumoni* and Oroche *čindaha* a swallow.

čöŋko a hole in the wall. Olcha the same; Oroche *čöŋxo*.

čönci a crayfish. Goldi and Olcha *čöni*; Negidal *čövönök*.

čumuču a finger. Olcha and Oroche the same; Goldi *čumču*.

čupal all. Oroche and Negidal the same; Goldi and Olcha *čufal*.

čüŋnö a vessel of birch-bark. Olcha *čüŋnö*.

čüŋnökö a little *čüŋnö*.

D.

Daji, dai L. a pipe. Samagir *dai*.
darama the lower part of the back.

Manchu, Goldi, Olcha, Oroche
and Negidal the same.

dausu L. salt. Samagir *dausun*.

dadži xödu an up-stream-wind.

däva a salmon; salmo lagocephalus.

Goldi, Olcha, Oroche and Negidal
dava; Manchu *dafaḅa*; Mongol
dabḅa, *damaḅa*.

dokto the stockings. Samagir *dokton*.

doljej the middle finger.

doroŋ a badger. Goldi and Olcha
doro; Manchu *dorḅon*; Tung. *do-
roko*; Mongol *doroḅo*; Turkish
torokon. Cf. Gilyak *torkš*.

döxi forty. Manchu *dexi*; Goldi
döxin; Olcha *döi*.

dörgöl L. the checks. Cf. *dörö*.

dörö the face. Samagir the same.

döu an inlet, a bay.

döŋgurö a mechanic bow. Goldi and
Olcha *döŋgurö*.

duji, dujin L. four. Samagir *digin*.

Dž.

Džabdun an arrow. Goldi and
Olcha *džabdu*.

džai a boat of birch-bark. Goldi
and Olcha the same; Manchu
džaja; Tung. *džaba*, *džau*; Mon-
gol *džaja*, *džabi*.

džakpoiŋgu eighty. Goldi *džak-
poiŋgu*, *džakpaiŋgu*, *džakfungu*;
Olcha *džakpundžu*; Oroche *džja-
pundzja*; Manchu *džakũndžu*;
Tung. *džapkuŋi*.

džakpu eight. Samagir *džapkun*.

džäla a joint, a link, a member,
a generation. Samagir *džalan*.

džele a head. Goldi *džili*; Olcha
and Oroche *dili*; Tung. *dil*.

džidžu come! Goldi and Olcha
d'id'u, Manchu *džio*.

džoboi L. poor. Negidal the same;
Goldi *džoboi*, *džogboi*; Oroche
džjoboi; Olcha *džobi*; Tung.
džogori.

džogbo a fishspear. Goldi, Olcha
and Negidal the same; Oroche
džjobo.

džolo a stone. Samagir *džolo*.

džö a house. Samagir *džog*.

džölöki an ermine. Goldi the same;
Olcha *džölöji*, *dželiki*; Oroche
džjölöki; Tung. *džölöki*, *džö-
loki*; Manchu *dželken*.

džöpti to eat. Samagir *džöpköl*.

džua ten. Samagir *džän*.

džukö ice. Samagir the same.

džur two. Samagir *džul*.

E.

Ebisi a swallow. Samagir *ebesi*.

exa L. a cow. Goldi, Olcha, and
Oroche the same; Manchu *iḅan*.

exon a village. Goldi *exon*, *jexon*.

ela three. Samagir *elan*.

lesi to stay. Olcha *ilsi*; Goldi

eleguri, Oroche *ilisi*; Manchu *ilimbi*; Juchen *i-li-bön*; Tung. *ilim*.
elga L. beautiful, handsome. Samagir the same.

elga köukö L. ugly.
epara a sand-swallow, hirundo riparia. Oroche *efara*; Olcha *ifara*, *ipara*; Goldi *ifara*.

G.

Gajakuanj, *gajaka* L. the little finger.
gajakuanj otköni the ringfinger.
gaki a crow. Samagir the same.
Gaki-džoloŋi (lit. crow-stones) Sakhalin.
gaoli the Corean. Goldi the same; (from the Chinese *gao-li*).
gara a twig. Goldi, Olcha and Tung. the same; Manchu *gar-ḡan*; Juchen *ga-örh*.
gasa a duck, a bird. Goldi, Olcha and Oroche the same; Manchu *ḡasxa* a bird.
garmakta L. a gnat. Goldi and Oroche the same; Manchu *gar-man*, *ḡalman*; Tung. *ganmakta*.
geda a spear, a lance. Samagir the same.
giu, *giučan* L. a roe, a doe, cervus capreolus. Samagir *giučanu*.
gilömi a Gilyak. Olcha the same; Goldi, Oroche and Tung. *gilö-min*. Cf. Gilyak *gilöm*.
gjauksa a sealskin. Olcha the same.

gjaxuj a falcon, a hawk. Olcha *gjaxu*; Manchu *gjaḡün*; Oroche *gjaxi*; Tung. *gäkin*, *gäk*.
goldžo a hearth, a fire-place. Olcha *goldžo*; Goldi *goldžon*.
görbu a name. Goldi the same; Olcha *gölbu*; Oroche *göbu*, *göbi*; Juchen *gö-bu*; Manchu *gebu*; Tung. *görbi*; Negidal *görbi*, *gölbi*.

Göri the Gorin river.

gug'kö an eagle. Goldi and Olcha *gusi*; Tung. and Negidal *gusikan*.

guisö a trunk, a chest. Goldi the same; Oroche *guidza*; Manchu *guise* (from the Chinese *gui-dza*).

guočin thirty. Goldi *gučin*; Olcha and Oroche *guti*; Juchen *gu-šin*; Manchu *ḡüsin*.

gurmaxuj a hare. Goldi *gurmaxu*, *golmaxoj*; Juchen *gu-lu-ma-hai*; Manchu *ḡülmaḡün*.

gučö a pike (fish). Samagir *gučano*.

G.

Geol L. an oar. Goldi *gjaul*;
 Olcha *gjauli*; Oroche *gjau*,
gjaul, *gjauli*.

X.

- xačuxa* a kettle. Olcha *xačua*.
xai gōrbu what name?
xai xala what tribe?
xajadži džidžisi from what place did you come?
xala a tribe. Goldi, Olcha, Oroche and Negidal the same; Manchu *xala*. Cf. Gilyak *xall* a name.
xangu a crucian (carp), cyprinus carassius. Samagir *xangu*.
xasikta a spruce, picea ajanensis. Goldi the same; Tung. *asikta*, *ahikta*.
xaki the liver. Goldi *xaki*; Negidal *xakin*; Tung. *hakin*, *akin*; Manchu *faḫūn*.
xāsodži the whiskers. Goldi *xaxsuči*, *xasuči*; Olcha *hāsču*; Oroche *hausi*, *hausu*.
xilib the bread (from the Russian хлебъ).
xokse L. a swan. Negidal *xuksi*; Tung *ukši*; Goldi, Olcha and Oroche *kūku*. Cf. Gilyak *kyk-kyk* and Chinese *huy*. Samagir *xukse*.
xolgokta the reed. Goldi *xolgokta*, *olgokta*; Olcha *xoldžokta*; Manchu *ulḫū*; Mongol *xulusun*. Cf. Gilyak *olox*.
xoḡa a spoon. Goldi *xōḡa*; Olcha *xuḡa*; Oroche *uḡiga*; Tung. *una-kān*.
xoḡmo, *oḡki* a flying squirrel, pteromys volans. Goldi *hoḡmo*; Olcha *xoḡmu*; Oroche *umuni*; Manchu *omkja*; Tung. *omuki*, *umuki*, *umki*.
xorin twenty. Samagir *ojin*.
xosikta a star, a nail. Manchu *usiḫa* a star, *oḡoḡo* a nail. Cf. Samagir *osekta*.
xōkja a crane.
xōdu, *xōdun* L. the wind. Olcha the same; Goldi *xōdun*; Oroche *xōdi*, *ōdi*. Manchu *edun*; Juchen *ō—dḡu—wḡun*; Tung. and Negidal *ōdin*; Turkish *āzin*.
xōdžö the Goldis from the lower Amoor basin.
xōmugdö the belly, the womb. Samagir, Oroche and Negidal *ōmugdö*; Goldi and Olcha *xōmde*.
Xōḡgu the Amgun river. Negidal *ōmḡun*; Goldi *xōḡgun*; Manchu *xengun*.
xörö a frog. Samagir *ōjoki*.
xöröktö the human hide. Olcha the same; Goldi *xörektö*; Oroche *ōktö*. Cf. Manchu *feri*.
xösiktö the fish scales. Goldi the same; Manchu *esixe*; Tung. *asikta*; Mongol *ḫairsu*; Buryat *xašarahan*.
xöučilö a rib. Goldi the same; Olcha *xöutilö*; Oroche *öutilö*, *öutulö*; Tung. and Negidal *öp-tilö*; Manchu *ebci*; Mongol *eb-čigün* the breast, *ḫabisun*, *ḫabirga* a rib; Turkish *kabyrgā*.
xöutö the lungs. Goldi the same; Olcha *xöuntö*; Tung. *öptö*, *äpcä*, *öfče*. Cf. Gilyak *xabaf*, *xapaf*.
xövö on inlet, a bay. Olcha and Oroche the same; Goldi *xövön*.
xuju nine. Samagir *jegin*.

xujuingu ninty. Goldi *xujungu*; Olcha *xujundžu*; Oroche *xujundzja*; Manchu *ujundžu*; Juchen *u—j|e—w|un—džu*.

xuktö teeth. Goldi the same; Olcha *iktö*; Oroche *iktö, itö*; Tung. *tktö, it*; Manchu and Juchen *weixö*. Samagir *iktö*.

xuktu a coat. Goldi, Olcha and Oroche the same.

xulu a squirrel. Samagir *oloki*.

xuri grey. Goldi and Oroche *kuri*; Tung. *urij*.

xurö a mountain, a hill. Olcha the same; Goldi *xurön*; Tung. *urö*; Oroche *uö*. Cf. Aino *huru, furu*.

I.

lče xotoj San-sing (in Manchuria).

inöktöi to laugh. Samagir *inöktövi*.

iru go in! Goldi and Olcha the same; Juchen *i—lö*; Tung. *iröm*; Mongol *iröxü*.

J.

Joko a Yakut. Tung, Goldi, Olcha and Oroche the same; Negidal *joxo*.

judja L., *udžö* a musk-deer, *moschus moschiferus*. Goldi and Olcha *udžö*.

kačjakta the name of a fish (the Russian *качка*). Goldi, Olcha and Oroche the same; Negidal *kačita*.

kalä a kettle. Goldi, Olcha and Oroche *kala*; Tung. *kalan*; Manchu *kilakci*.

kalta a half. Goldi and Olcha the same; Tung. and Negidal *kal-taka*; Manchu *xontoxo*.

kata L. dry? Oroche *kata* hard, strong; Olcha *xata*; Goldi *xatan*; Manchu and Mongol *xatan*; Turkish *käty*.

kauka a throat. Samagir the same.

kečere a cross-fox. Goldi the same; Oroche *kiti, keteha*.

kera the flint. Samagir *keja*.

kilör a Tungus. Goldi the same; Manchu *kiler*; Negidal *kilöl*; Olcha and Oroche *kilö*; Gilyak *kil*. Cf. *Kilora*, the right tributary of the *Tutura*, the right tributary of the *Lena*.

kjakar a Kyakar.

koči a Chinese cup. Goldi the same; Olcha and Oroche *koti*.

konjo L. deaf. Samagir *konjo*.

költö warm mittens of the hunters. Goldi and Olcha the same; Oroche *kökto*.

köči the name of a fish, *cyprinus carpio*, the Russian *сазанъ*. Samagir *kötikin*.

köku a cuckoo. Samagir the same.

kökü not, is not. Goldi the same; Olcha *köuö*. Cf. Gilyak *köukrö, köuk, köuö*.

kuaparu, vädžjaka a heron.

kula a chimney. Goldi and Olcha the same; Manchu *xülän*; Mongol *xulan*.

komdu a sterlet, a sturgeon. Goldi the same.

kumuktö L. an eyelid. Goldi *kū-mūktö*, *kūmbūktö*; *kūmbiktö*; Oroche *kimbiktö*; Olcha *kumtö*; Manchu *xumsun*.

kurkö a birch-bark-vessel. Goldi and Olcha the same.

kurmui a little birch-bark-vessel. Goldi *kurmi*.

kurö a Goldi from the Amoor.

kusu L. strong. Olcha the same; Goldi and Oroche *kusun*; Manchu *xūsun*; Mongol *xücün*; Turkish *küç*. Cf. Samagir *kusuti*.

kusu ana L. feeble, weak. Samagir *kusumacino*.

kūkū a swan, cygnus musicus. Goldi the same.

kutu a little cup.

L.

Lala L. the groats. Manchu, Goldi, Olcha, Oroche and Negidal the same.

lobdöri the boots. Tung. *logdu*.

loki L. to hang up. Goldi and Olcha the same; Manchu *lak-jambi*; Tung *lokom*, *lakum*. Mongol *elgüxü*. Cf. Aino *rikotte*, *rakiške*, *račiči*.

loxoj a sword. Negidal *loxon*; Goldi, Olcha and Oroche *loxo*;

Manchu *loxo*. Cf. Gilyak *laxč* an ax?

löča a Russian. Manchu and Goldi *loča*; Oroche *luča*; Olcha *lučja*.

luki, *löke* an arrow as a children's play. Tung. and Oroche *luki*; Goldi and Olcha *löke*; Manchu *luxu* an arrow head. Cf. Gilyak *lux* and Aino *rum* an arrow head; Yukagir *lokil* an arrow

M.

Mandžu a Manchu, a Chinese. Olcha and Negidal the same (a contamination of *Mandžu* and the Chinese *Man-dzy*).

Manbo Amur. Goldi, Olcha and Oroche *Manju*.

mapa an old man; a bear. Goldi and Olcha the same; Manchu *mafa* a grandfather.

mi L. I. Manchu, Goldi, Olcha, Oroche Tung. and Mongol *bi*. Cf. Samagir *bi*.

miņa a thousand. Samagir *men-gan*.

mjava a heart. Goldi, Olcha, Oroche and Tung. the same; Manchu *njaman*.

mjaoča a musket. Goldi and Oroche *mjaučja*; Manchu *mjoočan* (from the Chinese *miao* [*niao*]—*ciaŋ*).

monoka a hare as a term of abuse. Cf. *toksa* and *gurmaxuj*; Samagir *monoxon*.

mongu the neck. Goldi and Olcha *mongo*; Manchu *mongon*; Turkish *mojun*, *moin*,

mori L. a horse. Samagir *mojin*.

möirö a shoulder. Manchu *meiren*;
Tung. *mirö*; Goldi *miri*; Mongol
mürü; Turkish *mürä*.
mökögil a Kamchadal.
möŋgu L. silver Goldi, Olcha and
Oroche the same; Manchu *meŋ-*
gun; Juchen *möŋ—gfu—wjun*;

Tung. and Negidal *möŋgun*;
Mongol *möŋgün*. Cf. Samagir
möŋun gold.

muö water. Samagir *mu*.

muödu an otter. Olcha and Goldi
the same; Negidal *muduxö*.

N.

Na L. the earth. Juchen, Manchu,
Goldi, Olcha and Oroche the
same.

nai L. a man. Goldi the same;
Olcha and Oroche *ni*; Manchu
njalma; Juchen *narma?* (*nie—*
[ö]r—ma). Cf. Ainu *ni*, *niu*;
Gilyak *ntbux*; old Chinese **nin*,
**nin*.

nada seven. Samagir *nadan*.

nadaŋgu seventy. Goldi *nadaŋgu*;
Juchen, Manchu, Olcha *nadan-*
dzu; Oroche *nadandzja*; Tung.
nadani.

naka a brick-bed. Samagir *nakan*.

namu L. the sea. Manchu, Goldi,
Olcha and Oroche the same;
Tung. *namu*, *lamu*, *lam*; Negi-
dal *nam*, *lam*. Cf. Gilyak *namu*.
Samoyedic *jam*.

nanta a skin, a hide. Samagir
nana.

nasal, *nasar* L. the eyes. Goldi
nasal, *nasar*; Olcha *isali*; Oro-
che *isa*; Tung. *isa*, *isol*; Man-
chu *jasa*; Juchen *ja—ši*. Cf. Gi-
lyak *nax*, *nigx*. Samagir *esal*.
naudzjuka L. a boy.

nānai a Goldi. Olcha *nāni* an
Olcha.

nomxo L. peaceable. Olcha the
same; Goldi *nomuxu*; Manchu
nomxon; Tung. *nomokon*; Mon-
gol *nomoxan*. Cf. Aino *nomo*
the peace, the quietness.

noŋdzi the frost, the coldness.
Goldi the same.

nōu a younger brother. Goldi the
same; Samagir *nökun*.

nuktö the hair. Samagir *niuktö*

N.

Ŋoŋjo, *ŋoŋjon* L. green, blue.
Goldi *ŋoŋgo*; Olcha *ŋögdžo*;
Oroche *ŋogdzjo*; Juchen *nun—*
gjan; Manchu *niowangjan*; Tung.
nogon; Mongol *noŋon*; Turkish
noŋon, *noŋon*.

ŋoŋŋa, *ŋoŋŋaka* L. a goose. Sa-
magir *ŋuŋŋaki*.

ŋuŋgu six. Samagir *ŋungun*.

ŋuŋguŋgu sixty. Goldi *ŋuŋguŋ-*
gu; Olcha *ŋuŋundža*; Oroche
ŋuŋundzja; Manchu *nindžu*; Ju-
chen *nir—džu*; Tung. *ŋuŋundžar*.

ŋüksö the soot. Goldi and Olcha
the same; Oroche *ŋüksö*.

Ng.

nala the hand. Samagir the same.
nayägil a Tungus tribe (Manegir?).
nölu, *nöluki* L. a wolf. Samagir
nöluki.

nuaksa the nose. Goldi *noaxsa*;
 Olcha *uaksa*; Oroche *niksö*,
uaksa.
nuakuli a polecat. Goldi the same.

O.

Ogda a boat. Samagir the same.
ogi xödu a down-stream wind.

oji leggings drawn over the trousers. Goldi and Olcha the same.
oksara L. an owl. Oroche *oksara*,
uksara; Negidal *oksaji*; Goldi
 and Olcha *uksara*.

omi to drink. Goldi the same;
 Manchu *omimbi*; Juchen *u—*
mila; Olcha and Oroche *umi*;
 Tung. *umim*; Mongol *uuxu*.

omokta an egg. Goldi the same;
 Tung., Oroche and Olcha *umukta*;
 Manchu *umxan*; Mongol *ömdü-*
gen; Turkish *jumurkta*, *jumurta*.

omol a girdle. Goldi *omoli*; Olcha
umali; Oroche *umu*; Tung. *umul*;
 Manchu *umjesun*.

opi a river, Goldi *oni*; Olcha *uni*;
 Oroche *uli*. Cf. Gilyak *erri*, *eri*.

ojki, *xojmo* a flying squirrel. V.
xojmo.

ojkoxa L. has forgotten. Goldi
ojbori; Manchu *ojgombi*; Tung.
omjom; Mongol *umarta*; Kal-
 muck *omarta*; Turkish *umut*,
uytu.

orki L. bad. Goldi and Olcha the
 same; Oroche *orke*, *oke*. Cf.
 Gilyak *orkinč*.

oro L. a reindeer. Goldi, Oroche
 and Mongol the same; Manchu
 and Tung. *oron*. Cf. Chukchi
xorana; Finnic *poro*.

oroči an Oroche.

ota, the boots. Samagir *onča*.

oto L. a trough. Goldi and Ol-
 cha the same.

Ö.

Ödži a husband. Goldi *ödžin*;
 Olcha *ödžö*; Manchu *edžen*;
 Mongol *edzen*; Turkish *idi*.

öji L. this. Goldi, Olcha and Oro-
 che the same; Tung. *öri*, *öre*;
 Manchu and Mongol *ere*.

ömdöči a little boat.

ömu, *omu* L. one. Samagir *omun*.
önduri L. a god. Goldi, Olcha

and Oroche the same; Manchu
enduri.

önu to go. Goldi *önömbē*; Olcha
jönnumbē; Oroche *jönömi*; Man-
 chu *genembi*; Tung. *jänäm*.

öpö a mother. Olcha *öpe*; Goldi
öpi; Manchu *enje*; Tung. *önin*.
 Cf. Aino *unu* a mother; Gilyak
aṇax a female.

önu a kettle. Olcha and Goldi the same. Cf. Gilyak *wuŋ, woŋ*.
öngörögdö a shirt. Goldi, Olcha and Oroche the same.
öpö the flour, the bread. Olcha

and Oroche the same; Goldi *öfen*; Manchu *efen, ufa*. Cf. Gilyak *oba, ova*.
ötkö a sister.
övöŋki a Tungus. Tung. the same.

P.

Pajakta the grass, the hay. Goldi the same; Olcha *paikta*; Tung. *xaikta*; Oroche *haikta*.
palo a tooth, a grinder. Goldi the same; Olcha *pali, palu*.
paŋga, paŋga a palm, a flat of the hand. Goldi the same; Olcha *paŋa*; Oroche *xaŋa, xaŋa*; Manchu *falaŋgū*; Mongol *alaŋgan*; Turkish *alakan*.
para L. a sledge. Samagir the same.
pava a window. Samagir *pava*.
piktö a child. Samagir *xutö*.
piktö a nettle, urtica dioica. Goldi and Olcha the same.
pimu a hazel-grouse, tetrao bonasia. Goldi and Olcha the same.
pīču a hawk, milvus niger and melanotis. Goldi and Olcha *pīču*; Manchu *isuka*. Cf. Gilyak *pisskx*.
pokto a coat. Goldi, Olcha and Oroche the same.
poŋgol L. a musk-bag. Goldi the same; Olcha *poŋgoli*; Oroche *puŋu, xoŋo*.
poro a heath cock, tetrao tetrix. Cf. Samagir *xaraki*.

porogda a winter-cap. Goldi the same; Olcha and Oroche *porogdo*.
poto L. the sinew of the sturgeon. Goldi and Olcha the same.
pödöm(ö) *önu* good-bye (go happy)! Cf. Goldi and Olcha.
pödöm(ö) *törödžigu* good-bye (live happy)! Cf. Goldi and Olcha.
pöjö a forehead. Goldi and Olcha the same; Negidal *xöjö*.
pöŋjö a knee. Samagir *xöngön*.
pömu the lips. Olcha the same; Goldi *pömun, fömun*; Manchu *femen*; Juchen *fa—mu*; Tung. *hömun*.
pöru the trousers. Samagir *pörki*.
puxi the bowels, the entrails. Olcha the same. V. *silukta*.
puŋöktö the ashes. Olcha the same; Goldi *puŋöktön*; Oroche *xulöptö*; Manchu *fulengi*; Tung. *huläftän, hulöptön*. Samagir *xulöptön*.
puruo a thumb. Goldi and Olcha *puru*; Manchu *ferxe*; Tung. *uruŋun*; Mongol *erexei* a thumb; *xuruŋun* a finger.

S.

Sabu the Chinese shoes. Manchu, Goldi and Olcha the same; Juchen *sa—bu*.

saxari black. Goldi the same; Olcha *saxarin*; Manchu *saxal-ian*; Juchen *sa—ha—liang*; Tung. Okhotsk *xakarín*.

saksi a magpie. Goldi, Olcha and Oroche the same; Manchu *sak-saxa*; Tung. *sādžiga*; Mongol *š(iğ)adzagai*; Turkish *saksagan*. Cf. Gilyak *čaxčax*.

sakta a mat, a rush-mat. Olcha the same; Goldi *saktan*, *sikta*; Manchu *sisxe*; Juchen *ši—ši—hö*.

sangarin L. a split, a fissure. Olcha *sangali*; Tung., Negidal and Goldi *sangar*; Manchu *sanğa*; Mongol *ayğar*; Turkish *ayar*.

sajna the smoke, the fume. Samagir *sajnan*.

sarbu the Chinese chopsticks. Goldi *sarbi*; Olcha *salbu*; Oroche *sapui*; Manchu *sabka*; Mongol *sabxa*; Tung. *čarpu*.

sarmjakta, *saremta* L. the eyelash. Goldi *sarmakta*, *sarmikta*, *saremta*; Olcha *sarumta*; Oroche *samikta*; Tung. *sarmikta*; Manchu *solmin*; Mongol *sormoso*.

seru to pour in. Goldi *sereuri*.

si thou. Samagir the same.

sija sand. Goldi *sija*, *hija*; Olcha *sija*, *siru*; Oroche *hija*, *siru*; Juchen *ši—li—hö*; Tung. *siruk*; Solon *šilaktan*; Mongol *elesün*.

silki a salmon (ropöyma). Goldi *selki*; Olcha *silči*.

silömsö the dew. Olcha the same;

Goldi *xileksa*; Manchu *silengi*; Juchen *ši—lö—hö*; Tung. *šiläksä*.

silu L. a dry tree. Goldi *silu* dry. *silukta* the bowels, the entrails. V. *puxi*.

simana the snow. Goldi *ximana*; Olcha *simata*; Oroche *imasa*; Juchen *i—ma—gi*; Manchu *nimangi*; Tung. *imanda*, *nimanda*.

simčeka L. tinder for flint and steel.

siygöre a rat, a mouse. Goldi, Olcha and Oroche the same; Manchu *siygeri*; Tung. *siyerikan*.

siymu a tongue. Goldi *sigmu*, *simu*; Olcha *siyu*; Oroche *iñni*, *iji*; Tung. *iji*; Manchu *ilengu*; Mongol *xele*. Cf. Gilyak *xilix*, *xilx*. Samagir *inni*.

siru the forefinger.

sisä a Japanese. Goldi and Olcha the same; Oroche *šiša*; Negidal *sesan*; Gilyak *stzem*; Aino *šisam*.

sisaki the shoulder-blade.

siuy, *siu* L. the sun. Samagir *siun*.

siltö a gall. Goldi and Olcha the same; Manchu *silxi*; Juchen *ši—li—hi*; Tung. *ši*; Mongol *sölsön*; Buryat *sölösö*.

sjaj, *seja* L. an ear. Samagir *šen*.

sjata sugar. Samagir the same.

sjalbi burning coals. Olcha *sjalbu*, *selbu*; Goldi *jalbi*; Negidal *elbu*. Samagir *ölbu*,

sjalta coals, cinders. Goldi *sialta*, *xjalta*, *jakta*; Olcha *suelta*, *sjalta*; Oroche *ijakta*; Manchu *jaxa*; Tung. *elda*, *ella*.

sjelaki a partridge. Tung. *hinuki*, *inuki*.
sjose wood of leaved trees.
sjöpö a sable. Olcha *söpö*; Goldi *söfö*, *söbu*; Manchu *seke*; Samagir *sögöp*.
soakta the warm-wood, artemisia vulgaris. Goldi and Olcha the same.
sogbo a fish skin. Samagir *sogu*.
sogdata a fish. Goldi *sogdata*, *sugdata*; Olcha *sogdata*; Oroche *sugdzjasa*.
sogdipu a fish-knife. Goldi *sogbofu*; Olcha *sugbuhu*.
soli a fox. Goldi *soli*, *soloki*; Olcha *suli*; Oroche *sulaki*; Manchu *soloxi*; Tung. *sülaki*.

Tatoku Chinese boots.
takto, *taktu* L. a barn. Olcha and Goldi *taktu*; Manchu *taktu*.
talo the birch-bark. Samagir the same.
tangu a hundred. Samagir *tangu*.
tava the fire. Samagir *togo*.
toxoy a button. Goldi, Olcha and Oroche *toxoy*; Manchu *toxon*; Tnng. *tobti*; Mongol *tobči*; Turkish *taka*.
tojaksu an awning, the roof, of a tent.
toke L. the middle finger.
toki a sledge. Samagir *tolgoki*.
toksa a hare as a term of abuse. Cf. *monoka* and *gurmanxuy*.
topga five. Samagir *tonga*.
törgön the summer-boots.
tötü a dress, a harness. Goldi the same; Olcha *tötkö*; Tung. *tötiga*; Manchu *etuku*.
töjku a seat, a bench. Samagir *tönku*.
tösi to sit. Olcha the same; Goldi

solo a Solon.
songoi to weep. Samagir *songom*.
sora L. a flea. Goldi the same; Manchu *sura*, *suran*; Olcha *sura*; Oroche *sjura*, *sua*.
sosai fifty. Goldi *sosi*, *sjusai*; Manchu and Olcha *susai*; Juchen *su-sa-i*.
sögdžo yellow. Goldi and Olcha the same; Oroche *sögdzjo*; Manchu *soxon*; Juchen *so-giaj*.
södžixö a chin.
sögdžö red. Goldi and Olcha the same; Oroche *sögdžjö*.
sölöku with iron (from the Goldi *sölö* iron).
suö L. you. Samagir *su*.

T.

töru; Manchu *tembi*; Juchen *töbie*; Tnng. *tägäčim*.
tuala, *tūxala* loam. Goldi and Oroche *tuala*; Tung. *tukala* earth, mud; Manchu *doxo* lime. Cf. Samagir *tukala*.
tugdö the rain. Goldi and Olcha the same; Tung., Negidal and Oroche *tigdö*.
tugdža L. an elk (?).
tugdžö a lynx. Olcha the same; Goldi *tugdža*, *tubdža*; Negidal *tugdže*; Tung. *tibdžaki*; Oroche *čibadzjahi*. Cf. Samagir *tubdža*.
tukpö a peg, a nail. Olcha the same; Goldi *tukpön*; Oroche *tipa*; Tung. *tipkasu*; Negidal *tipkön*.
tukuru a bottle. Goldi the same; Olcha *tukuru*, *tokoro*; Oroche *tokoro*.
tumö ten thousand. Samagir *tumön*.
tunjö a breast. Samagir *tingön*.

U.

Uisi L. higher. Goldi and Olcha the same; Oroche *uisihi*; Manchu *wesimbi* rises, ascends.

udžö a musk-deer. Goldi and Olcha the same. Cf. *böjukö*.

ulgi *tamias striatus*. Goldi the same; Olcha *uldži*; Oroche *uguke*; Tung. *ulkičan*.

uli a bow-string.

uleksö L. meat. Samagir *ulö*.

ulö L. good, savory, beautiful. Olcha the same; Goldi *ulön*; Tung. *ölokin*.

ut'kö a ladle. Goldi and Olcha *uixö*.

ut'ku a door. Goldi the same;

Oroche *ukö*; Olcha *učö*; Manchu

uče; Tung. *urkö*; Negidal *urkö*,

uixö. Cf. Samagir *utköu*.

ūjöl a birch-bark-vessel. Goldi the same.

ujökö a little. *ūjöl*. Goldi, Olcha and Oroche the same.

V.

vaŋta *abies sibirica*. Goldi and Olcha the same; Samagir *nāŋta*.

vadžjaka, *kuaparu* a heron. Gilyak *wadzax*.

vāta a billow, a wave. Goldi and Oroche *uāta*; Negidal *vata*.

vōksu a tail.

vōksuma āpu a cap with, a tail.

tschidi a partridge. Tung, *himuki*,
tschidi.
 uio L. good, savory, beautiful. Oicha
 is the same; Goldi, Tung, Oroche,
 Negidal, Oroche and Oicha use
 uio as a table; Goldi and Oicha use
 uio as a door. Goldi the same;
 Oroche uses Oicha use; Manchu
 uses; Tang, uio; Negidal uses
 uio. Cf. Samagir uio.
 uio a birch-bark vessel. Goldi the
 same.
 uio a little viol. Goldi, Oicha
 and Oroche the same.
 Oicha *uio*.
 uio a willow, a weaver. Goldi and
 Oroche use; Negidal use.
 uio a tail.
 uio a cap with a tail.
 uio a L. Oicha use a L. Manchu
 use; Tung, *uio*.
 uio Manchu *uio*.
 uio the birch-bark. Samagir the same.
 uio a hundred. Samagir *uio*.
 uio the life. Samagir *uio*.
 uio a button. Goldi, Oicha and
 Oroche use; Manchu use;
 Tung, *uio*; Mongol *uio*; Tur-
 kish *uio*.
 uio a tent; the roof of tent.
 uio L. the middle finger.
 uio a stone. Samagir *uio*.
 uio a part of a tent.
 Cf. *uio* and *uio*.
 uio. Samagir *uio*.
 uio the summer-boots.
 uio a harness. Goldi the
 same. Oroche use; Tung, *uio*.
 uio.
 uio a bench. Samagir *uio*.
 uio to sit. Oicha the same; Goldi

uio a Solon.
 uio to weep. Samagir *uio*.
 uio and Oicha.
 uio the same; Manchu
 use; Oroche use;
 uio and Oicha.
 uio the same; Oroche use;
 uio and Oicha.
 uio the same; Oroche use;
 uio and Oicha.
 uio a chin. Samagir *uio*.
 uio a bow-string.
 uio a L. Samagir *uio*.
 uio the same; Oroche use;
 uio and Oicha.
 uio from the Goldi
 use; Oroche use;
 uio and Oicha.
 uio the same; Samagir use;
 uio and Oicha.
 uio a hero. Oicha use;
 uio and Oicha.
 uio; Manchu use;
 uio; Tung, *uio*.
 uio a loam. Goldi and Oroche
 use; Tung, *uio*.
 uio earth, mud;
 Manchu use; Oroche use;
 uio.
 uio the rain. Goldi and Oicha
 the same; Tung, Negidal use;
 Oroche use;
 uio L. an elk (?).
 uio a lynx. Oicha the same;
 Goldi use; Negidal
 use; Tung, *uio*; Oroche
 use; Cf. Samagir use;
 uio a peg, a nail. Oicha the same;
 Goldi use; Oroche use; Tung,
 use; Negidal use.
 uio a bottle. Goldi the same;
 Oicha use; Oroche use;
 uio.
 uio ten thousand. Samagir *uio*.
 uio a breast. Samagir *uio*.

DER PHÄNOMENOLOGISCHE IDEALISMUS HUSSERLS.

Von Theodor Celms.

Vorwort.

Die phänomenologische Methode Husserls gehört ohne Frage zu denjenigen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart, die mit Recht grosses Aufsehen erregen. Sie hat schon einen tiefgreifenden Einfluss auf die Philosophie und philosophische Grundlegung der Psychologie ausgeübt und erstreckt ihren Einfluss auch auf die Grundlegung der Geisteswissenschaft überhaupt. Somit ist verständlich, dass das Wesen dieser Methode richtig zu fassen, die Aufgabe eines jeden ist, der über die Philosophie der Gegenwart nachdenkt. Doch soll nicht diese Methode als solche den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden.

In derjenigen Ausprägung, die die phänomenologische Methode in dem letztveröffentlichten Werke Husserls, den „Ideen“, gefunden hat, verbindet sie sich aufs entschiedenste mit idealistischer Grundauffassung, der gegenüber viele Forscher (sogar manche Anhänger der Phänomenologie) sich ablehnend verhalten. Nicht selten wird diese negative Stellungnahme zur idealistischen Einstellung Husserls auf die phänomenologische Methode selbst übertragen.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich nun zur Aufgabe, das Wesen des Husserlschen phänomenologischen Idealismus und sein Verhältnis zu der phänomenologischen Methode zu erforschen. Für drei Hauptfragen vor allem soll hier versucht werden, eine Antwort zu finden:

- 1) Folgt aus der phänomenologischen Methode Husserls allein schon sein phänomenologischer Idealismus mit logischer Notwendigkeit?
- 2) Genügt dieser Idealismus dem Ideal, das nach Husserl jede echte Philosophie immer aufgestellt, bis jetzt aber nicht zu verwirklichen vermocht habe und zu dessen Verwirklichung die phänomenologische Philosophie berufen sei, nämlich dem Ideal, „die höchste und strengste aller Wissenschaften“ zu sein, „den unverlierbaren Anspruch der Menschheit auf reine

und absolute Erkenntnis“ befriedigen zu können?*)

- 3) Ist dieser Idealismus, der sich auch transzendental nennt, ein in dem seit Kant üblich gewordenen Sinne des Wortes transzendentaler?

Dabei muss streng beachtet werden, dass wir uns hier aller Stellungnahme zur phänomenologischen Methode Husserls als solcher völlig enthalten. Anders ausgedrückt: unsere Stellungnahme gilt hier nicht dem ganzen Gehalt seiner Philosophie, sondern nur dem in ihr, was den Idealismus ausmacht.

Eine Untersuchung in dem Sinne, wie sie hier vorgenommen wird, könnte insofern für verfrüht angesehen werden, als Husserl selbst seine bisher veröffentlichten Werke für ein blosses Programm zu dem noch nicht Veröffentlichten ansieht. Doch sind die prinzipiellen Grundlinien des Husserlschen Systems in den bereits veröffentlichten Werken schon so scharf gekennzeichnet, dass eine nur die architektonischen Prinzipien betreffende, wenn auch inhaltlich nicht erschöpfende Betrachtung durchaus möglich ist. Auf das Prinzipielle des phänomenologischen Idealismus und seines Verhältnisses zur phänomenologischen Methode kommt es hier allein an.

Die Antwort dieser Abhandlung auf die erwähnten drei Hauptfragen kann folgendermassen zusammengefasst werden:

Der phänomenologische Idealismus Husserls ist durch seine phänomenologische Methode keinesfalls notwendig vorgezeichnet; er darf nicht auf absolut strenge Gewissheit, sondern höchstens auf einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben; er ist kein transzendentaler Idealismus in dem seit Kant üblichen Sinne des Wortes, sondern eine spiritualistische Metaphysik.

Hieraus ergibt sich, dass die phänomenologische Methode Husserls von den Schicksalen seines Idealismus nicht berührt wird. Dieser kann bei voller Anerkennung der phänomenologischen Methode prinzipiell abgelehnt werden.

Alle die phänomenologische Methode als solche angehenden Diskussionen bewegen sich also prinzipiell diesseits der

*) Von uns gesperrt. Vgl. den Aufsatz Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“, Logos I, S. 289—290.

Idealismus-Realismusfrage. Daraus folgt mit aller Klarheit, dass auch allen denjenigen der Weg zu dieser Methode offensteht, die die idealistische Position in der Philosophie für unannehmbar halten.

Des weiteren wollen wir mit aller Entschiedenheit betonen, dass die angeführte Charakterisierung des phänomenologischen Idealismus nichts weniger bedeutet als eine Geringschätzung der philosophischen Leistung Husserls. *E r s t e n s* wird der phänomenologischen Methode dadurch ein viel grösserer Spielraum gewährt, dass sie an die idealistische Einstellung nicht geknüpft wird. *Z w e i t e n s* hegen wir die feste Überzeugung, dass das Ideal eines philosophischen Systems von absoluter Gewissheit immer nur ein Ideal bleiben wird, d. h. dass alle tatsächlich erreichten Systeme höchstens auf einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben dürfen. Überhaupt ist die Prätension auf eine absolute Erkenntnis nie imstande gewesen, die Würde der Philosophie zu behen. Umgekehrt: da mit dem Anspruch auf Absolutheit viele Systeme aufgestellt worden sind, die nicht nur diesen Anspruch nicht gerechtfertigt haben, sondern gerade als vollständig verkehrt von anderen, ebenso Absolutheit beanspruchenden Systemen bezeichnet worden sind (welche ebenfalls demselben Schicksal haben anheimfallen müssen), so ist eines klar: alle Ansprüche auf absolute Geltung sind gerade als das zu bezeichnen, was die Würde der Philosophie in den Augen der kritisch Denkenden am meisten erschüttern kann. Verhält es sich so, dann bedeutet es auch keine Geringschätzung des Husserlschen phänomenologischen Idealismus, wenn wir ihm nur einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad zuerkennen. *D r i t t e n s*: die Qualifikation dieses Idealismus als einer spiritualistischen Metaphysik schliesse nur dann eine Herabwertung in sich, wenn man allen Spiritualismus und vielleicht gar alle Metaphysik überhaupt für ein philosophisches Unding hielte, wie es etwa Rickert tut, der im Spiritualismus eines der schlimmsten Missverständnisse der Philosophie sieht und ihn ebenso entschieden ablehnt wie den Materialismus (Der Gegenstand der Erkenntnis, 4. und 5. Aufl. 1921, SS. 24, 94, 97—99). Auch ist nicht zu vergessen, dass der transzendente Idealismus zwar von manchen Schwierigkeiten frei ist, die dem spiritualistischen Idealismus viel Not bereiten, selbst aber andere ihm eigene Schwierigkeiten aufweist, die kaum geringer sind als die des spiritualistischen Idealismus. Also bedeutet auch die Leugnung des transzendentalen Charakters des Husserlschen Idealismus nicht ohne weiteres schon dessen Herabsetzung.

Zum Schluss sei das Wichtigste gesagt. All das in den „Logischen Untersuchungen“ und „Ideen“ Husserls, was von den Schicksalen seines Idealismus nicht berührt wird und also auch bei der entschiedensten Ablehnung desselben aufrecht erhalten werden kann, — all das bildet eine Gedankenwelt, vor deren Monumentalität der Dimensionen und vor deren Meisterschaft in der Ausführung der Einzelheiten jeder ernstlich philosophisch Interessierte nicht anders denn mit Staunen und Ehrfurcht Halt machen muss.

Riga, August 1928.

Der Verfasser.

Die Literatur, auf die wir uns im Laufe der Untersuchung berufen, wird an den betreffenden Stellen erwähnt. Von Husserls eigenen Ausführungen sind folgende in Betracht gezogen worden:

1) Logische Untersuchungen, II. Aufl., 1913 und 1921; 2) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 1913, die in den Hinweisen einfach Ideen genannt werden; 3) Vorlesungen und Seminare im S. S. 1922, W. S. 1922/23, S. S. 1923, S. S. 1925, denen wir allen persönlich beigewohnt haben; 4) die Manuskripte der Vorlesungen vom Okt.—Nov. 1910, der Vorlesungen der zweiten Hälfte des W. S. 1923/24 und der Vorträge, die Husserl im Sommer 1922 in London gehalten hat; 5) Mitteilungen Husserls in Privatgesprächen; 6) der Aufsatz Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“, Logos I.

Für die grosse Liebenswürdigkeit, mit der uns Herr Prof. Dr. Husserl die genannten Manuskripte zur Einsicht geboten hat, und für die vielen Anregungen in Privatgesprächen drücken wir ihm auch hier unseren innigsten Dank aus.

Erster Teil. Die phänomenologische Methode Husserls.

Kap. I. Die Wesensdeskription.

Einleitendes: Philosophische Grundwissenschaft, phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie.

1. Husserls phänomenologischer Idealismus lässt sich nur aus seiner phänomenologischen Methode heraus verstehen. Doch ist dieser Idealismus keinesfalls als eine logisch notwendige Konsequenz der phänomenologischen Methode anzusehen, wie sich weiter unten zeigen wird.

Die phänomenologische Methode aber kann ihrerseits verstanden werden aus dem Ideal einer philosophischen Grundwissenschaft: diese soll nach Husserl nicht nur als eine Grunddisziplin allen übrigen wissenschaftlichen Disziplinen als ihre letzte Rechtfertigung dienen, sondern auch den Boden abgeben, auf dem allein eine „Philosophie als strenge Wissenschaft“ sich erheben kann.

Dementsprechend ist das, was Husserl in seiner Philosophie erstrebt, ein Doppeltes: eine philosophische Grundwissenschaft, die Phänomenologie im engeren Sinne des Wortes heisst, und eine darauf gegründete phänomenologische Philosophie, die bei ihm in der Form des phänomenologischen Idealismus auftritt. Auf diese Doppeltheit weist auch der Titel des eigentlichen phänomenologischen Hauptwerkes hin: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

2. Man mag die Lehre Husserls anerkennen oder nicht, jedenfalls aber ist sie eine so bedeutsame philosophische Tatsache der Gegenwart, dass man irgendwie zu ihr Stellung nehmen muss. Deshalb hat sie auch schon zahlreiche Beurteilungen erfahren. Diese weisen zwei Extreme auf. Als Vertreter des einen Extrems können z. B. Cohen und Wundt genannt werden. Sah doch Wundt in der Phänomenologie Husserls einen Logizismus, „wie ihn die Geschichte seit den Tagen der scholastischen Begriffs- und Wortdialektik nicht mehr erlebt hat“ (s. seine Logik, Bd. I, Einleitung, 2). Auch Cohen schrieb von einer „neuen Scholastik, welche sich

Phänomenologie benennt“ (s. seine Logik der reinen Erkenntnis, II. Aufl., 1914, Einleitung u. Disp. XI, 3. S. 56). Für das zweite Extrem aber ist die Meinung des Urhebers der Phänomenologie, Husserls selbst kennzeichnend, der in ihr „gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie“ sieht (s. seine Ideen, § 62).

Bei den Gegnern der Phänomenologie fehlt es leider viel zu oft an genügendem Verständnis für Husserls Problemstellung, während die begeisterten Anhänger nicht selten einen Mangel an Selbstkritik aufweisen, im Gegensatz zu ihrem Lehrer, der äusserst vorsichtig vorgeht.

Das Verständnis der phänomenologischen Methode ist noch dadurch sehr erschwert, dass diese eine Vielheit von verschiedenen Momenten umfasst und dass unter den Anhängern der Phänomenologie selbst keine Einstimmigkeit herrscht: einzelne Phänomenologen gehen nicht selten so weit auseinander, dass ihre Zugehörigkeit zu derselben Schule recht fraglich erscheint.

Deshalb liegt auch dieser Untersuchung nur diejenige Auffassung zugrunde, die Husserl selbst u. E. gehabt hat. Zu diesem Zwecke knüpft sie an die oben erwähnten eigenen Ausführungen Husserls an. Es handelt sich hier also nicht um eine phänomenologische Methode überhaupt, sondern um die phänomenologische Methode Husserls. Diese lässt sich aber u. E. am besten als die Wesensdeskription in der phänomenologischen Einstellung definieren. Somit muss zu ihrem Verständnis zunächst die Wesensdeskription, sodann die phänomenologische Einstellung klargelegt werden, die beide als Komponenten der phänomenologischen Methode anzusehen sind.

Phänomenologie als deskriptive Wissenschaft.

3. Das Ideal der Grundwissenschaft bedeutet bei Husserl soviel als eine Wissenschaft, die für alle Wissenschaften ausnahmslos zur absolut letzten Rechtfertigung dienen soll. Anders ausgedrückt: die Idee der Husserlschen Grundwissenschaft ist die Idee einer absolut universellen Erkenntnis aus absolut letzter Rechtfertigung.

Dieses Ideal ist es, von dem die phänomenologische Problemstellung eingeleitet, ja auf einem beträchtlichen Teile ihrer Entwicklung geleitet wird.

Gerade das ist eines der am meisten dramatischen Momente in der Philosophie Husserls, dass er dies von ihm so hoch gepriesene Ideal letzten Endes preisgeben, ja notwendig preisgeben muss. Um den berühmten Satz Jacobi's über Kants Ding an sich zu paraphrasieren, können wir sagen: ohne das Ideal einer absoluten Erkenntnis können wir in die Philosophie Husserls nicht hinein, mit diesem Ideal aber können wir darin nicht verbleiben.

Wie Husserl dazu gezwungen wird, dies Ideal fallen zu lassen, wird unten gezeigt. Hier soll aber versucht werden die Frage zu beantworten, wie Husserl glaubt, ihm genugtu zu können.

4. Die Forderung einer absolut letzten Rechtfertigung bedeutet nichts anderes als die Forderung der vielberücktigten absoluten Voraussetzungslosigkeit. Husserl hält jedenfalls an dieser Forderung fest (vgl. z. B. seine Log. Unt. II¹, Einleitung, § 7). Dies einzusehen ist darum wichtig, weil hieraus, wie schon erwähnt, die Grundzüge seiner Methode resultieren.

Daraus folgt zunächst, dass die Phänomenologie als Grundwissenschaft vorthoretisch sein muss. Das ist aber folgendermassen zu verstehen. Das Wort Theorie wird in einem engeren und einem weiteren Sinne gefasst. Im weiteren Sinne bedeutet es alle und jede erkenntnismässige Einstellung in ihrer reinen, und zwar von allen wertenden Stellungnahmen reinen Form. Hier ist die »reine Theorie« ein prinzipieller Gegensatz zu allen möglichen Wertungen.

Theorie im engeren Sinne aber bedeutet eine Einheit der Erklärung. „Erklären im Sinne der Theorie ist das Begreiflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz und dieses letzteren wieder aus dem Grundgesetz“ (Husserl, Log. Unt. II¹, S. 20). In diesem Sinne ist die Theorie nur möglich, sofern einerseits die allgemeinen Gesetze und letzten Endes die Grundgesetze vorausgesetzt werden, andererseits aber auch nur sofern die Formen des deduktiven Verfahrens selbst, d. h. die formallogischen Gesetzmässigkeiten der Schlussfolgerung in ihrer Geltung anerkannt werden.

Das Erklären in diesem Sinne setzt also notwendig einen Grund des Erklärens und die Formen des erklärenden Ableitens voraus.

Soll nun die Phänomenologie als Grundwissenschaft absolut voraussetzungslos sein, so kann sie sich unmöglich der erklärenden Methode bedienen. Sie muss also vortheoretisch im Sinne der erklärenden Theorie sein, d. h. sie kann statt der erklärenden Methode nur eine aufklärende benutzen.

Zusammenfassend können wir das dahin formulieren, dass die Phänomenologie vortheoretisch im Sinne der erklärenden, theoretisch im Sinne der aufklärenden Theorie sein soll.

Ist nun die erklärende Methode für die Phänomenologie ausgeschlossen, so darf es sich in ihr nur um eine Deskription handeln, d. h. um eine blosse Feststellung und Beschreibung der Gegebenheiten so, wie sie sich in ihrer Unmittelbarkeit darbieten. Aber wie kann auf schlichte Deskription eine Wissenschaft von absoluter Geltung gegründet werden, die allen übrigen Wissenschaften als ihre letzte Rechtfertigung dienen soll? Ergibt sich hier nicht eine blosse Erzählung von den jeweiligen Gegebenheiten, die auf keine absolute Geltung Anspruch erheben darf?

Sollte es sich um eine empirische Deskription handeln, so wäre der Humesche Skeptizismus unvermeidlich. Deshalb greift Husserl, um statt des Skeptizismus die Grundlagen einer absoluten Erkenntnis zu gewinnen, nach der Wesensdeskription, d. h. er greift nach Plato, um sich vor dem Skeptiker Hume zu schützen, obwohl er sonst Hume sehr hoch zu schätzen vermag.

Auch hier wieder zeigt Plato, wie schon einst in den antiken Zeiten und sodann in grandioser Form bei Kant seine ewige unerschütterliche Kraft allem Skeptizismus gegenüber.

Reales und ideales Sein und ihre Erkenntnis.

5. Mit aller Entschiedenheit hebt Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ hervor, dass in dem Seienden ein fundamentaler kategorialer Unterschied bestehe, dem er dadurch Rechnung trägt, dass er aufs schärfste unterscheidet: ideales Sein und reales Sein, Sein als Spezies und Sein als Individuelles. Korrelativ damit spalte sich auch die begriffliche Einheit der Prädikation in zwei wesentlich unterschiedene Arten, je nachdem ob einem Spezifischen seine generellen

Bestimmtheiten oder einem Individuellen seine Eigenschaften beigelegt werden (Log. Unt. II¹, S. 125.).

Diesen fundamentalen kategorialen Unterschied könne keine Interpretationskunst der Welt aus unserem Sprechen und Denken eliminieren (ebda, S. 126.).

In der II. Untersuchung, die den Titel „Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien“ trägt (ebda, S. 106 bis 224), gibt Husserl bewundernswerte Ausführungen über die Natur der Spezies und ihre Missdeutungen in der Geschichte der Philosophie. Hier finden wir eine Theorie des Allgemeinen, von der sogar von Aster (dessen Werk „Prinzipien der Erkenntnislehre, Versuch einer Neubegründung des Nominalismus“, 1913, einen Restaurationsversuch des Nominalismus darstellt) sagen musste, dass die Lehre Husserls als die einzig mögliche Theorie des Allgemeinen übrig bleibe, falls man sich auf den nominalistischen Standpunkt nicht stellen könne.

Hier dürfen wir uns keinesfalls in die Tiefen des Allgemeinsproblems versenken. Immerhin muss ein Blick in das Wesentliche der Husserlschen Auffassung geworfen werden, da Husserl den fundamentalen Unterschied zwischen dem individuellen und spezifischen Sein auf der ganzen Laufbahn seines Philosophierens aufrecht erhält.

Man findet, so führt Husserl aus, in den bisherigen Theorien des Allgemeinen nur zwei Exzesse: entweder werden die Spezies zur Realität gemacht, d. h. hypostasiert, oder geleugnet und in Einzelnes umzudeuten versucht.

Die hypostasierenden Theorien zeigen ihrerseits eine wesentliche Verschiedenheit, je nachdem ob sie die reale Existenz der Spezies ausserhalb des Denkens oder im Denken setzen. Im ersten Falle handelt es sich um eine metaphysische Hypostasierung, im zweiten um eine psychologische. In die erste ist der traditionelle Platonismus verfallen, indem er die Ideen in einen τόπος οὐράνιος versetzt, in die zweite aber Locke, der das Allgemeine zum reellen Bewusstseinsdatum gemacht hat.

Man hat anfänglich alle Theorien nominalistisch genannt, sofern sie sich gegen den platonischen Begriffsrealismus richteten, sodass nicht nur das extrem-nominalistische Leugnen des Allgemeinen, sondern auch sein konzeptualistisches Versetzen ins Denken als Nominalismus gegolten hat. Gegenwärtig bezeichnet man aber mit diesem Namen nur den extremen Nominalismus, wie er z. B. bei

Berkeley, Hume, Mill vorkommt, und stellt ihn dem Konzeptualismus eines Locke gegenüber. D. h. diejenige Theorie, die gegenwärtig unter dem Namen des Nominalismus figuriert, ist nichts anderes als ein Versuch, sich aus den Schwierigkeiten der Hypostasierung des Allgemeinen dadurch zu retten, dass man es in ein bloss Einzelnes umdeutet. Soweit Husserl.

Um die sehr interessanten und treffenden Ausführungen Husserls möglichst übersichtlich vor Augen zu führen, möchten wir folgende Tabelle empfehlen:

Die Theorien des Allgemeinen	Ihre Thesen	Frühere Bezeichnungen	Gegenwärtige Bezeichnungen	Klassische Vertreter
Hypostasierende Theorien	Spezies—Realität ausserhalb des Denkens	Begriffsrealismus	Begriffsrealismus	Plato im Sinne der traditionellen Auffassung
	Spezies—Realität im Denken	Konzeptualistischer	Nominalismus	Locke
Leugnende Theorien	Spezies = weder ausserhalb noch im Denken real, noch sonstwie bestehend	Extremer		Nominalismus

Alle bisherigen Theorien lassen eine Möglichkeit offen, die Husserl für die einzig wahre Lösung des Allgemeinheitsproblems hält: alle Hypostasierungen des Allgemeinen sind nach ihm auf entschiedenste abzulehnen, die Gegenständlichkeit des Allgemeinen aber notwendig und unausweichlich anzuerkennen. Ist das nicht eine verborgene Hypostasierung?

Geben wir aber Acht darauf, dass die „Log. Untersuchungen“ wie auch die „Ideen“ den »Gegenstand« in dem notwendig weiten Sinne der formalen Logik als „jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen“ annehmen (s. z. B. Ideen, § 3, S. 11 und § 22, S. 40), so schwindet jeder Verdacht einer Hypostasierung. Die Rede von den „allgemeinen Gegenständen“ hat dann einen total andern Sinn, als die von dem blossen Gedachtsein des Fiktiven und Wider-

sinnigen: „Das letztere existiert überhaupt nicht, kategorisch kann im eigentlichen Sinne von ihm nichts ausgesagt werden . . . Die idealen Gegenstände hingegen existieren wahrhaft. Es hat evidenterweise nicht bloss einen guten Sinn, von solchen Gegenständen (z. B. von der Zahl 2, von der Qualität Röte, von dem Satz des Widerspruches u. dgl.) zu sprechen und sie als mit Prädikaten behaftet vorzustellen, sondern wir erfassen auch einsichtig gewisse kategorische Wahrheiten, die auf solche ideale Gegenstände bezüglich sind. Gelten diese Wahrheiten, so muss auch all das sein, was ihre Geltung objektiv voraussetzt. Sehe ich ein, das 4 eine gerade Zahl ist, dass das ausgesagte Prädikat dem idealen Gegenstand 4 wirklich zukommt, so kann auch dieser Gegenstand nicht eine blosse Fiktion sein, eine blosse *façon de parler*, in Wahrheit ein Nichts“ (Log. Unt. II¹, S. 124—125.).

Die Leugnung solcher allgemeinen Gegenstände bedeutete also die Leugnung aller Wissenschaften, die sich auf diese beziehen, also auch der ganzen Mathematik.

Gewiss, dem real Existierenden, d. i. der realen Wirklichkeit gegenüber sind die allgemeinen Gegenstände bloss „ideale Möglichkeiten“ (Ideen, § 7), keinesfalls aber ein blosses Nichts.

Die absolute Irrealität, d. h. absolute Transzendenz der Spezies aller Realität gegenüber ist ein rein Platonischer Zug in der Allgemeinheitstheorie Husserls. Nur kraft dieser Irrealität kann die Spezies die reale Mannigfaltigkeit der individuellen Einzelheiten umspannen ($\xi\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu \epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu$), d. h. nur dadurch kann sie ihre numerische Identität durch eine unbeschränkte Vielheit von nichtidentischen Tatsachen erstrecken (Log. Unt. II¹, S. 100).

Ihr Verhältnis zu den individuellen Einzelheiten (Tatsachen) besteht darin, dass diese als mannigfaltige und verschiedene Vereinzelnungen der ideal-identischen Spezies gelten, wie z. B. im Falle des Verhältnisses realer Vierergruppen zur mathematischen Zahl 4. Denken wir den Satz „Vier ist relative Primzahl zu Sieben“, so können wir uns wohl reale Vierergruppen anschaulich vor Augen führen. „Tun wir dies in unserem Falle, so schwebt uns im Bild allerdings irgendeine einzelne Vierergruppe vor, und insofern liegt sie unserem Vorstellen und Urteilen zugrunde. Aber über sie urteilen wir nicht, sie meinen wir nicht in der Subjektvorstellung des obigen Beispiels. Nicht die Bildgruppe, sondern die Zahl Vier,

die spezifische Einheit ist das Subjekt, von dem wir sagen, es sei relativ prim zu Sieben. Und natürlich ist die spezifische Einheit, eigentlich zu reden, auch nichts in und an der erscheinenden Gruppe, denn dergleichen wäre ja wieder ein Individuelles, ein Jetzt und Hier. Aber unser Meinen, obschon selbst ein Jetzt-seiendes, meint doch nichts weniger als ein Jetzt, es meint die Vier, die ideale, zeitlose Einheit“ (Log. Unt. II¹, S. 141.).

Das Bestehen der allgemeinen Gegenstände hält also Husserl für absolut sicher, da sie als die unbedingt notwendigen Voraussetzungen für die Gültigkeit mancher absolut unbestreitbarer Wahrheiten (wie z. B. der mathematischen) anzusehen seien.

Soweit über das Bestehen der Spezies nach den „Log. Unt.“

6. Wird das Bestehen der Spezies anerkannt, so bieten sich hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit drei Möglichkeiten:

1) dass sie unerkennbar sind, d. h. dass sie zwar bestehen, ihre Bestimmtheiten aber weder der Anschauung noch dem Denken zugänglich sind, ähnlich etwa den vielberückichtigten Kantischen Dingen an sich; 2) dass sie zwar erkennbar, aber bloss gedanklich, nicht anschaulich fassbar sind; 3) dass sie sowohl gedanklich als auch anschaulich fassbar sind.

Die letzte Möglichkeit ist von den beiden grössten Philosophen des Altertums — Plato und Aristoteles — anerkannt worden. Sie kommt auch für die Phänomenologie Husserls in Betracht.

Dem Problem der Erkenntnis von Spezies widmet er in seinen „Log. Unt.“ höchst lehrreiche und interessante Ausführungen, die zweifellos einen der ergreifendsten Teile dieses Werkes bilden (s. II¹, SS. 137—224, d. h. den grössten Teil der schon besprochenen II. Untersuchung). Nicht nur seine eigenen Ansichten, sondern auch die kritischen Auseinandersetzungen mit den traditionellen Abstraktionslehren sind meisterhaft abgefasst.

Der Weg von dem individuellen Sein zur idealen Spezies führt nach Husserl wohl durch die Abstraktion; aber hier kann uns die isolierende Abstraktion nicht helfen, die bloss die einen Momente des individuellen Seins von den anderen in abstracto absondert: jeder Teil des Individuellen ist selbst wieder individuell und das irrealer Spezifische kann in solcher Weise unmöglich getroffen werden.

Oben (§ 5) war schon davon die Rede, dass die Spezies allem individuellen Sein (und also auch dem ihrer realen Vereinzelungen)

gegenüber prinzipiell transzendent sind. Also kann eine die Spezies ergebende Abstraktion nur eine die Grenzen des individuellen Seins prinzipiell transzendierende Abstraktion sein. D. h. statt der isolierenden Abstraktion sind wir hier auf eine generalisierende angewiesen.

Wie trifft nun diese Transzendierung das, was ihr Ziel ist, d. h. die Spezies?

Für das ganze Philosophieren Husserls ist höchst wichtig, dass er hier ein intuitives Erfassen der Spezies im Auge hat, d. h. ihre Gegebenheit in der Anschauung. Diese die Spezies ergebende Anschauung nennt er deshalb ideierende Anschauung oder einfach Ideation, die darin besteht, dass man sich von dem Schauen des Individuellen zur Schau derjenigen Spezies erhebt, als deren Vereinzelung das Individuelle gilt, wobei die individuelle Anschauung als blosser exemplarischer Untergrund für die Wesensschau fungiert.

Einen solchen Übergang hält Husserl für prinzipiell möglich, die faktische Unfähigkeit aber, ihn zu realisieren; bezeichnet er später als Ideenblindheit (s. Ideen, § 22, S. 41).

Bei entsprechender Blickwendung, d. h. Änderung der Einstellung kann also prinzipiell immer wie *dieses* Rot, *jenes* Rot usw. auch die *Spezies* Rot gesehen werden, gleich wie statt *dieser* Farbe, *dieses* Tones die *Spezies* Farbe, *Spezies* Ton usw., — gesehen, d. h. ebenso unmittelbar und in ihrer Selbstheit gefasst werden, wie das hinsichtlich des individuellen Seins zweifellos möglich ist. (Näheres über die Ideation s. unten, §§ 8, 10, 11.)

7. Mit aller Wucht legt Husserl auch in den „Ideen“ seiner ganzen Forschung das Gesetz der „Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen“ zugrunde (Ideen, § 2). Das ganze I. Kapitel des I. Teiles trägt da den Titel „Tatsache und Wesen“; ausserdem sind Betrachtungen zu diesem Thema über das ganze Werk zerstreut.

Die Spezies der „Log. Unt.“ heissen hier reine Wesen, εἶδη. Somit heisst alles, was sich auf diese εἶδη bezieht, eidetisch, z. B. eidetische Einstellung, eidetische Methode, eidetische Wissenschaft usw.

Zweifellos liegt hier keine bloss terminologische Änderung vor. In den „Ideen“ scheint sich Husserl immer mehr und mehr der

Schwierigkeiten bewusst zu werden, die mit dem Problem der εἶδη verbunden sind. Deshalb versucht er hier manche Ergänzungen zu dem zu geben oder wenigstens anzudeuten, was in den „Log. Unt.“ schon enthalten war.

Die wichtigste Ergänzung sehen wir darin, dass er nicht nur den Wesen die empirischen Typen gegenüberstellt, sondern auch eine sehr wichtige Unterscheidung im Gebiete der Wesen selbst macht, und zwar die zwischen den exakten (oder mathematischen) und vagen (oder morphologischen) Wesen.

Während in den „Log. Unt.“ die mathematischen Spezies noch friedlich neben den übrigen figurieren, sieht sich Husserl in den „Ideen“ gezwungen, im Gebiete des Eidetischen eine prinzipielle Unterscheidung zu vollziehen. (Bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, dass schon Plato den geometrischen Figuren eine Mittelstellung zwischen den Ideen und den Sinnendingen anwies, s. Timaeus p. 52; vgl. auch Aristoteles, Metaphysik A, 6, 987b, 14—18 und De anima A, 1, 403b, 14—16.).

Den Unterschied sieht Husserl darin, dass die exakten Wesen sich auf die definite, die vagen aber auf indefinite Mannigfaltigkeit beziehen.

Von der definiten Mannigfaltigkeit gilt nach Husserl folgendes: „Sie ist dadurch charakterisiert, dass eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so dass also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt“ (Ideen, § 72.).

Als klassisches Beispiel der auf die definite Mannigfaltigkeit bezogenen Wissenschaften kann die Geometrie angeführt werden. Sie braucht absolut nicht die unzähligen in den Raum zu zeichnenden Raumgestalten in Einzelintuitionen zu fassen, zu beschreiben und klassifizierend zu ordnen; sie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundbildungen, wie z. B. Punkt, Linie, Fläche, Körper u. dgl., die in den Axiomen figurieren. Indem sie nun hinsichtlich ihrer die ursprünglichen Wesensgesetze — Axiome — feststellt, kann sie daraus alle möglichen Raumgestalten und ihre Wesensverhältnisse rein deduktiv ableiten. Deshalb sind in einer mathematisch-definitiven Mannigfaltigkeit die Begriffe »wahr« und »formallogische Folge der Axiome« äquivalent,

ebenso wie die Begriffe »falsch« und »formallogische Widerfolge der Axiome«^{*)} (ebda).

Ein Axiomensystem, das in rein analytischer Weise die Mannigfaltigkeit in diesem Sinne »erschöpfend definiert«, nennt Husserl ein definites Axiomensystem, jede deduktive Disziplin aber, der ein definites Axiomensystem zugrunde liegt, heisst dann definite Disziplin oder eine im prägnanten Sinne mathematische Disziplin (ebda).

Prinzipiell anders verhält es sich mit den indefiniten Mannigfaltigkeiten und den darauf bezogenen Disziplinen.

Diese Mannigfaltigkeiten sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie sich absolut nicht aus einer endlichen Anzahl von Begriffen und Sätzen erschöpfend bestimmen lassen. Ihre Gestaltungen sind demnach prinzipiell inexakte, prinzipiell vage Gebilde. Hier lässt sich also kein definites Axiomensystem zugrunde legen, um daraus alles Weitere nach formallogischen Gesetzen zu deduzieren, sondern man ist hier unausweichlich auf die Feststellung der Gebilde in der schlichten Anschauung angewiesen.

Die definite Mannigfaltigkeit erschöpft sich nicht mit dem Begriff der mathematischen Disziplinen im engeren Sinne. Auch die physikalische Natur, „wenn das die Physiker letztleitende Ideal gültig und in strengem Begriffe gefasst ist“, muss als eine „konkrete definite Mannigfaltigkeit“ bezeichnet werden (Ideen, § 73), d. h. auch die Physik ist eine im prägnanten Sinne mathematische Disziplin.

8. Mit dem bisher erörterten Unterschiede im Bestehen der exakten und vagen (morphologischen) Wesen, der darauf hinausläuft, dass die ersten sich auf die definite, die zweiten auf die indefinite Mannigfaltigkeit beziehen, hängt des weiteren der Unter-

*) „Tatsächlich sind in der modernen Geometrie lediglich die Grundsätze sachhaltig. Sind sie einmal zugestanden, so folgen alle weiteren Lehrsätze rein formallogisch. Die Geometrie ist also material-eidetisch in ihren Grundsätzen, aber formallogisch in der Art ihres Fortschreitens von diesen zu dem System ihrer Wahrheiten, was allerdings nicht ausschliesst, dass jeder solche formale Schritt auch material-eidetisch einsichtig gemacht werden kann. Diese materiale (d. i. anschauliche) Begründungsweise ist aber nicht mehr notwendig, um die Geltung irgendeines Lehrsatzes zu sichern; dazu genügt — und ist bekanntlich leichter und zuverlässiger — die formallogische Ableitung“ — Oskar Becker, Beiträge zur phänomenolog. Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen“, Husserls Jahrbuch VI. S. 390.

schied in der Art ihrer Erkennbarkeit und Ausdrückbarkeit in wissenschaftlichen Begriffen zusammen.

Während die vagen Wesen der schlichten ideierenden Abstraktion (Ideation) entnommen werden können, sind die exakten Wesen ideale »Grenzen«, die prinzipiell nicht in unmittelbare Anschauung fallen können. Statt der blossen Erfassung des anschaulich sich Bietenden operiert man hier mit idealen Substruktionen, für welche die unmittelbar gefassten Momente nur Annäherungswerte sind. Die exakten Wesen haben also den Charakter der »Ideen« im Sinne Kants (Ideen, § 74.).

Neben der schlicht erfassenden Ideation, welche die vagen Wesen ergibt, muss also die idealisierend - substruierende Ideation gestellt werden, die zu den exakten Wesen führt. Worin diese des weiteren besteht, hat Husserl selbst nicht ausgeführt. Einen erfolgreichen Versuch, das Wesen der dabei in Frage kommenden »Limesbildung« zu enthüllen, unternimmt Oskar Becker in seinen „Beiträgen zur phänomenolog. Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen“ (Husserls Jahrbuch, VI), worauf hiermit verwiesen sei.

Was letztlich die Ausdrückbarkeit der Wesen in den Begriffen angeht, so gibt es auch hier einen tiefen Unterschied. Während die exakten Wesen eine exakte Bestimmung mit ihren »Idealbegriffen« zulassen, können für die vagen (morphologischen) Wesen nur die deskriptiven Begriffe in Frage kommen (ebda, § 73). Hieraus erhellt der höchst wichtige Unterschied auf dem Gebiete der eidetischen Wissenschaften, und zwar der zwischen den exakten, mit den idealen Begriffen operierenden Wesenswissenschaften einerseits und den rein deskriptiven Wesenswissenschaften andererseits mit ihren bloss deskriptiven Begriffen.

Für unsere Zwecke ist dieser Unterschied in dem Sinne höchst wichtig, als es nur vom Standpunkte dieses Unterschiedes aus möglich ist, das Wesen der Phänomenologie als einer philosophischen Grundwissenschaft richtig zu fassen.

I. Die Phänomenologie kann unmöglich exakte Wesenswissenschaft von Bewusstseinsweisen sein, d. h. eine „Geometrie der Erlebnisse“*): der Bewusstseinsstrom ist keine definite Mannigfaltigkeit. Es wäre hier also verkehrt,

*) Dieser Ausdruck findet sich im § 72 der „Ideen“.

sich von gefährlichen Analogien leiten zu lassen und nach einem definiten Bewusstseinsaxiomensystem zu suchen, um daraus alle Bewusstseinsbildungen zu deduzieren.

II. Sollte das sogar möglich sein, so dürfte sich die Phänomenologie einer solchen Deduktion doch nicht bedienen: alle Deduktion setzt die formallogischen Gesetzmäßigkeiten der Schlussfolgerung voraus, die Phänomenologie als Grundwissenschaft aber will ihrer Idee nach eine absolut voraussetzungslose Disziplin sein (s. oben, § 4, vgl. auch Ideen, § 59).

Also ist es sowohl von seiten des Könnens als auch des Dürfens unmöglich, die Phänomenologie als eine exakte Wesenswissenschaft nach der Analogie der Mathematik zu fassen. Sie kann immer nur eine deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse sein (Ideen, §§ 73, 74, 75).

9. Worin liegt nun der Unterschied zwischen Wesen und Typus? Husserl pflegt ja auch von den Typen in bezug auf die Sphäre der Wesen, also von Wesentypen zu reden, aber das heisst, das Wort nicht im eigentlichen Sinne gebrauchen, weil der Typus vielmehr aufs schärfste von dem Wesen unterschieden werden muss.

Die im Wesen verbundenen Merkmale bilden einen notwendigen Zusammenhang, d. h. diese Verbindungen sind durch ihre Andersunmöglichkeit charakterisiert. Im Gegensatz dazu enthalten die Typen nur einen zufälligen Zusammenhang von Merkmalen, d. h. dieser Zusammenhang weist eine prinzipielle Andersmöglichkeit auf. Wie wir uns der Notwendigkeit der Verbindung von Merkmalen im Gegensatz zur Zufälligkeit vergewissern können, darüber muss die Unterscheidung des ideierenden Verfahrens von dem bloss typisierenden Auskunft geben (s. unten, § 11).

Dass der Unterschied des Exakten und Vagen sich auch auf die Typen überträgt, hat Oskar Becker in seinen schon erwähnten „Beiträgen zur phänomenol. Begr. der Geometrie und ihrer physikal. Anwendungen“ gezeigt (Husserls Jahrbuch, VI, S. 398 ff.) Im Gegensatz zum vagen empirischen Typus charakterisiert er den »exakten Idealtypus« folgendermassen: „Es gibt in der Natur de facto keine exakten individuellen Gegenstände. Es existieren sicher keine ungestörten Planetenbahnen, vielleicht nicht einmal völlig exakt charakterisierte Wasserstoffatome. Aber auch ein »ideales« (im Sinne der Limesbildung idealisiertes) Wasserstoffatom wäre kein lediglich von Wesensgesetzen

beherrschtes Gebilde. Gewisse seiner zahlenmässigen Eigenschaften sind empirisch gewonnen, wenn sie sich auch niemals als direktes Beobachtungsergebnis ergeben. Die Sachlage ist also: Wir können uns exakt definierte Gebilde »denken« ... von speziellem, ja singulärem Charakter und solche »exakte Idealtypen« verwenden zur Charakterisierung von empirischen Gegenständen eines gewissen Typus. Jene »Idealtypen« sind in gewissem Sinne fiktiv, aber doch keine Wesen. Denn ihr spezieller Charakter, der von ihrer Herleitung aus empirischen Gebilden herrührt, ist nicht wesensgesetzlich bestimmt, nicht alle ihre Merkmale sind notwendig, sondern manche sind zufällig. Wir können sogar so weit gehen, individuellen Gegenständen an einer ganz bestimmten Raum- und Zeitstelle ein derartiges exaktes Gebilde zu substruieren. Dies tun wir z. B., wenn wir von der theoretischen Figur der Erde (dem sog. »Geoid«) oder der theoretischen Mondbahn reden. An diesen »idealen« Gebilden messen wir die beobachtete Erdfigur oder Mondbahn, die immer eine gewisse Unbestimmtheit (Schwankungsbreite) an sich hat“ (ebda, S. 401).

10. Die ideierende Abstraktion bedeutet, wie schon erwähnt (s. oben, § 6), ein Aufsteigen von den Vereinzlungen (Exemplifizierungen) der Wesen zu ihnen selbst, die allen Vereinzlungen gegenüber prinzipiell transzendent sind und durch die Vervielfältigung dieser keinesfalls vervielfältigt werden, sondern in ihrer numerischen Identität verharren.

In den „Ideen“ hebt nun Husserl entschieden hervor, dass die Wesen sich nicht nur in den erfahrenden, d. h. daseinsetzenden Anschauungen (wie z. B. Wahrnehmungen und Erinnerungen) vereinzeln können, sondern ebenso gut auch in den »bloss einbildenden«, kein Dasein setzenden Anschauungen, d. h. den Phantasien (Ideen, § 4). In allen Exemplifizierungen haben wir es mit demselben numerisch identischen Wesen zu tun, nur sind seine Vereinzlungen verschieden charakterisiert: als wahrnehmungsmässige, erinnerungsmässige, phantasie-mässige u. dgl. So ist z. B. das Wesen »Ton« dasselbe, unabhängig davon, ob wir den Ton wahrnehmen, uns seiner erinnern, ihn phantasieren oder dgl.

Husserls Überzeugung nach sind sogar die freien Phantasien als exemplarischer Untergrund für die Ideation den erfahrenden (d. h. daseinsetzenden) Anschauungen vorzuziehen, was besonders klar im Verfahren des Geometers zutage tritt. Während er im wirklichen Zeichnen und Modellieren gebunden ist, genießt er in der

Phantasie eine unvergleichliche Freiheit in der willkürlichen Umgestaltung der fingierten Gebilde, d. h. er kann hier frei eine Unzahl neuer Gestaltungen erzeugen. Deshalb operiert der Geometer* in seinem forschenden Denken tatsächlich auch unvergleichlich mehr in der Phantasie als in der Wahrnehmung an wirklichen Figuren und Modellen (ebda, § 70).

Was für die Geometrie gilt, gilt mutatis mutandis für alle Wesenswissenschaften, also auch für die Phänomenologie, „die der Empfindungsdaten freilich ausgeschlossen“. „So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, dass die »Fiktion« das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht, dass Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der »ewigen Wahrheiten« ihre Nahrung zieht“ (ebda). (Zu diesem Satz bemerkt Husserl in der Fussnote witzig: „Ein Satz, der sich als Zitat besonders eignen dürfte, die eidetische Erkenntnisweise naturalistisch zu verhöhnen“.).

Sind nun die Wesen absolut unabhängig davon, wie sie vereinzelt werden und ob sie überhaupt vereinzelt werden, so leuchtet folgendes ohne weiteres ein:

Die Setzung eines Wesens impliziert nicht das mindeste von Setzung einer Tatsache und korrelativ damit enthalten die reinen Wesenswahrheiten nicht die mindeste Behauptung über das individuelle Sein, d. h. Existenz (ebda, § 4; vgl. auch § 79, S. 153.) Im Gegensatz dazu aber impliziert jede Setzung einer Tatsache die Setzung eines entsprechenden Wesens (als ihres eigentlichen »Was«) und jede Tatsachenwahrheit steht somit in notwendiger Beziehung zu gewissen Wesenswahrheiten.

Hieraus erhellt, dass auch alle Wesenswissenschaften von den Tatsachenwissenschaften prinzipiell unabhängig sind, alle Tatsachenwissenschaften aber bestimmten Wesenswissenschaften unterstehen, welche die Wesensgesetze abgeben, an die die gegebenen Faktizitäten unverbrüchlich gebunden sind (ebda, §§ 7, 8, 9).

Aus dem Vorangehenden sollte auch klar sein, dass die εἰδη, als das Apriorische zu bezeichnen sind, da sie vor und unabhängig

von aller Faktizität gelten, diese aber notwendig die Gültigkeit der Wesen voraussetzt und deshalb in diesem Sinne aposteriorisch ist.

* Um allen Missverständnissen vorzubeugen, die sich an den Terminus „a priori“ knüpfen können, ist es ratsam, hier von einem *Wesensapriori* zu sprechen.

11. Oben (§ 9) wurde gesagt, dass die im Wesen verbundenen Merkmale einen notwendigen Zusammenhang bilden im Gegensatz zu dem bloss zufälligen Zusammenhang der im Typus vereinigten Merkmale. D. h. während die ideierende Abstraktion die Merkmale der Gegenstände einer Art mit absoluter Notwendigkeit verbindet, kann das bloss typisierende Verfahren gar keinen Anspruch auf die Notwendigkeit erheben. Wie kann nun aber die Ideation diese ihre Aufgabe lösen?

Diese Frage hat Husserl in den „Ideen“ nicht genügend beantwortet und daher in seinen späteren Vorlesungen öfters von den Versuchen gesprochen, tiefer in die Sachlage einzudringen. Die Antwort, die er dabei gegeben hat, finden wir bei Oskar Becker folgendermassen formuliert: „Wir binden unsere Phantasie durch die Annahme (den »Ansatz«) gewisser Merkmale und lassen dann die übrigen Merkmale frei variabel. Dabei stellen sich dann einige von ihnen als invariant heraus. Was wir dabei als unveränderlich, von der Variation nicht mitbetroffen finden, sind nämlich diejenigen Merkmale, die mit den zunächst angesetzten notwendig mitgesetzt sind, deren Negation also zum Widersinn (materialer Art) führen würde. Das so entstehende Gemeinsame ist das »Eidos« oder »Wesen«. Der notwendige Zusammenhang zwischen Merkmalen, genauer zwischen Variationen der Wesensmerkmale, ist ein »Wesensgesetz«. Dass die Momente des Eidos wesensgesetzlich zusammengehalten werden, das macht die Eigenart des Eidos im Gegensatz zum empirischen Typus aus. Wesensgesetze gelten unverbrüchlich, sie gehen den empirischen »vor«, sie sind a priori. Sie bilden den festen Rahmen, innerhalb dessen sich die empirischen Gesetze in einer Freiheit entfalten können, die sie aber nicht überschreiten können. Die Wesensgesetze machen das aus, was an einer Erscheinung begreiflich ist. Bloss empirische Gesetze sind grundsätzlich stets unbegreiflich, wenn wir uns auch so an sie gewöhnen, dass wir sie nicht mehr als wunderbar empfinden und für selbstverständlich halten; im eigentlichen Sinne sind sie das nie“ (Beiträge zur phänom. Begründung der Geometrie und ihrer physikal. Anwendungen, Husserls Jahrbuch VI, S. 399—400).

12. Die für die Philosophie Husserls grundlegende Kontrastierung von Tatsache und Wesen kann jetzt zwecks leichterer Orientierung in folgender Tabelle zusammengefasst werden:

<u>Tatsache</u>	<u>Wesen (species, εἶδος)</u>
Zeitlichkeit	Zeitlosigkeit
Individualität	Allgemeinheit*)
Einmaligkeit	Beharrende numerische Identität
Realität (Existenz)	Idealität
Andersmöglichkeit	Andersunmöglichkeit
Aposteriorität	Apriorität
Bloss faktische Notwendigkeit (Zufälligkeit)	Absolute Notwendigkeit
Korrelativ dazu:	
Empirische Erkenntnis	Apriorische Erkenntnis
Assertorisch	Apodiktisch

Der sich hieraus für die Wissenschaften ergebende Unterschied kann in folgende gedrängte Formel gefasst werden: Die wissenschaftlichen Urteile beziehen sich entweder auf die andersmöglichen Tatsachenverhalte, und dann sind sie assertorisch, oder auf die andersunmöglichen Wesensverhalte, und sind dann apodiktisch.

Phänomenologie als prinzipieller Intuitivismus.

13. Die bisherigen Untersuchungen haben uns gezeigt, dass die Phänomenologie Husserls sich zu einem prinzipiellen Intuitivismus bekennt.

Dieser Intuitivismus wird von dem Ideal einer absolut voraussetzungslosen Grundwissenschaft vorgeschrieben (s. oben, §§ 1, 3, 4), deren Voraussetzungslosigkeit nach Husserl darin besteht, dass man den Ausgang nimmt „von dem, was vor allen Standpunkten liegt: von dem Gesamtbereich des anschaulich und noch vor allem theoretisierenden Denken selbst Gegebenen,

*) Gewiss gibt es auch im Gebiete des Eidetischen selbst (im Ideenreich) den Unterschied zwischen den Einzelheiten und Allgemeinheiten (s. Log. Unt. II, S. 111). Dem Tatsächlichen gegenüber aber sind die εἶδη immer in dem Sinne allgemein, dass ihre Identität sich durch eine der Möglichkeit nach ungeschlossene Reihe von ihren tatsächlichen Vereinzelungen erstreckt.

von alledem, was man unmittelbar sehen und erfassen kann — wenn man sich eben nicht durch Vorurteile blenden und davon abhalten lässt, ganze Klassen von echten Gegebenheiten in Beachtung zu ziehen“ (Ideen, § 20.).

Mit Stolz bemerkt Husserl: falls der »Positivismus« soviel bedeute wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaft auf das »Positive«, d. h. das originär zu Erfassende, so sei er der echte Positivist (ebda).

Alle Aussagen, die nichts weiteres enthielten, als einen Ausdruck solcher Gegebenheiten durch bloße Explikationen und genau angemessene Bedeutungen, seien ein absoluter Anfang (ebda, § 24). Hieraus die Husserlsche Richtschnur für alle philosophische Forschung:

„Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle sei, dass alles, was sich uns in der »Intuition« originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (ebda).

Auch der extreme Empirismus entspringe höchst schätzenswerten Motiven: allen Traditionen und Autoritäten gegenüber gehe er an die Gegebenheiten selbst. Nur enthalte er einen Grundfehler, und zwar die verhängnisvolle Identifizierung von Gegebenheit überhaupt und Erfahrungsgegebenheit, bzw. Sehen überhaupt und erfahrendes Sehen. Infolgedessen identifiziere sich auch für den extremen Empiristen alle Wissenschaft mit der Erfahrungswissenschaft.

Die Sphäre der originären Gegebenheiten erschöpfe sich aber keinesfalls mit den Erfahrungsgegebenheiten, d. h. Gegebenheiten des Individuellen. Es sei widersinnig, den Erfahrungsgegebenheiten den Wert der originären Gegebenheit abzusprechen, absolut notwendig sei es aber auch, die originäre Gegebenheit der Wesen anzuerkennen und so die »Ideenblindheit« des extremen Empirismus zu korrigieren, womit dann auch die falsche Identifikation der Wissenschaft überhaupt mit der Erfahrungswissenschaft wegfallt, die unausweichlich zu einem in sich selbst widersinnigen Skeptizismus führe (ebda, §§ 19 und 20).

Ist nun der Intuitivismus Husserls dadurch von dem Intuiti-

vismus eines extremen Empirismus unterschieden, dass er sich nicht nur auf die Schau des Individuellen restringiert, sondern prinzipiell auch die Wesensschau fordert, so muss er des weiteren durch die Stellung charakterisiert werden, in welcher er sich zum Denken befindet.

Bekanntlich gibt es Intuitivismen, die dem Denken allen Erkenntniswert absprechen. Dies geht nun wieder entweder so vonstatten, dass man dem Denken keinen weiteren Wert beilegt und es als völlig nutzlos, ja sogar verderblich, verwirft (wie in manchen extremen Lehren des Mystizismus), oder dass man dem Denken wohl den Erkenntniswert abspricht, einen anderen aber zuerkennt (wie es z. B. Bergson macht, indem er der »kinemato-graphischen Methode« des Denkens statt des Erkenntniswertes nur einen Wert der praktischen Orientierung zuspricht; ähnlich verhält es sich mit der Philosophie des »Als ob«, die auch bloss den anschaulichen Empfindungsstrom als letztes Sein anerkennt, die gedanklichen Konstruktionen aber, die darüber hinausragen, als blosse Fiktionen ansieht, die wohl praktisch justifiziert, nicht aber theoretisch verifiziert werden können).

In prinzipiellem Gegensatz dazu bedeutet der Intuitivismus Husserls in keinem Falle eine theoretische Entwertung des Denkens. Vielmehr ist er sich immer dessen klar bewusst, dass die Erkenntnis uns Aufgaben vorschreibt, die weder das Anschauen noch das Denken für sich allein lösen können, sondern deren Lösung nur von der Zusammenarbeit beider erhofft werden darf. In diesem Sinne stellt sich Husserl auf den Boden des berühmten Satzes Kants, dass die Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien.

Auch die im Sinne der Adäquatheit idealste Anschauung macht nach Husserl das Denken nicht überflüssig. Es gibt etwas, was die Anschauung prinzipiell nicht leisten kann, wie z. B. die Erfassung des Gesetzes. „Was das Gesetz als ideale Einheit leistet, nämlich in der Weise der allgemeinen Aussagebedeutung eine Unzahl von möglichen Einzelfällen logisch in sich zu befassen, das kann keine Anschauung, und wäre es die göttliche Allerschauung, leisten“ (Log. Unt. II¹, S. 168).

Ein allerschauender Geist pflegt wohl als logisches Ideal zu gelten, aber dies kann er nur, sofern man ihm stillschweigend mit dem Allerschauen auch das Allwissen, Alldenken und Allerkennen unterlegt, d. h. sofern man ihn sich nicht als einen Geist vorstellt,

der sich im blossen gedankenleeren, wenn auch adäquaten Anschauen betätigt, sondern der auch seine Anschauungen kategorial formt und synthetisch verknüpft und in den so geformten und verbundenen Anschauungen die letzte Erfüllung seiner Denkintentionen findet (ebda).

Im Gegensatz zu allen das Denken unterschätzenden, ihm bloss praktischen Wert beimessenden oder gar allen Wert absprechenden Intuitivismen macht Husserl deshalb zur Formel seines Intuitivismus: „Nicht blosse Anschauung, sondern adäquate, kategorial geformte und sich so dem Denken vollkommen anmessende Anschauung, oder umgekehrt, aus der Anschauung Evidenz schöpfendes Denken ist das Ziel, ist wahres Erkennen“ (ebda).

*

*

*

Die Methode der Wesensdeskription sollte jetzt klar sein. Sie bildet aber nur eine Komponente der phänomenologischen Methode, zu deren zweiter, und zwar der phänomenologischen Einstellung, jetzt übergegangen werden soll (vgl. oben, § 2).

Kap. II. Die phänomenologische Einstellung.

Das eigentliche Gebiet der Phänomenologie.

14. Soll sich die phänomenologische Methode mit den Wesenheiten beschäftigen, und zwar nicht auf Grund irgendwelcher Schlussfolgerungen, sondern auf Grund ihrer schlichten Gegebenheit in der Anschauung, so ist die Eigenart dieser Methode dadurch noch keinesfalls endgültig bestimmt. Leider knüpfen sich an diesen Punkt viele Missverständnisse: oft hört man, das Wesen der phänomenologischen Methode liege in der Wesensdeskription. Diese Behauptung beruht auf vollständigem Verkennen der Sache. Einen solchen Standpunkt zu vertreten, heisst soviel, wie etwa die experimentelle Physik zu definieren als eine Wissenschaft, die das Experiment benutzt. Zwar ist die Phänomenologie Husserls wirklich durch die Anwendung der Wesensdeskription gekennzeichnet, sodass sie mit Recht als *ideative Phänomenologie* bezeichnet werden kann. Aber die Wesensdeskription allein macht ebensowenig das ganze Wesen der Phänomenologie aus, wie das Experiment das ganze Wesen der experimentellen Physik.

Das Wesentliche der Phänomenologie Husserls liegt vielmehr darin, dass sie die Methode der Wesensdeskription auf ein ganz eigenartiges Seinsgebiet anwendet. Dies soll im folgenden aufgezeigt werden. Das Gebiet, um das es sich handelt, darf dabei nicht nach Belieben gewählt werden: es wird vielmehr aus dem Ideal der absoluten Erkenntnis heraus vorgezeichnet, ähnlich wie das hinsichtlich der Wesensdeskription festgestellt wurde.

Wohin müssen wir uns nun mit der Wesensdeskription wenden um philosophisch bedeutsame Resultate zu gewinnen? Sollten wir etwa die mathematischen Axiome nachzuprüfen versuchen?

Nach Husserls eigener Auffassung, die sich durch seine Werke hindurchzieht und die er in seinen Vorlesungen immer wieder betont, liegen die philosophischen Forschungsgebiete viel tiefer als die mathematischen Axiome. Es gelte nämlich unbedingt (und darüber belehre uns schon die natürliche Reflexion), dass jederlei Seiendes, von dem wir etwas je wissen, von dem wir sinnvoll je reden können, eben Gewusstes unseres Wissens, Erfahrenes unseres Erfahrens, Gedachtes unseres Denkens, kurzum Bewusstes unseres Bewusstseins sei. Und fiele es uns selbst zu durch eine überirdische Offenbarung, so würde uns diese Offenbarung wieder nur durch unser Bewusstsein zuteil.

Anders ausgedrückt, alle Rede von irgendwelchen objektiven Momenten (also auch von den axiomatischen Sachverhalten) ist durch die Bewusstseinsweisen vermittelt. Oder noch konziser: kein objektives Moment kann irgendwie für uns figurieren ohne entsprechende Bewusstseinsweisen.

Es besteht also die prinzipielle Möglichkeit, von allen objektiven Momenten auf die entsprechenden Bewusstseinsweisen zu rekurrieren. Aber nicht nur die Möglichkeit, sondern eine philosophische Notwendigkeit (sozusagen eine philosophische Pflicht), weil alles Objektive für uns nur da ist, sofern und wie es sich in unseren Bewusstseinsweisen ausweist.

Deshalb führt alles letzttradikale Verhalten zum

Objektiven (und also auch zu den axiomatischen Sachverhalten der Mathematik) auf die Bewusstseinsweisen zurück, in denen sich dies Objektive ausweist, in denen es denjenigen Sinn erhält, mit dem es jeweils vorhanden ist.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass es sich hier nicht um den blossen Rückgang von einzelnen objektiven Momenten auf die korrelativen Bewusstseinsweisen handelt, sondern um den konsequenten Rückgang von allem Objektiven. Als Resultat dieses Rückgangs hat man das in seinem immanenten Eigensein von allem Objektiven reine Bewusstsein ermittelt.

Dieses reine Bewusstsein ist nun das eigentliche Gebiet der Phänomenologie, die sich also definieren lässt als deskriptive Wissenschaft vom reinen Bewusstsein. (Vgl. Ideen, § 75 und oben, § 8; über die Möglichkeit eines argen Missverständnisses des reinen Bewusstseins s. unten, § 25).

„Deduktive Theoretisierungen sind nach dem Ausgeführten von der Phänomenologie ausgeschlossen. Mittelbare Schlüsse sind ihr nicht geradewegs versagt; aber da alle ihre Erkenntnisse deskriptive, der immanenten Sphäre rein angepasste sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrensweisen jeder Art, nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat. Analogien, die sich aufdrängen, mögen vor wirklicher Intuition Vermutungen über Wesenszusammenhänge nahelegen, und daraus können weiterführende Schlüsse gezogen werden; aber schliesslich muss wirkliches Schauen der Wesenszusammenhänge die Vermutungen einlösen. Solange das nicht der Fall ist, haben wir kein phänomenologisches Ergebnis.“ (Ideen, § 75).

15. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Begriff „phänomenologisch“ bei Husserl viel weiter reicht, als der Begriff der Phänomenologie selbst.

Die Phänomenologie ist eine philosophische Wissenschaft. Es gibt aber auch nichtphilosophische Wissenschaften, die des Begriffes „phänomenologisch“ nicht entbehren können, wie z. B. die phänomenologische Psychologie, die nach Husserl eine prinzipiell nichtphilosophische Wissenschaft sein soll.

Der Begriff „phänomenologisch“ reicht soweit wie die „phänomenologische Einstellung“. „Phänomenologisch“ besagt also soviel

wie „in phänomenologischer Einstellung gefasst“. Wie wäre nun die phänomenologische Einstellung zu definieren, um dem Gebrauch dieses Wortes in jeder Beziehung gerecht zu werden?

Diese Einstellung einfach als den Rückgang von den objektiven Momenten auf die entsprechenden Bewusstseinsweisen zu definieren, heisst eine viel zu weite Definition geben. Dieser Definition zufolge müsste man auch den Kantischen Rückgang als phänomenologisch bezeichnen, dem es aber prinzipiell an Anschaulichkeit fehlt.

Husserls Phänomenologie ist ein prinzipieller Intuitivismus, wie schon oben (§ 13) gezeigt worden ist.

Deshalb muss der Begriff des Anschaulichen schon in die Definition der Grundeinstellung hereingenommen werden.

Phänomenologische Einstellung besagt im allgemeinsten Sinne den anschaulichen Rückgang von den objektiven Momenten auf die entsprechenden Bewusstseinsweisen. Hier wird also von den objektiven Momenten auf die anschaulich gefassten Bewusstseinsweisen zurückgegangen, weshalb hier auch das Wort „phänomenologisch“ gebraucht wird: es wird auf die immanenten Bewusstseinsphänomene zurückgegriffen. Nur der Kürze halber kann bloss von dem Rückgang gesprochen werden, wobei aber immer die Anschaulichkeit desselben mitgemeint werden muss.

Das Wort „phänomenologisch“ impliziert immer die Anschaulichkeit. Doch ist es insofern nicht ganz angemessen, als es im gewöhnlichen Sinne auch auf die objektiven Phänomene bezogen wird.

Alle Forschungsgebiete, die sich der phänomenologischen Einstellung bedienen, können phänomenologische genannt werden, unabhängig davon, ob sie philosophisch oder nichtphilosophisch sind (vgl. Ideen, § 76).

16. Bis jetzt wurde einfach von der phänomenologischen Einstellung gesprochen, ohne die Momente des Statischen und Genetischen zu berücksichtigen. Doch ist dies umsomehr notwendig, als Husserl gerade in der letzten Zeit auf die phänomenologische Genesis grossen Wert legt.

Wird von den objektiven Momenten auf die Bewusstseinsphänomene zurückgegangen und werden diese dabei einfach so gefasst, wie sie vorfindbar sind, ohne auf ihre Genesis Rücksicht zu nehmen, so handelt es sich um eine statisch-phänomenolo-

gische Einstellung, „die es unterlässt, in die dunklen Tiefen des letzten, alle Erlebniszeitlichkeit konstituierenden Bewusstseins hinabzusteigen, vielmehr die Erlebnisse hinnimmt, wie sie sich als einheitliche zeitliche Vorgänge in der immanenten Reflexion darbieten“ (Ideen, § 85, S. 171).

Im Falle der genetisch-phänomenologischen Einstellung muss auf die rein immanente Genesis zurückgegangen werden, kraft welcher die und die Bewusstseinsweisen (und dadurch auch die und die objektiven Momente) da sind.

Die phänomenologische Einstellung ist also streng genommen zweistufig: erstens besagt sie den anschaulichen Rückgang von den objektiven Momenten auf die entsprechenden Bewusstseinsweisen, zweitens den Rückgang von den statisch vorhandenen Bewusstseinsweisen auf die ihnen zu Grunde liegende rein immanente Genesis.

Die phänomenologische Einstellung führt also von allem Objektiven in die ursprünglichsten Tiefen des Geistes zurück. Sie bedeutet also eine prinzipielle Verinnerlichung, eine »Durchgeistigung« aller Betrachtungsweisen. Phänomenologisch betrachten heißt also, alles aus der ursprünglichsten Innerlichkeit heraus betrachten. Hier ist eine Ähnlichkeit mit dem Dilthey'schen „Rückgang in die Lebendigkeit“ unverkennbar.

17. Schon in den „Logischen Untersuchungen“ ist die phänomenologische Methode zum Durchbruch gelangt, und zwar bereits mit ihren beiden Komponenten — der Wesensdeskription und der phänomenologischen Einstellung (vgl. oben, § 2).

Der erste Band (Prolegomena) macht es sich zur Hauptaufgabe zu zeigen, dass neben den mathematischen auch die logischen Gebilde nicht psychisch, sondern ideal-gegenständlich sind.

Die Idealität der logischen Gebilde sollte dabei bedeuten, dass es sich nicht um die zeitlichen (und also reellen) Bestandteile der Erlebnisse handelt, sondern um das irreell und zeitlos in ihnen „Vermeinte“.

Diese idealen Gebilde waren Bedeutungseinheiten (Begriffe, Urteile, Schlüsse usw.). Die Logik wurde somit aufs prinzipiellste von aller Psychologie unterschieden: sie erwies sich als Wissenschaft vom Objektiven, das in subjektiven Erlebnissen zutage tritt, keinesfalls aber den reellen Bestandteil der Erlebnisse bilden kann.

Dies Hauptproblem der Prolegomena war aber noch nicht das

Hauptthema der „Log. Unters.“ überhaupt. Es war nur sozusagen ein einleitendes und vorbereitendes Thema. Das eigentliche Hauptthema war: die Aufklärung der Korrelationen zwischen den objektiven logischen Gebilden und dem subjektiven Tun.

Die Logik wurde im II. Bande definiert als eine „Wissenschaft von Bedeutungen als solchen, von ihren wesentlichen Arten und Unterschieden, sowie von den rein in ihnen gründenden (also idealen) Gesetzen“ (Log. Unt. II¹, S. 92).

Diese Logik musste nun derart phänomenologisch unterbaut werden, dass man die ganze verborgene Subjektivität zu enthüllen versuchte, in der sich die ideal-objektiven logischen Gebilde vollziehen.

Daher auch die Bezeichnung des ganzen Werkes: „Logische Untersuchungen“.

Es sind aber höchst originelle logische Untersuchungen, die mit keinen früheren verglichen werden können. In den bis jetzt bekannten Untersuchungen über die Logik sind entweder bloss die logischen Gebilde behandelt worden, oder es ist der Versuch gewagt, diese als bloss psychische Gebilde zu fassen. Die Problemstellung Husserls hat in der ganzen logischen Literatur nicht ihresgleichen.

Für das Verständnis der soeben erwähnten phänomenologischen Problemstellung der „Log. Unters.“ ist also folgendes von grosser Wichtigkeit.

Erstens, dass der Rückgang auf die Bewusstseinsweisen ein phänomenologischer ist, d. h. dass diese in der Anschauung erfasst werden.

Zweitens, dass diese anschaulich gefassten Bewusstseinsweisen nur insofern von Interesse sind, als sie den exemplarischen Untergrund abgeben zur anschaulichen Erfassung der ihnen übergeordneten Wesenheiten, d. h. die empirische Grundlage für die ideierende Anschauung oder Ideation.

Drittens, dass man sich dabei mit blosser Deskription der ideativ gefassten Wesenheiten der Bewusstseinsweisen begnügt.

Viertens, dass die ganze Problemstellung teleologisch ist: welche Bewusstseinsweisen sind notwendig, damit die und die logischen Gebilde sich vollziehen können? (vergl. Ideen, § 86, S. 176).

Fünftens — und das ist besonders wichtig, — dass die Problemstellung Husserls hier nicht anthropologistisch ist.

Mit dem phänomenologischen Rückgang auf die den logischen Gebilden korrelativen Bewusstseinsweisen meint Husserl keinesfalls einen Rückgang auf die menschlichen Bewusstseinsweisen. Es handelt sich nach ihm um die apodiktisch notwendigen Bewusstseinsweisen überhaupt, unabhängig davon, wer das erkennende Subjekt auch immer sein mag: ein Mensch, Gott, Teufel oder dergleichen. Es wird also gefragt: Welches sind die Bewusstseinsweisen, die allein den Vollzug der logischen Gebilde ermöglichen, und bei deren Ausschluss dieser prinzipiell unmöglich ist? Oder mit anderen Worten, welche Bewusstseinsweisen schlechthin notwendig sind, damit die und die logischen Gegenständlichkeiten erkannt werden können.

Hier wäre es zweckmässig, den Husserlschen Standpunkt mit dem Cohenschen zu vergleichen, obwohl sonst die Lehren beider genannten Philosophen sehr weit auseinandergehen.

Nach Cohen ist die philosophische Frage nicht, wer erkennt, sondern wodurch erkannt wird. Als die apodiktisch notwendigen Erkenntnismittel fungieren Begriffe und Urteile, deren System man im Gegensatz zum individuellen psychologischen Bewusstsein als das „wissenschaftliche Bewusstsein“ bezeichnen kann. In dieses System muss sich alles Gegenständliche einbeziehen lassen, weil die Annahme eines Seins ausserhalb und unabhängig von diesem System die Annahme eines ausserhalb aller Denkbarkeit stehenden Unsinnns bedeutete.*)

Auch Husserls Fragestellung in den „Logischen Untersuchungen“ ist nicht, wer erkennt, sondern wodurch erkannt wird. Sie greift aber viel tiefer als die Cohensche. Während Cohen beim System der wissenschaftlichen Begriffe und Urteile stehen bleibt, fragt Husserl weiter: wodurch kann sich dies System vollziehen? Das heisst: welche Bewusstseinsweisen sind es, wodurch das Logische erkannt werden kann, unabhängig davon, wer erkennt?

*) Vgl. hierzu auch Bruno Bauch, „Das transzendente Subjekt“, Logos XII — 1923/24. Er nennt das System der Begriffe das transzendente Subjekt: „Denn es ist gerade als System der Begriffe die letzte Grundlage allen Begreifens und aller Wissenschaft. Im System der Begriffe liegt die Einheit der unendlichen Allheit aller objektiven Geltungszusammenhänge, als Bedingungen aller Sachlichkeit“ — S. 44.

Es handelt sich also um eine neuartige Erkenntnislehre, die die Wesenszusammenhänge zwischen Bewusstsein und Gegenständlichkeit zu erforschen hat, — um die Bewusstseinsweisen, die für alles mögliche Denken und Erkennen gelten.

18. Im Vergleich mit der späteren, in den „Ideen“ vertretenen phänomenologischen Einstellung war die in den „Logischen Untersuchungen“ geforderte in zweierlei Hinsicht zu eng gefasst.

Erstens kamen hier nicht alle möglichen Gegenständlichkeiten in Frage, sondern nur eine Art von den idealen, und zwar die logischen Idealitäten (d. h. die Bedeutungseinheiten).

Zweitens bezog sich diese Einstellung nicht auf alle Bewusstseinsweisen, sondern wurde absichtlich auf die logischen Erlebnisse beschränkt, d. h. auf die Erlebnisse des Denkens und Erkennens (Log. Unt. II¹, S. 19).

In den „Ideen“ wurde die Tragweite der phänomenologischen Einstellung dadurch erweitert, dass man diese einerseits auf alle (also auch auf die empirischen) Gegenständlichkeiten, andererseits aber auch auf alle (also nicht nur erkennenden, sondern auch fühlenden, wertenden und wollenden) Bewusstseinsweisen ausdehnte.

Die Phänomenologie der erkennenden Bewusstseinsweisen bildet wohl den wichtigsten, aber doch nur einen Teil der ganzen Phänomenologie.

War diese Ausdehnung der phänomenologischen Einstellung notwendig?

Es gibt, z. B., nicht nur sogenannte »blosse« Objektivitäten, sondern auch Wertobjektivitäten. Die Wertobjektivität impliziert die Sache und bringt eine neue Schicht der Objektivität herein — die Wertheit.

Ebenso gibt es im Falle einer gewollten Objektivität eine Zusammensetzung der Willensobjektivität aus der blossen Sache und der Gewolltheit.

Wird nun das Objektive so genommen, wie es jeweils als Objektives fungiert, z. B. als das Wertvolle, Erfreuliche, Geliebte, Erhoffte, Erstrebte u. dgl., so führt der Rückgang von solchen Objektivitäten notwendig auch auf die Gemüts- und Willenssphäre zurück (vgl. Ideen, §§ 37 und 95).

Die in den „Ideen“ vollzogene Ausdehnung der phänomenologischen Einstellung ist also notwendig.

19. Die phänomenologische Einstellung Husserls ist ihren Resultaten nach ferner dadurch charakterisiert, dass sie das Wesen des Bewusstseins in der Intentionalität erblickt. Diese gilt als das phänomenologische Hauptthema (Ideen, § 84), dem sich alle übrigen Probleme der Phänomenologie, selbst die hyletischen, einordnen (ebenda, § 146).

Mit dem Problem der Intentionalität befasste sich schon die mittelalterliche Scholastik. Diese war Franz Brentano, der die Intentionalität in den Problemkreis der modernen Philosophie einführte, sehr gut bekannt. Doch wäre es völlig falsch, die Tat Brentanos als eine bloße Erneuerung der mittelalterlichen Lehren anzusehen.

Brentanos Interesse galt dem Problem einer Psychologie der reinen Innenwendung, die schon seit Locke in Frage gestellt war. Nach dem Hervortreten der experimentellen Psychologie in den 70-er Jahren wurde dies Problem wieder sehr scharf in Angriff genommen. Das innere Leben selbst aufs gründlichste zu studieren, diese Forderung versuchte man wieder neu zu beleben und konsequent durchzuführen.

An diesen Bestrebungen beteiligte sich auch Husserls Lehrer Franz Brentano. Husserls eigenem Ausdruck zufolge sind die Gedanken Brentanos für die „Logischen Untersuchungen“ bahnbrechend gewesen (Ideen, § 85, S. 174). Dagegen seien die „Log. Unt.“, wie er in seinen Vorlesungen im S. S. 1925 mitteilte, vollständig unabhängig von den Ideen eines anderen grossen Vertreters der inneren Psychologie, Diltheys, entstanden. Dieser sei infolge seiner positivistischen Einstellung Husserl damals fremd gewesen, welcher sich gerade in dem Kampf um die Befreiung vom Positivismus befunden habe. Nur später habe er eingesehen, dass zwischen seinen und den Diltheyschen Gedanken eine grosse Übereinstimmung bestehe.

Franz Brentanos bahnbrechendes Werk war seine „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ (erschieden 1874; eine kurze Schilderung der Ideen dieses Werkes findet sich bei Binswanger, Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, 1922, S. 113—134).

Schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit dem genannten Werk zeigt sofort den Abstand zwischen der scholastischen und der Brentanoschen Intentionalitätslehre. Während es sich bei den

Scholastikern um eine bloss begriffliche Analyse handelte, hebt Brentano den empirisch-deskriptiv zu fassenden Charakter der Intentionalität hervor.

Die Thesis: die Intentionalität bilde einen deskriptiv zu fassenden Charakter des Psychischen ist eine sehr wichtige Entdeckung. Sie bedeutet ohne Frage einen prinzipiellen Wendepunkt nicht nur in dem Problem der Intentionalität, sondern in dem Problem der Geistigkeit überhaupt.

(Über Husserls Stellungnahme zu der scholastischen Intentionalitätslehre s. „Ideen“, § 90 und „Logische Untersuchungen“ II¹, S. 370 ff. und 424—425; vgl. auch unten, § 40; zur Auffassung Brentanos s. „Logische Untersuchungen“ II¹, S. 364 ff. und „Ideen“, § 85, S. 174—175).

Brentano hatte seine psychologischen Probleme (wie das schon der Titel seines genannten Werkes zeigt) „vom empirischen Standpunkte“ aus behandelt. Man sollte nach ihm deskriptiv-typisierend verfahren. Husserl aber interessiert sich in seinen „Logischen Untersuchungen“ nur für die Wesensgesetzlichkeit der Erlebnis-sphäre. Allein dieser Unterschied war nicht der wichtigste.

Der wesentlichste Unterschied steckt eben darin, dass Brentano keine Fragen von den Gegenständlichkeiten zurück auf die Bewusstseinsweisen stellte, was gerade das eigentliche Thema der „Logischen Untersuchungen“ ist (s. oben, § 17).

Für Husserls phänomenologische Einstellung sind alle gegenständlichen Momente Indices für entsprechende Bewusstseinsweisen, d. h. alles Gegenständliche gilt hier als Leitfaden zur Entdeckung phänomenologischer Zusammenhänge. (Näheres hierüber s. unten, § 24.)

Diese Methode der phänomenologischen Leitfäden (s. darüber Ideen, § 150) war Brentano noch fremd.

Er behandelte die Intentionalität noch bloss in der naiven Reflexion, d. h. als eine Begebenheit in der Welt, als eine mundane Tatsache.

Wird aber die phänomenologische Einstellung konsequent durchgeführt, d. h. wird von allen objektiven Momenten ausnahmslos auf die entsprechenden Bewusstseinsweisen zurückgegangen, so hat man auch statt der Welt nur ein System

von Bewusstseinszusammenhängen, in denen sich die Welt ausweist. Anders ausgedrückt: man hat ein von allem Objektiven losgelöstes »reines« Bewusstsein (s. oben, § 14).

Eben an dieser phänomenologischen Reinheit der Erlebnisse fehlt es bei Brentano.

Die methodische Ichrede.

20. Beim weiteren, gründlichen Studium der phänomenologischen Einstellung müssen wir uns einer methodischen Massnahme bedienen, die für Husserl sehr wichtig ist, und zwar der solipsistischen Methode oder der Methode der Ichrede.

Wie sich später zeigen wird, hält Husserl an der Überzeugung fest, dass nur das eigene Bewusstsein originär gegeben ist, das fremde aber nur durch die einführenden Akte, die in den Akten der Wahrnehmung von fremder Leiblichkeit fundiert sind (s. unten, § 67 ff.).

Da nun alle dingliche Wahrnehmung immer nur eine präsumptive Gewissheit ergeben kann (s. unten, § 51), so müssen wir uns auf das eigene Ich einschränken, um Resultate von absoluter Gewissheit zu gewinnen. Hier liegt das Motiv für die Methode der Ichrede.

Aber es ist nur eine solipsistische Methode, kein Solipsismus als Resultat (ebenso wie bei Descartes nur der methodische Skeptizismus vorkommt, nicht aber Sekptizismus als Konzeption). Nachdem dies eigene Bewusstsein in seinem Wesensbau erkannt worden ist, versucht Husserl die Schranken des solus ipse prinzipiell zu sprengen und in die phänomenologische Intersubjektivität zu gelangen (s. unten, § 67 ff.).

Vorläufig aber, bis zur Aufhebung der solipsistischen Einschränkung, werden auch wir nach dieser Methode verfahren.

Bewusstsein und Bewusstseinsgegenstände. Reflexion.

21. Die phänomenologische Einstellung bedeutet (wie oben, § 15, schon gesagt) einen anschaulichen Rückgang von allen objektiven Momenten auf die Bewusstseinsweisen, in denen sich diese ausweisen.

Dieser Rückgang ist nur zu vollziehen, sofern man die Bewusstseinsweisen anschaulich fassen kann. Zu dem in der phänomenologischen Einstellung geforderten Rückgang gehört also notwendig

eine Methode, die die reinen Bewusstseinsweisen sichtbar macht. Dies ist die Methode der phänomenologischen Reflexion. Hieraus wird folgender sehr wichtiger Satz Husserls verständlich: „Die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ (Ideen, § 77, S. 144).

Die phänomenologische Einstellung ist also eine phänomenologisch-reflektierende Einstellung und die Methode ihres Vollzuges ist die phänomenologische Reflexion. Deshalb gilt es jetzt zunächst, den Begriff der Reflexion überhaupt zu gewinnen, um den Zugang zur phänomenologischen Reflexion zu bahnen.

Es wurde schon im § 19 darauf hingewiesen, dass Husserl die Grundeigenschaft des Bewusstseins in der Intentionalität erblickt; auf diese als auf den Problemtitel weisen alle phänomenologischen Probleme, selbst die hyletischen, zurück. Jetzt gilt es, den Versuch zu wagen, von diesem Standpunkt aus das Wesentliche der phänomenologischen Reflexion zu fassen. (Über dasjenige, was für das Grundverständnis des Bewusstseins vor allem in Betracht kommt, s. Log. Untersuchungen II¹, die ganze fünfte Untersuchung, S. 343 ff. und Ideen, §§ 34—46, 76—127.)

Die Grundeigenschaft des Bewusstseins besteht darin, dass es „Bewusstsein von etwas“ ist, d. h. dass es auf etwas intentional bezogen ist: „Ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt, ein Werten von einem Wertverhalt, ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw.“ (Ideen, § 84, S. 168).

Das, worauf das Bewusstsein bezogen ist, heisst intentionaler Gegenstand oder einfach Bewusstseinsgegenstand. Der Terminus »Bewusstseinsgegenstand« oder einfach »Gegenstand« bedeutet nur, dass ein Etwas bewusst wird, unabhängig davon, ob es real oder ideal, möglich oder unmöglich, sinnvoll, widersinnig oder gar sinnlos ist (über die Sinnlosigkeit und Widersinnigkeit s. Logische Untersuchungen II¹, S. 52—57 und II², S. 102—115). So lesen wir auch in den „Logischen Untersuchungen“ (II¹, S. 373): „Für das Bewusstsein ist das Gegebene ein wesentlich Gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert, oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist. Jupiter stelle ich nicht anders vor als Bismarck, den Babylonischen Turm nicht anders als den Kölner Dom,

ein regelmässiges Tausendeck nicht anders als einen regelmässigen Tausendflächner.“

Die intentionale »Beziehung-auf« kann also ohne Einschränkung alles und jedes treffen. Ein zweifellos wirkliches Ding ist intentionaler Gegenstand meines Bewusstseins ebenso wie ein rundes Viereck, das ich etwa als Beispiel für das Widersinnige anführe.

Das Bewusstsein kann aber auch sich selbst zum Gegenstand haben, d. h. es kann sich seiner selbst bewusst werden. Dann ergibt sich das Bewusstsein vom Bewusstsein selbst, d. h. ein auf sich selbst zurückgehendes Bewusstsein, das schon längst den klassischen Namen der Reflexion bekommen hat. In der Reflexion wird also das Bewusstsein selbst gegenständlich gefasst, vergegenständlicht.

Die Reflexion ist eine Bewusstseinsmodifikation, die prinzipiell ein jedes Bewusstsein erfahren kann (Ideen, § 78).

Im Bereiche der möglichen Bewusstseinsgegenstände muss notwendig eine Unterscheidung vollzogen werden. Diejenigen Gegenstände, die nicht Bestandteile desselben Bewusstseins sind, welches auf sie bezogen ist, müssen aufs strengste von denjenigen unterschieden werden, die zum Bestand des auf sie bezogenen Bewusstseins gehören.

Für die ersten Gegenstände gebraucht Husserl den Terminus Transzendenz. Zu dieser gehört alles, was nicht zu meinem Bewusstsein gehört, sondern ihm als Objekt dient; daher haben wir dann auch bisher den geläufigeren Begriff des Objektiven benutzt. Im weiteren sind also die Termini Transzendenz und Objektives als gleichwertig anzusehen. Die Begriffe Objektives und Gegenstand decken sich nicht: der erste bildet nur einen Teil vom Umfang des zweiten, der alles und jedes umfasst.

Dieser Husserlsche Begriff der Transzendenz darf jedoch keineswegs mit dem Kantischen verengt werden. Bei Husserl bedeutet er alles und jedes, was nicht zum Bewusstsein selbst gehört, unabhängig davon, ob es (wie z. B. ein physisches Ding) eine blosse intentionale Konstitution des Bewusstseins ist, oder aber unabhängig von ihm besteht (wie z. B. die fremden Iche).

Im Gegensatz zur Transzendenz heisst alles, was zum Bestand des Bewusstseins selbst gehört, die Immanenz. Den Unter-

schied zwischen beiden nicht scharf zu erkennen, heisst den Husserlschen Gedankengang von vornherein zu verfehlen.

Der Unterschied darf aber nicht irgendwie herausvernünftelt werden, sondern muss an den Gegebenheiten selbst eingesehen werden.

Nehmen wir z. B. irgendein Bewusstsein vom Quadrat, so ist wohl sein Gegenstand, aber nicht es selbst quadratisch; das Bewusstsein von der Flüssigkeit ist nicht flüssig, von der Explosion nicht explosiv, von der Vergangenheit nicht vergangen, von der Zukunft nicht selbst etwas Zukünftiges usw., usw.

Das Bewusstsein kann also etwas zum intentionalen Gegenstand haben, was es nicht selbst in sich als seinen Bestandteil enthält. Eben dieses intentionale Haben ist die Grundeigenschaft des Bewusstseins, das Wunder aller Wunder.

Das Bewusstsein ist also nicht so etwas wie ein Kasten, in dem die Dinge selbst enthalten wären, auch nicht ein Kasten mit den Bildern von den Dingen. Hier braucht man nur auf die glänzende Aufklärung des Bilderbewusstseins zu verweisen, zugleich eine zermalmende Kritik der »Bildtheorie«, welche Husserl in meisterhaft knappen und präzisen Formulierungen in seinen „Logischen Untersuchungen“ gibt (II¹, S. 421 ff.).

Die Einstellung des Bewusstseins aufs Transzendente heisst im Gegensatz zur reflektiven Einstellung gerade Einstellung. In dieser kommt nur die Transzendenz zum Bewusstsein, die Bewusstseinsweisen aber, in denen sich die Transzendenz ausweist, und durch die sie sich dokumentiert, bleiben latent (vgl. unten, § 24).

Die gerade Einstellung.

22. Es wäre prinzipiell falsch, die natürliche Einstellung mit der geraden, also nichtreflektiven Einstellung zu identifizieren, d. h. jene als eine Einstellung zu fassen, die keine reflektiven Momente in sich hätte.

Die natürliche Einstellung wird von Husserl durch den Titel: „Ich und meine Umwelt“ gekennzeichnet (Ideen, § 27, S. 48). Also enthält die volle natürliche Einstellung prinzipiell etwas von der Reflexion. Nur ist das die natürliche Reflexion, die von der phänomenologischen Reflexion scharf geschieden werden muss.

Um hier Klarheit zu gewinnen, empfiehlt sich folgende Einteilung:

- | | | |
|---------------|---|--------------|
| 1) gerade, | { a) natürlich-reflektive
b) phänomenologisch-reflektive } | Einstellung. |
| 2) reflektive | | |

Die volle natürliche Einstellung ist ein Ganzes aus teilweise geraden, teilweise natürlich-reflektierenden Einstellungen. Die ersteren müssen zunächst studiert werden.

Lebe ich in der geraden Einstellung, so beziehe ich mich auf die objektiven (transzendenten) Momente. Ich habe nur eine Richtung des Lebens: auf das Transzendente hin. Ich befinde mich sozusagen in einer »Selbstverlorenheit«.

Doch passt dieser Terminus hier streng genommen nicht. Einem jeden Verlieren geht das entsprechende Haben voraus. Die Erlebnisse aber können wir wissentlich nur in der Reflexion haben, die der geraden Einstellung unmöglich vorangehen kann. Die »Selbstverlorenheit« bezeichnet also eigentlich nur die Unreflektiertheit.

Mein Leben in der geraden Einstellung ist also ein Leben in dem Objektiven.

Mag ich nun in dieser Sphäre des Objektiven hilflos, naiv und abergläubisch, oder aber streng wissenschaftlich-methodisch und die Situation völlig beherrschend verfahren; mag ich auf die reale Welt und realen Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten oder auf die idealen Welten und idealen Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten bezogen sein, — all das ändert an der Sachlage nichts; immer bin ich dasselbe bloss dem Objektiven zugewandte Ich.

Gewiss besteht mein Leben nicht aus Objekten, sondern aus Erlebnissen, d. h. es ist im echten Sinne des Wortes das Leben als Erlebnisstrom. Erlebnisse haben heisst aber noch nicht diese Erlebnisse wissentlich haben. Ein gerade eingestelltes Leben, das im Modus der Unreflektiertheit verläuft, ist eine »Sichentfremdung«, eine »Selbstlosigkeit« im theoretischen Sinne.

Die Struktur des reflektiven Bewusstseins.

23. Fange ich an zu reflektieren, werde ich mir auch meines Ich bewusst, so tritt statt der »Selbstverlorenheit« ein »Selbsthaben«

hervor. Dann sind die objektiven Momente nicht mehr einfach da, sondern für mich da. Dann bin ich mir schon dessen bewusst, dass die objektiven Momente für mich nur da sind durch mein Denken, Wahrnehmen, Erinnern, Phantasieren, Fühlen, Wollen usw., d. h. überhaupt nur durch meine Bewusstseinsweisen.

Den objektiven Momenten steht nun mein Ich gegenüber, das diese Momente »hat« und dieses Haben ist ein erlebnismässiges Haben, noch genauer, ein Haben durch die dem Erlebnisstrom eigenen Intentionalitäten.

Meinem erlebnismässigen intentionalen Haben entspricht also die intentionale Habe (das Objektive oder Transzendente).

Somit ist auch klar, dass ich keine objektiven Momente irgendwie anders als bloss durch meine Erlebnisse haben kann, dass meine Erlebnisse auch da waren, wenn ich mir ihrer nicht reflektiv bewusst war, wenn ich bloss durch sie hindurch aufs Objektive hingewiesen wurde.

Die Struktur des reflektiven Bewusstseins muss nun genauer erforscht werden.

Die Reflexion ist ein Bewusstsein vom Bewusstsein selbst, d. h. ein auf sich selbst zurückbezogenes Bewusstsein (s. oben, § 21). Im Zusammenhang damit muss zweierlei unterschieden werden: einerseits die reflektierten und andererseits die reflektierenden Erlebnisse.

Jene mögen nun volle intentionale Erlebnisse, d. h. Akte oder bloss deren reelle oder ideelle Komponenten, ja vielleicht sogar Momente sein, die ausser jeder intentionalen Funktion stehen (s. unten, § 36), an der prinzipiellen Sachlage ändert das nichts: es handelt sich um die Erlebnisse, auf die sich die reflektierenden Erlebnisse beziehen.

Diese aber sind immer nur als intentionale Erlebnisse, d. h. als Akte möglich.

Da auch die unten (§ 36), zu besprechenden ausser jeder intentionalen Funktion stehenden hyletischen Data, wenn überhaupt, so notwendig im Zusammenhang mit den Akten hervortreten, — obwohl nicht als deren Komponenten, sondern als vorangehende, folgende oder nebenbei verlaufende Momente, da ein Bewusstsein aus lauter hyletischen Daten hier überhaupt nicht in Frage kommt, — so kann mit gewissem Vorbehalt einfach von den

reflektierten und reflektierenden Akten gesprochen werden.

In seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 führte Husserl die Termini patente und latente Akte ein und beschrieb die Sachlage, falls wir recht verstanden haben, folgendermassen:

In den nichtreflektierten (sei es nun geraden oder selbst reflektierenden) Akten bin ich mir nur des intentionalen Gegenstandes, nicht aber des Aktes selbst bewusst.

In jeder Einstellung bleibt also der diese Einstellung vollziehende Akt selbst unreflektiert, latent.

Er kann prinzipiell selbst wieder patent werden, aber nur durch einen neuen Akt, der ihn zum intentionalen Gegenstand macht, d. h. durch einen reflektierenden Akt. Dieser ihn patentmachende Akt wird selbst eo ipso nicht patent. Sein Latentsein kann nur durch einen weiteren Reflexionsakt aufgehoben werden, und so fort in dieser Reihenfolge bis ins Unendliche. Die Aufstufung der Reflexionen hat keine Grenzen (vgl. auch Ideen, §§ 77, 78).

Die für die gerade Einstellung geltende »Selbstverlorenheit« ist, wie schon erwähnt wurde (§ 22), nur eine Unreflektiertheit, die prinzipiell immer wieder aufgehoben werden kann (weil die Reflexion eine Bewusstseinsmodifikation ist, die prinzipiell jedes Bewusstsein erfahren kann“ — Ideen, § 78, S. 148). Nur verbleibt der »aufhebende« Akt selbst im Modus der »Selbstverlorenheit«, die ihrerseits wieder aufgehoben werden kann usw.

Dabei ist, wie überhaupt bei aller Behandlung der Reflexion, ein sehr wichtiger Wesenszug derselben im Auge zu behalten.

Husserls Auffassung nach ist die Reflexion ein das reflektierte Erlebnis schlicht erfassender Akt (Ideen, § 38, S. 67), die „das merkwürdig Eigene hat, dass das in ihr wahrnehmungsmässig Erfasste sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete“ (ebda, § 45, S. 83, vgl. auch den „Kritischen Exkurs“ ebda, § 79; näheres hierüber s. unten, § 27 ff.).

Nun kommen wir zu einer u. E. sehr wichtigen Folgerung:

Es ist nämlich klar, dass in allen Fällen von Reflexion, mögen sie nun aus einem Reflexionsakt oder aus einer beliebig hoch aufgestuften Reihe derselben bestehen, immer einerseits ein gerader Akt (und eo ipso eine Beziehung aufs Transzendente) zugrunde

liegt, andererseits aber die ganze Sachlage in einem latenten reflektierenden Akt gipfelt.

Natürliche und phänomenologische Reflexion.

24. Ihrem Sinne nach ist die Reflexion, als ein immanent gerichteter Akt, eine prinzipiell nichtgerade Einstellung.

Die gerade Einstellung wurde dadurch charakterisiert, dass sie sich aufs Transzendente bezieht (§ 22). Die Reflexion muss, sollte es sich um eine reine Reflexion handeln, von allen heterogenen Momenten rein sein und also nur einen rein immanent gerichteten Blick darstellen. Ihr Interesse darf also nur den Bewusstseinsweisen, keinesfalls aber den objektiven Momenten als solchen gelten.

Die objektiven Momente haben dabei also kein Interesse an sich. Sie dienen nur als phänomenologische Leitfäden (§ 19), d. h. als Leitfäden zur Entdeckung entsprechender Bewusstseinsweisen.

Bildlich gesprochen: die reine Reflexion benutzt die objektiven Momente bloss als Sprungbrett, um in die Regionen der Bewusstseinsweisen zu gelangen, denen allein das Interesse der reinen Reflexion gilt.

Soll die Reflexion noch dazu intuitiv vollzogen werden, so ist sie als phänomenologisch reine, oder einfach als phänomenologische Reflexion zu bezeichnen.

Die phänomenologische Reflexion kann also definiert werden als eine sich intuitiv vollziehende, ausschliesslich nur für das Immanente interessierte Reflexion.

Bei ihrer konsequenten Durchführung darf also in keiner Weise Stellung genommen werden zu den in den reflektierten Erlebnissen gesetzten Transendenzen. Die phänomenologische Reflexion »unterbindet« also die Setzungen in dem Sinne, dass sie diese weder mitmacht noch irgendwie anders behandelt, sondern in blosser Schau vor sich hat.

Um die Husserlschen Termini zu benutzen: die transzendenten Setzungen werden »eingeklammert«, die entsprechenden Transendenzen aber »ausgeschaltet« (Ideen, §§ 31, 32, 50). Für die phänomenologische Reflexion gilt also als Regel: „Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein

selbst, in reiner Immanenz uns wesensmässig einsichtig machen können“ (ebda, § 59, S. 113).

Es ist aber auch möglich, dass wir die Reflexion vollziehen ohne das Transzendente ausser Geltung zu setzen, d. h. ohne die Interessiertheit für die Transzendenz preiszugeben. Dann handelt es sich selbstverständlich um keine reine Reflexion mehr: diese ist dann mit der geraden Einstellung vermischt.

Eine Reflexion, die zu der Transzendenz überhaupt und also auch zu der Transzendenz der ihr unterliegenden Akte Stellung nimmt, heisst natürliche Reflexion. Um die hier bestehende Sachlage klar herauszustellen, ziehen wir den Gedankengang heran, den Husserl selbst in seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 mitgeteilt hat und der u. E. folgendermassen zu formulieren wäre.

In der Reflexion handelt es sich um ein Doppeltes, sozusagen um eine Bewusstseinspaltung: um das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichakt.

Einerseits also um das Ich, das einen Akt der geraden Einstellung vollzieht, und andererseits um das Ich, das darüber reflektiert.

Das die Reflexion vollziehende Ich ist im Modus der »Selbstvergessenheit« oder »Selbstverlorenheit« (§ 22) und also ein latentes Ich, sein reflektierender Akt ist dementsprechend ein »selbstvergessener« latenter Akt. Diese latenten Bildungen werden enthüllt, d. h. in den Modus der patenten übergeführt durch eine Reflexion höherer Stufe usw.

Die reine phänomenologische Reflexion besteht nun darin, dass das reflektierende latente Ich zu den vom reflektierten (patenten) Ich gesetzten Transzendenzen keine Stellung nimmt. Es übt also Zurückhaltung gegenüber allen Stellungnahmen zu transzendenten Momenten.

Diese zu rein phänomenologischem Zwecke, d. h. zum Zwecke der anschaulichen Gewinnung der reinen Immanenz geübte Zurückhaltung von jeder Stellungnahme zu transzendenten Momenten heisst phänomenologische *ἐποχή* (vgl. Ideen, §§ 32, 33).

Hier gibt es eine gewisse Analogie zu der Skepsis, die ja auch eine *ἐποχή* übt. Doch unterscheiden sich beide Verfahrensweisen aufs entschiedenste dadurch, dass der Skeptiker sich unter anderem

auch gegen das gesamte System von transzendenten Erkenntnissen richtet und also doch die Stellungnahme zum Transzendenten vollzieht, während die phänomenologische ἐποχή keine transzendente (richtiger: aufs Transzendente gehende) Erkenntnis bezweifelt, sondern sich radikal aller Stellungnahme zum Transzendenten entschlägt.

Um das Wesen der phänomenologischen ἐποχή aufzuklären, ist es zweckmässig, den Fall der Wiedererinnerung heranzuziehen.

In jeder Erinnerung liegt eine Verdoppelung des Ich vor (die im Erleben selbst vorhanden ist, aber nur in der Reflexion in Sicht kommt). Ich erinnere mich eines A, heisst eben: ich habe jetzt das Bewusstsein, dass ich das und das gesehen, wahrgenommen, phantasiert, gedacht oder dgl. habe. Das Ich, das sich jetzt eben erinnert, gehört der Gegenwart an, dasjenige Ich aber, dem der Erinnerungsgehalt zukommt, — der Vergangenheit. Die Stellungnahmen dieser beiden Iche können bald übereinstimmen, bald nicht.

Zur vergangenen Wahrnehmung z. B. gehört ein vergangener Wahrnehmungsglaube an die entsprechende Transzendenz. Im Falle der naiven Wiedererinnerung mache ich, ev. als Ich der in die Vergangenheit hineinreichenden Reflexion, diesen Wahrnehmungsglauben mit. Das heisst: wie ich damals geglaubt habe, glaube ich auch jetzt. Hier stimmen die Stellungnahmen des gegenwärtigen und des vergangenen Ich überein. Aber es ist auch folgendes möglich: während das in der Wiedererinnerung Vergewärtigte mit demselben Glauben da ist, bin ich selbst inzwischen in Zweifel geraten oder sogar vom Gegenteil überzeugt. Dann mache ich den Glauben, den ich vor mir als erinnerten Glauben habe, nicht mit, ich habe mich also von seinem Zwange befreit. Die Stellungnahmen des sich erinnernden und des erinnerten Ich stimmen nicht überein.

Mag nun das in den besprochenen Fällen reflektierende Ich den Glauben mitmachen oder nicht, jedenfalls ist es für das Sein der Transzendenz interessiert, es vollzieht die Stellungnahme zu ihm in der Form eines Fürwirklichhaltens, blossen Vermutens, Bezweifeln usw. Die phänomenologische ἐποχή aber verbietet eine jede Stellungnahme, ein jedes Interesse für die in den reflektierten Akten gesetzte Transzendenz.

In bezug auf die Reflexionsmöglichkeit muss also nach Husserl folgendes scharf unterschieden werden (Vorl. vom W. S. 1923/24):

- 1) das den geraden Akt vollziehende und für die Transzendenz interessierte Ich;
- 2) das darüber reflektierende und doch zur Transzendenz stellungnehmende Ich, das z. B. die Transzendenz bezweifelt, verwirft, für wirklich hält oder dgl.;
- 3) das reflektierende, für die im reflektierten Akt gesetzte Transzendenz aber absolut uninteressierte Ich.

Das die reine phänomenologische Reflexion leitende Interesse ist also nach Husserls eigener Formulierung „dasjenige Seinsinteresse, das überall noch möglich ist, wenn ich alle sonstigen Interessen, nämlich alle Interessen, die ich als geradehin Akte vollziehendes Ich hatte, ausschalte. Eben damit habe ich als reflektierendes Ich nichts gegeben an realen oder idealen Objektivitäten, an Seinsobjektivitäten oder Wertobjektivitäten, die ich vordem schlechthin gegeben hatte. Doch etwas habe ich: das reine Erlebnis, worin alle diese ausser Spiel gesetzten Objektivitäten gesetzte, erfahrene, gedachte, gewertete, schaffend realisierte usw. sind und in gewisser Weise habe ich daher immer noch diese Objektivitäten selbst, nämlich als so gesetzte“ (ebda). D. h. alles ausser Spiel gesetzte Transzendente ist im modifizierten Sinne da, eben nur als das so und so Bewusste.

Die von uns in Betracht gezogenen eigenen Formulierungen Husserls von der Ichspaltung in der Reflexion sind äusserst wichtig. Sie zeigen, dass es die phänomenologische Reflexion in ihrer reinen Durchführung mit keinem objektiven Moment als solchem, sondern nur mit den Erlebnissen zu tun hat. Das reflektierte Ich und seine Akte werden dadurch gar nicht irgendwie »präpariert«, geändert, sondern bleiben so wie sie sind in aller ihrer Eigenheit. Die »Ausschaltung« trifft nicht das reflektierte, sondern nur das reflektierende Ich, und besteht bloss darin, dass das reflektierende Ich sich aller Stellungnahmen zu den Akttransendenzen des reflektierten Ich entschlägt. Die Ausschaltung ist also keine Verheerung des Bewusstseins: dieses wird in seiner ganzen konkreten Fülle, unvermischt mit dem Transzendenten, in seiner absoluten Reinheit in Sicht gebracht.

Jetzt sind wir imstande die natürliche und die phänomenologische Einstellung einander gegenüberzustellen.

Die natürliche Einstellung nimmt prinzipiell Stellung zum Objektiven (Transzendenten), ist also eine Position,

für die die Transzendenz keinesfalls ausser Geltung gesetzt wird, sondern fortwährend gilt.

Das Gesagte darf nicht so verstanden werden, als ob in der natürlichen Einstellung alle Transzendenz für wahr gehalten würde. Es ist möglich, das man alle Transzendenz bezweifelt und nach ihrem wahren Sein fragt oder sogar seine Unerkennbarkeit behauptet. Am Wesen der Einstellung ändert das nichts: man nimmt doch zur Transzendenz Stellung, man hat ein Interesse für sie.

Man setzt in der natürlichen Einstellung eine reale Welt, ev. mit dem Vorbehalt, sie möge auch ganz anders aussehen, als wie man bis jetzt geglaubt hat; man ordnet sich selbst und ev. auch die anderen Ichsubjekte dieser Welt ein, als in einem Teil derselben existierend, sich auf diese Welt beziehend usw.; man setzt auch verschiedene ideale Welten, z. B. die mathematischen Gegenständlichkeiten, man setzt vielleicht Gott usw.

Vollzieht man aber die phänomenologische Einstellung, so geht man nur auf die alle diese Transendenzen ausweisenden Bewusstseinsweisen. Dadurch wird die natürliche Einstellung prinzipiell geändert.

Hinsichtlich der realen Welt und der idealen Welten fragt man nicht mehr: wie sehen sie aus? sondern: wie sehen die Systeme von Bewusstseinsweisen aus, in denen sich diese Welten ausweisen? Die reale sowohl wie die idealen Welten werden als solche ausgeschaltet (Ideen, §§ 31, 59, 60).

Man enthält sich ebenso aller Stellungnahme zu Gott als solchem, man fragt nur nach den Bewusstseinsbildungen, durch welche man sich auf so etwas wie Gott beziehen kann (ebda, § 58).

Wird die phänomenologische Einstellung radikal bis aufs letzte vollzogen, d. h. die ἐπιτομή auf alle objektiven Momente erstreckt, so hat man eo ipso auch alles Psychologische ausgeschaltet.

Das Wesen des psychologischen Bewusstseins besteht ja darin, dass es an einen bestimmten Weltteil, an einen Organismus als Leib gebunden ist, d. h. dass es das Bewusstsein eines animalischen Wesens ist (Näheres s. unten, §§ 64—66).

In der konsequenten phänomenologischen Einstellung hat man auch statt des eigenen Leibes als eines Systems von transzendenten Momenten nur die dieses System ausweisenden Bewusstseinsgebilde.

Gibt es nun in meiner streng phänomenologischen Blickrichtung keinen Leib mehr, so gibt es auch kein Psychisches mehr.

Und das gilt nicht nur für meine eigene Person, sondern auch für die einfühlungsmässig gesetzten fremden psychischen Wesen (Näheres über das fremde Ich s. unten, § 67 ff.).

Somit bin ich auch selbst als der die phänomenologische Einstellung vollziehende Mensch ausgeschaltet. Doch ist diese „Selbstausschaltung des Phänomenologen“ leicht missverständlich (vgl. Ideen, § 64).

Man kann eben meinen, mein Ich sei vollständig aus dem Forschungskreise entfernt. Dann bliebe aber auch keine Möglichkeit mehr für die Erforschung meiner Bewusstseinsweisen.

In der Tat bin ich nur als ein animalisches Wesen, eben als Mensch, ausgeschaltet. Ich kann nicht mehr sagen: homo sum, sondern nur: ich bin ein ego, das diese bestimmten, eben diese Transzendenz und diesen Leib ausweisenden cogitationes hat.

Ich finde mich selbst in der phänomenologischen Einstellung nicht vor als ein Wesen mit einem bestimmten Leibe in einer bestimmten Weltumgebung, sondern als ein Ich, das die diesen Leib und diese Weltumgebung ausweisenden cogitationes hat, d. h. ich finde mich in der Form meines reinen Lebens vor.

Überall, wo ich in der natürlichen Einstellung transzendente Momente und ev. mein auf diese projiziertes psychologisches Leben habe, ergibt mir die phänomenologische Einstellung nur Systeme von Erlebnissen mit allen ihren reellen und ideellen Komponenten.

Die Zurückführung aller transzendenten Probleme auf die Probleme des reinen Lebens ist für die Phänomenologie höchst charakteristisch. Die Phänomenologie ist in diesem Sinne eine Lebensphilosophie (vgl. unten, §§ 81—83).

Wer sich die phänomenologische Einstellung mit der Methode der phänomenologischen ἐποχή zu eigen gemacht hat, dem erschliesst sich ein ganz neues Seinsgebiet, dasjenige des reinen Lebens, das in der natürlichen Einstellung in keiner Weise zu sehen ist.

Was ist natürlicher, als in der geraden Einstellung bloss dem Objektiven zugewandt zu sein, oder auch, reflektierend, die transzendenten Setzungen doch nicht zu unterbinden und das in der Reflexion Gewonnene der immerfort geltenden Transzendenz einzuordnen?

In dieser Einstellung hat man die idealen und realen Transzendenzen und die dem Gesamtsystem der realen Transzendenz —

der Welt — eingeordnete Immanenz, d. h. ein Leben in der Welt, das Husserl auch mundanes Leben nennt.

Die Schwierigkeiten der phänomenologischen Methode liegen nicht darin, dass es sich hier um die Reflexion handelt, sondern dass es sich hier um eine sich aller transzendenten Stellungnahmen enthaltende Reflexion handelt. „Reflexion kann freilich jeder vollziehen und im Bewusstsein in seinen erfassenden Blick bringen; aber damit ist noch nicht phänomenologische Reflexion vollzogen und das erfasste Bewusstsein nicht reines Bewusstsein. Radikale Betrachtungen, derart wie wir sie durchgeführt haben, sind also notwendig, um zur Erkenntnis durchzudringen, dass es so etwas wie das Feld reinen Bewusstseins überhaupt gibt, ja geben kann, das nicht Bestandteil der Natur ist“ (Ideen, § 51; s. auch Log. Unt. II¹, S. 9—12, § 3: „Die Schwierigkeiten der rein phänomenologischen Analyse“).

Das natürliche Leben mit seinen bald geraden, bald reflektierenden, immer aber die Stellungnahme zur Transzendenz vollziehenden Akten ist es, das in der phänomenologischen Einstellung überwunden werden muss. Hierin liegt die »Widernatürlichkeit« der phänomenologischen Methode.

Letzten Endes sei noch auf eine u. E. sehr wichtige Ergänzung zur Lehre von der phänomenologischen ἐποχή hingewiesen, die Husserl in seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 mitgeteilt hat, nämlich auf die Unterscheidung der aktuellen und habituellen Geltungen. In aller Kürze gefasst, handelt es sich hier um folgendes.

Alles, was je aktuell gegolten hat, gilt fortwährend habituell bis zur Aufhebung seiner Geltung. Das Vergehen der Aktualität bedeutet also nicht das Vergehen der Geltung selbst: sie dauert im Modus der Habitualität fortwährend. Zu ihrer Aufhebung ist eine spezielle Aktion erforderlich.

Der Inbegriff der jeweils für mich in Frage kommenden Geltungen setzt sich also aus zwei Teilen zusammen, deren erster die jeweils aktuellen Geltungen umfasst, deren zweiter aber dasjenige enthält, was früher gegolten hat und bis jetzt noch nicht aufgehoben worden ist, im Modus der Habitualität also fortgilt.

Die radikale phänomenologische ἐποχή muss auf alle transzendenten Geltungen ausgebreitet werden, also nicht nur auf die aktuellen, sondern jedenfalls auch auf die habituellen. Mit Husserls eigenem Ausdruck (in den genannten Vorlesungen) heisst es:

„Nichts steht doch im Wege eine universale ἐποχή zu begründen, als einen universalen Willensentschluss des Sinnes, alle meine Interessen für das Transzendente insgesamt zu inhibieren, durch die nicht nur für mich jetzt gilt, was mir gilt, sondern durch die mir habituell noch fortgilt, was mir früher galt; durch die mir ferner auf solchem Geltungsuntergrunde in natürlicher Weise gelten wird, was mir künftig je gelten wird, oder vielmehr gelten würde, wenn ich nicht durch meine ἐποχή eingriffe.“

Die verschiedenen Begriffe des »Reinen«.

25. Seit Kant ist es üblich geworden, das Apriorische, d. h. das, was aller Tatsächlichkeit (Empirie) als ihr apodiktisch notwendiger Möglichkeitsgrund vorangeht, rein zu nennen. Dadurch will man eben die »Reinheit von aller Empirie« ausdrücken. Im Bereiche des Kantischen Wortgebrauchs, wo die Termini »apriorisch« und »rein« gleichwertig sind, besagt also »reine Tatsache« oder »reine Empirie« soviel wie rundes Viereck, d. h. eine contradictio in adiecto.

Diesem geläufigen Wortgebrauch gemäss deutet man oft auch den Husserlschen Ausdruck »reines Bewusstsein«. Man fasst dieses also in Analogie zum Kantischen reinen Bewusstsein, das ja eben ein Inbegriff von apodiktischer Bewusstseinsgesetzlichkeit ist.

Diese Deutung drängt sich umso mehr auf, als auch Husserl sich dieser Kantischen Ausdrucksweise zuweilen bedient. So spricht er z. B. immer wieder von den reinen Möglichkeiten, unter welchen er eben die apriorischen, aller Faktizität vorangehenden Möglichkeiten meint. Die »Reinheit« bedeutet hier also die »Reinheit von aller Empirie«.

Diese »Reinheit von aller Empirie« hat aber nichts mit der »Reinheit von allem Objektiven (Transzendenten)« zu tun. Beides identifizieren heisst das Problem des phänomenologisch reinen Bewusstseins völlig zu verkennen.

Vollzieht man die phänomenologische Einstellung, so hat man die reine, d. h. unabhängig von aller Transzendenz, in ihrem Eigen-

sein betrachtete Immanenz vor sich. Diese besteht aus den Tatsachen, und zwar den immanenten Erlebnistatsachen, d. h. solchen, die sich in der immanenten (reinen) Zeit vollziehen (s. darüber unten, §§ 37 und 80).

Das »reine Bewusstsein« ist also ein reiner Erlebnisstrom, eine unendliche Fülle von reinen, aus der reinen Vergangenheit durch die reine Gegenwart in die reine Zukunft sich erstreckenden Faktizitäten mit allen ihren reellen und ideellen Komponenten.

Die Reinheit im spezifisch phänomenologischen Sinne heisst also soviel wie Immanenz.

Die Reinheit in diesem Sinne wird selbst durch eine Apriorität geregelt, deren sich die phänomenolog. Wesensdeskription zu bemächtigen versucht, die von der die transzendente Tatsächlichkeit regelnden Apriorität aufs schärfste zu scheiden ist. Die Probleme, die sich hier erheben, finden ihre Erörterung in einem anderen Zusammenhange (s. unten, §§ 61—62.).

Wie sich diese phänomenologische Bewusstseinsforschung von der objektiv interessierten unterscheidet, kann am Beispiel der experimentell-psychologischen Bewusstseinsbetrachtung illustriert werden.

Im letzten Falle fängt man mit gewissen Kenntnissen vom Objektiven (Transzendenten) an, z. B. mit physikalischen, anatomischen, physiologischen u. dgl. man beruft sich überall auf diese. Das Bewusstsein wird als ein dem Objektiven (und zwar der realen Welt) eingeordnetes Bewusstsein angesehen.

Diese Einstellung ist also eine prinzipiell natürliche. Will man aber phänomenologisch verfahren, so wird man dessen inne, dass auch alle physischen, anatomisch-physiologischen und anderen Transzendenzen, welche es auch immer sein mögen, nur da sind durch bestimmte sie ausweisende Bewusstseinsweisen, und dass diese Bewusstseinsweisen immer sind, was sie sind, unabhängig davon, wie es mit der jeweilig in ihnen gesetzten Transzendenz stehen mag.

In der Erforschung des Bewusstseins als solchen darf man sich also nicht auf die transzendenten Erkenntnisse berufen. Alles Urteil über die transzendente Sphäre ist verboten, »unterbunden«.

Man bewegt sich also nur in der Sphäre der Erlebnisse selbst.

Husserl und Descartes.

26. Das durch die phänomenologische Methode gewonnene Sein ist ein »zweifellofes Sein«.

Mag die jeweils in Frage kommende Transzendenz der Erlebnisse nun bestehen oder nicht, die Erlebnisse selbst bestehen zweifellos. So bestehen z. B. die Sachverhalte $2 \times 2 = 5$ und »Schlaraffenland« nicht, die sie ausweisenden Bewusstseinsweisen aber, d. h. die Erlebnisse, in welchen so etwas zur Vorstellung kommt, bestehen unbedingt.

Mein eigenes reines Leben ist mir also absolut gegeben „nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz“ (Ideen, § 46).

Es ist interessant, hierin Descartes mit Husserl zu vergleichen.

Bekanntlich hat auch Descartes nach dem absolut zweifellosen Sein gesucht und dieses in dem ego cogito gefunden. Er hat also zweifellos die absolute Immanenz, d. h. die reine Subjektivität gesehen, obwohl noch recht verworren, hat sie aber auch momentan wieder verloren, indem er sie als „mens sive anima sive substantia“ missdeutete.

Von der von ihm entdeckten Methode des ego cogito hat er also keinen Gebrauch zu machen gewusst.

Deshalb ist sein ego cogito in der späteren Zeit arg missverstanden worden. Man hat sich garnicht die Mühe gegeben, das zu suchen, was hinter diesem zur Trivialität gewordenen Ausdruck steckte.

Lotze bezeichnete sogar Descartes' Entdeckung als „eine ebenso zweifellofe als vollkommen unfruchtbare Wahrheit“, und behauptete unbefangen: „In der Tat ist leicht einzusehen, dass aus diesem Anfang nichts Neues fließen kann“ (s. seine Logik, § 323).

Husserl enthüllt nun mit Hilfe dieses Anfangs, d. h. des Rückgangs auf das ego mit seinen cogitationes diejenigen Perspektiven für die Bewusstseinsforschung, von welchen unten die Rede sein wird (§ 46).

Daher ist verständlich, dass er in seinen Vorlesungen oft darauf hinweist, er habe die Entdeckung Descartes von neuem zu entdecken und weiterzubilden gehabt. In den Vorlesungen im W. S. 1923/24 behauptete er, seine Methode sei „nichts anderes als eine klärende Herausbildung der in den scheinbar so trivialen

ersten Meditationen des Descartes verborgenen, und Descartes selbst verborgenen tiefen Gehalte.“

Die Möglichkeitsfrage der Reflexion. Immanente Wahrnehmung.

27. Da die phänomenologische Reflexion eine notwendige Komponente der phänomenologischen Methode bildet (s. oben, §§ 2 und 21), so steht und fällt diese Methode mit der Möglichkeit der Reflexion. Die Frage nach der Möglichkeit der Reflexion gehört also zu den grundlegendsten Problemen des ganzen phänomenologischen Philosophierens.

Der Schwerpunkt liegt in der Frage: Ist die Reflexion ein bloss abbildender oder umbildender Akt, d. h. ein enthüllender oder ein konstruktiver? Der wichtigste Einwand, den Husserl aus dem Wege zu räumen versucht, besteht in der Behauptung, die reflektierten Erlebnisse würden durch die Reflexion in etwas *toto coelo* Verschiedenes umgewandelt, sodass ihr ursprünglicher, nicht reflektierter Zustand vollständig unerkennbar bleibe.

Diesem Einwand kann man nach Husserl nicht durch den blossen Hinweis entgehen, dass es in der phänomenologischen Methode nicht auf die Existenz der Erlebnisse, sondern allein auf ihr Wesen ankomme, wobei die reflektierten Erlebnisse nur als exemplarischer Untergrund zur Wesensschau dienen. Die an den reflektierten Erlebnissen als an Exempeln erschauten Wesen sind doch Wesen von reflektierten Erlebnissen. Immerhin bleibt also der Einwand bestehen, dass die reflektierten und nichtreflektierten Erlebnisse total verschieden sind, verschieden also auch ihre Wesen.

Diese Behauptung, die die Erkenntnisbedeutung der Reflexion vernichten würde, glaubt nun Husserl durch den Hinweis entkräften zu können, sie führe ebenso zum Widersinn, wie alle Skepsis, und zwar weil sie in ihrer Argumentation das voraussetzen müsse, was sie in ihrer Thesis leugne. Sogar der Satz: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion enthalte den Widersinn, da die Aussage über den Zweifel nur gültig sei, sofern man der Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert beimesse (Ideen, § 79). Bestände diese Behauptung überhaupt zu Recht, so bliebe nicht der leiseste Grund für die Gewissheit übrig, dass es überhaupt ein

unreflektiertes Erlebnis und eine Reflexion gibt und geben kann (ebda).

Im Gegensatz zu allen solchen skeptischen Bedenken, die sich selber vernichten, nimmt Husserl prinzipiell die Möglichkeit einer Erkenntnisbedeutung der Reflexion an. Dadurch ist selbstverständlich nicht gemeint, dass Fehler hier nicht vorkommen können. Die Diskussion zwischen den Skeptikern und den Gegnern des Skeptizismus dreht sich ja nur um die Möglichkeit der Wahrheit. Die Möglichkeit von Fehlern wird niemand auch von den schärfsten Gegnern des Skeptizismus leugnen, ja Fehler kommen immer wieder auch in den sichersten — den exakten — Gebieten des Wissens vor, ohne dass dadurch ihr Ansehen geschwächt worden wäre. Hält man eine Erkenntnisbedeutung der Reflexion prinzipiell für möglich, so bleibt daher immerhin die Frage bestehen, wieweit es uns tatsächlich gelingt, uns vor Aussagen zu hüten, die über das jeweils wirklich in der Reflexion Gegebene hinausführen. Dass man auf dem Gebiete des reflektiven Forschens mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, unterliegt nicht dem geringsten Zweifel.

28. Die Reflexion ist also nach Husserl kein umbildender oder konstruktiver, sondern ein bloss enthüllender, schlicht erfassender Akt, der sich dadurch auszeichnet, dass das in ihm Erfasste nicht nur ist und innerhalb des reflektierenden Blickes dauert, sondern auch schon war, ehe der reflektive Blick sich ihm zuwandte (Ideen, § 38, S. 67 und § 45, S. 83). Das reflektierte Erlebnis erweist sich also nicht als erzeugtes, sondern als vorgegebenes (ebda, § 78, S. 148); nur die Reflexion ist erzeugt.

Dieses schlicht erfassende Sich-Richten des Ich auf seine Erlebnisse kann als Grundlage für die verschiedensten Stellungnahmen dienen, die dann entsprechend reflektive Stellungnahmen genannt werden müssen, z. B. reflektive Billigung oder Missbilligung u. dgl. (ebda, § 38). Um hier zu grösserer Klarheit zu gelangen, beachten wir die Husserlsche Einteilung aller intentionalen Erlebnisse (d. h. Akte) in immanent und transzendent gerichtete Akte.

Bei den immanent gerichteten Akten handelt es sich um die intentionalen Erlebnisse, deren intentionale Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren (d. h. wirklich als Tatsachen bestehen, nicht als eben bloss Gedachtes oder Fin-

giertes), zum selben Erlebnisstrom gehören wie die Akte selbst. Das Bewusstsein und sein Gegenstand bilden hier eine rein durch die Erlebnisse hergestellte Einheit, wie z. B. wenn ein Akt auf einen Akt oder den Bestandteil eines Aktes desselben Ich gerichtet ist (Ideen, § 38).

Wo das nicht der Fall ist, da hat man es mit den transzendent gerichteten Akten zu tun. So sind z. B. alle auf die Wesen bezogenen Akte transzendent gerichtet, da die Wesen aller Faktizität, also auch der Faktizität des Erlebnisstromes transzendent sind (vgl. oben, § 5). Ebenso sind alle auf die Erlebnisse fremder Iche, sowie auf die Dinge usw., kurzum alle auf die Transzendenz bezogenen Akte transzendent gerichtet. (Über die Begriffe der Transzendenz und Immanenz s. oben, § 21 und unten, § 33.)

Denken wir diesen Unterschied klar durch, so erhellt, dass es nicht nur transzendent, sondern auch immanent gerichtete Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, Phantasien, Denkakte geben kann.

Alle immanent bezogenen, d. h. auf das sie erlebende Ich selbst zurückbezogenen Akte könnte man im allgemeinsten Sinne des Wortes Reflexionen nennen. In diesem Falle wäre vom Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten, Phantasieren und Denken in der Reflexion die Rede, d. h. von der wahrnehmenden, erinnernden, erwartenden, phantasierenden und denkenden Reflexion. Zwischen den Fällen, wo ich z. B. mich selbst als mit den und den tatsächlich nicht vorhandenen Erlebnissen ausgestattet phantasierte, und wo ich ein Ding phantasierte, gibt es doch einen prinzipiellen Unterschied: die erste Phantasie vollzieht sich in der reflektiven, die zweite in der geraden Einstellung.

Im engeren Sinne aber versteht man unter der Reflexion nur die erfassenden immanent gerichteten Akte. Dann ist die immanent gerichtete Phantasie nicht als Reflexion zu bezeichnen, weil sie ihren Gegenstand nicht erfasst, sondern konstruiert. Im weiteren wird Reflexion in diesem, engeren Sinne verstanden.

Eigenartig ist der Fall, wenn wir eine Reflexion in der Einfühlung, d. h. am fremden Ich vollziehen. Hier ist es kein rein immanent gerichteter Akt, sondern ein in dem geraden Akte fundierter Reflexionsakt. Näheres darüber s. unten, § 68.

Alles Denken muss, gemäss dem intuitivistischen Prinzip Husserls, seine Rechtfertigung aus der Anschauung schöpfen

(s. oben, § 13), also auch das reflektierende Denken. Somit sind wir auch beim Problem der Reflexion letzten Endes auf diejenigen Reflexionen angewiesen, in welchen die Immanenz anschaulich erfaßt wird, d. h. zur Gegebenheit kommt.

Die Immanenz kommt nun anschaulich in den immanent gerichteten Wahrnehmungen, Erinnerungen und intuitiven Erwartungen vor. Aber diese liegen sozusagen nicht in derselben Ebene.

Ihrem allgemeinen Wesen nach ist die Tatsache etwas prinzipiell Dauerndes, Zeitliches, ein beständiger Fluss, in dem nur das lebendige »Jetzt« gegenüber seinem »Vorhin« und »Nachher« als die absolut originäre, obwohl selbst kontinuierlich fließende Phase anzusehen ist.

Nur in der Wahrnehmung kommen die Faktizitäten im Modus des absolut originären Jetzt zur Selbstgegebenheit, während man es in den Erinnerungen mit einem gewesenen Jetzt, in den Erwartungen mit einem künftigen Jetzt zu tun hat. Oder anders ausgedrückt: in den Erinnerungen und Erwartungen hat man es mit den Modifikationen: das »Wahrgenommen - gewesen« und das »Wahrgenommen-sein-werdend« zu tun (Ideen, §77, S. 147).

Deshalb sind nur die Wahrnehmungen, »Impressionen«, als die absolut originären Erlebnisse zu bezeichnen, als Urerlebnisse (ebda, § 78). Deshalb sind auch im Gebiete der immanent gerichteten Akte die immanenten Wahrnehmungen allein als diejenigen Akte anzusehen, in denen die Erlebnisse absolut originär zur Gegebenheit kommen. Hieraus versteht man, welche Rolle diese Wahrnehmungen im phänomenologischen Forschen spielen.

Mit den drei Modi des Jetzt, Vorher und Nachher gibt sich aber Husserl nicht zufrieden, erwähnt vielmehr noch die überleitenden Modi. Während jenen die Wahrnehmungen, Erinnerungen und Erwartungen entsprechen, sind diesen die Retentionen und Protentionen korrelativ. Was ist darunter zu verstehen?

Zwischen dem Jetzt und Vorher liegt nach Husserl das Soeben, und die Erfassung der Faktizität in diesem Modus des Soeben heisst bei ihm Retention (auch »primäre« Erinnerung). Als genaues Gegenstück zu derselben gilt die Protention, der Modus, welcher die Faktizität vom Jetzt zum Nachher überleitet. Beide sind aufs schärfste von den eigentlichen, reprö-

duktiv vermittelten Wiedererinnerungen und Erwartungen (die bei Husserl auch Vorerinnerungen heißen) zu unterscheiden (Ideen, § 77).

Statt der Reihe: Erinnerung—Wahrnehmung—Erwartung hat man also eigentlich die Reihe: Erinnerung—Retention—Wahrnehmung—Protention—Erwartung. Und das gilt für alle Akte, d. h. für die der geraden sowohl als für die der reflektiven Einstellung. Innerhalb des Problems der Reflexion interessieren uns nur die immanent gerichteten Akte, d. h. die Reflexionen »in« der Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, Retention und Protention, oder anders ausgedrückt: nur die reflektierenden Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, Retentionen und Protentionen. Diese Verschiedenheit der Reflexionen steht im Zusammenhang mit den verschiedenen Modi der Zeit (vgl. darüber auch Ideen, §§ 81—83).

Um sich in diesen Unterscheidungen nicht zu verwirren, empfehlen wir, folgendes scharf auseinanderzuhalten: das *Wie* oder das *Worin* der Reflexion einerseits und das *Worüber* andererseits.

Wie reflektiere ich? — Wahrnehmend (»in« der Wahrnehmung), erinnernd (»in« der Erinnerung) usw. Dabei kann das, worüber ich reflektiere, eine Wahrnehmung, eine Erinnerung, ein Gefühl, Wollen u. dgl. sein. Ich kann z. B. eine Erinnerung, etwa die des gestrigen Sonnenunterganges erleben, ohne überhaupt zu reflektieren. Ich kann aber auch darüber reflektieren, dann reflektiere ich über meine jetzt ablaufende Erinnerung. Ich kann aber auch »in« dieser Erinnerung über meine gestrige Wahrnehmung des Sonnenunterganges reflektieren usw.

Wie steht es nun mit dem Erkenntniswert der erwähnten verschiedenen Reflexionen? Husserl gibt auf diese Frage folgende Antwort.

Die immanente Wahrnehmung (d. h. die wahrnehmende Reflexion) hat ihr absolutes Recht als letzte Quelle aller immanenten Erkenntnis, „und zwar nach dem, was sie in ihrem Abfluss zu wirklich originärer Gegebenheit bringt“ (Ideen § 78). Auch wäre es verkehrt, das Gewesensein des in der retentionalen Reflexion Gefassten, das als »noch« lebendig und »soeben« gewesen vorgefunden wird, zu bezweifeln, aber nur soweit es wirklich als ein Soeben-Gewesenes charakterisiert ist. Die immanente, d. h. reflektierende Wiedererinnerung aber

hat nur ein relatives Recht, das nur soweit reicht, als ihr Gehalt den echten Wiedererinnerungscharakter zeigt, was keinesfalls für alle Momente des Erinnerten zutrifft. Dieses Recht kann prinzipiell überwogen werden, doch bleibt es jedenfalls ein Recht (ebda).

Auf das Recht der protentionalen und erwartenden Reflexion ist Husserl nicht weiter eingegangen.

Jetzt bleibt uns noch die Aufgabe, auf die immanente Wahrnehmung in ihrem Gegensatz zur transzendenten einzugehen.

29. I. Mit allen übrigen immanent gerichteten intentionalen Erlebnissen hat die immanente Wahrnehmung das gemeinsam, dass ihr intentionaler Gegenstand zu demselben Erlebnisstrom gehört, wie die Wahrnehmung selbst (wie im vorangehenden Paragraphen erwähnt wurde). Das Unterscheidende liegt aber darin, dass im Falle der immanenten Wahrnehmung die rein erlebnismässige (reelle) Einheit der Wahrnehmung und ihres Objektes eine unvermittelte ist, d. h. durch keine anderen Erlebnisse vermittelt (Ideen, § 38).

In dieser unvermittelten reellen Einheit des Aktes mit seinem Gegenstande sieht Husserl ein auszeichnendes Charakteristikum der immanenten Wahrnehmung, das in allen übrigen Fällen des immanenten Bezogenseins von intentionalen Erlebnissen (Akten) nicht vorkommen kann (ebda). Reflektiere ich z. B. über meine gegenwärtige Erinnerung des gestrigen Sonnenunterganges, so ist die diese Erinnerung erfassende Wahrnehmung mit dieser Erinnerung selbst unvermittelt rein erlebnismässig verbunden. Reflektiere ich aber nicht über die Erinnerung, sondern in ihr über mein gestriges Erlebnis, d. h. meine gestrige Wahrnehmung des Sonnenunterganges, so ist die sich jetzt vollziehende erinnerungsmässige Reflexion mit ihrem Gegenstand, dem gestrigen Wahrnehmungserlebnis, keinesfalls unvermittelt, sondern nur durch die kontinuierliche Vermittlung anderer Erlebnisse zur Einheit desselben Erlebnisstromes verbunden.

Der Gegenstand der transzendenten Wahrnehmung steht prinzipiell ausser jedem reellen Zusammenhang mit der Immanenz (dem Erlebnisstrom). Es fehlt hier nicht nur an einer unvermittelten erlebnismässigen Einheit, sondern an einer erlebnismässigen Einheit überhaupt, da die Transzendenz ja gerade als das definiert wird, was dem Erlebnisstrom prinzipiell transzendent ist (s. oben, § 21). Die Transzendenz gehört zum Erlebnisstrom nicht reell.

sondern bloss intentional, d. h. dadurch, dass der Erlebnisstrom Erlebnisse enthält, die auf die Transzendenz intentional bezogen sind. Intentional aber kann das Bewusstsein auf alles und jedes bezogen sein, während zur reellen Immanenz nur immanente Faktizität, d. h. immanente Wirklichkeit gehören kann (ebda).

II. Soeben wurden immanente und transzendente Wahrnehmungen in der Hinsicht kontrastiert, als der Wahrnehmungsgegenstand das eine Mal immanent ist, das andere Mal — nicht. Weiterhin kontrastiert sie Husserl nach der Art der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in diesen Wahrnehmungen.

In der transzendenten Wahrnehmung gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen. Handelt es sich z. B. um die Wahrnehmung eines vor mir liegenden Steines, so stellt sich derselbe Stein in immer neuen und neuen Erscheinungsweisen dar, je nachdem ob ich ihn aus der Nähe oder von fern betrachte, bei guter oder schlechter Beleuchtung usw. Es ist evident, dass die Erscheinungsweisen sich der Möglichkeit nach bis ins Unendliche fortsetzen können unbeschadet der Identität desselben Wahrnehmungsgegenstandes. Ein Raumingliches, das allein als Gegenstand der transzendenten Wahrnehmung in Frage kommt, kann prinzipiell nicht anders denn als eine Identität in Frage kommen, die sich in einer idealiter bis ins Unendliche fortsetzenden Mannigfaltigkeit von nichtidentischen Erscheinungsweisen darstellt und nur durch diese zur Wahrnehmung gelangt. Dies ist ein unverbrüchliches Wesensgesetz.

Für die Erlebnisphäre aber hat der Unterschied von Erscheinendem und Erscheinen gar keinen Sinn, d. h. es ist sinnlos hier von der sich darstellenden Identität und den nichtidentischen Erscheinungsweisen zu reden, in denen diese Identität sich darstellte. Das Wesen (εἶδος) »Erlebnis« kann sich wohl verschieden vereinzeln, als Tatsache aber kann sich ein Erlebnis nicht bald so bald anders darstellen. Ein »anders« besagt hier schon eine andere Tatsache. (Hierüber s. Ideen, § 42, vgl. auch Log. Unt. II¹, S. 347—351.)

III. Mit dem soeben erwähnten Unterschied hängt ein weiterer aufs engste zusammen, und zwar der, dass die transzendente Wahrnehmung inadäquat, die immanente aber adäquat ist

(Ideen, § 44). Der Husserlsche Gedankengang kann hier u. E. folgendermassen in aller Kürze dargestellt werden.

Kein Moment aus der Erscheinung, mag es auch noch so lebhaft und sonnenklar sein, kann mit einem in der Identität des Dinges, d. h. in dem Erscheinenden selbst vermeinten Moment gleichgesetzt werden. Keine von den Erscheinungsweisen hat den Vorzug vor den anderen, die richtige zu sein. Handelt es sich z. B. um die Grösse eines Baumes, die bald so bald anders erscheint, so kann keine von den Erscheinungsweisen der Baumgrösse mit dieser selbst gleichgesetzt werden: bei der Änderung der Entfernung ändert sich auch die Erscheinungsweise der Grösse, nicht aber die Grösse selbst. Ebenso kann keine von den Erscheinungsweisen einer Farbe mit dieser selbst gleichgesetzt werden u. dgl.

Ganz anders aber im Falle einer immanenten Wahrnehmung! Alles, was hier irgendwie zur Gegebenheit kommt, d. h. irgendwie sichtbar wird, muss als ein Bestandteil des Wahrnehmungsgegenstandes, des Erlebnisses, selbst angesehen, d. h. mit einem Teile des Wahrnehmungsgegenstandes identifiziert werden, während die Momente der Erscheinung eines Dinges, wie gezeigt wurde, unmöglich als Bestandteile des erscheinenden Dinges selbst gefasst werden können (vgl. auch unten, § 51).

Auch die in diesem Punkte behandelte Differenz ist eine Wesensdifferenz, die also prinzipiell nicht aufgehoben werden kann. Husserl drückt sich sogar so entschieden aus: „Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, dass $1 + 2 = 3$ ist, oder daran, dass irgendeine sonstige Wesenswahrheit besteht“ (Ideen, § 44).

*

* *

Mit der Heranziehung dieser Unterscheidungen glauben wir die Husserlsche Auffassung der immanenten Wahrnehmung genügend gekennzeichnet zu haben. Die Vertiefung der Unterschiede zwischen der immanenten und transzendenten Wahrnehmung ergibt sich aus den späteren, speziell der transzendenten Wahrnehmung gewidmeten Betrachtungen, s. unten, §§ 47—51.

Über die Einteilung der Reflexionen nach den Momenten der Immanenz, auf welche sie sich richten, s. unten, § 44.

Kap. III. Phänomenologische Reflexion und phänomenologische Reduktion.

Die Problemstellung.

30. Jetzt ist es an der Zeit, auf eine gefährliche Äquivokation in der Terminologie Husserls hinzuweisen, die das Verständnis seiner Gedankengänge sehr erschwert.

Die Aufdeckung dieser Äquivokation hat aber keineswegs bloss terminologische Bedeutung, sondern auch eine tief prinzipielle, was sich aus den Betrachtungen dieses Kapitels ergeben wird.

Der Terminus „phänomenologische Reduktion“, einer der zentralsten des ganzen phänomenologischen Wortschatzes, bedeutet ein Doppeltes, und zwar hängt diese Doppeldeutigkeit am Worte „Reduktion“, das bei Husserl

bald als Zurückführung der Betrachtung,
bald als Zurückführung des Seins

verstanden wird. Somit birgt auch der ganze Terminus „phänomenologische Reduktion“ folgende Zweideutigkeit in sich:

- I. ph. Reduktion als Zurückführung aller objektiv (transzendent) gerichteten Betrachtung auf die Betrachtung der entsprechenden Bewusstseinsweisen;
- II. ph. Reduktion als die Zurückführung des objektiven (transzendenten) Seins auf das Sein der entsprechenden Bewusstseinsweisen.

Im zweiten Falle, wo also das objektive Sein aufs Bewusstsein reduziert wird, hat man mit einem prinzipiellen Idealismus zu rechnen, während man im ersten Falle noch diesseits der Realismus-Idealismusfrage steht, sodass diejenigen Resultate, die sich im ersten Falle ergeben, sowohl bei idealistischer als auch bei realistischer Einstellung anerkannt werden können.

Die Zurückführung aller objektiven Betrachtung auf die Betrachtung entsprechender Bewusstseinsweisen, in denen sich das Objektive (Transzendente) ausweist, vollzieht sich in der phänomenologischen Reflexion (wie wir schon zur Genüge wissen), und ist mit dieser erschöpft. Die Zurückführung des objektiven Seins auf das Sein der phänomenologisch reinen Erlebnisse setzt die phänomenologische Reflexion voraus (die ja das ergeben muss, worauf reduziert wird), erschöpft sich aber mit dieser

nicht. Somit kann die in Frage stehende Äquivokation noch folgendermassen dargestellt werden:

ph. Reduktion als ph. Reflexion,

ph. Reduktion als Zurückführung des objektiven (transzendenten) Seins auf die reflektiv ermittelten Bewusstseinsweisen.

Um diese Verschiedenheit auch terminologisch klar zu fixieren, werden wir im Laufe der ganzen folgenden Untersuchung unter der ph. Reduktion nur die Reduktion im letzten Sinne verstehen und das ganze Problem der Äquivokation als das der Verschiedenheit von ph. Reflexion und ph. Reduktion bezeichnen, wie auch der Titel dieses Kapitels besagt.

Dass der Terminus »phänomenologische Reduktion« bei Husserl äquivok ist, dass er höchst wichtige Unterschiede in sich birgt, das ist die These, die in diesem Kapitel begründet werden soll. Welches wäre nun die Argumentation?

Reflektive und reduktive Ausschaltungen.

31. Welches ist der Sinn der Reduktion überhaupt (nicht nur der phänomenologischen) als einer Zurückführung des Seins? Wir stellen uns das folgendermassen vor: Jede Reduktion umfasst folgende vier Momente: 1) das, worauf reduziert wird; 2) das, was reduziert wird; 3) die Reduktion selbst als Erkenntnisaktion; 4) das Resultat der Reduktion.

Für das erste führen wir den Terminus »Reduktionsbase« ein. Das zweite wollen wir als das »Reduzendum« bezeichnen.

Die Reduktionsbase wird in verschiedenen philosophischen Systemen sehr verschieden gefasst. Husserl will auf das phänomenologisch reine Bewusstsein reduzieren.

Nur das Bedingte kann in diesem Sinne reduziert werden und zwar auf seine Bedingungen. Völlig sinnlos wäre es, das Bedingende aufs Bedingte reduzieren zu wollen.

Die Reduktion ist also die Zurückführung des Bedingten auf das Bedingende. Doch wäre es falsch zu meinen, diese Zurückführung bestehe bloss in dem Rückgang vom Bedingten aufs Bedingende.

Durch blossen Rückgang gelangt man wohl zum Bedingenden, dies wird aber abstrakt, d. h. losgelöst von dem gefasst,

dessen Bedingung es ist. Durch die Reduktion aber wird die ursprüngliche Einheit von Bedingtem und Bedingendem ins Licht gerückt. Die Reduktion ist also keine abstraktive Preisgabe des Bedingten, sondern die Verankerung des Bedingten im Bedingenden, d. h. die Enthüllung ihres Verhältnisses im wahren Sinne.

Hieraus sieht man, dass jede Reduktion notwendig mit einer Ausschaltung verbunden ist. Diese bezieht sich aufs Reduzendum, doch wird nicht es selbst ausgeschaltet, sondern nur die Art, wie es vor der Reduktion gesetzt worden ist. D. h. die reduktive Ausschaltung trifft das Wie der vorreduktiven Setzung des Reduzendum.

Dieses wird vor der Reduktion als etwas an sich Bestehendes gefasst, d. h. hier wird eine verabsolutierende Setzung vollzogen. Diese wird nun bei der Reduktion ausgeschaltet. An ihre Statt tritt die Einsicht, das Reduzendum habe nur Gültigkeit, sofern die Reduktionsbase gültig sei.

Die Reduktion als Erkenntnisaktion besteht also selbst aus folgenden Momenten:

- 1) aus dem negativen Moment: der Leugnung der verabsolutierenden Setzung des Reduzendum, d. h. aus der reduktiven Ausschaltung;
- 2) aus dem positiven Moment: der Einbeziehung des Seinssinnes des Reduzendum in den Seinssinn der Reduktionsbase.

Hieraus erhellt, dass die reduktive Ausschaltung, als Leugnung, von der blossen phänomenologischen Ausschaltung, als einer Zurückhaltung von allen Stellungnahmen, prinzipiell verschieden ist. Nur diese verdient im strengen Sinne den Namen der ἐποχή (s. oben, §24).

32. Indem ich bloss phänomenologisch reflektiere, vollziehe ich die phänomenologische ἐποχή. Das bedeutet nach Husserl: ich enthalte mich aller Stellungnahme, allen Interesses fürs Transzendente; ich habe also ein Interesse weder für die Reduzierbarkeit noch für die Unreduzierbarkeit des Transzendenten.

Die phänomenologische Reduktion aber muss gerade über das Transzendente urteilen und zwar in dem Sinne, dass dieses nur eine Konstitution ist, die durch das in der phänomenologischen Reflexion sichtbare reine Bewusstsein bedingt ist.

Im vorangehenden Paragraphen wurde schon darauf hingewiesen, dass zur Reduktion überhaupt, also unabhängig davon, ob sie eine phänomenologische ist oder nicht, wesentlich eine Ausschaltung gehört, und dass diese, als die Ausschaltung der das Reduzendum verabsolutierenden Thesen, d. h. als Leugnung derselben, von der phänomenologischen Ausschaltung, als der Zurückhaltung von aller Stellungnahme zum Transzendenten, prinzipiell verschieden ist.

Da nun die phänomenologische Reflexion der phänomenologischen Reduktion zugrunde liegt, weil sie gerade das ergibt, worauf reduziert werden muss (§ 30), so hat man es also im Falle der phänomenologischen Reduktion mit zwei verschiedenen Ausschaltungen zu tun: erstens mit der Ausschaltung als der phänomenologischen ἐποχή, die ein Moment der phänomenologischen Reflexion ist (§ 24), zweitens mit der Ausschaltung als einer reduktiven Ausschaltung (§ 31).

Beides bezeichnet Husserl mit dem Worte „Ausschaltung“, ohne den Unterschied hervorgehoben zu haben. Deshalb entstehen die für die „Ideen“ so charakteristischen Schwierigkeiten für das Verständnis der phänomenologischen Methode.

Durch die von uns vollzogene prinzipielle Unterscheidung der phänomenologischen Reflexion von der phänomenologischen Reduktion und korrelativ dazu der phänomenologischen ἐποχή von der reduktiven Ausschaltung, hoffen wir, die genannten Schwierigkeiten wenigstens bis zu einem gewissen Grade überwunden zu haben.

Wir haben hier nur die zwei Arten der Ausschaltung hervorgehoben, welche für das hier zu lösende Problem allein von Bedeutung sind. Es sei aber darauf hingewiesen, dass der Terminus »Ausschaltung« im phänomenologischen Sprachgebrauch noch in zwei verschiedenen Bedeutungen vorkommen kann: erstens im Sinne der Ausschaltung aller Daseinssetzung im Falle der reinen Wesensbetrachtung (vgl. oben, § 10) und zweitens im Sinne einer isolierenden Abstraktion, d. h. eines einfachen Ausserachtlassens. Die letzte Art der Ausschaltung ist einer jeden Wissenschaft eigen und bedeutet nichts anderes als die Abgrenzung eines Gegenstandsmomentes von anderen, ohne irgendwelche Thesen zu leugnen (wie in der reduktiven Ausschaltung) oder die Stellungnahme zu ihren Gegenständen zu unterbinden (wie in der phänomenologischen ἐποχή).

Prinzipielle Nichtdeckung der Reflexions- und Reduktionsumfänge.

33. Bezeichnen wir diejenige Sphäre des Transzendenten, auf die sich die phänomenologische Reflexion bezieht, als Reflexionsumfang, diejenige aber, auf die die phänomenologische Reduktion bezogen ist, als Reduktionsumfang, so erweist es sich, dass der Reflexionsumfang keinesfalls mit dem Reduktionsumfang zusammenfällt. Dies ist wiederum ein sehr starkes Argument für die von uns vollzogene Unterscheidung von phänomenologischer Reflexion und phänomenologischer Reduktion.

Um das soeben Formulierte richtig fassen zu können, ist zu beachten, dass die phänomenologische Reflexion sich auf das Transzendente rein negativ bezieht, eben eine Abwendung von ihm vollzieht, es nur als »Leitfaden« (§ 19) benutzt, während die phänomenologische Reduktion auf die Transzendenz positiv bezogen ist, indem sie diese in den Seinssinn der Reduktionsbase einbezieht (§ 31). Das Bezogensein der Reflexion auf die Transzendenz ist also kein eigentliches, kein positives. Nur auf die Erlebnisweisen ist sie im eigentlichen Sinne, also positiv, bezogen. Anders ausgedrückt: Nur die Erlebnisweisen sind das eigentliche »Worauf« der phänomenologischen Reflexion, die transzendenten Momente aber sind bloss das »Wovon«. Die phänomenologische Reflexion hat also zwei verschiedene Umfänge: den eigentlichen, nämlich immanenten, und den uneigentlichen, aber korrelativen transzendenten Umfang. In diesem Paragraphen interessiert uns nur der transzendenten Umfang der phänomenologischen Reflexion.

Jedenfalls ist die Einführung der Termini »Reflexionsumfang« und »Reduktionsumfang« wohlbegründet, ja sogar unvermeidlich.

Was zunächst den phänomenologischen Reflexionsumfang angeht, so umfasst er zweifellos die ganze Transzendenz. Es besteht doch prinzipiell die Möglichkeit, von allen transzendenten Momenten ausnahmslos auf die sie ausweisenden Bewusstseinsweisen anschaulich zurückzugehen (§ 14). Ist aber alle Transzendenz, d. h. alles, was zur Immanenz meines Bewusstseins nicht gehört, auf diese Immanenz reduzierbar? d. h. ist sie bloss eine intentionale Konstitution meines Bewusstseins?

Wenn dem so wäre, dann wäre auch die Phänomenologie Husserls als ein absoluter Solipsismus zu bezeichnen. Husserl selbst

aber weist die solipsistische Deutung seiner Philosophie als ein vollständiges Missverständnis zurück.

Wenden wir uns nun Husserl selbst zu.

In seinen „Ideen“ behandelt Husserl das Problem der phänomenologischen Methode sehr eingehend (§§ 27—79). Ausserdem kommen noch seine Mitteilungen in den Vorlesungen und Seminar-sitzungen in Betracht.

Aus Husserls eigenen Feststellungen folgt die Nichtdeckung von Reflexions- und Reduktionsumfang unbedingt, wenn er sich auch ausdrücklich dazu nicht geäußert hat. Den Nachweis für diese unsere Behauptung möchten wir jetzt erbringen.

Die §§ 27—55 der „Ideen“ behandeln die phänomenologische Ausschaltung des realen Seins, des physischen sowohl als des ihm eingeordneten Psychischen (und also auch des eigenen und der fremden psychischen Iche). Dieses All der realen Existenz, das also psycho-physisch ist, nennt Husserl die reale Welt (s. unten, § 47). Hier handelt es sich also um die Ausschaltung der realen Transzendenz. (Über die Definition des »Realen« s. unten, § 37.).

Die weiteren §§ 56—62 betrachten die übrigen Transendenzen und werden von der „Frage nach dem Umfange der phänomenologischen Reduktion“ eingeleitet (§ 56). Welches sind nun diese übrigen Transendenzen?

Sie können folgendermassen zusammengefasst werden: 1) die Transzendenz des reinen Ich als des Identischen im wechselnden Bewusstseinsstrom (§ 57; vgl. unten, § 45); 2) die Transzendenz Gottes (Ideen, § 58); 3) die Transzendenz des Eidetischen als des Inbegriffs der zur Welt gehörigen Idealitäten (ebda, §§ 59, 60).

Doch ist damit das Verzeichnis der Transendenzen noch nicht erschöpft. Notwendig kommen auch die fremden reinen Iche in Betracht (s. unten, § 67 ff.).

Letzten Endes ist auch meine *) reine Vergangenheit und Zukunft zur Transzendenz zu rechnen.

Fassen wir nun alle erwähnten Transendenzen zusammen, so ergibt sich folgende Tabelle:

- 1) die Transzendenz der realen Tatsachen, der physischen und der psychischen (Ideen, §§ 27—55);

*) Hier sei nochmals daran erinnert, dass unsere Ausführungen hier in der Ichrede gehalten sind (s. oben, § 20.).

- 2) die Transzendenz des Eidetischen, wozu einerseits die formale Ontologie (mathesis universalis in eins mit der formalen Logik der Denkbedeutungen) zu rechnen ist, andererseits aber die materialen Ontologien (ebda, §§ 59, 60);
- 3) die Transzendenz Gottes (ebda, § 58);
- 4) die Transzendenz der fremden reinen Ichsubjekte (s. unten, § 67 ff.);
- 5) die Transzendenz des reinen Ich hinsichtlich desselben Erlebnisstromes (Ideen, § 57, vgl. unten, § 45);
- 6) die Transzendenz meiner eigenen reinen Zukunft;
- 7) die Transzendenz meiner eigenen reinen Vergangenheit.

Alle genannten Transendenzen sind höchst ungleichartig. Der konstituierten Transzendenz der Welt gegenüber ist das eigene reine Ich „eine eigenartige — nicht konstituierte — Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz“ (Ideen, § 57), während die Transzendenz Gottes „der Transzendenz der Welt gleichsam polar gegenüberstehend ... eine Transzendenz in total anderem Sinne“ ist (ebda, § 58). Auch das fremde reine Ich ist eine in meinem Bewusstsein nicht konstituierte Transzendenz (s. darüber unten, § 67 ff.), während seine indizierende Erscheinung im Gebiete meiner Erfahrung eine bloße intentionale Konstitution meines Bewusstseins ist und also in die Transzendenz der Welt hineingehört. Meine eigene reine Vergangenheit und Zukunft sind wieder sehr originelle Transendenzen: jene ist eine gewesene, diese eine künftige Immanenz; nur dem Gegenwärtismoment gegenüber sind sie transzendent.

Wie ist nun zu verstehen, dass diese so ungleichartigen Seinsarten doch als Transendenzen angesprochen und also in eine Gruppe gestellt werden?

Die Transzendenz erhält ihren Sinn nur im Gegensatz zur Immanenz, verhält sich zu dieser korrelativ. Alle genannten, wenn auch noch so ungleichartigen Seinsarten werden nur deshalb unter denselben Titel »Transzendenz« gestellt, weil sie alle im Gegensatz zur Immanenz stehen.

Zur Struktur der Immanenz gehören, wie unten (§ 35 ff., insbesondere § 45) gezeigt wird, folgende drei Schichten: 1) die reellen hyletisch-noetischen Erlebnismomente; 2) ihre ideellen noematischen Komponenten; 3) das Ich selbst.

Dieses verdient nur deshalb den Namen einer Transzendenz, weil es dem hyletisch-noetisch-noematischen Erlebnisbestand gegenüber transzendent ist. Da es aber selbst als notwendiges Moment der Immanenz gilt, das keinesfalls ausgeschaltet werden kann (Ideen, § 57), so lassen wir es als eine „Transzendenz in der Immanenz“, d. h. als eine uneigentliche Transzendenz, beiseite (Näheres über das reine Ich s. unten, § 45).

Auch meine reine Vergangenheit und Zukunft sind keine prinzipiellen Transendenzen. Dem Gegenwartsmoment gegenüber sind sie wohl transzendent, dem in der immanenten Zeit sich vollziehenden Erlebnisstrom als solchem aber sind sie notwendig immanent als dessen gewesene und zukünftige Phasen, auf welche die dem Gegenwartsmoment notwendig anhaftenden Zeithorizonte hinweisen.

Lassen wir nun auch die eigene reine Vergangenheit und Zukunft beiseite, so bleiben in unserer Tabelle nur die in den ersten vier Punkten genannten Transendenzen übrig, die dem reinen Leben als solchem prinzipiell transzendent sind.

Im Zusammenhang mit ihrer Ungleichartigkeit verhalten sie sich auch dem Ausschaltungsproblem gegenüber verschieden.

In der Transzendenz des fremden reinen Ichsubjekts liegt ein sehr eigentümlicher Fall der Transzendenz vor. Für mich ist das fremde Ichleben transzendent, für sich selbst aber immanent. Es ist sozusagen eine »Immanenz in der Transzendenz«.

Handelt es sich deshalb um die Immanenz überhaupt, nicht also nur um meine Immanenz (wie in der Ichrede), so verfällt das fremde reine Bewusstsein nicht der phänomenologischen Ausschaltung (s. unten, § 67 ff.). Kommt aber nur die in der originären Gegebenheit vorfindliche Immanenz in Betracht, so kann es sich nur um meine eigene Immanenz handeln, die fremde Immanenz verfällt also der phänomenologischen (reflektiven) Ausschaltung.

Das fremde reine Bewusstsein kann also der phänomenologischen ἐπιπέδη unterzogen werden oder nicht, je nach dem Ziel der Betrachtung. Jedenfalls aber darf von einer Reduktion des fremden reinen Bewusstseins nicht die Rede sein, weil es doch nicht eine bloße intentionale Konstitution meines Bewusstseins ist.

Die Transzendenz Gottes ist wieder ein ganz eigenartiger Fall der Transzendenz. Sie unterliegt der phänomeno-

logischen ἐποχή unbedingt (Ideen, § 58). Von der phänomenologischen Reduktion aber kann hier selbstverständlich keine Rede sein. Es hiesse ja dann: Gott ist nur meine intentionale Konstitution, d. h. er ist eben das nicht, was mit diesem Terminus gemeint wird.

Aus der Besprechung dieser zwei Fällen von Transzendenz ergibt sich, dass die Umfänge der phänomenologischen Reflexion und Reduktion Husserls eigenen Ausführungen nach nicht für identisch gehalten werden können.

Unsere Thesis: die phänomenologische Reflexion sei von der phänomenologischen Reduktion prinzipiell zu unterscheiden, ist eo ipso bewiesen.

Als Argumente galten also: 1) die Unterscheidung der Ausschaltungen (s. oben, §§ 31, 32) und 2) die Unterscheidung der Umfänge der phänomenologischen Reflexion und Reduktion (die soeben vollzogen wurde).

Damit ist die Aufgabe dieses Kapitels erfüllt. Doch lassen sich hieraus manche für unsere Zwecke höchst wichtige Konsequenzen ziehen (vgl. hierzu auch den einleitenden § 30 dieses Kap.).

Die wichtigsten Konsequenzen.

34. I. Die Resultate der phänomenologischen Methode als solcher können, weil sie sich aller Stellungnahme zur Transzendenz enthält, unmöglich eine Philosophie ausmachen, da diese unbedingt auch über die Transzendenz ihr Urteil fällen muss (will doch die Philosophie eine absolut universelle, alles und jedes einbeziehende Wissenschaft sein, was Husserl selbst immer wieder betont, s. auch oben, § 3). Zu philosophischer Bedeutsamkeit kann diese Methode nur in Verbindung mit der Frage der Reduktion erhoben werden, die dann positiv, also im idealistischen Sinne, oder negativ, also realistisch gelöst werden kann. An sich betrachtet steht also diese Methode noch prinzipiell diesseits der Idealismus-Realismusfrage.

II. Mit der Möglichkeit der phän. Reflexion ist die Möglichkeit der ph. Reduktion nicht gegeben, mit der Unmöglichkeit der ph. Reduktion aber ist die Unmöglichkeit der ph. Reflexion noch nicht vorgezeichnet. Anders ausgedrückt: Die Schicksale der phänomenologischen Methode sind von denen der phänomenolog. Reduktion, und also auch von denen des phänomenolog. Idealismus unabhängig, nicht aber umgekehrt.

Sollte auch die Möglichkeit der phänomenolog. Methode streng erwiesen sein, so bleibt doch die Frage der ph. Reduktion offen, d. h. hier muss ein spezieller Reduktionsbeweis erbracht werden, als Antwort auf die Frage: Was berechtigt zur ph. Reduktion?

Der phänomenologische Idealismus steht und fällt mit der Rechtfertigung der ph. Reduktion.

Von hier aus eröffnet sich auch dem Blick das wahre Ziel unserer Abhandlung, die Untersuchung eben der idealistischen Wendung der phänomenologischen Philosophie Husserls, wobei alle Fragen beiseite gelassen werden, welche die Rechtmässigkeit der phänomenologischen Methode als solcher angehen. Diese Methode wurde möglichst im Geiste Husserls selbst geschildert, um den Zugang zur Beurteilung der Reduktionsfrage zu gewinnen.

Die Schilderung der phänom. Methode diene also nur als Vorbereitung. Wir bedürfen aber noch einer weiteren Vorbereitung: wir müssen auch die Resultate der phän. Methode wenigstens soweit kennen gelernt haben, als es zum Verständnis der allgemeinen Grundstruktur des reinen Bewusstseins notwendig ist. Zum Eindringen in das Reduktionsproblem, wo es sich um die Reduktion auf dieses Bewusstsein handelt, bedarf man dieses Verständnisses unbedingt. Die speziellen Strukturen (z. B. die des Naturbewusstseins, des Bewusstseins vom psychologischen Ich u. dgl.) bleiben daher in dieser vorbereitenden Betrachtung unerörtert, doch sollen sie bei der Betrachtung der entsprechenden Reduktionen (z. B. der Reduktion der physischen Welt, der psychischen Subjekte usw.) behandelt werden.

Kap. IV. Die Grundzüge der Struktur des reinen Bewusstseins.

(Die Aufgabe dieses Kapitels ist es, die nach der phänomenologischen Methode ermittelte Struktur des reinen Bewusstseins in ihren Grundzügen vorzuführen. Für manches höchst Wichtige, was zu diesem Kap. unbedingt gehörte, jedoch schon oben, § 21, hat gesagt werden müssen, sei, um eine Wiederholung zu vermeiden, auf den genannten Paragraphen hingewiesen.)

Der phänomenologische Erlebnisbegriff.

35. Unter Erlebnissen im weitesten Sinne versteht Husserl alles und jedes reell (d. h. als zeitlich ver-

laufende Tatsache) im Bewusstseinsstrom Vorfindliche (Ideen, § 36), d. h. alle und jede reelle Immanenz.

Alle Erlebnisse, die wesensmässig Bewusstsein von etwas sind, heissen intentionale Erlebnisse. Aber nicht alle Erlebnisse sind intentional.

So sind z. B. die Empfindungen bloss darstellende*) Inhalte für ein erscheinendes Ding (Ideen, § 41). Der ganze Wahrnehmungsakt ist dann ein intentionales Erlebnis (d. h. ein „Bewusstsein-von“), die Empfindungen aber sind bloss Träger von Intentionen.

Dasselbe gilt für die sinnlichen Gefühle und sinnlichen Triebe: auch diese sind bloss Bestandteile von intentionalen Gefühls- und Willenserlebnissen (ebda, §§ 36, 85).

Überhaupt gleicht nach Husserl die Intentionalität einem universellen Medium, dass alle Erlebnisse, auch die nichtintentionalen, in sich trägt (ebda, § 85), sodass sie mit Recht als Titelproblem der ganzen Phänomenologie gilt (s. oben, § 19).

Erlebnismomente wie die Empfindungen, die sinnlichen Gefühls- und Willensmomente nennt Husserl *sensuelle* oder *hyletische Data*. Ihr Verhältnis zu den intentionalen Erlebnissen, in denen sie enthalten sind, besteht darin, dass sie, obwohl selbst nichtintentional, doch in intentionalen Funktionen stehen. Sie bilden sozusagen eine *sensuelle Unterschicht* der intentionalen Funktionen. (Ideen, § 85.**)

„Sinnliche Data geben sich als Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen verschiedener Stufe“, sodass Husserl

*) Unter „darstellenden“ oder „intuitiv repräsentierenden“ Inhalten versteht Husserl dasjenige in den sinnlich intuitiven Akten, was ihnen den sinnlich anschaulichen Charakter erteilt; dabei muss von den umfassenden Funktionen dieser Akte abstrahiert werden. Da es nach Husserl zwei Arten solcher Akte gibt, *Perzeption* und *Imagination*, so gibt es auch zwei Arten von darstellenden Inhalten. Die darstellenden Inhalte der äusseren (transzendenten) Wahrnehmung, d. h. die *perzeptiv darstellenden* Inhalte definieren den Begriff der *Empfindung* im gewöhnlichen, engen Sinne des Wortes, die darstellenden Inhalte der äusseren *Phantasie*, d. h. die *imaginativ darstellenden* Inhalte den Begriff der *sinnlichen Phantasmen* (Log. Unt. II², SS. 78—79; vgl. auch das über die perzeptive und imaginative Abschattung Gesagte ebda, SS. 56—59.).

**) Gewiss müssen auch die sinnlichen Phantasmen zu den sensuellen oder hyletischen Daten gerechnet werden, da sie auch nichts anderes als Stoffe für die intentionalen Formungen sind.

denn auch von einer sensuellen ἕλη im Gegensatz zur intentionalen μορφή spricht (ebda).

Die intentionalen Erlebnisse wurden in den „Logischen Untersuchungen“ Akte genannt.

In den „Ideen“ aber wird dem modalen Unterschiede zwischen der Aktualität und Inaktualität im Bewusstseinsleben beständig Rechnung getragen (s. vor allem die §§ 35 und 84 der Ideen).

Wenden wir uns beispielsweise dem wahrgenommenen Ding zu, so hat jedes Wahrgenommene als solches einen »Hof« von Hintergrundmomenten, die selbst zum Wahrgenommenen gemacht werden können, sodass das früher Wahrgenommene dann zum Hintergrundmoment wird und umgekehrt. Doch interessieren uns hier nicht diese objektiven (transzendenten) Verhältnisse.

Auch dasjenige dingliche Moment, das sich nicht im gegenständlichen Vordergrund befindet, ist nur intentional, d. h. nur durch bestimmte intentionale Beziehung meines Bewusstseins da.

Dem gegenständlichen Vorder- und Hintergrunde entsprechend gibt es auch im Bewusstsein selbst einen Unterschied zwischen den — sit venia verbo — Vorder- und Hintergrunds-bewusstseinsweisen, wobei jene in den Modus dieser und umgekehrt übergehen können. Dies ist eine Wesensmöglichkeit.

Jene unterscheiden sich dadurch von diesen, dass sie den „aufmerkenden Blick“ in sich tragen, d. h. dass sie eine noch mehrfach zu verstehende und phänomenologisch zu erforschende Ichzuwendung in sich bergen (vgl. auch Ideen, §§ 37, 92).

Überhaupt gilt als Wesensgesetz, dass die aktuellen Erlebnisse einen Hof von inaktuellen haben: „Der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen“ (Ideen, § 35, S. 63).

Da nun die inaktuellen Momente des Bewusstseins in den Modus der Aktualität übergehen können, so gibt es hier eine Bewusstseinspotentialität. Wie alle Potentialität, so enthüllt auch diese ihren Sinn nur bei der Überführung in den Modus der Aktualität.

Aktualität und Potentialität (Inaktualität) sind also nicht besondere Bewusstseinsweisen, sondern Modifikationen, die prinzipiell alle Bewusstseinsweisen erfahren können. Für das Verständnis des Bewusstseinslebens sind diese modalen Wandlungen höchst wichtig.

Tragen wir nun diesen Rechnung, so gilt es, hinsichtlich des Terminus »Akt« folgendes im Auge zu behalten.

In den „Logischen Untersuchungen“ bedeutet dieser Terminus, wie schon erwähnt wurde, soviel wie intentionales Erlebnis.

Die „Ideen“ empfehlen aber, die Ausdrücke »Akt« und »intentionales Erlebnis« nicht mehr ohne weiteres als gleichwertig zu gebrauchen; vielmehr soll der modale Unterschied zwischen den aktuellen und inaktuellen (potentiellen) Erlebnissen auf sie übertragen werden (Ideen, § 84, S. 170).

Nur die im Modus der Aktualität verlaufenden intentionalen Erlebnisse verdienen im strengen Sinne des Wortes den Namen »Akte«.

Da aber nun der ursprüngliche (d. h. in den „Logischen Untersuchungen“ definierte) Begriff des Aktes für durchaus unentbehrlich erklärt wird, muss doch folgendes im Auge behalten werden: „Wo kein Beisatz steht und schlechthin von Akten die Rede ist, sollen ausschliesslich die eigentlichen, die sozusagen aktuellen, vollzogenen Akte gemeint sein“ (ebda). „Diesen festen Begriff scharf geschieden zu erhalten, werden wir ausschliesslich für ihn die Cartesianischen Reden cogito und cogitationes vorbehalten, es sei denn, dass wir ausdrücklich durch einen Beisatz, wie »inaktuell« u. dgl., die Modifikation anzeigen“ (ebda, § 35, S. 63. Näheres über die modalen Unterschiede s. ebda, § 115).

Der Bewusstseinsstrom oder Erlebnisstrom umfasst also alle intentionalen und nichtintentionalen Erlebnisse sowohl in ihren aktuellen wie auch potentiellen Modifikationen. Jetzt gilt es aber, uns mit der Struktur des Bewusstseinsstromes etwas genauer zu befassen.

Die reellen Komponenten der intentionalen Erlebnisse (Akte).

36. Wie oben konstatiert wurde, erweisen sich die hyletischen Data als eine nichtintentionale sensuelle Unterschicht für die intentionalen Formungen.

„Was die Stoffe zu intentionalen Erlebnissen formt und das Spezifische der Intentionalität hereinbringt, ist eben dasselbe wie das, was der Rede vom Bewusstsein seinen spezifischen Sinn gibt: wonach eben Bewusstsein eo ipso auf etwas hindeutet, wovon es Bewusstsein ist“ (Ideen, § 85, S. 174).

Um allen Missverständnissen vorzubeugen, empfiehlt Husserl für diese die Stoffe formierenden Momente den Terminus *noetisches Moment* oder *Noese* (ebda).

Der Erlebnisstrom als solcher hat also eine *hyletische* und eine *noetische* Schicht (ebda, S. 175). Nur den noetischen Momenten hat man also zu verdanken, dass es so etwas wie *Intentionalität* gibt.

Im Zusammenhang mit der Doppelschichtigkeit: *hyletisch-noetisch* entsteht die Idee von *formlosen Stoffen* und *stofflosen Formen* (ebda, S. 173).

Was zunächst die formlosen Stoffe angeht, so kann die Frage nach der Möglichkeit eines Wesens gestellt werden, dessen Erlebnisstrom aus lauter *hyletischen* Momenten bestünde.

Diese Frage lässt Husserl offen (Log. Unters. II¹, S. 365). Jedenfalls ist nach ihm folgendes zu beachten: ein Wesen, „das etwa bloss Inhalte der Art, wie es die Empfindungserlebnisse sind, in sich hätte, während es unfähig wäre, sie gegenständlich zu interpretieren oder sonstwie durch sie Gegenstände vorstellig zu machen — also erst recht unfähig, sich in weiteren Akten auf Gegenstände zu beziehen, sie zu beurteilen, sich über sie zu freuen oder betrüben, sie zu lieben und hassen, zu begehren und verabscheuen — ein solches Wesen würde niemand mehr ein *psychisches* Wesen nennen wollen“ (ebda).

Ja noch mehr: es läge gar kein Grund vor, hier von *Erlebnissen* zu reden: „Der Ursprung des Begriffes *Erlebnis* liegt ja im Gebiet der psychischen »Akte«, und wenn die Extension desselben uns zu einem *Erlebnisbegriff* geführt hat, der auch *Nicht-Akte* befasst, so bleibt doch die Beziehung auf einen Zusammenhang, der sie Akten einordnet oder angliedert, kurz auf eine *Bewusstseinsseinheit*, so wesentlich, dass wir, wo dergleichen fehlte, von *Erleben* nicht mehr sprechen würden“ (ebda).

Ebenso bleibt die Frage nach der Möglichkeit eines *Erlebnisstromes* aus lauter *noetischen* Momenten offen.

Ganz andere Probleme aber werden berührt, wenn gefragt wird, ob in einem doppelschichtigen *hyletisch-noetischen* Erlebnisstrom *erstens* manche *stofflichen* Momente ausser *intentionalen* Funktionen und *zweitens* manche *Intentionen* ohne *stoffliche* Unterlage *Konkretion* haben können. Auch diese Probleme bleiben in Husserls „*Ideen*“ dahingestellt (s. *Ideen*, § 85, S. 172).

Wie es sich mit dem Problem der nicht in den gegenständlich auffassenden Akten stehenden Empfindungen auch immer verhalten mag *), sicher ist jedenfalls, dass es zur Möglichkeit der Wahrnehmung einer Transzendenz der hyletischen Data unbedingt bedarf.

37. Jetzt gilt es, einige Unterscheidungen zu betrachten, die für Husserl sehr wichtig sind.

Die Realität definiert Husserl in seinen „Logischen Untersuchungen“ durch die Zeitlichkeit (Logische Untersuchungen II, S. 123—124). Hier operiert er bloss mit einem Gegensatz: Reales-Ideales, wobei die Realität soviel wie die zeitliche Existenz im Gegensatz zur Idealität oder Wesenheit bedeutet.

In den „Ideen“, die die phänomenologische Einstellung auf die Spitze treiben, ist dieser Gegensatz allein nicht mehr ausreichend. Statt dessen figurieren zwei Gegensatzpaare: Tatsachen und Wesen, Reales und Nichtreales (Ideen, Einleitung, S. 4). Nach der Terminologie der „Ideen“ gibt es zwischen den Begriffen: individuelles oder zeitliches Sein einerseits und reales Sein andererseits einen Unterschied (ebda).

Realität, Individualität, Zeitlichkeit, die in den „Logischen Untersuchungen“ als identisch galten, haben deshalb ihre Identität eingebüsst, weil es sich bei der konsequenten Durchführung der phänomenologischen Einstellung ergeben hat, dass es zwei verschiedene Zeitlichkeiten gibt (Ideen, §§ 81, 82). Einerseits gibt es die objektive, transzendente oder dingliche Zeit, als wesentliche Konstitutionsform der physischen Welt und alles dessen, was dieser Welt eingeordnet ist. Diese Zeit wird durch transzendente Momente (z. B. gleichmässige Bewegungen) gemessen.

Wird aber von allen objektiven (transzendenten) Momenten auf die entsprechenden Erlebnisse zurückgegangen, so muss auch von der objektiven Zeit auf die diese Zeit ausweisenden Bewusstseinsweisen zurückgegriffen werden. D. h. die objektive Zeit wird

*) Messer nimmt zu diesem Probleme folgendermassen Stellung. „Es ist in der Tat einzuräumen, dass wir Empfindungen, mit denen sich nicht derartige Akte unmittelbar verbinden, die also nicht als Eigenschaften von physischen Gegenständen aufgefasst werden, in der Regel nur sozusagen an der Peripherie des Bewusstseins erleben . . . Vereinzelt kommt es übrigens doch vor, dass Empfindungen von uns mit voller Aufmerksamkeit erlebt werden und doch — wenigstens eine Zeitlang — keine gegenständliche Deutung erfahren“ („Empfindung und Denken“, 2. Aufl. 1924, S. 41—42).

ausgeschaltet, verfällt der phänomenologischen ἐποχή (über diese s. oben, Kap. II, insbesondere § 24).

Die in der phänomenologischen Einstellung gewonnenen Bewusstseinsweisen haben ihr eigenes, immanentes Jetzt, Vorher, Nachher, d. h. ihre eigene, immanente Zeit, die auch phänomenologisch genannt werden kann. Dass beide Zeiten keinesfalls zusammenfallen, ist offensichtlich: die eine (eben die objektive Zeit) findet sich auf seiten der intentionalen Gegenstände, die andere (immanente) aber ist die Zeit der Erlebnisse selbst, die reine „Erlebniszeit“.

D. h. die transzendente Zeit ist die notwendige Form der realen Transzendenz, die immanente erweist sich aber als notwendige konstitutive Form des reinen Bewusstseins selbst, die erste ist eine Ordnung der Dinge, die zweite — der Bewusstseinsweisen.

Indem wir uns nun die weitere Behandlung des Zeitproblems für später vorbehalten (s. unten das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst), betrachten wir jetzt schon die Modifikationen, die das Gegensatzpaar der „Logischen Untersuchungen“: Reales (Zeitliches) und Ideales (Zeitloses) notwendig erfahren muss.

Wird auch in den „Ideen“ das individuelle Sein mit dem zeitlichen Sein identifiziert (s. Einleitung, S. 4), so gibt es doch der Zeiteinteilung entsprechend zwei prinzipiell unterschiedene Arten des individuellen Seins: Sein als Erlebnis und Sein als Ding (Ideen, § 42). Nur das in der objektiven Zeit Seiende wird in den „Ideen“ als Realität bezeichnet.

Im engeren, prägnanten Sinne besagt die Realität nur das bloss in der objektiven Zeit Existierende, also nur das, dessen Sinn mit der Existenz in der objektiven Zeit erschöpft ist, kurzum das physische Sein.

Im weiteren Sinne kann aber auch alles Psychische als Realität bezeichnet werden, da es ja auch in der objektiven Zeit existiert. Doch ist das Sein des Psychischen mit dieser Existenz in der objektiven Zeit keinesfalls erschöpft: es ist ein in die objektive Zeit einbezogenes Bewusstsein, sozusagen eine »Immanenz in der Transzendenz«, die sich bei der Auflösung dieser Einbeziehung „im reinen Bewusstsein vereinfacht“ (s. unten, § 65).

Das Psychische ist also keine Realität im echten Sinne, sondern nur ein an die Realität in ganz eigenartiger Weise (s. unten, §§ 65—66) gebundenes Sein.

Deshalb ist überall, wo es an speziellen Andeutungen fehlt, unter dem Realen und der Realität bei Husserl nur das physische Sein zu verstehen.

Die Unterscheidung zwischen Sein als Bewusstsein und Sein als Realität hält Husserl für „die kardinalste, die es überhaupt gibt“ und widmet ihr eine Reihe von kontrastierenden Feststellungen (Ideen, §§ 41—46).

Den realen transzendenten Tatsachen gegenüber sind die immanenten Tatsachen, d. h. das individuelle Sein in der immanenten Zeit unreal: „Eben, diese Unrealitäten erforscht die Phänomenologie, aber nicht als singuläre Einzelheiten, sondern »im Wesen«“ (ebda, S. 4).

So haben wir nun ein Seinsgebiet vor uns, das zwar dem in der objektiven Zeit existierenden Realen gegenübersteht, jedenfalls aber selbst auch eine Existenz und nicht bloss reine Möglichkeit hat. Für diese Existenz führt Husserl einen neuen Terminus „Reelles“ ein. „»Real« würde neben »intentional« sehr viel besser klingen, aber es führt den Gedanken einer dinghaften Transzendenz, der gerade durch die Reduktion auf die reelle Erlebnisimmanenz ausgeschaltet werden sollte, sehr entschieden mit sich. Wir tun gut, dem Worte »real« die Beziehung auf das Dinghafte vollbewusst beizumessen“ (Logische Untersuchungen, II¹ S. 399, Fussnote).

Alles also, was als Tatsachenmoment in der immanenten Zeit existiert, was mit einem bestimmten Moment dieser Zeit verbunden ist, seinen Sinn nur in diesem Moment erhält und sich nicht als numerisch identisch über die Grenzen einer bestimmten Zeitdauer hinaus durch eine Reihe von verschiedenen Erlebnissen erstrecken kann, was also einmalig, unwiederholbar, kurzum in der immanenten Zeit individuell ist, — all das heisst bei Husserl reelle Komponente des Erlebnisses. Die realen Komponenten sind in dem Erlebnis so enthalten, „wie im Ganzen seine Teile, seine Stücke und unabstückbaren Momente“ (Ideen, § 97, S. 202. Näheres über die Ganzen und Teile s. Logische Untersuchungen II¹, S. 261 bis 293).

Hyletische und noetische Momente sind solche reelle Komponenten der intentionalen Erlebnisse, d. h. der Akte (Ideen, § 97, S. 201).

Hieraus folgt, dass die Noesen keinesfalls als die absolut letzten Formen angesehen werden dürfen, da sie selber, als reelle Geschehnisse in der immanenten Zeit, diese voraussetzen. Nur die immanente Zeit ist als absolute *Urform* anzuerkennen (s. unten das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst).

Mit den reellen Komponenten aber ist das Wesen des Bewusstseins noch keinesfalls erschöpft, d. h. die Immanenz besteht keinesfalls aus lauter reellen Momenten.

Finden sich in ihr noch andere Momente ausser den reellen, so verdienen sie den Namen der nicht reellen oder irreellen Momente. In den „Ideen“ werden sie auch als noematische Momente oder kurzweg *Noema* bezeichnet und den reellen hyletisch-noetischen gegenübergestellt.

Für unsere speziellen Zwecke ist es keinesfalls nötig, uns in alle Einzelheiten der hyletisch-noetisch-noematischen Problematik zu verstricken, umso mehr, als sie bei Husserl selbst noch mit den grössten Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Husserls eigene Untersuchungen liegen in den „Ideen“ vor (§§ 87—127), ja sind schon in den „Log. Untersuchungen“ vorbereitet (V. und VI. Untersuchung), obwohl er diesen vorwirft, sie hätten Ausdrücke gebraucht, die nicht nur noetisch, sondern auch noematisch verstanden werden könnten (Ideen, § 94, S. 195).

Hier gilt es nur zu zeigen, dass der reelle hyletisch-noetische Bestand keinesfalls das ganze intentionale Erlebnis (d. h. den ganzen Akt) ausmacht. Dass am Bestehen der nicht reellen Momente der Akte nicht gezweifelt werden kann, darauf allein kommt es hier an, nicht aber auf eine erschöpfende Darstellung dieser Momente und ihres Verhältnisses zu den reellen.

Die irreellen Komponenten der intentionalen Erlebnisse (Akte) und ihr Verhältnis zu den reellen.

38. Die noetischen Momente (kurzum: Noesen) vollziehen, wie gesagt, die intentionale Formung der hyletischen (stofflichen) *Data*, d. h. diesen Momenten hat man es zu verdanken, dass „aus dem Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt“ (Ideen, § 85, S. 172).

Wie kann nun den stofflichen Momenten die Intentionalität, d. h. die Beziehung auf den Gegenstand verliehen werden?

Nicht anders, als dadurch, dass sie gegenständlich gedeutet, aufgefasst, interpretiert werden. Worin besteht aber diese gegenständliche Auffassung (die öfters auch mit dem Wort »Apperzeption« bezeichnet wird, wobei dann diese, die Herbart'sche, Wortbedeutung von allen übrigen, etwa der Wundtschen, scharf zu unterscheiden ist)?

Vergegenständlichen, objektivieren heisst identifizieren, wie das besonders die Transzendentalphilosophie hervorgehoben hat (vgl. z. B. die in diesem Sinne sehr charakteristischen Ausführungen Natorps über die Objektivierung und deren Auflösung, »Rückgängigmachung«, die Subjektivierung in seiner „Allg. Psychologie“ I, 1912). Die hyletischen Data als solche entbehren noch aller Identifizierung, aller Vereinheitlichung. Die Aufgabe der objektivierenden Funktionen ist, sie einer Identität teilhaft zu machen, d. h. sie in einer Identität zu vereinheitlichen.

Das kann nun nicht so vonstatten gehen, dass man die hyletischen Data selber als identisch ansähe: sie sind nicht nur aller Identität bar, sondern auch prinzipiell als solche nichtidentifizierbar. Ihre Identifizierung kann nur eine Identifizierung in einem anderen, sozusagen eine identificatio in alio sein, und zwar in bezug auf die Identität des Gegenstandes.

Diese ist also aus ihnen nicht herauszuholen, sondern muss an sie herangebracht werden (gerade das hat ja Kant gemeint, als er der Rezeptivität der Sinnlichkeit die Spontaneität des Verstandes gegenüberstellte). Handelt es sich z. B. um die Empfindungen, so wird ihrer Mannigfaltigkeit, um mit Rickert zu reden: ihrer heterogenen Kontinuität, derselbe gegenständliche Sinn verliehen, d. h. sie werden als Erscheinungsweisen einer in ihnen sich darstellenden Identität gedeutet. Anders ausgedrückt: die heterogene Kontinuität des an sich Nichtidentifizierbaren wird nach gegenständlichen Identitäten polarisiert. (Über den Begriff der Empfindung s. oben, §§ 35 und 36.)

Der gegenständliche Sinn heisst in den „Log. Unt.“ Materie des Aktes, auch Sinn der gegenständlichen Auffassung, Auffassungssinn, Auffassungsmaterie (s. die V. und VI. Untersuchungen, vor allem aber Bd. II¹, S. 411 ff. und Bd. II², S. 91). In den „Ideen“ werden nur die Termini „gegenständlicher Sinn“ und „noematischer Sinn“ gebraucht.

Dieser gegenständliche Sinn ist also dasjenige im Akte, „was

ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht“ (Log. Unt. II², S. 415).

Er hat nun selbst eine Struktur, die Husserl in den „Ideen“ aufgedeckt zu haben glaubt (Ideen, § 131). Sein Gedankengang kann folgendermassen dargestellt werden.

Der gegenständliche Sinn ist nicht nur dasjenige im Akte, was die Beziehung auf den Gegenstand überhaupt, d. h. seiner allgemeinsten Natur nach ermöglicht, sondern „welches macht, dass der Akt gerade diesen Gegenstand und gerade in dieser Weise, d. h. gerade in diesen Gliederungen und Formen mit Beziehung gerade auf diese Bestimmtheiten oder Verhältnisse vorstellt“ (Log. Unt. II², S. 86). D. h. der gegenständliche Sinn kann unmöglich bloss ein leerer logischer Identitätspunkt sein, sondern er trägt in sich gewisse Bestimmtheiten als seine Prädikate.

Somit zerfällt er: einerseits in den leeren sinngebungsmässig gesetzten Identitätspunkt, der noch aller Bestimmtheiten bar und also das zu bestimmende X ist, und andererseits die dieses X bestimmenden Prädikate. Von diesem »bestimmbaren X« gilt nun folgendes: „Es ist der Verknüpfungspunkt oder »Träger« der Prädikate, aber keineswegs Einheit derselben in dem Sinne, in dem irgendein Komplex, irgendwelche Verbindung der Prädikate Einheit zu nennen wäre. Es ist von ihnen notwendig zu unterscheiden, ob schon nicht neben sie zu stellen und von ihnen zu trennen, so wie umgekehrt sie selbst seine Prädikate sind: ohne ihn undenkbar und doch von ihm unterscheidbar... das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten“ (Ideen, § 131).

Zu jedem gegenständlichen (noematischen) Sinn gehört also notwendig zweierlei: der Sinnesträger als leeres X und die es bestimmenden Prädikate. Das erste, d. h. das »pure Gegenstandsetwas als Einheitspunkt« heisst bei Husserl noematischer »Gegenstand schlechthin«, das zweite noematischer »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« (ebda).

Hierzu ist daran zu erinnern, dass die ganze hier vollzogene Bewusstseinsbetrachtung eine rein immanente ist, also unter Ausschaltung alles transzendenten Interesses. Die Gegenständlichkeit, um die es sich hier handelt, ist nicht die eigentliche, also nicht die transzendente, sondern die den Akt selbst aufbauende, ihm immanente, weshalb hier auch Husserl das Wort »Gegenstand« in Anführungszeichen schreibt. Es handelt sich ja nicht um den Gegen-

stand als solchen, sondern um den dem Akte selbst immanenten gegenständlichen Sinn, um die »Materie« des Aktes. Der Unterschied zwischen beiden kann auch folgendermassen scharf gekennzeichnet werden: „Gleiche Materien können niemals eine verschiedene gegenständliche Beziehung geben; wohl aber können verschiedene Materien gleiche gegenständliche Beziehung geben“ (Log. Unt. II¹, S. 416). „So sind die Vorstellungen das gleichseitige Dreieck und das gleichwinklige Dreieck inhaltlich verschieden, und doch sind sie beide, wie sich ja evident nachweisen lässt, auf denselben Gegenstand gerichtet. Sie stellen denselben Gegenstand, aber »in verschiedener Weise« vor“ (ebda, S. 414).

Der gegenständliche Sinn, wie er bis jetzt charakterisiert wurde, ist aber kein konkretes Moment im Bestande des Aktes (d. h. intentionalen Erlebnisses), „sondern eine Art ihm innewohnender abstrakter Form“ (Ideen, § 132; eben deshalb scheint Husserl den in den Log. Unt. für den Sinn gebräuchlichen Terminus „Materie“ in den Ideen zu vermeiden). Ausser dem gegenständlichen Sinn als dem noematischen »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« kommt deshalb noch ein zweiter Begriff vom »Gegenstand im Wie« in Frage, und zwar der Begriff vom »Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweise«, den Husserl als den »Sinn im Modus seiner Fülle« definiert (Ideen, § 132). Somit ergeben sich also für Husserl zwei Begriffe vom gegenständlichen Sinne. Der eine bezieht sich auf diesen Sinn, sofern er eben als »abstrakte Form« (ebda), als der »pure gegenständliche Sinn« (ebda, § 91) gefasst wird, der andere aber auf ihn als den »Sinn im Modus seiner Fülle«.

Der Begriff der »Fülle« ist einer der zentralsten in der ganzen Erkenntnislehre Husserls. Da die „Ideen“ diesen Begriff als bekannt voraussetzen, so sind wir auf die „Log. Unt.“ angewiesen, wo ihm der ganze I. Abschnitt der 6. Untersuchung gewidmet ist. Ziehen wir daraus nur das heran, was für unseren Fall wichtig ist, so ergibt sich, kurz gefasst, folgendes:

Der gegenständliche Sinn verknüpft die hyletischen Data zur Identität des Vermeinten. „Die Verknüpfung würde nichts verknüpfen, wenn die verknüpften Inhalte durch sie nichts erfahren würden“ (Log. Unt. II², S. 38). In dieser Verknüpfung fungieren

z. B. die Empfindungen nicht mehr bloss als etwas Nichtidentifizierbares, sondern als Erscheinungsweisen der in ihnen sich »abschattenden« identifizierend vermeinten gegenständlichen Momente. D. h. sie werden nicht mehr als reelle Bestandstücke des Erlebnisses angesehen (wie in der aufs Reelle gerichteten Reflexion), sondern als Momente an dem »Gegenständlichen« angeschaut, sie sind die anschauliche Fülle des »Gegenstandes«. Sind wir aber damit nicht schon über die Immanenz hinaus?

Über die reelle Immanenz wohl. Zwischen dieser und der Transzendenz aber liegt die ideale Immanenz, das Noematische, in dem wir jetzt die hyletischen Data wiederfinden, aber schon als anschauliche Momente am »Gegenständlichen«, d. h. schon als gegenständlich geformte Momente. Wir schreiben aber mit Husserl hier den »Gegenstand« in Anführungszeichen, um darauf aufmerksam zu machen, dass es sich hier um den noematischen Gegenstand handelt. Während ich z. B. diesen einen und selben Baum meine, den ich bald von einer, dann von der anderen Seite her betrachte, bald aus der Nähe, bald von fern usw., ändert sich die Fülle des Anschaulichen an ihm unaufhörlich, d. h. seine Erscheinungsweisen können idealiter genommen in infinitum variieren. Sie meine ich aber nicht, sondern den Baum selbst. Ich kann wohl auch den Baum als einen variierenden meinen, wenn ich z. B. die Sinnggebung »dieser jetzt vom Winde bewegte Baum« vollziehe. Dann sind doch wiederum die anschaulich gegebenen Veränderungen am Baume mit den vermeinten nicht identisch, sondern jene sind deren »Erscheinungen«, »Abschattungen«. Noch klarer tritt das hervor, wenn ich darauf achte, dass ich doch dabei den ganzen Baum meine, während perzeptiv mir doch immer nur eine Seite sichtbar ist.

Das jeweils sinnlich Anschauliche ist also dem Akte selbst immanent, d. h. nicht ein Moment der Transzendenz, sondern der Immanenz. Der »Sinn im Modus seiner Fülle« bedeutet dann auch nicht den Sinn als abstrakte Form, sondern den anschauungsmässig erfüllten Sinn und nur sofern diese Erfüllung jeweils wirklich vorhanden ist, d. h. das konkrete Ganze aus der Sinnesform und hyletischem Inhalt. Es leuchtet auch ohne weiteres ein, dass derselbe absolut identische Sinn verschiedene Füllen haben kann. Dasselbe Identische (= identifizierend Gemeinte) kann sich einmal wahrnehmungsmässig, dann erinnerungsmässig, dann phantasie-

mässig anschaulich darstellen, und wiederum anders im Gebiete jeder einzelnen dieser Arten des anschaulichen Vorstellens. (Näheres über den »Sinn im Wie seiner Fülle« s. unten, § 50, wo speziell der Wahrnehmungssinn in Frage kommt.)

Ein Noema, dessen Sinn in seiner Fülle die perzeptiv darstellenden, d. h. selbstdarstellenden Inhalte (Empfindungen) umfasst, heisst ein originär gebendes Noema. Solche sind die Wahrnehmungsnoemen im Gegensatz zu den Erinnerungs- und Phantasienoemen, die auch »gebend« sind, d. h. anschauliche Fülle haben, aber keine originär gebende: die in ihrer Fülle fungierenden anschaulichen Momente sind nicht selbstdarstellende, sondern bloss abbildende, d. h. nicht perzeptive, sondern imaginative (vgl. Log. Unt. II², S. 77—79).

Oben war schon davon die Rede, dass Husserl den gegenständlichen Sinn auch noematischen Sinn nennt. Im Zusammenhang damit, dass dieser Sinn keinesfalls das ganze Noema ausmacht, sondern nur eine Kernschicht desselben bildet (wie im nächsten § gezeigt werden soll), wird er auch noematischer Kern genannt. Gegenständlicher Sinn ist also = noematischer Sinn = noematischer Kern. Da der noematische Kern durch den gegenständlichen Sinn definiert wird, dieser aber einerseits als der »pur« gegenständliche Sinn«, andererseits als der »Sinn im Modus seiner Fülle« gefasst werden kann (wie schon erwähnt wurde), so ergeben sich für Husserl auch zwei verschiedene Begriffe vom noematischen Kern. Hieraus lassen sich alle scheinbaren Widersprüche in der Bezeichnung des Kernes erklären. So bezeichnet Husserl im § 91 der „Ideen“ den puren gegenständlichen Sinn als den noematischen Kern, im § 131 (S. 272) aber will er „vorsichtig »Sinn«, nicht »Kern«“ sagen, da im § 132 der Kern als voller Kern durch den »Sinn im Modus seiner Fülle« definiert wird. (Wie sich diese Doppeldeutigkeit in der Fassung der noematischen Charaktere spiegelt, wird im nächsten Paragraphen gezeigt).

39. Den anschaulichen Stoffen gegenüber ist der gegenständliche Sinn etwas prinzipiell Unanschauliches, bloss Gedachtes, oder in der Terminologie Husserls Vermeintes. Ist doch weder der absolut identische »Sinnesträger« (das bestimmbare X) noch eines von seinen identischen Prädikaten anschaulich. Das Anschauliche erschöpft sich mit der »heterogenen

Kontinuität« der hyletischen Data. Doch ist dies nicht der wichtigste Unterschied.

Die hyletischen Data wie die sie auffassenden noetischen Funktionen sind, wie oben (§ 37) gesagt wurde, etwas Reelles, d. h. in der immanenten Zeit Individuiertes, in ihr Entstehendes und Vergehendes, kurzum: etwas prinzipiell Dauerndes, an sich prinzipiell Nichtidentifizierbares. Der gegenständliche Sinn kann deshalb unmöglich einen reellen Bestandteil des Aktes ausmachen.

Die den Sinn verleihenden, ihm gebenden Noesen sind wohl reelle Momente, d. h. sie sind etwas zeitlich Verlaufendes. Aber eine der Möglichkeit nach unendliche Reihe von sinngebenden Erlebnissen kann den einen und selben numerisch-identischen Sinn »geben«.

Der Akt impliziert also den Sinn keinesfalls reell, sondern ideell, d. h. als das im Erlebnis Gemeinte, in ihm »Intendierte«, so dass er denn auch intentionale Komponente heisst. Mit der Auffindung des gegenständlichen Sinnes haben wir sozusagen den Grundstock der irreellen Aktkomponenten entdeckt, der darum denn auch der noematische Kern heisst (s. den vorangehenden Paragraphen). Was haftet nun an diesem Kern?

Wir sahen schon die Parallele: auf der reellen noetischen Seite gibt es die sinngebenden noetischen Funktionen, denen auf der irreellen noematischen Seite als ihr intentionales Korrelat der Sinn selbst entspricht. Überhaupt glaubt Husserl eine absolute Parallelität zwischen Noesis und Noema feststellen zu können: „Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz“ (Ideen, § 93). Doch weist er auch darauf hin, dass es hier verschiedene Parallelismen gibt, die allzu leicht vermengt werden können (ebda, § 98).

Das Noetische im Akte erschöpft sich aber keinesfalls mit dem eigentlichen Moment der Sinngebung, obwohl dieses als notwendige Grundlage für alle übrigen noetischen Leistungen dient. Husserl selbst schildert die Sachlage folgendermassen: „Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie einen »Sinn« und ev. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinngebungen und in eins damit weitere Lei-

stungen zu vollziehen, die durch sie eben »sinnvolle« werden. Solche noetischen Momente sind z. B.: Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung »gemeinten« Gegenstand, auf den, der ihm »im Sinne liegt«; ferner Erfassung dieses Gegenstandes, Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das »Vermeinen« getreten sind, zugewendet hat; desgleichen Leistungen des Explizierens, des Bezielens, des Zusammengreifens, der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw. Das alles ist in den betreffenden, wie immer verschieden gebauten Erlebnissen zu finden. Wie sehr nun diese Reihe von exemplarischen Momenten auf reelle Komponenten der Erlebnisse hinweist, so weist die doch auch, nämlich durch den Titel Sinn, auf nicht reelle“ (ebda, § 88).

Sollte sich der von Husserl behauptete Parallelismus: Noesis-Noema bewähren, sollte die Sinngebung nicht das Noetische erschöpfen, sondern nur die fundierende Schicht für die weiteren noetischen Schichtungen bilden, so muss anerkannt werden, „dass das volle Noema in einem Komplex noematischer Momente besteht, dass darin das spezifische Sinnesmoment nur eine Art notwendiger Kernschicht bildet, in der weitere Momente wesentlich fundiert sind“ (ebda, § 90, S. 185).

Nur hieraus wird verständlich, weshalb Husserl den gegenständlichen Sinn auch noematischen Kern nennt (s. oben, zu Ende des § 38).

Die dem noematischen Kern anhaftenden und in ihm fundierten Schichten heißen noematische Charaktere (Ideen, § 99). Ein und demselben noematischen Kern können verschiedene Charaktere anhaften: dasselbe identifizierend Vermeinte kann z. B. als »wirklich«, »möglich«, »wahrscheinlich«, »zweifelhaft« u. dgl. bewusst werden (ebda, § 103). Dadurch, dass sie an dem Gemeinten als solchem haften, unterscheiden sie sich aufs schärfste von den noetischen Charakteren: „Es drücken sich damit nicht »Weisen des Bewusstseins« im Sinne noetischer Momente aus, sondern Weisen, in denen das Bewusste selbst und als solches sich gibt. Als Charaktere am sozusagen »Ideellen« sind sie selbst »ideell« und nicht reell“ (ebda, § 99). Im Zusammenhang mit der schon erwähnten genauen Parallelität der noetischen und noematischen Strukturen bei Husserl, gibt es auch eine Parallelität der noetischen und noematischen Charaktere. So entsprechen z. B. den noetischen »doxischen«

oder Glaubenscharakteren als den Weisen des gewissen Glaubens, blossen Anmutens, Fragens und Zweifels die noematischen Charakterisierungen (als Seinsmodalitäten) des »wirklich«, »möglich«, »zweifelhaft« (ebda, § 103). „So spiegeln sich denn überhaupt in noematischen »Charakterisierungen« noetische“ (ebda, § 98, S. 208).

Die wechselnd an dem noematischen Kern haftenden Charaktere sind nicht nur selbst verschieden, sondern verschieden ist auch die Art, wie sie dem Kern anhaften: „Sie ordnen sich grundverschiedenen Gattungen ein, sozusagen grundverschiedenen Dimensionen der Charakterisierung“ (ebda, § 102). Die erwähnten Charaktere des »wirklich«, »möglich«, »fraglich«, »zweifelhaft« u. dgl. gehören zu der thetischen Dimension der noetischen Charakterisierungen, d. h. zu den Charakterisierungen nach der Art des Setzens (der Thesis) des Identischen. Zu einer ganz anderen Dimension zählen die noematischen Charakterisierungen in der Sphäre der Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen, wo dasselbe Identische „einmal »originär« bewusst, das andere Mal »erinnerungsmässig« bewusst, dann wieder »bildmässig«“ bewusst wird usw. (ebda, § 99). Wieder ganz andere Charakterisierungen treten da hervor, wo es sich um die Wandlungen der Aufmerksamkeit handelt. Diese treffen nicht nur die noetische Seite des intentionalen Erlebnisses (Aktes), sondern kraft der Parallelität von Noesis und Noema werden dadurch auch eigenartige Charakterisierungen auf seiten des Noematischen erzeugt (ebda, § 92). Usw.

Im vorangehenden Paragraphen wurde auf die Doppeldeutigkeit in der Fassung des noematischen Kernes bei Husserl hingewiesen. Diese Doppeldeutigkeit spiegelt sich auch in der Fassung der noematischen Charaktere. Im § 99 der „Ideen“, z. B., wird vom noematischen Kern und seinen Charakteren gesprochen, d. h. die Charaktere werden als diejenigen noematischen Momente gefasst, die dem noematischen Kern anhaften. Wird nun der noematische Kern als noematischer »Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweise«, d. h. als voller Kern genommen, wie im § 132, so sind die Gegebenheitsweisen keinesfalls Charaktere des Kernes, sondern dessen Bestandteile. Im § 94 aber werden diese Gegebenheitsweisen gerade als der am Sinne vorfindliche Charakter bezeichnet, d. h. hier wird der Charakter als dasjenige gemeint, was dem puren

gegenständlichen Sinn (und nicht dem »Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweisen«) anhaftet. Auch im § 136 wird die Erfülltheit ausdrücklich als Charakter am Sinne bezeichnet.

Zusammenfassend können wir folgenden stufenweisen Aufbau des Noema aufweisen:

- 1) Als unterstes Moment gilt der Identitätspunkt des Sinnes =
= der Sinnesträger = das leere, zu bestimmende X =
= noematischer »Gegenstand schlechthin«.
- 2) Dieses X mit den es bestimmenden identischen Prädikaten = der gegenständliche Sinn = der noematische Sinn = der noematische »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« = der noematische Kern.
- 3) Dieser noematische »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« und »im Wie seiner Gegebenheitsweisen« = der gegenständliche »Sinn im Modus seiner Fülle« = der volle noematische Kern.
- 4) Der noematische Kern mit den ihm anhaftenden noematischen Schichtungen = der noematische Kern + seine Charakterisierungen = das volle Noema.

40. Um die Ausführungen über das Noema durch Beispiele zu illustrieren, knüpfen wir an ein Wahrnehmungserlebnis an.

Ich kann eine transzendente Wahrnehmung nur haben, sofern ich die hyletischen Data erlebe und die sinngebenden, meinenden Funktionen vollziehe. Ich meine aber nicht diese hyletischen Data selbst, sondern das in ihnen sich darstellende Ding, d. h. indem ich die sensuellen Stoffe erlebe, bin ich nicht auf sie, sondern auf das Ding gerichtet. (Nur in einer reflektiven Einstellung meine ich diese Data selbst, dann handelt es sich nicht mehr um eine transzendente, sondern um eine immanente Wahrnehmung).

Der Wahrnehmungsakt enthält also einerseits die zeitlich verlaufenden Prozesse der hyletischen Data und der sie auffassenden noetischen Momente, d. h. der auf Grund dieser Data das Ding meinenden Noesen. Andererseits aber entspricht diesem »Meinen« die »Meinung«, das »Gemeinte«, das während der ganzen Dauer des Wahrnehmungserlebnisses »dasselbe« bleibt. Mag es sich nun mit dem Ding als einer Transzendenz verhalten wie es wolle (alles transzendente Interesse ist ja ausgeschaltet!), mag hier nun ein Zauberer vielleicht jeden Augenblick ein neues Ding mit einer

solchen Schnelligkeit unterlegen, dass ich den Wechsel nicht bemerke, — das Wahrnehmungserlebnis bezieht sich auf jeden Fall auf ein darin selbst gemeintes Identisches.

Lassen wir dieses Fallen, so gibt es kein Wahrnehmungserlebnis mehr als Erlebnis einer »Wahrnehmung - von«, d. h. so gibt es kein intentionales Erlebnis mehr. Das identifizierend Gemeinte gehört also wesensnotwendig zum Wahrnehmungserlebnis. Es ist der uns schon bekannte gegenständliche Sinn, auch noematischer Sinn genannt. Von der entsprechenden Transzendenz ist er aufs schärfste zu unterscheiden.

Handelt es sich beispielsweise um die Wahrnehmung eines Baumes, so gilt nach Husserl folgendes: „Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber — Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges — kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften“ (Ideen, § 89).

Was soeben am Beispiel des Wahrnehmungserlebnisses durchgeführt wurde, gilt, wie wir schon zur Genüge wissen, für alle intentionalen Erlebnisse überhaupt, d. h. allen intentionalen Erlebnissen wohnt ein noematischer Sinn inne. So gibt es nicht nur einen Wahrnehmungssinn, sondern auch z. B. einen Phantasiesinn, Erinnerungssinn (ebda, § 91), einen Urteilssinn (ebda, § 94) usw. Analoges gilt für die Gemüts- und Willenssphäre (ebda, § 95). Überall gilt der noematische Sinn als ein „notwendig Zugehöriges in Korrelation zu den betreffenden Artennoetischer Erlebnisse“ (ebda, § 91).

Wir wissen aber auch schon, dass der Sinn den noematischen Kern ausmacht, dem die noematischen Charakterisierungen anhaften.

Handelt es sich beispielsweise um einen blühenden Baum und erscheint dieser auch immer so, dass er mit denselben identischen Ausdrücken beschrieben werden kann, so sind doch die noematischen Korrelate verschieden für die Erlebnisse der Wahrnehmung, Phantasie, Vergegenwärtigung, Erinnerung usw.: „Einmal ist das Erscheinende charakterisiert als »leibhafte Wirklichkeit«, das andere Mal als Fiktum, dann wieder als Erinnerungsvergegenwärtigung usw.“ (ebda).

41. Nachdem die Struktur des Noema im Wesentlichen geklärt worden ist, gilt es zu zeigen, wie Husserl die *Seinsweise* des Noema denkt. Es ist nach ihm gewiss möglich, abstraktiv-iso-

lierend das Noema für sich zu betrachten, es mit anderen Noemen zu vergleichen usw. Doch heisst das noch nicht, dass das Noema eine selbstständige Seinsweise habe. (Über die Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit s. Log. Unt. II¹, S. 226—260.)

Als intentionales Korrelat weist das Noema prinzipiell auf das Bewusstsein zurück, dessen Korrelat es ist: „Das Eidos des Noema weist auf das Eidos des noetischen Bewusstseins hin, beide gehören eidetisch zusammen. Das Intentionale als solches ist, was es ist, als Intentionales des so und so gearteten Bewusstseins, das Bewusstsein von ihm ist“ (ebda, § 98, S. 206; vgl. auch § 128, S. 265).

Hinsichtlich des Noema gilt also: esse = percipi, nur nicht im Berkeleyschen Sinne, d. h. das esse des Noema darf nicht als ein reelles Bestandteilstück des percipi gefasst werden (ebda, § 98, S. 206).

Es ist nicht ein reelles, sondern ein ideelles, intentionales esse, d. h. ein esse, das bloss kraft der noetischen Intentionen als das in ihnen »Gemeinte«, »Bewusste als solches« besteht.

Gibt es nun kein noematisches Moment ohne ein entsprechendes noetisches (s. oben, § 39), und weisen die noematischen (als unselbstständige Momente) auf die noetischen zurück, so ist damit schon gesagt: alle noematischen Konstitutionen weisen auf noetische Konstitutionen zurück. Anders ausgedrückt: das Noematische ist eine durch das Noetische bedingte Konstitution.

Beide Sphären verhalten sich zueinander folgendermassen: das Noematische ist die Sphäre der Einheiten, das Noetische die der konstituierenden Mannigfaltigkeiten (Ideen, § 98, S. 207).

Diese Einheiten und die sie konstituierenden Mannigfaltigkeiten gehören total verschiedenen Dimensionen an und zwar gehören jene zum ideellen (d. h. intentionalen), diese zum reellen Bestande der Erlebnisse (ebda, § 97, S. 203).

Auch in bezug auf Noema ist die Rede von den Mannigfaltigkeiten nicht nur zulässig, sondern sogar unumgänglich; doch müssen die noematischen (ideellen) Mannigfaltigkeiten, die dem gegenständlichen Sinn als dem noematischen Kern anhaften, von den noetischen (reellen) Mannigfaltigkeiten aufs schärfste unterschieden werden (ebda, § 98, S. 207).

Durch ihre meinenden Funktionen konstituieren also die noetischen Momente die noematischen Gebilde als das in ihnen »Gemeinte«.

Hier steckt nun etwas, was fürs Verständnis des Bewusstseins höchst bedeutsam ist.

Etwas, was selbst nicht numerisch identisch bleibt, wie die sich durch die immanente Zeit erstreckenden noetischen Momente, — konstituiert das Identische im Noema. In aller Knappheit formuliert: das Nichteinheitliche und Nichtidentische konstituiert das Einheitliche und Identische.

„Das Mannigfaltiges »funktionell« einigende und zugleich Einheit konstituierende Bewusstsein zeigt in der Tat niemals Identität, wo im noematischen Korrelat Identität des »Gegenstandes« gegeben ist. Wo z. B. verschiedene Abschnitte eines dauernden, Dingeinheit konstituierenden Wahrnehmens ein Identisches, diesen einen, im Sinne dieses Wahrnehmens unveränderten Baum zeigen — sich jetzt in dieser Orientierung gebend, dann in jener, jetzt von der Vorderseite, dann von der Rückseite, hinsichtlich der visuell erfassten Beschaffenheiten irgendeiner Stelle zuerst undeutlich und unbestimmt, dann deutlich und bestimmt und dgl. — da ist der im Noema vorfindliche Gegenstand bewusst als ein identischer im wörtlichen Sinne, das Bewusstsein von ihm ist aber in den verschiedenen Abschnitten seiner immanenten Dauer ein nichtidentisches, ein nur verbundenes, kontinuierlich einiges“ (Ideen, § 98, S. 207).

42. Durch die Husserlsche Lehre von Noesis-Noema erhält die Beziehung des Bewusstseins auf den Gegenstand folgende Beleuchtung.

Der geläufige Ausdruck »Bewusstsein von etwas«, den wir alle so leicht verstanden zu haben glauben, steht als Titel über ganz ungelauteten Tiefen (vgl. Ideen, § 87, Vorbemerkung).

Oben, § 38, ist schon gezeigt worden, dass das Bewusstsein sich nur durch den gegenständlichen Sinn auf den Gegenstand beziehen kann. Dieser Sinn aber bildet die Kernschicht des Noema.

Also nur durch das Noema — und eben durch den noematischen Sinn — bezieht sich das Bewusstsein auf den Gegenstand. (Ideen, § 135, S. 278).

Es gibt aber eigentlich zwei verschiedene Beziehungen: 1) die des Noetischen aufs Noematische; 2) die des Noetischen durchs Noematische aufs Gegenständliche. Anders ausgedrückt: wir finden erstens „die volle Noesis bezogen auf das volle Noema, als ihr intentionales und volles Was“ (ebda, § 129, S. 268), zweitens

die Beziehung des Bewusstseins aufs Gegenständliche; beide Beziehungen sind in keiner Weise identisch (ebda).

Beide Beziehungen sind nicht reell, sondern ideell, d. h. intentional.

Es gibt also auch eine noematische Intention in einem jeden intentionalen Erlebnis. Doch liegen beide Intentionen, die noematische und die noetische, nicht irgendwie nebeneinander, sondern stehen in folgendem Verhältnisse: „Die letztere trägt die erstere als Bewusstseinskorrelat in sich, und ihre Intentionalität geht in gewisser Weise durch die Linie der noematischen hindurch“ (Ideen, § 101, S. 212).

Indem das noetische Bewusstsein das Noema konstituiert, konstituiert es also eo ipso die noematische Intention und dadurch auch seine eigene Intention aufs Gegenständliche, da der noematische Kern ja nichts anderes ist als der gegenständliche Sinn. (Nach Mahnkes Ausdruck läßt Husserl die noetischen Intentionen nicht auf ein transzendentes Ding, sondern auf ein transzendentales Noema gerichtet sein — s. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VII, S. 396).

In jedem intentionalen Erlebnis gibt es also ein Dreifaches: 1) die noetische Intention, die aufs Noema geht, 2) die noematische, die aufs Gegenständliche geht, 3) die ganze Intention des Bewusstseins-von, die durch die noetische und noematische Schicht hindurch aufs Gegenständliche geht und das Bewusstsein zu einem „Bewusstsein-von“ macht.

Nur diese letzte Intention ist etwas Ganzes und Konkretes, während die zwei ersteren sozusagen nur Bausteine sind, notwendig aufeinander angewiesen und ohneeinander unmöglich.

Wird einfach über das Bewusstsein-von gesprochen, so meint man eben die letzte Intention, ohne aber ihre Komponenten im Auge zu haben. Deshalb schreibt Husserl: „Damit ist so gut wie nichts getan, dass man sagt und einsieht, jedes Vorstellen beziehe sich auf Vorgestelltes, jedes Urteilen auf Geurteiltes usw.“ (Ideen, § 87, Vorbemerkung).

Die noematische Intention, d. h. die den Noemen eigene gegenständliche Beziehung ist von ihrem gegenständlichen Sinn vorgezeichnet.

Da dieser Sinn in mannigfachen Akten sehr verschiedenen noematischen Gehalts derselbe sein kann (weil er ja nicht das volle

Noema, sondern nur dessen Kern ausmacht), so können verschiedene Noemen denselben Gegenstand haben (ebda, § 128).

Jedenfalls ist es notwendig auch hinsichtlich des Noema die Unterscheidung: Inhalt-Gegenstand zu vollziehen (ebda, § 129).

Auch ist zu beachten, dass der Gegenstand des Noema derselbe ist, wie der Gegenstand der Noesis. Auch hier hat man also eine Bestätigung des Parallelismus: Noesis-Noema (ebda, vgl. auch oben, § 39).

Behalten wir nun im Auge, dass die noetische Intention zunächst aufs Noema geht, so ist das Noema als eine „dem Bewusstsein zugehörige und doch eigenartige Gegenständlichkeit“ zu bezeichnen (Ideen, § 128, Einleitung), eine sozusagen immanente Gegenständlichkeit (vgl. oben, § 38).

Der Unterschied dieser »Gegenständlichkeit« von der Gegenständlichkeit als dem intentionalen Gegenstand des ganzen intentionalen Erlebnisses ist schon von den Scholastikern geahnt worden und hat sich in ihrer Unterscheidung der „immanenten“ und „sinnlichen“ Objekte dokumentiert, worauf Husserl selbst hinweist (Ideen, § 90) und was historisch wichtig ist.

Beide Gegenständlichkeiten unterscheiden sich aber nicht dadurch, dass die eine „immanent“, die andere „sinnlich“ wäre, wie die Scholastiker meinten, sondern dadurch, dass die eine bloss ein intentionales Korrelat der noetischen Intention, die andere aber ein intentionales Korrelat des ganzen intentionalen Erlebnisses ist. (Über die Husserlsche Kritik der scholastischen Lehre s. oben, § 19).

Zur scharfen Auseinanderhaltung ist auch folgendes zu empfehlen: „Während die Gegenstände schlechthin (in unmodifiziertem Sinne verstanden) unter grundverschiedenen obersten Gattungen stehen, sind alle Gegenstandssinne und alle vollständig genommenen Noemen, wie verschieden sie sonst sein mögen, prinzipiell von einer einzigen obersten Gattung“ (Ideen, § 128, Einleitung).

43. Interessant sind noch Husserls Gedanken über das Problem der sogenannten Logisierung der Noemen, die folgendermassen dargestellt werden können.

Es gibt Akte, die im spezifischen Sinne den Namen „logische Akte“ verdienen. Das sind die ausdrückenden Akte (Ideen, § 124; näheres hierüber s. in den Log. Unt. II¹, S. 23—105. d. h. in der ganzen ersten Untersuchung, die den Titel „Ausdruck und Bedeutung“ trägt).

Wie die „Log. Unt.“ gezeigt haben, entspricht den der reinen Möglichkeit nach unendlich vielfältigen Akten des Bedeutens die ideal-eine Bedeutung (II¹, S. 99—101).

Die Termini »Bedeut« und »Bedeutung« können in einem so weiten Sinn gebraucht werden, dass sie auf die ganze noetisch-noematische Sphäre passen, unabhängig davon, ob die in Frage kommenden Akte mit den ausdrückenden Akten verflochten sind oder nicht. Für den eigentlichen, spezifisch-logischen Wortgebrauch aber gilt: Bedeutung = logische Bedeutung = ausdrückende Bedeutung = Ausdruck.

Es ist möglich einen Sinn zu erleben, ohne den mindesten Versuch zu machen, ihn irgendwie »auszudrücken«. So vollziehen wir beispielsweise im Falle der Wahrnehmung ein explizierendes Ineinssetzen der herausgehobenen Momente des Gegebenen etwa nach dem Schema »Dies ist weiss«, ohne uns eines Ausdrucks im Sinne des Wortlautes oder dergleichen wie Wortbedeuten zu bedienen. Wird aber »gedacht« oder »ausgesagt«: »Dies ist weiss«, so ist eine neue Schicht da, die mit dem rein wahrnehmungsmässig Gemeinten als solchem einig ist (Ideen, § 124).

Im allgemeinen sind also die Termini »Sinn« und »Bedeutung« gleichwertig. Wird aber dieser im engeren, spezifisch-logischen Sinne gebraucht, so ist der erste viel umfassender.

Es besteht aber prinzipiell die Möglichkeit, einen jeden Sinn bedeutungsmässig auszudrücken, d. h. ihn aus der nichtausdrücklichen in die ausdrückliche Form überzuführen. Die Bedeutung im logischen Sinne ist also eine merkwürdige Form, die sich jedem Sinne anpassen lässt.

Die Überführung eines Sinnes in die Form des ausdrücklichen Sinnes ist etwas höchst Wichtiges: er wird dadurch in das Reich des Logos, des Begrifflichen und somit des Allgemeinen erhoben (ebda).

Diese Operation kann Logisierung der Noema genannt werden.

Da nun ein jedes Noema einen noematischen Sinn als Kern hat (s. oben, § 38), so gilt als Wesensgesetz: ein jedes Noema lässt sich seinem Kern nach in das Reich des Logos erheben (Ideen, § 124, S. 257). Dadurch objektiviert es sich.

Die Bedeutungen sind also das spezifisch logische Medium, in dem sich aller Sinn (der wissenschaftliche sowohl wie der ausserwissenschaftliche) objektivieren kann. Somit ist auch klar,

„dass der theoretische Gehalt einer Wissenschaft nichts anderes ist, als der von aller Zufälligkeit der Urteilenden und Urteilsgelegenheiten unabhängige Bedeutungsgehalt ihrer theoretischen Aussagen“ (Log. Unt. II¹, S. 92).

Die Sinnggebung und Logisierung sind also keinesfalls identisch: der durch die noetischen Sinnggebungen erzeugte noematische Sinn (s. darüber oben, § 38) wird, wenn überhaupt, als schon fertiger in den Begriff aufgenommen.

Mit seiner Unterscheidung des gegenständlichen Sinnes von den sinnggebenden Erlebnissen zeigt Husserl mit unwiderlegbarer Überzeugungskraft, was nach Mahnke und Cassirer schon Leibniz gesehen habe, dass das subjektiv reelle Vernunft Erlebnis (die Noesis) sich von der ideellen Vernunftobjektivität (dem Noema) aufs prinzipiellste unterscheidet (s. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VII, S. 396—397).

Diese noematische Vernunftobjektivität ist es, die sich in der logischen Form des wissenschaftlichen Bedeutungsgehaltes »ausdrücklich« niederschlägt.

Die verschiedenen Reflexionsarten.

44. Ist die Reflexion ein Bewusstsein vom Bewusstsein selbst (s. oben, § 21), d. h. ein immanent gerichteter Akt (§ 28), so ergeben sich im Zusammenhang mit dem oben Durchgeführten als prinzipiell verschieden folgende Reflexionsarten: 1) hyletische, 2) noetische, 3) noematische, 4) logische.

Die zwei ersten analysieren das Bewusstsein reell, die dritte ideell, d. h. während die zwei ersten sich auf den reellen noetisch-hyletischen Gehalt des Bewusstseins beziehen, geht die dritte auf das ideelle Noema (Ideen, § 98, S. 205 und § 150, S. 314).

Die phänomenologische Einstellung, die eine intuitiv reflektierende Einstellung ist, umfasst die soeben genannten drei Reflexionsarten. Phänomenologisch eingestellt sein heißt demnach nicht nur sich auf die reellen Bestände der Erlebnisse beziehen, sondern auf die ganze Immanenz (also auch auf das ideell Immanente) rekurrieren.

Hier ist folgendes zu erwähnen. In der ersten Auflage der „Logischen Untersuchungen“ hatte der Terminus „phänomenologische Einstellung“ eine viel engere Bedeutung. Er bedeutete da soviel als bloss auf den reellen Bestand der Erlebnisse eingestellt

zu sein, d. h. er bezeichnete nur die hyletisch-noetisch-phänomenologische Einstellung. Die zweite Auflage der „Logischen Untersuchungen“ aber und die „Ideen“ erweitern (und nicht bloss konventionell, sondern unter dem Drucke der Sachlage selbst) den Gebrauch des Terminus derart, dass er sowohl die hyletisch-noetisch-phänomenologische, als auch die noematisch-phänomenologische Einstellung umfasst. (Über den Wechsel dieses Wortgebrauchs s. Log. Unt. II¹, S. 397, Fussnote).

Was die logische Reflexion angeht, so bezieht sich diese weder aufs Reelle noch aufs Ideelle als solches, sondern nur auf die Form, in der ein Bestandteil des Ideellen, der gegenständliche Sinn, ausgedrückt werden kann, d. h. auf die ev. gegebene bedeutungsmässige Form des gegenständlichen Sinnes (vrgl. Log. Unt. II¹, S. 103–104, § 34).

Das reine Ich.

45. Mit den reellen hyletisch-noetischen Momenten einerseits und den ideellen noematischen andererseits ist die Grundstruktur des reinen Bewusstseins nach Husserl noch keinesfalls erschöpft.

Indem wir reflektieren und das Interesse nur für das reine Eigensein der Erlebnisse haben, sehen wir ein, dass alle Erlebnisse, die in der Einheit eines und desselben Erlebnisstromes vorkommen, Erlebnisse eines und desselben Ich sind, das als das Ich der reinen Erlebnisse auch reines Ich heisst.

Dieses Ich ist keinesfalls „ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen, auch nicht als ein eigentliches Erlebnisstück, mit dem Erlebnis, dessen Stück es wäre, entstehend und wieder verschwindend“ (Ideen, § 57). Dieses Ich ist das, was die Erlebnisse mit all ihren reellen und ideellen Momenten in ihrer Ganzheit, kurzum den ganzen Erlebnisstrom »hat«, das sich in den Erlebnissen »auslebt«.

Während die Erlebnisse sich ändern oder sich wenigstens prinzipiell ändern können, gehören sie einem und demselben numerisch identischen Ich an.

Da die Erlebnisse nur als Erlebnisse eines Ich möglich sind, so ist dieses etwas Notwendiges. Als das in den verschiedenen Erlebnissen numerisch Identische, kann es nicht ein reelles Bestandteilstück der Erlebnisse sein (ebda, vgl. auch oben die Wesensbetrachtung des reellen Bestandstückes im § 37). Auch kann es nicht so etwas wie ein noematisches Moment sein, da alles Noema als etwas Unselbständiges prinzipiell auf die reelle

Noesis zurückweist (s. oben, § 41); das in Frage kommende Ich ist aber gerade das die Noesen habende, in ihnen lebende Ich.

Dem hyletisch-noetisch-noematischen Erlebnisbestand gegenüber ist das Ich also in einem ganz anderen Sinne als das Objektive transzendent. Deshalb spricht Husserl hier von einer eigenartigen „Transzendenz in der Immanenz“ (Ideen, § 57).

Zur Immanenz muss das reine Ich deshalb gerechnet werden, weil es an allen (sowohl den intentionalen, als auch den nichtintentionalen) Erlebnissen teilhat; sie gehören zu ihm als »die seinen«, das Ich ist in einer ganz spezifischen Weise »in« diesen Erlebnissen, lebt in ihnen, es ist eben das Erlebende.

Doch darf das nicht so verstanden werden, als ob das Ich mit seinen eigenen, von den Erlebnismomenten unterschiedenen Komponenten in die Erlebnisse hineinkäme: „Bei diesen eigentümlichen Verflochtenheiten mit allen »seinen« Erlebnissen ist doch das erlebende Ich nichts, was für sich genommen und zu einem eigenen Untersuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von seinen »Beziehungsweisen« oder »Verhaltensweisen« abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen expliziblen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter“ (ebda, § 80).

Was nun diese Beziehungs- oder Verhaltensweisen des reinen Ich des näheren angeht, so gibt es hier ein Feld für reichhaltige Untersuchungen, „eben hinsichtlich der Weisen, wie es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodis erlebendes Ich ist“ (ebda).

In der phänomenologischen Einstellung, d. h. intuitiv auf die Bewusstseinsweisen zurückgehend, ist also folgende Grundstruktur des reinen Bewusstseins aufweisbar:

- 1) die reellen hyletisch-noetischen Komponenten der Erlebnisse,
- 2) die ideellen noematischen Komponenten derselben,
- 3) das erlebende Ich selbst.

Diese Grundstruktur müssen wir bei allen weiteren Untersuchungen immer im Auge behalten.

Die höheren Bewusstseinsphären.

46. Bis jetzt sind absichtlich nur die Erlebnisse der sozusagen »untersten« Stufe in Betracht gezogen, und das aus metho-

dischen Gründen, eben ihrer verhältnismässig geringeren Komplikation wegen.

Sie sind dadurch charakterisiert, dass in ihnen nicht mehrfach übereinandergebaute Schichten von Noesis und Noema vorkommen, d. h. das hier keine noetisch-noematischen Fundierungsverhältnisse statthaben.

Die »höheren« Bewusstseinssphären sind diejenigen, bei welchen „in der Einheit eines konkreten Erlebnisses mehrfache Noesen übereinandergebaut und demgemäss die noematischen Korrelate ebenfalls fundierte sind“ (Ideen, § 93).

Die Fundierungsverhältnisse sind ihrem allgemeinen Wesen nach in den „Logischen Untersuchungen“ genau erforscht worden (s. II¹, S. 261 ff.). Für den uns hier interessierenden Spezialfall der Erlebnisfundierung aber gilt, „dass oberste Schichten des Gesamtphänomens fortfallen können, ohne dass das Übrige aufhörte, ein konkret vollständiges intentionales Erlebnis zu sein, und dass auch umgekehrt ein konkretes Erlebnis eine neue noetische Gesamtschicht annehmen kann; wie wenn z. B. sich auf eine konkrete Vorstellung ein unselbständiges Moment »Werten« aufschichtet, bzw. umgekehrt wieder fortfällt“ (Ideen, § 95). Überhaupt bietet die Gemüts- und Willenssphäre reichhaltige Beispiele für Erlebnisse, in welchen mehrfache und manchmal recht komplizierte intentionale Schichtungen vorkommen. So z. B. in den Erlebnissen des Gefallens oder Missfallens, des Wünschens, Handelns, Wertens von allerlei Art usw. (ebda; näheres über die Fundierungsverhältnisse s. unten, § 79).

Was wir bisher von den untersten Schichten des reinen Bewusstseins und vom Prinzip festgestellt haben, nach dem sich die höheren Bewusstseinsbildungen aufbauen, genügt vollständig, um die Struktur des reinen Bewusstseins in ihren Grundzügen zu charakterisieren.

Abschluss des ersten Teiles.

Im ersten Teile dieser Abhandlung liegt schon die Antwort auf die erste der im Vorwort erwähnten drei Hauptfragen vor, und zwar in folgender Form: Der phänomenologische Idealismus Husserls wird durch seine phänomenologische Methode keinesfalls logisch notwendig vorgezeichnet, sondern diese verhält sich ihrem (von

Husserl selbst festgestellten) Wesen nach aller Idealismus-Realismusfrage gegenüber gleichgültig. Für diese Feststellung sind vor allem die im III. Kapitel vollzogenen Untersuchungen wichtig gewesen. Das letzte (IV.) Kapitel enthält eigentlich nur die vorbereitenden Betrachtungen zum zweiten Teile.

In diesem, zweiten, Teile unserer Abhandlung sollen die reduktiven Probleme der Phänomenologie Husserls ihre Erörterung finden, woraus sich die Antwort auf die beiden letzten im Vorwort erwähnten Hauptfragen ergeben muss.

Abschluss des ersten Teiles

Im ersten Teile dieser Abhandlung liegt schon die Antwort auf die erste der im Vorwort erwähnten drei Hauptfragen vor, und zwar in folgender Form: Der phänomenologische Idealismus Husserls wird durch seine phänomenologische Methode nicht als ein ontologisches Postulat, sondern als eine Methode angesehen, die sich durch die Analyse der Wesen (von

Zweiter Teil. Die reduktiven Probleme der Phänomenologie Husserls.

Kap. I. Die phänomenologische Reduktion der physischen Welt.

Einleitendes.

47. Im Kap. III des I. Teiles haben wir zu zeigen versucht, dass die phänomenologische Reflexion, als Zurückführung der Betrachtung auf die reinen Bewusstseinsweisen, aufs schärfste zu unterscheiden ist von der phänomenologischen Reduktion, als der Zurückführung des Seins auf diese Bewusstseinsweisen. In den bisherigen Betrachtungen sind deshalb alle Reduktionsfragen in diesem Sinne aufs strengste vermieden.

Jetzt gilt es, gerade zu diesen Fragen überzugehen. Damit wird die Einschränkung allen Interesses auf die Bewusstseinsweisen allein, also die Ausschaltung allen Interesses für die Transzendenz aufgegeben, und so taucht das Problem auf: Wie verhält sich die Transzendenz zu den sie ausweisenden reinen Bewusstseinsweisen? Lässt sie sich auf diese reduzieren oder nicht?

Die Reduktion (= Zurückführung des Seins) bestimmter Transzendenzen bedeutet nicht ihre Reduktion auf die allgemeine Struktur des reinen Bewusstseins, sondern auf die speziellen Strukturen, d. h. auf ein so und so geartetes reines Bewusstseinsystem, das gerade diese Art von Transzendenz, und keine andere, ausweist. Da bis jetzt nur die allgemeine Struktur des reinen Bewusstseins gezeigt worden ist (Kap. IV des I. Teiles), so muss der Behandlung eines jeden speziellen Reduktionsproblems die rein phänomenologisch reflektive Betrachtung derjenigen Bewusstseinsphären vorausgeschickt werden, die diejenige Transzendenz ausweisen, deren Reduktion jeweils in Frage steht. So geht z. B. dem Reduktionsproblem der physischen Welt die phänomenologische Analyse des Bewusstseins von der physischen Welt voran.

Auch ist schon beim Eintritt in die reduktiven Probleme folgendes scharf im Auge zu behalten.

Die reduktiven Probleme können nur gestellt werden hinsichtlich der vollen realen Welt, als einer psycho-physischen Welt, und der zu dieser gehörigen Idealitäten, deren Systeme auch ideale Welten heissen. Alle übrigen Transzendenzen fallen aus der reduktiven Fragestellung prinzipiell heraus, wie oben (§ 33) gezeigt wurde.

Da das Psychische eine im physischen Sein fundierte Seinsart ist (s. unten, §§ 64—66), so geht dem Problem der Reduktion der vollen psycho-physischen Welt das Problem der Reduktion der bloss physischen Welt voraus.

Demnach behandelt dieses Kapitel nur das letzte Problem. Die Probleme der Reduktion der idealen Welten und des psychologischen Lebens, die es zum vollen Reduktionsproblem der Welt ergänzen, finden ihre Betrachtung in den beiden nächsten Kapiteln.

Im Laufe dieses Kapitels darf also nie vergessen werden, dass, wo einfach von der Welt geredet wird, damit zunächst nur die physische Welt gemeint ist (welche ihrerseits als sinnliche oder physikalische vorkommen kann, s. unten, § 56).

Die phänomenologische Analysis des Bewusstseins von der physischen Welt.

48. Indem wir an die phänomenologische Analysis des Weltbewusstseins herangehen, behalten wir im Auge, dass „was immer Welt und Wirklichkeit überhaupt sein und heissen mag, im Rahmen wirklichen und möglichen Bewusstseins vertreten sein muss durch entsprechende mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt erfüllte Sinne, bzw. Sätze“ (Ideen, § 135).

Unser Problem kann dabei folgendermassen gefasst werden: Wie sieht das Gesamtsystem von Bewusstseinsweisen aus, in dem sich die physische Welt ausweist?

Alles Bewusstsein von dieser Welt hat seine letzte Quelle in der sinnlichen Erfahrung, deren Grundsicht die sinnliche Wahrnehmung ist. Da alle anderen erfahrenden Akte einen Hauptteil ihrer begründenden Kraft aus der sinnlichen Wahrnehmung ziehen, so kann diese mit Recht als Urerfahrung bezeichnet werden (ebda, § 39).

Die Wahrnehmung überhaupt ist ein „Bewusstsein der Leib-

haftigen Selbstgegenwart eines individuellen Objektes“ (ebda).

Handelt es sich um das in der immanenten Zeit Individuierte, so hat man es mit der immanenten Wahrnehmung zu tun. Die sinnliche (oder transzendente) Wahrnehmung bezieht sich auf das in der objektiven Zeit Individuierte, d. h. auf die räumlich-zeitliche Transzendenz. Sie lässt sich also definieren als das Bewusstsein der leibhaftigen Selbstgegenwart eines räumlich-zeitlichen Objekts. (Über die Unterscheidung der immanenten und transzendenten Tatsachen s. oben, § 37, die prinzipielle Unterscheidung der immanenten und transzendenten Wahrnehmungen ist oben, §§ 27—29, gegeben worden.)

Die sinnliche Wahrnehmung umfasst die Wahrnehmungen von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen u. dgl. Weil es aber ausreicht, die Dingwahrnehmung als Repräsentanten aller übrigen sinnlichen Wahrnehmungen zu behandeln, so bezieht sich Husserl letzten Endes immer auf die Dingwahrnehmung (Ideen, § 39).

Die phänomenologische Analysis des die physische Welt ausweisenden Bewusstseins führt also letzten Endes auf die Dingwahrnehmung zurück.

Im Falle einer rein phänomenologischen Analysis der Dingwahrnehmung verfällt das Ding selbst (als Transzendenz) der phänomenologischen Ausschaltung, d. h. man entschlägt sich prinzipiell aller Stellungnahme dazu. Nur das Bewusstsein von dem Ding, d. h. das Wahrnehmungserlebnis in seinem reinen Eigensein liegt im Interessenkreise der Forschung.

Die phänomenologische Analysis der Dingwahrnehmung, die hier in aller Kürze vollzogen werden soll, ist dadurch erleichtert, dass wir die Kenntnis der Grundstruktur des reinen Bewusstseins schon voraussetzen dürfen (darüber s. oben, §§ 35—46). Termini wie »hyletische Data«, »Noesis«, »Noema« u. dgl. können hier also ohne weiteres benutzt werden.

(Über Husserls eigene meisterhaft abgefassten und präzisen Analysen der Dingwahrnehmung s. „Ideen“, vor allem §§ 88—89, 97, 143—144, 149—151, aber auch 38—55; aus den „Log. Unt.“ kommen hier die 5. und 6. Unters. in Betracht, vor allem aber aus der 6. Unters. § 14b, § 23 und die Beilage.)

Die Dingwahrnehmung ist ein intentionales Erlebnis. Sie muss

also eine Doppelschichtigkeit der reellen und ideellen Komponenten in sich haben. Deshalb ist die Frage: „Wie sind die zur Einheit des anschaulich vorstellenden Dingbewusstseins gehörigen Noesen und Noemen systematisch zu beschreiben?“ (Ideen, § 150).

Für das Verständnis dieser Frage ist es sehr wichtig zu beachten, dass hier konkrete Noesen, d. h. Noesen „mitsamt ihren hyletischen Momenten“ gemeint werden (vgl. ebda, § 98, S. 207).

Befassen wir uns zunächst mit diesen Noesen, d. h. mit dem reellen Bestand des Wahrnehmungserlebnisses, wie ihn Husserl sich denkt.

49. Zu jeder Dingwahrnehmung gehört unbedingt ein bestimmter Gehalt von hyletischen Daten, und zwar Empfindungsdaten als Daten einer eigenen Region mit bestimmten Gattungen. Innerhalb je einer Gattung schliessen sich die Empfindungsdaten zu gewissen konkreten Erlebniseinheiten *sui generis* zusammen, zu den sog. Empfindungsfeldern (Ideen, § 41).

Diese Empfindungsfelder haben eine eigenartige „Ausbreitung“, die aber nichts weniger ist als objektive räumliche Ausdehnung (ebda, § 81). Sie entbehren, wie alle hyletischen Data überhaupt, an sich noch aller gegenständlichen Beziehung. Nur dadurch, dass sie von den noetischen Funktionen intentional geformt werden, erfahren sie die gegenständliche Auffassung, d. h. die Beziehung aufs Gegenständliche (vgl. oben, §§ 35—36). Dabei ist zu beachten, dass in den Empfindungen selbst, ihrem Wesen nach, die Beziehung aufs Gegenständliche nicht eindeutig vorgezeichnet ist: derselbe Empfindungskomplex kann mehrfache, diskret ineinander überspringende Auffassungen tragen, denen gemäss dann auch verschiedene Gegenständlichkeiten bewusst werden (Ideen, § 98, S. 206). Doch sind wir auch bei der gegenständlichen Sinnggebung nicht ganz frei, d. h. diese ist keinesfalls eine Aktion unserer Willkür: durch ihren eigenen spezifischen Gehalt setzen die aufzufassenden Stoffe gewisse Grenzen für ihre Auffassung (vgl. Log. Unt. II², S. 92—93; s. auch Messer, Empfindung und Denken, 2. Aufl. 1924, S. 68, der mit Recht darauf hinweist, dass die Windelbandsche Einteilung der Kategorien in konstitutive und reflektive von hier aus ihren Ausgang nimmt).

Jedenfalls aber spielen die Empfindungsdata in den sie objektivierenden gegenständlichen Auffassungen die Rolle der darstel-

le n d e n Inhalte, d. h. sie stehen in der Funktion der „Darstellung“ oder „Abschattung“ (Ideen, § 41). Ihnen hat man die Anschaulichkeit des Dinges in der Wahrnehmung zu verdanken.

Den die Empfindungsdata intentional formierenden Noesen kann eine Reihe von sogenannten noetischen Charakteren anhaften (s. oben, § 39).

Die Empfindungskomplexionen einerseits und die sie »beseelenden«, d. h. gegenständlich auffasenden intentionalen Funktionen (Noesen) mit allen ihnen jeweils anhaftenden Charakteren andererseits bilden den reellen Bestand des Wahrnehmungserlebnisses. In bezug auf ihn kann von hyletisch-noetischen Mannigfaltigkeiten gesprochen werden. Sie schliessen sich zu einer Auffassungseinheit zusammen und bilden das, was als „Erscheinen von“ bezeichnet werden kann (Ideen, § 41).

Wir wissen schon, dass die hyletisch-noetischen Mannigfaltigkeiten von den noematischen Mannigfaltigkeiten prinzipiell verschieden sind (s. oben, § 41). Dementsprechend sind auch ihre Einheiten total verschieden.

Die Einheiten auf seiten des Noematischen sind Einheiten durch Identifizierung, während die Einheiten auf seiten des Reellen niemals Identität haben können, sie sind vielmehr immer nur Einheiten durch die Verbindung des immanent (d. h. in der immanenten Zeit) dauernden Nichtidentischen und an sich Nichtidentifizierbaren, d. h. sie sind nur Einheiten durch kontinuierliche Einigung (s. oben, § 41).

Der Einheit des Erscheinens, als eines Prozesses in der immanenten Zeit, entspricht auf der noematischen Seite die Einheit der Erscheinung und zu oberst die Einheit des in den Erscheinungen sich bietenden identischen Dinges. Hiermit sind wir aber über die Grenzen der rein noetischen Analysis des Wahrnehmungserlebnisses hinausgegangen und stehen schon in dessen noematischer Analysis.

50. Jedem Wahrnehmungserlebnis (hier handelt es sich bloss um die transzendenten Wahrnehmungen!) ist prinzipiell ein noematischer Sinn, und zwar der Wahrnehmungssinn, zu entnehmen, der von Wahrnehmung zu Wahrnehmung auch hinsichtlich desselben Dinges ein anderer ist und den die Wahrnehmung mit der Erinnerung, Phantasie, Vorerwartung usw. gemeinsam haben kann, wie wir schon wissen.

Handelt es sich beispielsweise um einen wahrgenommenen Baum im Garten, so können »Wahrnehmungssinne« wie z. B. »der ruhig dastehende«, »derselbe jetzt vom Winde bewegte Baum« u. dgl. in Frage kommen. Alle noematischen »Sinne« schliessen sich zu einer sie alle umspannenden Einheit zusammen, sofern sie einen identischen Bestand von Sinnesprädikaten und zuoberst einen identischen »Sinnessträger« haben, dessen Identität durch die Reihen von noematischen »Sinnen« hindurchgeht (vgl. oben, § 38).

Wird der Wahrnehmungssinn voll genommen, d. h. im Modus seiner jeweiligen anschaulichen Fülle, so ergibt sich die Erscheinung, in noematischer Hinsicht gefasst (Ideen, § 133; s. auch oben, § 38). Mit anderen Worten: die Erscheinung ist ein originär gebendes Dingnoema (Ideen, § 149).

Erinnern wir uns dessen, das der »Sinn im Modus seiner Fülle« nichts anderes bedeutet als das konkrete Ganze aus der Sinnesform und den in ihr objektivierten hyletischen Daten, und dass bei der Identität der Sinnesform die in ihr objektivierten hyletischen Data idealiter bis ins Unendliche gehende Wandlungen erfahren können (s. oben, § 38), so leuchtet folgendes ein: Dasselbe Ding, z. B. ein Baum, kann nur deshalb als erscheinungsmässig immer wieder verschieden erlebt werden, weil auf der reellen Seite des Erlebnisses die hyletischen Wandlungen stattfinden: „Wir gewinnen sogar, im Vollzuge der phänomenologischen Reduktion, die generelle Wesenseinsicht, dass der Gegenstand Baum in einer Wahrnehmung überhaupt als objektiv so bestimmter, wie er in ihr erscheint, nur dann erscheinen kann, wenn die hyletischen Momente (oder falls es eine kontinuierliche Wahrnehmungsreihe ist — wenn die kontinuierlichen hyletischen Wandlungen) gerade die sind und keine anderen.“

Darin liegt also, dass jede Änderung des hyletischen Gehaltes der Wahrnehmung, wenn sie nicht geradezu das Wahrnehmungsbewusstsein aufhebt, zum mindesten den Erfolg haben muss, dass das Erscheinende zu einem objektiv »anderen« wird, sei es in sich selbst, sei es in der zu seiner Erscheinung gehörigen Weise der Orientierung u. dgl.“ (Ideen, § 97, S. 203.).

Jeder noematische Sinn hat überhaupt einen Zentralpunkt als den Träger der in ihm enthaltenen noematischen Prädikate. Dieser ist das »bestimmbare X im noematischen Sinn« (s. oben, § 38). Im Falle der sinnlichen Wahrnehmung handelt es sich also um den

Wahrnehmungssinn und dessen Zentralpunkt, der sich als ein identisches Etwas wahrnehmungsmässig bestimmt.

Dieser Zentralpunkt des Wahrnehmungssinnes, der sich als »derselbe« in verschiedenen Erscheinungen identisch vermeinte Wahrnehmungsgegenstand darstellt, erhält seine Bestimmungen durch die sich wandelnden noematischen Sinneseinheiten, welche ihrerseits die sie anschaulich erfüllenden noematischen Mannigfaltigkeiten unter sich haben.

Da alle noematischen Einheiten identifizierend vermeinte intentionale Pole sind, so können wir auch sagen (um die von Husserl in seinen Vorlesungen im S. S. 1925 gebrauchte Terminologie heranzuziehen): es gibt auf seiten des Noematischen einen Substratpol und die Merkmalpole. Der Substratpol ist das oben besprochene »bestimmbare X im noematischen Sinn«, die Merkmalpole sind die es bestimmenden, in dem noematischen Sinne enthaltenen noematischen Prädikate.

Der Substratpol verbleibt identisch, während sich seine Merkmalpole ändern können. Während das Ding als dasselbe gemeint wird, können z. B. seine Farbe, Glätte, Gestalt usw. als sich ändernd gemeint werden. Von diesen Änderungen im Sinnesgehalt sind diejenigen in seiner Fülle streng zu unterscheiden (s. oben, § 38).

Von allen diesen auf seiten des Noematischen möglichen Änderungen sind nun abermals diejenigen streng zu unterscheiden, die sich auf seiten des Reellen abspielen, d. h. in der immanenten Zeit verlaufen. So sind z. B. die Änderungen in der Farbe, Glätte, Gewicht usw. von den parallelen Änderungen in den entsprechenden Empfindungen total verschieden.

Das Verhältnis der noematischen Einheiten zu den hyletischen Daten besteht darin, dass sich jene in diesen »abschatten«. So schattet sich beispielsweise „die eine und selbe noematische Farbe, die also in der kontinuierlichen Einheit eines wandelbaren Wahrnehmungsbewusstseins als eine identische, in sich unveränderte bewusst ist, in einer kontinuierlichen Mannigfaltigkeit von Empfindungsfarben ab“ (Ideen, § 97). Überhaupt hat jede Bestimmtheit an dem wahrnehmungsmässig sich anbietenden Dinge ihr Abschattungssystem (ebda, § 41).

Zum Verständnis des Wahrnehmungserlebnisses ist es zweckmässig, die wichtigsten von den hier bestehenden Einheitsformen hervorzuheben.

1) Als oberste Einheit, die dem ganzen Wahrnehmungserlebnis die Einheit verleiht und also auch die Quelle aller übrigen hier bestehenden Einheiten ist, gilt die Einheit des Substratpols gegenüber der offenen Vielheit der Merkmalpole und den diese veranschaulichenden noematischen Mannigfaltigkeiten. Die Einheit, bzw. Einheiten und Mannigfaltigkeiten gehören hier prinzipiell einer und derselben Dimension an, der des Noematischen. Anders ausgedrückt: es handelt sich hier um die ideelle Einheit bzw. Einheiten gegenüber den ideellen Mannigfaltigkeiten.

2) Als polares Gegenstück zu dieser Einheit gilt die Einheit der hyletischen und noetischen Komponenten der Erlebnisse. Auch hier gehört die Einheit und Mannigfaltigkeit ein und derselben Dimension an, der des Reellen, doch ist es eine total andere Dimension. Hier handelt es sich um die reelle Einheit den reellen Mannigfaltigkeiten gegenüber. Hier sei daran erinnert, dass die noematischen (ideellen) Einheiten Einheiten durch Identifikation sind, die reellen Einheiten aber nur Einheiten durch kontinuierliche Einigung, d. h. durch die unmittelbare oder vermittelte Berührung in der immanenten Zeit (s. oben, gegen Ende des vorangehenden Paragraphen).

3) Nicht nur das identisch vermeinte Ding (Substratpol), sondern auch alle noematischen Prädikate (Merkmalpole) sind Einheiten gegenüber den sie abschattenden kontinuierlichen reellen Mannigfaltigkeiten. Hier gehört aber die Einheit und Mannigfaltigkeit prinzipiell nicht derselben Dimension an: es handelt sich hier um die ideellen Einheiten gegenüber den reellen Mannigfaltigkeiten (Ideen, § 97).

Indem wir alle übrigen, für die Wahrnehmungserlebnisse in Frage kommenden Einheiten der Kürze wegen beiseite lassen, gehen wir zu den weiteren, für das Dingbewusstsein sehr wichtigen Erörterungen über.

51. Die Wahrnehmung ist ein originär gebender Akt, d. h. hier besteht das Verhältnis: Meinung — originäre Erfüllung, d. h. eine Erfüllung, in der die selbstdarstellenden Inhalte in der Erfüllungsfunktion stehen.*) Das höchst wichtige Problem

*) Der anschauliche Gehalt der Wahrnehmung (d. h. die Fülle des Wahrnehmungssinnes) umfasst nach Husserl in der Regel nicht ausschliesslich selbstdarstellende (perzeptive), sondern auch abbildende (imaginative) Inhalte (Log. Unt. II², S. 82). Bei der Wahrnehmungsbetrachtung liegt aber der Schwerpunkt in den selbstdarstellenden Inhalten, sodass hier von den imaginativen der Kürze wegen abstrahiert werden kann.

ist nun: handelt es sich dabei um eine adäquate oder inadäquate Erfüllung, d. h. ist das Vermeinte adäquat oder inadäquat gegeben?

Die Erscheinung ist, wie schon erwähnt, das konkrete Ganze aus der Sinnesform und den darin objektivierten Empfindungen, d. h. aus dem Sinn als Form und den sinngestalteten Empfindungen. Ziehen wir zunächst nicht eine Reihe von Erscheinungen desselben Dinges, sondern nur eine abgeschlossene Erscheinung in Betracht. Kann sie adäquat gebend sein oder nicht?

Da wir hier eine rein noematische Analysis des wahrnehmenden Bewusstseins vollziehen, so kann diese Frage auch folgendermassen formuliert werden: Ist die Erscheinung, als das originär gebende Noema, ein adäquat gebendes Noema oder nicht?

Die Erscheinung des Dinges, als der wahrnehmungsmässig erfüllte Dingsinn, ist in folgender Hinsicht »unvollkommen«:

Erstens ist sie keine volle Erfüllung, d. h. sie veranschaulicht nicht alle in dem Dingsinn vermeinten Momente. Prinzipiell gibt es hier immer einen Überschuss des Vermeinten über das jeweils Angeschaute, d. h. einen Leerhorizont des Vermeinten, d. h. jede Erscheinung ist „ein Gemisch von erfüllten und unerfüllten Intentionen“ (Log. Unt. II², S. 58). So ist z. B. auch die Kehrseite eines Dinges mitvermeint, es findet ein »Vorgriff« statt, der wohl zum »Selbstgriff« werden kann, in der jeweils abgeschlossenen Erscheinung aber prinzipiell nur Vorgriff bleibt.

Zweitens sind auch diejenigen vermeinten Momente, die der Erfüllung (d. h. Veranschaulichung) teilhaft werden, keinesfalls adäquat erfüllt, d. h. keines von den angeschauten Momenten kann mit den vermeinten identifiziert werden. Ist z. B. die Grösse eines Baumes gemeint, und ist sie anschauungsmässig erfüllt, d. h. steht der Baum in seiner Grösse vor uns, so kann doch die vermeinte ein und dieselbe Grösse nicht mit der angeschauten identifiziert werden. Bei der Änderung der Entfernung ändert sich die angeschaute, nicht aber die vermeinte Grösse, usw.

Ganz anders verhält es sich in der Sphäre der immanenten Wahrnehmung (s. oben, § 29). Das in ihr Angeschaute, z. B. eine Empfindung, wird als Bestandteil des wahrgenommenen Erlebnisses angesehen, d. h. mit einem Teile des Wahrgenommenen identifiziert, während die Erscheinungen unmöglich als Bestandteile der Dinge angesehen werden können.

Drittens ist die Erscheinung auch in dem Sinne noch inadäquat, dass die Meinung selbst nichts Abgeschlossenes ist, sondern einer bis ins Unendliche gehenden Ergänzung offen steht, d. h. dass die Reihe der möglichen noematischen Prädikate ins Unendliche geht.

Nicht nur auf seiten der veranschaulichenden Mannigfaltigkeit, sondern auch auf seiten der Meinung selbst gibt es also offene Horizonte, d. h. überall gilt ein prinzipielles plus ultra.

Fassen wir das über die abgeschlossene Erscheinung Ausgeführte zusammen, so können wir sagen, dass die Erscheinung als der erfüllte Wahrnehmungssinn folgende drei Schichten enthält:

- 1) die des Vermeinten, aber nicht Erfüllten, d. h. die Schicht der Leerkomponenten im Sinne der Anschungsleere;
- 2) die Schicht des Vermeinten und Erfüllten als die Schicht der inadäquaten Erfüllung;
- 3) die Schicht des durch die vermeinten Prädikate noch nicht bestimmten, aber prinzipiell Bestimmbaren, d. h. die des noch nicht Vermeinten, aber zu Vermeinenden, die auch als die Schicht der Unbestimmtheitskomponenten bezeichnet werden kann, wobei die Unbestimmtheit soviel wie Unbestimmtheit hinsichtlich der weiteren noematischen Prädikate besagt.

Keine von den genannten Schichten ist in dem Sinne bestimmend, dass ein plus ultra ausgeschlossen wäre, d. h. keine ist absolut bestimmend.

Die erste lässt die anschaulichen Mannigfaltigkeiten unbestimmt, die das Vermeinte, aber noch nicht Erfüllte ev. erfüllen können. Die zweite hat einen offenen Horizont für die schon erfüllten Momente des Vermeinten in dem Sinne, dass diese auch anders erfüllt werden könnten, da keine von den inadäquaten Erfüllungen eindeutig bestimmend ist. Die letzte lässt Raum für die weiteren noematisch-prädikativen Bestimmungen, d. h. für die weiteren erscheinenden Merkmale.

Aufs strengste aber ist zu beachten, dass es sich hier um keine leere Unbestimmtheit handeln kann, sondern um eine Unbestimmtheit als „Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils“ (Ideen, § 44). Als unverbrüchliches Wesensgesetz gilt nach Husserl, „dass jede unvollkommene Gegebenheit (jedes inadäquat gebende Noema) eine Regel

in sich birgt für die ideale Möglichkeit ihrer Vervollkommnung“ (ebda, § 149).

Somit sind wir notwendig auf die Erscheinungsreihen angewiesen.

Die Erscheinungsreihe kann nie, prinzipiell nie, abgeschlossen werden, da eine jede Erscheinung wesensnotwendig einen offenen Horizont für die weiteren, noch unbestimmten Erscheinungen hat, bei der Enthüllung dieser Unbestimmtheit (d. h. bei ihrer Überführung in die Bestimmtheit) aber gibt es notwendig einen neuen Horizont von bestimmbarer Unbestimmtheit und so bis ins Unendliche. Der Horizont von bestimmbarer Unbestimmtheit kann nie aufgehoben werden: „Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, dass $1 + 2 = 3$ ist, oder daran, dass irgendeine Wesenswahrheit besteht (Ideen, § 44).

Ist nun eine jede abgeschlossene Erscheinung wesensnotwendig eine inadäquate Gegebenheit (d. h. ein inadäquat gebendes Noema), und kann diese Inadäquatheit auch in einer bis ins Unendliche gehenden Erscheinungsreihe prinzipiell nicht aufgehoben werden, so wird sonnenklar, dass es zum Wesen des Dingrealen gehört, nur inadäquat gegeben zu sein.

Da alle Aussagen über ein Etwas ihren letzten Motivationsgrund in der Gegebenheit dieses Etwas haben, so ist offensichtlich eine jede mögliche Bestimmung des Dingrealen prinzipiell inadäquat, d. h. das Dingreale kann nie absolut, sondern immer nur relativ bestimmt werden. Alle Bestimmung des Dingrealen weist also prinzipiell auf eine Erscheinungsreihe zurück. Sind aber alle Erscheinungen dingbestimmend? Wir wissen doch zur Genüge, dass in der Reihe der Erscheinungen auch Illusionen, Halluzinationen u. dgl. Täuschungen vorkommen können. Es muss also ein Kriterium für die das Ding bestimmenden Erscheinungen geben.

Dieses Kriterium kann nicht irgendwo ausserhalb der Reihe von Erscheinungen gesucht werden, da alles vernünftig motivierte Verhalten zu den Dingen nur in der Erscheinungsreihe seine letzte Rechtfertigung hat. Es kann sich hier um kein anderes Kriterium handeln, als um das rein immanente der durchgängigen Einstimmigkeit der Erscheinungen.

Da immer wieder nur eine endliche Reihe von Erscheinungen zum Motivierungsgrund gemacht werden kann, so ist auch die jeweils erreichte Einstimmigkeit der Erscheinungen eine bloss

relative. D. h. alle Dingsetzung gilt nur „vorausgesetzt, dass der Fortgang der Erfahrung nicht »stärkere Vernunftmotive« herbeibringt, welche die ursprüngliche Setzung als eine in dem weiteren Zusammenhang »durchzustreichende« herausstellen“ (Ideen, § 138).

Hieraus ergibt sich die immer offen bleibende, nie aufhebbare Möglichkeit des Sich-nicht-Bestätigens, der *instantia contradictoria*. Alle Dingsetzung ist also durch und durch Antizipation, sie hat immer nur eine präsumptive Rechtfertigung. Diese empirische Präsumption ist nichts weniger als apodiktische Gewissheit: „Jede noch so grosse Erfahrungskraft kann allmählich aufgewogen und überwogen werden“ (Ideen, § 46, S. 87).

Das »wahre Ding« ist also wesensnotwendig immer eine Idee im Kantischen Sinne, d. h. eine Regel für ein unendliches Kontinuum von Erscheinungen. „Dieses Kontinuum bestimmt sich näher als allseitig unendliches, in allen seinen Phasen aus Erscheinungen desselben bestimmbar X bestehend, derart zusammenhängend geordnet und dem Wesensgehalt nach bestimmt, dass jede beliebige Linie desselben in der stetigen Durchlaufung einen einstimmigen Erscheinungszusammenhang ergibt (der selbst als eine Einheit beweglicher Erscheinungen zu bezeichnen ist), in welchem das eine und selbe immerfort gegebene X sich kontinuierlich-einstimmig »näher« und niemals »anders« bestimmt“ (ebda, § 143).

Zur vollen Charakterisierung des reinen Wesens des Dinges gehören folgende Bestimmungen: 1) *res temporalis*, 2) *res extensa*, 3) *res materialis*, d. h. eine substantielle Einheit von Kausalitäten (ebda, § 149). In allen diesen Momenten stossen wir auf »unendliche Aufgaben« der Forschung.

Somit ist auch die Wahrheit von der Dingwelt nur eine relative Wahrheit in der Stufenreihe der relativen Wahrheiten, d. h. es gibt hier nur eine sich immer vervollkommnende Approximation an eine endgültige, aber nie erreichbare Wahrheit.

Sowohl die Dinge als auch die entsprechenden Wahrheiten stehen also unter der Idee einer stets möglichen Korrektur. Diese besteht darin, dass die der Korrektur bedürftigen Momente entweder umgebildet oder gar vollständig »durchgestrichen« werden. Selbstverständlich darf es sich dabei um keine

Lücken handeln: das der Korrektur bedürftige Moment wird durch ein neues ersetzt, das bei der jeweils erreichten Tragweite der Erfahrungen präsumptiv die Prüfung in der durchgängigen Einstimmigkeit bestehen kann.

Ist nun jede Welterfahrung, als das System der Dingerfahrungen, notwendig mit der Möglichkeit der Korrektur behaftet, und diese mit der Möglichkeit neuer Korrekturen usw., so entsteht mit Notwendigkeit die Idee einer wahren, keiner Korrektur mehr bedürftigen Welt. Diese Idee stellt der immer zu korrigierenden »blossen Erscheinungswelt« die »wahre Welt« gegenüber, so wie sie »an sich« ist, unabhängig von den immer nur inadäquaten Erscheinungen.

In seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 bezeichnete Husserl diese Idee des »An-sich-Seins« der Welt als „ein in der universalen Verlaufsgestalt der Erfahrung motiviertes und solange diese Gestalt gegeben ist, notwendig zu setzendes und nicht abzulehnendes Ideal“.

Die idealistische Argumentation Husserls und ihre Würdigung.

52. Unsere phänomenologische Analyse des Dingbewusstseins will keinen Anspruch auf endgültige Vollständigkeit erheben, sondern soll nur unseren gegenwärtigen Zwecken dienen. Sie hat uns gezeigt, dass das Ding in rein phänomenologischer Betrachtung, d. h. so genommen, wie es sich in den Bewusstseinsweisen dokumentiert, wie es in der Immanenz durch bestimmte Systeme von Bewusstseinsmomenten vertreten wird, nichts anderes ist als ein „Identisches von Erscheinungsweisen durch Abschattung“ (Ideen, § 44), als „eine intentionale Einheit, die prinzipiell nur als Einheit solcher Erscheinungsweisen gegeben sein kann“ (ebda, § 42). Jede einzelne Erscheinung zeigte sich als zwar originär, aber prinzipiell nicht adäquat gebend. Diese Inadäquatheit erwies sich als bleibend: sie konnte auch von einer idealiter in infinitum gehenden Erscheinungsreihe nicht behoben werden. Somit ergab sich die Feststellung: jedes Ding, und damit auch die ganze Dingwelt, ist eine unendliche Aufgabe für die Bestimmung, d. h. eine Idee im Kantischen Sinne.

Und doch wäre es völlig verfehlt anzunehmen, dass diese Feststellung eine idealistische Auffassung der Dingwelt implizierte oder zur logisch notwendigen Folge hätte. Psychologisch mag sie manchen zu einer idealistischen Überzeugung drängen, eine

logische Notwendigkeit dazu liegt aber nicht vor. Sollte sich diese Feststellung sogar als absolut gewiss erweisen, die idealistische Konzeption wird dadurch nicht vorgezeichnet.

Anders könnte es ja auch nicht sein. Die durchgeführten rein phänomenologischen Analysen des Dingbewusstseins vollzogen sich unter Ausschaltung allen Interesses für die Transzendenz (im Husserlschen Sinne des Wortes), d. h. sie enthielten sich allen Urteils über das Transzendente. Ihr Problem war ja nicht das Ding als Transzendenz, sondern das Ding als Dingbewusstsein. Das phänomenologische Reflektieren über das Dingbewusstsein erlaubt es aber nicht, reduktive Konsequenzen zu ziehen, wie oben, im Kap. 3 des I. Teiles, vor allem aber im § 34, schon gezeigt wurde. Auch wenn Husserl die adäquate Bestimmung des Dinges und der Dingwelt als eine Idee im Kantischen Sinne bezeichnet, so schliesst das keinen Idealismus notwendig in sich. Streng genommen, steht der Begriff des Dinges als einer Idee, als einer unendlichen Aufgabe für die Bestimmung aller Idealismus-Realismusfrage gleichgültig gegenüber, d. h. dieser Begriff kann sowohl auf der idealistischen als auf der realistischen Seite Anwendung finden. (So schreibt ja z. B. auch Messer, der einen prinzipiellen Realismus in bezug auf die Dingwelt vertritt, dass das Ergebnis der Kantischen Ideenlehre sich sehr wohl mit der realistischen Grundauffassung verbinden lasse, s. seine *Gesch. d. Philos.*, III, 6. u. 7. Aufl. 1923, S. 40 und den Abschnitt „Beurteilung des transz.-log. Idealismus“ im Kap. 7 seiner *Einf. in die Erkenntnistheorie*, 2. Aufl. 1921, S. 123). Der Realismus kann ebenso gut wie der Idealismus im Dinge eine Idee sehen, die den ganzen Prozess seiner erkenntnismässigen Bestimmung reguliert und ihre ins Unendliche gehende Vervollkommnung vorzeichnet. Der Idealismus beraubt das Ding allen Seins an sich und löst es in dem Idee-Sein auf, während der Realismus ihm entschieden ein von aller erkenntnismässigen Bestimmung unabhängiges Sein zuschreibt, das durch die ihm sozusagen asymptotisch sich anschmiegende Erkenntnis zwar immer vollkommener und vollkommener, nie aber endgültig enthüllt werden kann. Anders ausgedrückt: Der Idealismus will in dem Dinge nur eine Idee erblicken, der Realismus sieht darin auch eine Idee, vor allem aber und unabhängig von allen Ideen ein Sein an sich.

Gibt uns die phänomenologische Analysis des Dingbewusstseins für sich allein keinen hinreichenden Grund zur Reduktion des Dinges

auf das Dingbewusstsein, d. h. zur idealistischen Grundauffassung der physischen Welt, so kann eine andere Feststellung Husserls ebensowenig dazu dienen, ja sie ist auch von Husserl selbst keinesfalls als idealistisches Argument gemeint. Wir haben hier denjenigen Satz Husserls im Auge, den er in den „Log. Unt.“ ebenso entschieden wie in den „Ideen“ aufstellt: dass es widersinnig sei, zwischen dem intentionalen Gegenstand der Vorstellung und ihrem wirklichen Gegenstand zu unterscheiden (Log. Unt. II¹, S. 424—425; Ideen, § 90). Die Vorstellung hat keinen anderen Gegenstand als nur denjenigen, auf den sie sich intentional richtet, d. h. den sie »meint«: „Worauf sich kein Meinen bezieht, das ist für die Vorstellung nicht vorhanden“ (Log. Unt. II², § 23, S. 79). Mit anderen Worten: „Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht *ihr* intentionaler Gegenstand wäre“ (Log. Unt. II¹, S. 425).

Diesen Satz hat Husserl keinesfalls so gemeint, als ob jedes vorgestellte Wirkliche in seinem Vorgestelltsein aufginge, d. h. als ob es kein Sein ausser dem Sein in der Vorstellung besässe. Verhielte es sich so, dann gingen auch Gott und die fremden Iche in meinem Vorstellen auf, d. h. dann wäre der Solipsismus die einzig mögliche Konsequenz daraus, weil ja sowohl Gott als auch die fremden Iche für mich nur da sind, sofern sie als intentionale Gegenstände meiner Vorstellungen fungieren (vgl. hierzu unten das Kapitel über die Intersubjektivität). Bin ich mir z. B. eines fremden Ich bewusst, so ist das nur dadurch möglich, dass dieses fremde Ich zum intentionalen Gegenstand meiner Erlebnisse wird, d. h. zu dem in meinen Erlebnissen Gemeinten. Daraus folgt aber nicht ohne weiteres, dass das fremde Ich in meinen es meinenden Erlebnissen erst erzeugt wird, d. h. erst seine Wirklichkeit gewinnt. Kurzum: Husserl selbst nimmt keinesfalls den Satz an, dass alle intentionalen Gegenstände nur als intentionale Konstitutionen bestünden und darüber hinaus ein Nichts wären, womit jedoch selbstverständlich nicht geleugnet wird, dass es solche in dem blossen Intendiert-Sein aufgehende Gegenstände gibt, wie z. B. die bloss fingierten oder absurden.

Endlich gibt es noch einen Gedankengang, der den Schein eines idealistischen Argumentes erwecken könnte, der aber unmöglich als ein solches angesehen werden darf. Es handelt sich um folgende Erwägung Husserls:

„Jede immanente Wahrnehmung verbürgt notwendig die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfasst, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d. h. die Einsicht, dass es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich; es wäre ein Widersinn, es für möglich zu halten, dass ein so gegebenes Erlebnis in Wahrheit nicht sei . . . Demgegenüber gehört es, wie wir wissen, zum Wesen der Dingwelt, dass keine noch so vollkommene Wahrnehmung in ihrem Bereiche ein Absolutes gibt, und damit hängt wesentlich zusammen, dass jede noch so weitreichende Erfahrung die Möglichkeit offen lässt, dass das Gegebene, trotz des beständigen Bewusstseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, nicht existiert. Wesensgesetzlich gilt: Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte, sondern in gewisser Art immer zufällige. Das meint: Immer kann es sein, dass der weitere Verlauf der Erfahrung das schon mit erfahrungsmässigem Recht Gesetzte preiszugeben nötigt . . . Jede noch so grosse Erfahrungskraft kann allmählich aufgewogen und überwogen werden. Am absoluten Sein der Erlebnisse ist dadurch nichts geändert, ja sie bleiben immer zu all dem vorausgesetzt“ (Ideen, § 46).

Aus dem zitierten Gedankengang geht hervor, dass er sich auf den Unterschied in der Gewissheit bezieht, mit welcher das Dingreale einerseits und das eigene Bewusstsein andererseits da sind. Die idealistische Theses aber ist auf den Unterschied im Sein selbst bezogen, und zwar behauptet sie, das Dingreale sei eine blosse intentionale Konstitution, d. h. ein durch das Bewusstsein erzeugtes Sein, während sie dem eigenen Bewusstsein ein absolutes »An-sich-Sein« zuerkennt.

Aus den Unterschieden in der Gewissheit kann aber u. E. nichts in bezug auf die Unterschiede im Sein selbst gefolgert werden. Husserls Meinung nach sind auch die fremden Iche für das eigene Ich nur mit bloss empirischer (= präsumptiver) Gewissheit da (s. unten, § 70). Nichtsdestoweniger aber behauptet er entschieden, die fremden Iche beständen ebenso »an sich«, wie das eigene Ich. Wir können also mit Recht sagen: Würde dennoch aus der bloss präsumptiven Gewissheit der Existenz des Dingrealen im Gegen-

satz zur absoluten Gewissheit der Existenz des eigenen Ich die Idealität des Dingrealen gefolgert, dann müsste auch aus der bloss präsumptiven Gewissheit, mit welcher die fremden Iche für das eigene Ich vorhanden sind, die Idealität der fremden Iche gefolgert werden, was ein Verfallen in den Bannkreis des Solipsismus bedeutete.

Also sollte klar sein, dass der erwähnte Gedankengang Husserls unmöglich als idealistisches Argument angesehen werden kann.

53. Von der räumlich-zeitlichen Welt behauptet Husserl nun mit aller Entschiedenheit, sie sei ihrem Sinne nach eine blosse intentionale Konstitution des reinen Bewusstseins und darüber hinaus ein Nichts, d. h. diese Welt lasse sich auf das reine Bewusstsein restlos reduzieren. Für die Charakterisierung der idealistischen Einstellung Husserls ist vor allem das ganze dritte Kapitel des zweiten Abschnittes der „Ideen“ (§§ 47—55) wichtig, das in wahren Sinne des Wortes von idealistischen Behauptungen strotzt. Da wird der Realismus mehrmals geradezu als Widersinn bezeichnet. Das zwingt auch uns, in diesem so wichtigen Punkte mit aller Strenge nach der entsprechenden Argumentation zu fragen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass wir uns bei der Betrachtung der idealistischen Argumente Husserls vorläufig bloss auf die physische Welt einschränken (s. oben, § 47).

Alle vernünftig motivierten Aussagen über diese Welt haben ihre letzte Rechtsquelle in der Wahrnehmung des Physischen, d. h. in der transzendenten Wahrnehmung, in der allein das Physische zur originären Gegebenheit kommt. Die transzendenten Vorgängen u. drgl. Ebenso wie es aber genügt, als Repräsentanten aller übrigen nur die Dingwahrnehmung in Betracht. Wahrnehmung umfasst die Wahrnehmungen von Dingen, Eigenzu ziehen (s. oben, § 48), so kann auch die physische Welt als Dingwelt angesehen werden. Somit kann auch das Problem einer Reduktion der physischen Welt als Problem der Reduktion der Dingwelt gefasst werden.

Der phänomenologische Idealismus Husserls ist dadurch aufs schärfste gekennzeichnet und von allen übrigen Idealismen unterschieden, dass er (was keinen Augenblick vergessen werden darf!) die Dingwelt auf das phänomenologisch reine Bewusstsein reduziert, d. h. auf das phänomenologisch reine Ich mit seinen reellen und ideellen Erlebnisbeständen, während z. B. der

transzendente Idealismus es für prinzipiell unmöglich hält, die Dingwelt auf die individuellen Iche mit ihren Erlebnismomenten zu reduzieren, alles Dingliche vielmehr auf ein überindividuelles »Bewusstsein überhaupt« reduziert. Haben wir das im Auge, so lässt sich das Reduktionsproblem der Dingwelt bei Husserl folgendermassen formulieren:

Ist die Dingwelt nur als eine intentionale Konstitution des letzten Endes in der Dingwahrnehmung motivierten phänomenologisch reinen Bewusstseins möglich oder ist ihre Möglichkeit von diesem Bewusstsein und seinen Intentionen prinzipiell unabhängig?

Bevor wir zu der idealistischen Argumentation Husserls übergehen, soll endgültig klargelegt werden, wie Husserl das Verhältnis von reinem Bewusstsein und Dingwelt versteht. Dieser Aufgabe sollen die vier nächsten Paragraphen gewidmet werden.

54. Bedeutet die Reduktion der Dingwelt auf das reine Ich mit seinen Erlebnisbeständen nicht die Behauptung, die Dinge entstünden und vergingen mit dem Entstehen und Vergehen der jeweiligen dingsetzenden Erlebnisse?

Nach Husserls eigenen Ausführungen kann das Ding auch sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewusst zu werden (Ideen, § 41, S. 74). Auch das nicht erfahrene Ding gehört zur realen Umwelt. Es handelt sich also nicht um die faktisch vollzogene Erfahrung, sondern um die Erfahrbarkeit. Diese ist aber nicht eine leere logische Möglichkeit, sondern eine im aktuellen Erfahrungszusammenhange motivierte Möglichkeit (ebda, § 47, S. 89). Die im aktuellen Erfahrungszusammenhange motivierte Erfahrungsmöglichkeit ist also die Form, in welcher das Ding da ist, auch wenn es nicht wahrgenommen wird. Die Enthüllung des Sinnes dieser motivierten Möglichkeit ergibt folgendes: „Es führen von aktuellen Wahrnehmungen mit dem wirklich erscheinenden Hintergrundfelde mögliche, und zwar kontinuierlich-einstimmig motivierte Wahrnehmungsreihen mit immer neuen Dingfeldern (als unbeachteten Hintergründen) weiter bis zu denjenigen Wahrnehmungszusammenhängen, in denen eben das betreffende Ding zur Erscheinung und Erfassung käme... Eine Transzendenz, die also der beschriebenen Anknüpfung durch einstimmige Motivationszusammenhänge mit meiner jeweiligen Sphäre aktueller

Wahrnehmung entbehrte, wäre eine völlig grundlose Annahme; eine Transzendenz, die solcher prinzipiell entbehrte, ein Nonsens“ (ebda, § 45).

Das Ding für eine bloße intentionale Konstitution des erfahrenden Bewusstseins anzusehen, bedeutet also keinesfalls, es mit dem jeweiligen erfahrenden Akt entstehen und vergehen zu lassen. Alle in diesem Sinne abgefassten Einwände verfehlen den Husserlschen Gedankengang vollständig.

55. Seiner idealistischen Einstellung gemäss weist Husserl darauf hin, dass „was immer Welt und Wirklichkeit überhaupt heissen mag, im Rahmen wirklichen und möglichen Bewusstseins vertreten sein muss durch entsprechende mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt erfüllte Sinne, bzw. Sätze“. (Ideen, § 135.)

Diese in den die Welt ausweisenden Erlebnissen enthaltenen Sinne bzw. Sätze mitsamt ihrer Erfüllung heissen Motivationszusammenhänge. (Näheres darüber s. Ideen, § 136 ff.).

Das transzendente System der Welt ist also in der immanenten Sphäre durch ein Motivationssystem vertreten.

Dass die Welt eine Konstitution des Bewusstseins ist, bedeutet, dass sie durch ein letztes Endes anschaulich motiviertes System von Sinnen bzw. Sätzen bedingt ist. Und sie ist gerade diese und nicht eine andere Welt, weil es im reinen Bewusstsein dieses und nicht ein anderes Motivationssystem gibt.

Bezeichnen wir der Kürze halber das jeweils in Frage kommende Weltsystem als S , das dieses bedingende System der Motivation als Σ , so ist klar, dass S nur gelten kann, insofern Σ gilt. Aber auch umgekehrt: das Σ kann nicht sein ohne S .

Es ist also unmöglich, ein bestimmtes, einstimmiges Motivationssystem zu haben und die darin motivierte Welt nicht zu haben.

Habe ich eine bestimmte Welt, so habe ich auch bestimmte korrelative Motivationszusammenhänge. Ich kann nicht diese Motivationszusammenhänge allein haben, ohne die Welt zu haben, und umgekehrt.

S und Σ sind also aufeinander angewiesen, ohneinander unmöglich.

Können wir hieraus nicht folgern: das reine Bewusstsein ist ebensowenig ohne Welt möglich, wie die Welt ohne das reine Bewusstsein? Hier stehen wir vor einer sehr wichtigen Frage.

Oben (§ 23) wurde schon festgestellt, dass das Bewusstsein notwendig eine Beziehung aufs Transzendente hat: es kann nie aus lauter immanent gerichteten Akten bestehen. Allen (und auch den allerhöchsten) Aufstufungen von Reflexionen liegt doch ein gerader Akt, d. h. ein auf die Transzendenz bezogener Akt zugrunde.

Das Bewusstsein, als intentionales Bewusstsein, ist also ohne Transzendenz unmöglich.

Dies unbestreitbare Gesetz besagt aber nicht, das Bewusstsein sei ohne Welt unmöglich. Die Welt ist ja nicht die einzig mögliche Transzendenz (s. oben, § 33). Es wäre also ein Bewusstsein möglich, das keine Welt zum Korrelat hätte. Selbstverständlich könnte es dann auch nicht solche Motivationszusammenhänge haben, die dem welthabenden Bewusstsein eigen sind.

Wie Husserl sich die Unabhängigkeit des reinen Bewusstseins von der Welt denkt, das tritt am deutlichsten in dem Gedankenexperiment hervor, das er in seinen „Ideen“ (§ 49) als die „Weltvernichtung“, in seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 aber als den „theoretischen Weltuntergang“ bezeichnete. Sein Gedankengang dabei ist folgender (Ideen, § 49).

Was ist die Welt ihrem Sinne nach? Eine durchgängig einstimmige räumlich-zeitliche Seinsordnung. Nur das wird als in der Welt »wirklich seiend« gesetzt, was sich in diese einstimmige Ordnung einbeziehen lässt.

Deshalb wird so etwas wie die Illusions- und Halluzinationsgegenstände erbarmungslos aus der Welt gestrichen: sie springen sozusagen aus der einstimmigen räumlich-zeitlichen Seinsordnung hinaus.^{*)}

Die Welt als einstimmige räumlich-zeitliche Seinsordnung gilt aber nur, sofern es ein entsprechendes einstimmiges Motivations-system des erfahrenden Bewusstseins gibt. Wäre dieses auch in anderer Weise möglich?

Es ist nicht einzusehen, warum das reine Bewusstsein eben diese und nicht andere Motivationszusammenhänge haben müsste. Im Gegenteil, es ist sehr wohl denkbar, dass das reine Bewusstsein so widerspenstige Motivationen hätte, dass keine einstimmige Transzendenzordnung sich konstituieren liesse. In den Fällen von Illu-

^{*)} Alle räumlich-zeitliche Faktizität, die sich nicht dieser Seinsordnung eingliedern lässt, heisst auch »subjektiv«. Doch ist diese Subjektivität, als Subjektivität der Transzendenz, von der Erlebnissubjektivität, als der Subjektivität der Immanenz, aufs schärfste zu unterscheiden (vgl. hierzu auch Ideen, zu Anfang des § 52).

sionen und Halluzinationen liegen ja solche widerspenstigen Motivationen vor, obwohl nur in geringem Masse.

Von der Existenz zu sprechen ist ja nur möglich auf Grund des präsumptiven Charakters der sinnlichen Wahrnehmung. Stellen wir uns vor, dass an Stelle einer Reihe von sich bestätigenden Erfahrungen eine Reihe von einander widersprechenden träte, so löste sich die Welt eo ipso in ein Chaos auf.

Es gäbe also keine Welt mehr, doch gäbe es das Bewusstsein, das die Erlebnisse dieses Chaos besässe. Der zufälligen Existenz der Welt gegenüber ist also die Existenz des reinen Bewusstseins notwendig, d. h. sie ist eine apodiktische Existenz.

Die Vernichtung der Welt besagt nur, dass die sie konstituierenden Motivationszusammenhänge des reinen Bewusstseins durch andere ersetzt worden sind, in denen sich die Welt als einstimmige räumlich-zeitliche Seinsordnung nicht konstituieren kann. Die Vernichtung der Welt besagt also keinesfalls Vernichtung des reinen Bewusstseins, sondern nur eine entsprechende Modifikation desselben.

56. Alle bisherigen Ausführungen über die physische Welt beziehen sich nur auf die sinnliche Welt, d. h. auf die Welt der schlicht-anschaulich gegebenen Dinge, welche Husserl auch als Dinge der Cartesianischen imaginatio bezeichnet (s. Ideen, am Anfange des § 47). Diese Dinge reduziert Husserl, wie wir wissen, auf das reine Bewusstsein. Aber auch die physikalische Welt, als die Welt der Dinge, die mit ihren exakten physikalischen Bestimmungen unmöglich in die eigentliche Erfahrung fallen können, hält Husserl für eine blosse intentionale Konstitution des reinen Bewusstseins.*) Dabei kann sein Gedankengang folgendermassen zusammengefasst werden (Ideen, § 52).

Ein blosses erfahrungsmässiges Bestimmen der Dinge, auf Grund dessen sich die sinnliche Welt konstituiert, ist aufs strengste von der theoretischen Bestimmung der Sinnendinge zu unterscheiden, welche in einer logischen Umarbeitung (sozusagen in einer logischen Präparation) der sinnlich erfahrenen Dinge besteht. Zwingende theoretische

*) Sehr interessante Ausführungen über den Unterschied zwischen der sinnlichen und physikalischen Welt finden sich in dem Aufsatz von Jonas Cohn „Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches“, Logos Bd. XV, Heft 2 (1926), wo dieser Unterschied von streng transzendentalen Standpunkt aus gefasst wird.

Motive schreiben der „erfahrungslogischen Vernunft“ diese Umarbeitung vor, obwohl die Notwendigkeit dieser Vorschrift eine bloss tatsächliche (d. h. zufällige) ist, entsprechend der blossen Tatsächlichkeit (Zufälligkeit) der Sinnenwelt, die prinzipiell auch anders hätte sein können, etwa in der Weise, dass ihre Gegebenheiten jederlei Physik nach Art der unseren ausschliessen. (Dieser Satz von der bloss zufälligen Möglichkeit einer physikalischen Bestimmung der Sinnendinge findet sich an einem anderen Ort, und zwar am Anfang des § 47 der Ideen).

Ist nun das Sinnending, als „Ding der schlichten sinnlichen imaginatio“ (d. h. einer im Cartesianischen Sinne verstandenen imaginatio), eine bloss intentionale Konstitution des reinen Bewusstseins, so muss auch das physikalische Ding, als „Ding der physikalischen intellectio“, für eine bloss intentionale Konstitution, obwohl höherer Stufe, gehalten werden. War es unmöglich, die Sinnenwelt, das Korrelat der blossen sinnlichen Erfahrung, zu verabsolutieren, so ist es umso weniger möglich, die physikalische Welt, dieses Korrelat des logisch bestimmenden Denkens, zu einem Sein an sich zu stempeln. Eine solche Verabsolutierung der physikalischen Welt zu vollziehen, heisst (Husserls scharfem Ausdruck nach) Mythologie treiben. Auch kann keine Rede sein von einer Kausalität zwischen den sinnlichen und physikalischen Dingen, als ob es sich hier um zwei verschiedene Realitäten handelte, von denen die eine die andere verhüllte. Vielmehr ist aufs strengste zu beachten, dass das Erfahrungsding selbst genau dasjenige Ding ist, das in der Physik wissenschaftlich erforscht und bestimmt wird, d. h. nur soweit das Ding Träger von sinnlichen Bestimmtheiten ist, ist es auch Träger der physikalischen, die sich ihrerseits in den sinnlichen bekunden.

57. Jetzt sind wir imstande, den Sinn des Husserlschen Gedankenganges vom Verhältnis des reinen Bewusstseins zur Welt erschöpfend klarzulegen. Der Kürze halber kehren wir zu den oben (§ 55) schon benutzten symbolischen Bezeichnungen zurück (\mathcal{W} = die Welt; Σ = das dieser Welt korrelative Motivations-system).

Oben (§ 55) wurde bereits festgestellt: die Systeme S und Σ sind ohneinander unmöglich, d. h. gilt S , so muss auch Σ gelten; gilt Σ , so gilt notwendig auch S .

Beide Formulierungen drücken aber nicht eine wechselseitige,

sondern eine prinzipiell einseitige Abhängigkeit aus: S ist eine notwendige Folge von Σ , nicht aber umgekehrt.

II. Ist nun S (d. h. die Welt) eine notwendige Folge von Σ (d. h. eines bestimmten reinen Motivationssystems), so ist S auch eine notwendige Folge des reinen Bewusstseins, aber nur, sofern in ihm sich Σ konstituiert.

Das Vorhandensein von Σ im reinen Bewusstsein, d. h. die Gegebenheit eines bestimmten weltsetzenden Motivationszusammenhanges ist keinesfalls eine apodiktische Notwendigkeit. Das reine Bewusstsein hätte auch andere Motivations-systeme, z. B. $\Sigma_1, \Sigma_2 \dots$ haben können: dann gölten auch andere Welten $S_1, S_2 \dots$. Enthielte das reine Bewusstsein einen widerspenstigen Motivationszusammenhang in sich, den wir als $\Sigma \pm$ bezeichnen können, so hätte es auch keine Welt mehr als einstimmige räumlich-zeitliche Seinsordnung.

Im Gegensatz zur Welt, die in keiner Weise unabhängig vom Bewusstsein bestehen kann, ist also das Bewusstsein wesentlich unabhängig von der Welt. Das Gebiet des reinen Bewusstseins, als des immanenten Seins, ist also „zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla »re« indiget ad existendum“ (Ideen, § 49). Die Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt ist also nur eine tatsächliche (weil die Welt auch nicht sein könnte), und auch nur im Sinne der einseitigen Beingtheit.

Die Kontingenz der Welt (contingentia mundi) ist es, worauf wir hinausgesteuert sind. In seinen Vorlesungen im W. S. 1923/24 formulierte Husserl diese Kontingenz folgendermassen: „Die Welt braucht nicht unbedingt notwendig zu sein, braucht nicht gewesen zu sein, und braucht, selbst wenn sie war und ist, nicht weiter zu sein.“

Tatsächlich, d. h. bloss faktisch, ist die Welt da. Die Möglichkeit des Nichtseins der Welt besteht, obwohl absolut nichts dafür spricht, dass diese Möglichkeit sich realisieren würde.

So tritt das Kontingenzproblem auch bei Husserl in aller Schärfe hervor, wie einst schon bei Leibniz. Dies Problem aber führt u. E. notwendig zum Problem des Schicksals. (Näheres hierüber s. unten, § 84.)

58. Dass Husserl in bezug auf die physische Natur aufs entschiedenste einen Idealismus vertritt, sollte nach den vorangehenden Ausführungen klar sein. Indem wir zur Beurteilung dieser seiner Position übergehen, dürfen wir keinen Augenblick vergessen, dass er die physische Welt auf das phänomenologisch reine Bewusstsein reduziert, nicht aber etwa auf das überindividuelle »Bewusstsein überhaupt«, wie es die Transzendentalphilosophie tut. Fragen wir nun nach denjenigen Argumenten, die zur Rechtfertigung der phänomenologischen Reduktion herangezogen werden könnten, so sind wir auf die Gedankengänge Husserls im 3. Kap. des 2. Abschnittes der „Ideen“ angewiesen (§§ 47—55). Alle übrigen, durch das ganze Werk zerstreuten, idealistischen Erwägungen führen auf diese Gedankengänge zurück.

Mustert man das genannte Kapitel der „Ideen“ aufs genaueste durch, so lassen sich u. E. nur zwei Erwägungen aufweisen, die als idealistische Grundargumente angesehen werden könnten:

I. „Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung. Sie allein ist es, die ihnen ihren Sinn vorschreibt... Man darf sich also durch die Rede von der Transzendenz des Dinges gegenüber dem Bewusstsein oder von seinem »An-sich-sein« nicht täuschen lassen. Der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen, der das Mass aller vernünftigen Aussagen über Transzendenz ist, ist doch selbst nirgendwoher zu schöpfen, es sei denn aus dem eigenen Wesensgehalte der Wahrnehmung, bzw. der bestimmt gearteten Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen. Die Idee dieser Transzendenz ist also das eidetische Korrelat der reinen Idee dieser ausweisenden Erfahrung.“

Das gilt für jede erdenkliche Art von Transzendenz, die als Wirklichkeit oder Möglichkeit soll behandelt werden können. Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewusstsein und Bewusstseins-Ich nichts anginge“ (Ideen, § 47).

II. „Wir sehen..., dass Bewusstsein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten sind, die

riedlich nebeneinander wohnen, sich gelegentlich aufeinander »beziehen« oder miteinander »verknüpfen«. Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmässig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat. Immanentes... und transzendentes Sein heisst zwar beides »seiend«, »Gegenstand«, und hat zwar beides seinen gegenständlichen Bestimmungsgehalt: evident ist aber, dass, was da beiderseits Gegenstand und gegenständliche Beziehung heisst, nur nach den leeren logischen Kategorien gleich genannt ist. Zwischen Bewusstsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes“ (Ideen, § 49). Das einzig mögliche Verhältnis von Bewusstsein und Realität lässt sich nur so denken, dass „die ganze räumlich-zeitliche Welt... ihrem Sinne nach blosses intentionales Sein“ ist, „also ein solches, das den blossen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewusstsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar — darüber hinaus aber ein Nichts ist“ (ebda).

Die erwähnten zwei Argumente haben wir Grundargumente genannt, um mit aller Entschiedenheit darauf hinzuweisen, dass sie allein als Grundbasis der idealistischen Einstellung Husserls gelten dürfen, während alle übrigen idealistischen Erwägungen Husserls auf sie zurückführen. So kann z. B. auch das oben (§ 55) besprochene Gedankenexperiment der »Weltvernichtung« unmöglich als idealistisches Grundargument angesehen werden, da es selbst die idealistische These voraussetzt: die Auflösung der Motivationszusammenhänge der Erfahrung in ein widerspenstiges Erlebnisgewühl, in dem sich keine einstimmige Seinsordnung mehr ausweisen kann, führt nur dann zur »Weltvernichtung«, wenn die Welt von vornherein als ein durch die Erlebnisse konstituiertes Sein gefasst wird. Wird aber diese idealistische These nicht vorausgesetzt, so kann aus der besprochenen Widerspenstigkeit der Motivationen unmöglich gefolgert werden, dass die Welt selbst und nicht bloss das sie ausweisende Motivationssystem destruiert worden ist. Um es noch einmal zu wiederholen: u. E. lassen sich überhaupt keine anderen ausser den erwähnten zwei Erwägungen

in den Husserlschen Gedankengängen als Grundargumente für seinen Idealismus ansehen.

59. Kritische Betrachtung des ersten Argumentes. A). Gewiss ist ein Kenntnisnehmen von den Dingen nur dadurch möglich, dass sie als intentionale Gegenstände des kenntnisnehmenden Bewusstseins fungieren. Aber daraus folgt in keiner Weise, dass die Dinge nur als intentionale Gegenstände beständen und darüber hinaus ein Nichts wären. Vielmehr lassen sich sehr gut Dinge denken, die von allem Bewusstsein und dessen Intentionen unabhängig sind. In dem Moment, wo solche Dinge gedacht werden, sind sie selbstverständlich das, worauf sich die denkenden Intentionen des Bewusstseins richten, d. h. intentionale Gegenstände dieser Intentionen, aber sie werden durch diese Intentionen nicht erst erzeugt, d. h. sie stehen da als schon vor allem Denken gewesene Seinseinheiten, die durch das Denken bloss erfasst, nicht konstituiert werden.*) Wenigstens muss gesagt werden, dass die ganze bisherige Geschichte der Philosophie kein einziges Argument hat erbringen können, das die idealistische Auffassung der Dinge wahrscheinlicher erscheinen liesse als die realistische. Mit blossen Behauptungen etwa der Art, der Realismus sei ein vor- und unphilosophischer Standpunkt, ist selbstverständlich noch nichts getan, umso mehr, als man unter den Vertretern des Realismus Denker findet, deren philosophische Grösse und Bedeutsamkeit auch die entschiedensten Gegner des Realismus haben anerkennen müssen.

B). Daraus, dass der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen, der als das Mass aller vernünftigen Aussagen über Transzendenz gilt, selbst nirgendwoher zu schöpfen ist, es sei denn aus der Dingwahrnehmung, — daraus folgert Husserl, dass die Dinge bloss Korrelate des erfahrenden Bewusstseins seien. Aber auch der Begriff der Transzendenz der fremden Iche dem eigenen Ich gegenüber ist doch letzten Endes nur aus eigener einführender Erfahrung zu schöpfen. Besteht die erwähnte Folgerung Husserls zu Recht, so muss auch gefolgert werden, dass die fremden Iche bloss intentionale Konstitutionen des einführend-erfahrenden Bewusstseins seien. Wird aber diese Konsequenz für unannehmbar gehalten,

*) Das Erfassen der »an sich« bestehenden Dinge wird auch von den entschiedensten Vertretern des Realismus nicht als ein bloss passives Abbilden gedacht, sondern auf die Aktivität und Spontaneität des erkennenden Subjekts zurückgeführt. S. z. B. Joseph Geysler, *Eidologie*, 1921, S. 43 ff.

so ist auch jene zu leugnen. Also kann gesagt werden: Entweder hat das erste (oben erwähnte) idealistische Argument Husserls volle Beweiskraft: dann ist der Solipsismus eine unausweichliche Konsequenz; oder dieser wird für absurd gehalten: dann verliert auch das erste idealistische Argument seine Beweiskraft.

Nimmt Husserl bei alledem doch an, dass die fremden Iche unabhängig vom eigenen bestehen (wie sich unten, in der Besprechung der phänomenologischen Intersubjektivität zeigen wird), wodurch, wie gesagt, die Beweiskraft seines ersten Argumentes zerstört wird, so lässt sich das nur daraus verstehen, dass er der Ungeheuerlichkeit des Solipsismus entgehen will. Hier zeigt sich scharf der Unterschied der Husserlschen Position von der der Transzendentalphilosophen. Diese können unbefangen alle Transzendenz auf das Bewusstsein reduzieren, da sie nicht auf das individuelle Bewusstsein, sondern auf ein überindividuelles »Bewusstsein überhaupt« reduzieren. Bei einer solchen Reduktion besteht gar keine Gefahr, die einen individuellen Iche in den anderen zu verflüchtigen. Husserl aber muss, da er alles Dingliche auf die individuellen Subjekte reduziert, sich entschieden vor der Auflösung der einen Iche in den anderen zu schützen versuchen.

C). Dadurch, dass die fremden Iche als ein von dem eigenen Ich unabhängig bestehendes Sein anerkannt werden, wird prinzipiell ein »Sein an sich« zugestanden. Dann steht aber prinzipiell nichts mehr im Wege, auch ein »An-sich-sein« der Dinge zuzulassen.

Auch ist die Lage der Transzendentalphilosophen wiederum viel leichter als die Husserls. Während jene alles Sein ausnahmslos auf das Bewusstsein reduzieren, muss Husserl das dingliche Sein auf das Bewusstsein zu reduzieren versuchen, das Sein der fremden Iche aber um jeden Preis vor der Reduktion schützen. Hieraus erklären sich die eigenartigen Gedankenwendungen Husserls, die nichts weniger sind als eine „strenge Wissenschaft“.

D). In bezug auf alle Wirklichkeit kennen die Transzendentalphilosophen nur einen Wahrheitsbegriff — den der konstruktiven Wahrheit, d. h. alle Wirklichkeit halten sie für eine blosse erkenntnismässige Konstitution. Deshalb hat schon Kant nicht nur die Phänomenalität des äusseren, sondern auch des inneren Sinnes behauptet: auch in den Tatsachen der inneren Erfahrung hat er also blosse Konstruktionen gesehen, kein Sein an sich. Mit ganz ausserordentlicher Wucht hebt Natorp die Konstruktivität aller Erkenntnis hervor (s. seine Allg. Psychologie I, 1912): einerseits

handle es sich um die Konstruktion in der positiven oder „Plusrichtung“, d. h. um positive Konstruktionen, wie in allen objektivierenden Wissenschaften; andererseits aber habe die Psychologie, als eine prinzipiell subjektivierende Wissenschaft, eine „Rückgängigmachung“ aller Vergegenständlichung zu vollziehen, eine „Rekonstruktion“, die nichts anderes ist als eine Konstruktion in der negativen oder „Minusrichtung“, d. h. negative Konstruktion. Ebenso hält z. B. Rickert eine nichtkonstruktive, d. h. mit dem Unmittelbaren anfangende Wissenschaft für prinzipiell unmöglich und wirft den Intuitivisten vor, aus Scheu vor den Konstruktionen steckten sie den Kopf in den Sand der Intuitionen, was eine „Vogel-Strauss-Philosophie“ sei (s. seinen Aufsatz „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare“, Logos XII, 1923/24, Heft 2).

Husserl aber hält eine nichtkonstruktive, also abbildende oder bloss enthüllende Wahrheit für prinzipiell möglich. Oben (§ 27 ff.) wurde das schon in bezug auf die eigenen Erlebnisse festgestellt. Aber auch in bezug auf die fremden Iche ist die Wahrheit nach Husserl bloss abbildend*).

Wird nun in bezug auf das eigene und fremde Bewusstsein die abbildende Wahrheit für möglich gehalten, so steht prinzipiell nichts mehr im Wege, auch hinsichtlich der Dinge von einer bloss abbildenden Wahrheit zu sprechen. Das Korrelat einer abbildenden Wahrheit aber ist das Sein an sich. Also steht auch schon von seiten des Husserlschen Wahrheitsbegriffes prinzipiell nichts im Wege, den Dingen ein »An-sich-sein« zuzusprechen.

60. Kritische Betrachtung des zweiten Argumentes. Im zweiten der oben (§ 58) erwähnten Argumente geht Husserl von der, seiner Meinung nach, kardinalsten aller Unterscheidungen aus, der zwischen Bewusstsein und Realität, und folgert daraus, sie könnten unmöglich irgendwie nebeneinander bestehen und sich gelegentlich aufeinander beziehen; ihr einzig mögliches Verhältnis lasse sich nur so denken, dass die Realität ein Sein für das Bewusstsein sei, d. h. ein bloss intentionales Sein.

Eine gewisse Überzeugungskraft kann diesem Argument unmöglich abgesprochen werden. Wird dem Dinglichen ein »An-sich-sein« zugesprochen, und wird das Bewusstsein nicht unzulässiger

*) Das »Abbilden« bedeutet hier nur, dass die Erkenntnis ihren Gegenstand nicht erzeugt, sondern verfindet, d. h. es bedeutet bloss das Gegenteil zur Konstruktion, nicht aber etwa die »Bildähnlichkeit« zwischen Erkenntnis und ihrem Gegenstand.

Weise verdinglicht, sondern in seiner reinen Eigenheit gefasst, so ist das Verhältnis beider zueinander keinesfalls leicht zu denken. Bis jetzt wenigstens ist eine solche dualistische Auffassung zu keiner genügenden Klarheit gebracht worden. Behauptet man mit manchen Realisten, die unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Dinge affizierten das Bewusstsein und riefen in ihm die Empfindungen hervor, an deren Bestand und Ordnung das Bewusstsein in der Erzeugung seiner gegenständlichen Welten, d. h. bei der gegenständlichen Auffassung gebunden sei, — so ist das Problem durch eine solche Behauptung keinesfalls gelöst. Gerade in der Schwierigkeit, ein Nebeneinander von Bewusstsein und Dinglichem zu denken, liegt u. E. eines der stärksten Argumente des Idealismus vor.

Diese Stärke aber kann, wenn überhaupt, nur in der Transzendentalphilosophie wirksam werden, die prinzipiell alles und jedes »Neben-dem-Bewusstsein« leugnet. Dies kann sie aber nur, weil sie, wie schon gesagt wurde, ein überindividuelles »Bewusstsein überhaupt« im Auge hat. Husserl aber muss die Stärke dieses Argumentes sofort dadurch preisgeben, dass er auf das individuelle Bewusstsein reduziert, neben dem er, wenn auch keine Dinge, so doch andere Iche anerkennen muss. Ist aber ein »Neben-dem-Bewusstsein« zugelassen, dann steht prinzipiell nichts mehr im Wege, auch ein »Neben-dem-Bewusstsein« der Dinge zuzulassen, umso mehr, als das Verhältnis der an sich bestehenden Einzelsubjekte zueinander in keiner Weise verständlicher ist als das Verhältnis der an sich bestehenden Dinge zum Bewusstsein.

Die Betrachtungen über die idealistische Argumentation Husserls haben uns gezeigt, dass seine idealistische Position nichts weniger als wohlbegründet ist. Von einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ darf hier keine Rede sein. Die eigenartigen Schwierigkeiten Husserls wurzeln vor allem darin, dass er auf die individuellen Subjekte reduziert (obwohl diese dabei in ihrer phänomenologisch reinen Form in Betracht kommen). Eine Reduktion auf individuelles Bewusstsein hat den Solipsismus zur unausweichlichen Konsequenz. Um sich davor zu schützen, greift Husserl nach einer Vielheit von Einzelsubjekten, wodurch jedoch der Solipsismus nicht überwunden, sondern der monistische Solipsismus bloss durch einen sozusagen pluralistischen ersetzt wird, dessen Schwierigkeiten uns unten (bei der Besprechung der phänomenolog. Intersubjektivität) beschäftigen werden. Gewiss kann nur nach der Aufdeckung dieser Schwierig-

keiten die idealistische Position Husserls voll gewürdigt werden. Vorläufig haben wir uns aber, wie schon mehrmals erwähnt, aus rein methodischen Gründen bloss auf das eine, und zwar das eigene Ich, eingeschränkt (s. oben, § 20).

Kapitel II. Das Problem der Reduktion der idealen Welten.

61. Bis jetzt wurde die Betrachtung der phänomenologischen Reduktion absichtlich bloss auf die reale physische Welt eingeschränkt, die Husserl für eine „Transzendenz im ersten, originären Sinn“ hält (Ideen, § 53). Nun gilt es aber, die Untersuchung der Reduktion über die Grenzen des Realen hinaus zu erweitern.

Wie schon jetzt einleuchten dürfte, werden die Momente der realen Welt, d. h. die realen Tatsachen, von Husserl nicht verabsolutiert. Seiner Überzeugung nach sind sie nur durch die entsprechenden reinen Erlebnisse möglich, welche selbst, als ein individuelles Sein, den Namen der Tatsachen unleugbar verdienen (vgl. Ideen, § 33, S. 58). So stehen bei Husserl zwei Tatsachenreihen einander gegenüber: die bedingten transzendenten Tatsachen einerseits und die sie bedingenden immanenten Tatsachen des reinen Bewusstseins andererseits. Anders ausgedrückt: einer transzendenten Empirie entspricht überall eine immanente Empirie. Verhält es sich so, dann ist auch die Rede von den immanenten und transzendenten Wesen und Wesensmöglichkeiten unvermeidlich, und zwar laut dem Gesetz der Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen (Ideen, § 2). So ergeben sich zwei Sphären des Eidetischen: die eine als die apriorische Regelung der immanenten, die andere als die der transzendenten Tatsachen. Mit Husserls eigenen Worten: „Auf der einen Seite Wesen von Gestaltungen des Bewusstseins selbst, auf der anderen Wesen von bewusstseins-transzendenten individuellen Vorkommnissen, also Wesen von solchem, was sich in Bewusstseinsgestaltungen nur »bekundet«, sich z. B. durch sinnliche Erscheinungen bewusstseinsmässig »konstituiert« (Ideen, § 61).

Der Inbegriff der immanenten Wesen macht die eidetische Struktur des reinen Bewusstseins aus, kurzum die eidetische Immanenz. Unser Problem aber ist hier: Wie verhalten sich die transzendenten Wesen zur Immanenz? Da bei Husserl selbst keine expliziten Ausführungen zur Lösung dieser Frage vorliegen, so muss die Antwort konstruiert werden.

selbstverständlich nur so, dass sie den impliziten Andeutungen und dem allgemeinen Kontext seiner Gedanken entspricht. Das liesse sich u. E. folgendermassen machen (die Reduzierbarkeit der realen Transzendenz freilich vorausgesetzt).

Die transzendenten Wesen und Wesensmöglichkeiten sind Wesen und Wesensmöglichkeiten von den im reinen Bewusstsein konstituierten Transzendenzen. Die letzte Enthüllung des Sinnes einer eidetischen Transzendenz führt also notwendig auf das reine Bewusstsein zurück. Wird das Bewusstsein als die einzige Quelle der Möglichkeit von Transzendenz ausgeschaltet, so werden eo ipso auch alle eidetischen Transzendenzen sinnlos. Ist das so, dann stehen wir vor der Frage: Wie ist das Angewiesensein der eidetischen Transzendenzen auf das reine Bewusstsein zu denken? Dieses kann ja in doppelter Weise figurieren: als Tatsache und als Wesen.

Die Wesen, als das prinzipiell Zeitlose, können weder entstehen noch vergehen, sie haben mit der Zeit nichts zu tun, d. h. das Jetzt, Vorher und Nachher hat in bezug auf sie keinen Sinn. Die immanenten Tatsachen aber spielen sich in der immanenten Zeit ab (s. oben, § 37).

Nicht nur die ideale, sondern auch die reale Transzendenz ist in gewissem Sinne von den jeweiligen Bewusstseinsakten, in denen sie sich ausweist, unabhängig (s. hierüber oben, § 54). Doch gibt es hier zwischen beiden Arten der Transzendenz einen gewaltigen Unterschied. Die reale Transzendenz existiert als ein in dem aktuellen (d. h. dem tatsächlich vorhandenen) Wahrnehmen motiviertes und also teilweise schon verwirklichtes System von Wahrnehmungsmöglichkeiten (ebda); mit anderen Worten: alle reale Transzendenz, auch die jeweils nicht wahrgenommene, ist prinzipiell auf das aktuelle Bewusstsein, d. h. auf die Bewusstseinstatsächlichkeit angewiesen, das tatsächliche Sein der realen Transzendenz ist in dem tatsächlichen Sein des reinen Bewusstseins verwurzelt. Aller realen Transzendenz liegt also die Daseinssetzung zugrunde. Die eidetischen Transzendenzen aber, die, als das Eidetische, keine Daseinssetzung in sich enthalten, sind nicht auf ein tatsächliches (aktuelles), sondern auf ein mögliches Bewusstsein angewiesen. Oder: die transzendenten Wesen sind den immanenten Wesen korrelativ.

Husserl nennt in seinen „Ideen“ die reale Welt das Korrelat des reinen Bewusstseins (Ideen, § 47). Doch ist dieser Wortgebrauch nicht im vollen Sinne zweckmässig, da es sich im Falle einer echten Korrelativität um eine beiderseitige Bedingtheit handelt, das reine Bewusstsein aber könnte nach Husserl auch (obwohl entsprechend modifiziert) bestehen, ohne die Welt zu seinem Korrelat zu haben. Diese Sachlage ist schon oben gründlich geklärt worden (s. § 55). Jetzt gilt es zu zeigen, dass die transzendenten Aprioritäten in einem anderen Sinne das Korrelat des reinen Bewusstseins sind, als die transzendenten Tatsachen.

Das Bewusstsein, als eine Einheit von cogitationes, ist ohne die Transzendenz unmöglich. Auch die reflektierenden Akte, die das Bewusstsein selbst zum Gegenstand haben, führen letzten Endes auf die geraden Akte zurück (s. oben, § 23). Die Transzendenz gehört also zum Bewusstsein wesensnotwendig: sie muss als Gegenstand für das Bewusstsein möglich sein, damit das Bewusstsein selbst möglich ist.

Diese Möglichkeit der Transzendenz als des Bewusstseinsgegenstandes besagt noch nicht die Möglichkeit der Transzendenz als des Objektes: das Bewusstsein kann auch das Unmögliche zum Gegenstande haben. D. h. der Begriff des Gegenstandes umfasst alles und jedes, das Mögliche sowohl als das Unmögliche (s. oben, § 21), worauf auch schon Kant hingewiesen hat (Kr. d. r. V., Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Recl. S. 259). Auch das als Objekt Unmögliche (wie, z. B., ein rundes Viereck) kann als Gegenstand fürs Bewusstsein möglich sein. In diesem Sinne sind auch die Unmöglichkeiten möglich.

Zur Möglichkeit des Bewusstseins gehört also die Transzendenz überhaupt, unabhängig davon, ob sie möglich oder unmöglich ist!

Eben deshalb, weil die reinen Wesen zeitlose Gebilde sind, sind auch die sich in ihnen gründenden reinen Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten zeitlose Gebilde: was rein möglich oder unmöglich ist, ist es ein für allemal. Das Reich der Wesen und der Wesensmöglichkeiten ist keiner Vermehrung oder Verminderung fähig.

So stehen nun also zwei Reiche des Eideutschen einander gegenüber: das immanente und das transzendente Eidetische, die ohne ein-

ander unmöglich und in diesem Sinne korrelativ sind.

Was bedeutet nun die Reduktion der eidetischen Transzendenzen?

Die eidetische Immanenz und die eidetische Transzendenz, sagten wir, sind korrelativ. Doch darf auch diese Korrelativität nicht falsch verstanden werden. Es handelt sich auch hier nicht um eine wechselseitige Bedingtheit.

Alle nichtliche Transzendenz ist nach Husserl nichts weiter als ein identisch sich durchhaltender intentionaler Pol, d. h. etwas, das prinzipiell nur durch die Sinnggebung da ist. Deshalb gelten letzten Endes nur die geistigen Zusammenhänge, auf die alle anderen Zusammenhänge zurückweisen.

Die Transzendenz gehört zum Bewusstsein wesensnotwendig, aber nicht als dessen Bedingung, sondern als dessen notwendige Folge, die mit dem Wesen des Bewusstseins zugleich gegeben ist.

Nicht die Sinnggebung ist durch die Transzendenz da, sondern umgekehrt: jede reduzible Transzendenz konstituiert sich nur durch die Sinnggebung. Deshalb weisen alle transzendenten Möglichkeiten notwendig auf die Sinnggebungsmöglichkeiten zurück. D. h. alle reduzible Transzendenz (die reale sowohl wie die ideale) hat ihren letzten Möglichkeitsgrund im Bewusstsein.

Unter der Reduktion haben wir die Einbeziehung des Seinssinnes eines Etwas in den Seinssinn seiner Bedingungen verstanden (s. oben, § 31). Soeben aber haben wir gesehen, dass das transzendente Eidetische notwendig auf das immanente Eidetische zurückgeht. In dieser Einsicht besteht die Reduktion der eidetischen Transzendenzen. D. h. die eidetischen Transzendenzen reduzieren heisst einsehen, dass ihrer Geltung die Geltung der eidetischen Immanenzen vorangeht.

62. Aus dem Vorhergehenden leuchtet folgendes ein.

Die transzendenten Aprioritäten sind keinesfalls das All der Apriorität, sondern sie weisen notwendig auf die immanenten Aprioritäten zurück. Diese aber sind, streng genommen, keine besondere Art der Apriorität, sondern das Universum aller Apriorität überhaupt, weil mit den Aprioritäten des die Transzendenz konstituierenden Bewusstseins zugleich notwendig alle transzendenten Aprioritäten gesetzt werden. D. h. die Setzung der Bewusstseinsaprioritäten ist zu-

gleich die Setzung aller Aprioritäten überhaupt.

Ist das so, dann wird auch das Problem der reinen Phänomenologie als der Wissenschaft von den Aprioritäten des phänomenologisch reinen Bewusstseins klar. Nicht nur allen empirischen, sondern auch allen apriorischen Wissenschaften gegenüber ist sie die Urwissenschaft. Sie muss nach systematischen Leitfäden die obersten Regionen alles möglichen Seins in phänomenologischer Ursprünglichkeit entwickeln und von hier aus das System aller apriorischen Wissenschaften geordnet und ursprünglich gerechtfertigt aufbauen. Dadurch, das alles Objektive auf die absolute Apriorität zurückgeführt würde, wäre auch das letzte Verständnis aller Wissenschaften erreicht, weil das letzte Verständnis eben ein Wesensverständnis ist. Die Phänomenologie würde somit zur Wissenschaft des absoluten Verständnisses.

Durch die Feststellung dieser Aufgabe für die Phänomenologie wird keineswegs ein Rationalismus angekündigt. Die Irrationalität der Faktizität wird keinesfalls preisgegeben.

Kapitel III. Das eigene psychologische Bewusstsein und seine Reduktion.

63. In den Betrachtungen über die phänomenologische Reduktion der Welt haben wir bis jetzt nur die Dinge mit ihren Eigenschaften und Verhältnissen im Auge gehabt. Doch war das eine künstliche Vereinfachung, die aus methodischen Gründen vollzogen wurde (vgl. oben, § 47). Jetzt gilt es, diese aufzugeben und sich vor die Tatsache zu stellen, dass die »volle Welt«, der »blossen Dingwelt« gegenüber, auch die animalischen Wesen enthält, deren Bewusstseinsströme der vollen Welt eingeordnet sind und also als transzendente Einheiten vorkommen.

Handelt es sich um blosse phänomenologische Reflexion, so verfällt alles Psychologische (also auch die eigene psychologische Person) der phänomenologischen ἐπιτοχή, wie schon oben (§ 24) gezeigt wurde. D. h. das psychologische Bewusstsein fällt in den Umfang der phänomenologischen Reflexion und eo ipso der phänomenologischen Ausschaltung. Die Umfänge der phänomenologischen Reflexion und Reduktion decken sich aber keinesfalls (s. oben, das Kap. III des ersten Teiles, vor allem § 33). Deshalb sind wir un-

umgänglich vor die Frage gestellt: Wie steht es mit der Reduktion des psychologischen Bewusstseins?

Bei der Behandlung dieses Problems, wie es bei Husserl gestellt ist, darf aber nie vergessen werden, dass wir auch hier von philosophischen Zwecken allein geleitet werden: das Psychologische als solches hat also für uns kein selbständiges Interesse.

Noch viel wichtiger aber ist es, dass wir die oben (§ 20) angekündigte methodische Ichrede nicht preisgeben. Alle das psychologische Bewusstsein angehenden Untersuchungen dieses Kapitels beziehen sich also nur auf das eigene psychologische Bewusstsein. D. h. ganz so, wie bis jetzt nur das reine phänomenologische *solus ipse* berücksichtigt wurde, wird in diesem Kapitel nur das psychologische *solus ipse* in Frage kommen.

Die Idee des psychologischen Bewusstseins.

64. Husserl fasst das psychologische Bewusstsein als das Bewusstsein eines animalischen Wesens (Ideen, §§ 53, 85). Da dieses aber eine Realität in der Welt ist, so ist auch das psychologische Bewusstsein, Husserls eigenem Wortgebrauch (in seinen Vorlesungen und Seminaren) gemäss, eine Geistigkeit in der Welt, eine mundane Geistigkeit oder, wie er das bildlich ausdrückt, ein „Weltkind“. Dadurch will er nicht sagen, dies Bewusstsein als Erlebnisstrom sei selbst etwas Ausgedehntes, wie die übrigen Teile der Welt: „Erlebnis aber ist nur als Erlebnis möglich und nicht als Räumliches“ (Ideen, § 41, S. 75). Wie ist es aber dann der Welt eingeordnet?

Der naive Blick fasst die Welt als einen unendlichen räumlich-zeitlichen Kasten, in dem die Dinge schweben. Das Bewusstsein wird auch verdinglicht und etwa wie ein im unermesslichen Weltkasten sich findendes kleineres Kästchen gefasst, das die Bilder von der Welt in sich trägt.

Verhielte es sich so, dann wäre auch die Einordnung des Bewusstseins in die Welt leicht verständlich. Bewusstsein, als Bilderkasten gefasst, könnte sich sehr gut unter allen übrigen Dingen und neben ihnen finden.

Das Wesen des Bewusstseins aber liegt in seiner Intentionalität, es ist notwendig ein Bewusstsein von etwas (s. oben, § 21 und das ganze Kap. IV des ersten Teiles). Die Objekte können deshalb nach Husserl unmöglich neben dem

Bewusstsein, sondern nur ihm gegenüber als seine Gegenstände fungieren (s. oben, § 60). Wir wiederholen hier das oben (§ 58) schon Zitierte: „Wir sehen also, dass Bewusstsein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten sind, die friedlich nebeneinander wohnen, sich gelegentlich aufeinander »beziehen« oder miteinander »verknüpfen«. Im wahren Sinne sich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was wesensmässig verwandt ist, was eins wie das andere ein eigenes Wesen im gleichen Sinne hat... Zwischen Bewusstsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes“ (Ideen, § 49, S. 92—93). In einem psychologischen Bewusstsein, als einem an die Realität geknüpften Bewusstsein, darf es sich also nur um eine *uneigentliche Verknüpfung* handeln, in welcher die verknüpften Momente prinzipiell nicht gleichartig sind.

Zunächst ist klar, dass das psychologische Bewusstsein nur bestehen kann, sofern die Welt besteht. Alles, was oben (§ 57) von der Kontingenz der Welt gesagt worden ist, bezieht sich *mutatis mutandis* auch auf das psychologische Bewusstsein. Dem reinen Bewusstsein gegenüber, das Husserl für absolut und notwendig hält, ist das psychologische also relativ und zufällig (Ideen, § 54).

Schon die Grundthese der natürlichen Einstellung „Ich und meine Umwelt“ (Ideen, § 27 ff.) impliziert die These des psychologischen Ich, d. h. eines Subjekts, das sich in der Welt vorfindet und um sich eine Umwelt sieht, kurzum eines natürlichen Ich. Das reine Ich kann in der natürlichen Einstellung prinzipiell nicht vorgefunden werden: dazu bedarf man der »widernatürlichen« phänomenologischen Einstellung.

Doch ist nach Husserl auch alles in der natürlichen Einstellung Vorfindliche nur durch die Erlebnisweisen des reinen Bewusstseins da, d. h. kraft des reinen Lebens. Letzten Endes ist also auch das natürliche Leben ein reines Leben, aber seiner »Reinheit« unbewusst.

Kommt aber das Leben in der natürlichen Einstellung zu sich selbst zurück, d. h. handelt es sich um eine natürliche Reflexion, so findet es sich in der Form des psychologischen Lebens vor, d. h. sozusagen in einer »Sich-Entfremdung«. Im folgenden führen wir alle Lebensformen vor Augen, mit denen man es u. E. in den Gedankengängen Husserls zu tun hat.

1) Das Leben kann sich selbst vollständig verborgen bleiben, wie im Falle der absoluten Hingabe an die Transzendenz, d. h. im

Falle der oben (§ 22) besprochenen »Selbstverlorenheit«, die ja nichts anderes besagt als Unreflektiertheit.

2) Es kann aber auch zu sich selbst zurückkommen, d. h. reflektiv auf sich selbst bezogen sein, da die Reflexion ja eine Bewusstseinsmodifikation ist, die prinzipiell ein jedes Erlebnis erfahren kann (s. oben, § 21). Handelt es sich aber dabei um die natürliche Reflexion, so wird das Leben als der Transzendenz eingeordnet und also in der Form des mundanen Lebens gefasst. An die Stelle der »Selbstverlorenheit« tritt hier die besprochene »Sich-Entfremdung«.

3) Des weiteren kann das Leben in absoluter Interesselosigkeit für alles Transzendente zu sich selbst zurückkehren, indem es die phänomenologische ἐποχή vollzieht. Dann findet es sich in seinem reinen Eigensein vor, d. h. es findet sich selbst so vor, wie es »in und für sich« ist.

4) Schliesslich ist es auch möglich, dass das Leben, nachdem es sein reines »In- und -für-sich-Sein« erkannt hat, wieder ein Interesse für die Transzendenz gewinnt. Dann sieht es, dass die Objekte seine blossen intentionalen Konstitutionen sind. Es hat also hier nicht mehr das in der natürlichen Einstellung vorkommende verabsolutierende Interesse für die Transzendenz, sondern nur das reduktive Interesse.

Im Ganzen gibt es also vier mögliche Lebensformen, die alle Formen eines und desselben Lebens sind, aber in verschiedenen Einstellungen. Die zwei ersten vollziehen sich in der natürlichen Einstellung, sie sind mit der Einbeziehung des Lebens in die Transzendenz verbunden und also psychologisch. Die zwei letzten sind phänomenologische Lebensformen, unter welchen die allerletzte die Lebensform eines idealistisch gesinnten phänomenologischen Philosophen ist.

Uns interessieren hier die zwei ersten Lebensformen, d. h. uns interessiert das Problem: Wie konstituiert sich das psychologische Bewusstsein als die der Welt eingeordnete Subjektivität?

Die Schwierigkeit des Problems hat Husserl selbst folgendermassen geschildert (Ideen, § 53, S. 103): „Also einerseits soll das Bewusstsein das Absolute sein, in dem sich alles Transzendente, also schliesslich doch die ganze psychologische Welt konstituiert, und andererseits soll das

Bewusstsein ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt sein. Wie reimt sich das zusammen?“

Die Konstituierung des eigenen psychologischen Bewusstseins.

65. Das soeben aufgeworfene Problem, an dem alle bisherigen spiritualistischen Systeme gescheitert sind, hat auch Husserl in keiner Weise zu lösen vermocht. Genauer: er hat ihm nur einige Ausführungen gewidmet, die nichts weniger als eine klare Lösung des Problems darstellen.

Auf die Frage: wie kann das die Welt konstituierende Bewusstsein sich selbst dieser Welt einordnen, gibt Husserl zunächst folgende Antwort: „Wir sehen sogleich, dass es das nur kann durch eine gewisse Teilnahme an der Transzendenz im ersten, originären Sinn, und das ist offenbar die Transzendenz der materiellen Natur. Nur durch die Erfahrungsbeziehung zum Leibe wird Bewusstsein zum real menschlichen und tierischen, und nur dadurch gewinnt es Stellung im Raume der Natur und in der Zeit der Natur — der Zeit, die physisch gemessen wird“ (Ideen, § 53).

Wie ist nun aber diese „Teilnahme an der Transzendenz“ zu denken? — „Eine eigene Auffassungs- bzw. Erfahrungsart, eine Art der »Apperzeption« vollzieht die Leistung dieser sogenannten »Anknüpfung«, dieser Realisierung des Bewusstseins. Worin immer diese Apperzeption besteht, welche besondere Art der Ausweisungen sie fordern mag: soviel ist ganz offenbar, dass das Bewusstsein selbst in diesen apperzeptiven Verflechtungen, bzw. in dieser psychophysischen Beziehung auf Körperliches nichts von seinem eigenen Wesen einbüsst, nichts seinem Wesen Fremdes in sich aufnehmen kann; was ja ein Widersinn wäre“ (ebda).

Aus dem angeführten Gedankengang Husserls geht hervor, dass dasselbe Bewusstsein zugleich als reines und als psychologisches vorkommt; dass das psychologische Bewusstsein nichts anderes ist als das reine Bewusstsein selbst, aber im Medium der es „transzendierenden Apperzeption“. Mit anderen Worten: das psychologische Bewusstsein ist das transzendierte reine Bewusstsein. Werden diese transzendierenden Apperzeptionen nicht mitgemacht, sondern »unterbunden«, so vereinfacht sich das psychologische Bewusstsein im reinen. Oder noch anders ausgedrückt: das reine Bewusstsein konstituiert die reale Welt und projiziert sich selbst in

diese Welt hinein in der Form des an einen bestimmten Teil derselben — den Leib — gebundenen Bewusstseins. Werden seine projizierenden Apperzeptionen nicht mitgemacht, sondern sind in blosser phänomenologischer Schau gegenwärtig, so hat man das, von aller Einbeziehung in die Welt freie, reine Bewusstsein vor sich mit seinen eigenen, es selbst transzendierenden Apperzeptionen.

Auf die kardinale Frage, worin die das reine Bewusstsein „transzendierenden Apperzeptionen“ bestehen, findet man bei Husserl gar keine Antwort. Alles, was er über die Einbeziehung des reinen Bewusstseins in die Realität, d. h. über die Konstituierung des psychologischen Bewusstseins ausgeführt hat, lässt sich in folgende gedrängte Formel zusammenfassen: Das reine Bewusstsein hat ausser seinem übrigen Erlebnisbestand noch gewisse Apperzeptionen in sich, wodurch es sich selbst in die von ihm konstituierte reale Welt einordnet, ohne sein Wesen einzubüssen. Dass diese Formel keine Antwort auf das für allen Spiritualismus so wichtige Problem bietet, ist wohl unverkennbar.

Also lässt uns Husserl in einem der wichtigsten Punkte seines Idealismus — im Problem des Verhältnisses vom reinen zum psychologischen Bewusstsein — vollständig im Stich. Es fehlt sogar an jeglicher Andeutung, wie eine Lösung dieses Problems erhofft werden könnte. Auch hier hat man wieder statt einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ blosser Behauptungen, die nicht nur nicht gerechtfertigt worden sind, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach jede Möglichkeit einer Rechtfertigung ausschliessen. Drei Fragen sind es vor allem, auf die man eine Antwort von Husserl schmerzlich vermisst: 1) Wie vollzieht sich die Einordnung des reinen Bewusstseins in die Welt? 2) Wie ist es zu verstehen, dass das Bewusstsein sich überhaupt der Welt eingliedern muss? 3) Wie ist es zu verstehen, dass es sich gerade an einen bestimmten Teil der Welt — den Leib — knüpft und nicht an alles Übrige, etwa an die Gestirne oder dgl.?

Reduktion des eigenen psychologischen Bewusstseins.

66. Nimmt man aber, wie Husserl es tut, an, dass das psychologische Bewusstsein wirklich ein transzendiertes reines ist, also sozusagen eine »Immanenz in der Transzendenz«, so ist auch klar, dass es auf das reine Bewusstsein reduzierbar ist. Hier bedarf man

also keines Reduktionsbeweises mehr, sondern man hat nur noch festzustellen, welchen eigenartigen Sinn die Reduktion hier hat.

Die Eigenart der Reduktion des psychologischen Bewusstseins wurzelt darin, dass die Transzendenz des psychologischen Bewusstseins von allen übrigen Transendenzen aufs prinzipiellste unterschieden ist: in ihr liegt das reine Bewusstsein (d. h. die Immanenz) selbst eingebettet.

Handelt es sich um die Reduktion von realen Objektivitäten, so kann kein einziges Moment aus dem Reduzendum in die Reduktionsbase übergehen: statt der objektiven Momente auf der transzendenten Seite, die als Reduzendum fungieren, hat man auf seiten der Reduktionsbase die realen und ideellen Bestände des reinen Bewusstseins. Zwischen beiden Sphären aber „gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes“ (s. oben, § 58 ;die Definitionen des Reduzendum und der Reduktionsbase s. oben, § 31).

Dasselbe gilt für die Reduktion der idealen Objektivitäten.

Handelt es sich aber um die Reduktion des psychologischen Bewusstseins, so wird das zu reduzierende Bewusstsein nicht auf seiten der Reduktionsbase durch etwas vertreten, was nicht es selbst wäre (wie im Gegenteil die Objektivitäten durch die von ihnen aufs prinzipiellste unterschiedenen noetisch - noematischen Bestände vertreten werden). Beiderseits handelt es sich nicht um zwei verschiedene Sachen, sondern um die *una eademque res duobus modis spectata*.

Die Reduktion des psychologischen Bewusstseins bedeutet also nur die Überführung eines und desselben Lebens aus der psychologischen Form in die reine. Streng genommen wird also nicht das volle psychologische Leben, sondern nur die psychologische Form des Lebens reduziert. Bei der Reduktion des psychologischen Bewusstseins „erleidet es freilich eine Änderung, aber nur die, dass es sich im reinen Bewusstsein vereinfacht, dass es keine Naturbedeutung mehr hat“ (Ideen, § 53).

Oben (§ 64) wurden vier Lebensformen erwähnt, die sich in vier Einstellungen vollziehen: 1) in der geraden, 2) in der natürlich reflektierenden, 3) in der phänomenologisch reflektierenden und 4) in der phänomenologisch reduzierenden. Die beiden ersten Lebensformen wurden als psychologische den anderen als phänomenologischen gegenübergestellt. Jetzt sind wir imstande, folgendes Wesensgesetz zu formulieren, das Husserl für sehr wichtig hält: Es besteht prinzipiell die Mög-

lichkeit des Überganges von den psychologischen Lebensformen zu den phänomenologischen und umgekehrt, d. h. die Möglichkeit der Vertauschung der natürlichen Einstellungen mit den phänomenologischen, und umgekehrt. Diese Möglichkeit erwähnt Husserl in seinen „Ideen“ (s. § 53, S. 104 und § 76, S. 143). In seinen Vorlesungen hat er den Übergang als eine »Vorzeichenänderung« bezeichnet. Die hier in Frage kommenden Vorzeichen sind also die der Einstellung.

* *
* *

Wie eben durchgeführt, liesse sich die Reduktion des psychologischen Bewusstseins denken, falls der Gedanke Husserls vom psychologischen Bewusstsein als einer Form der Transzendierung des reinen richtig wäre.

Kap. IV. Die phänomenologische Intersubjektivität.

Einleitendes.

67. Wir stehen an einem der radikalsten Wendepunkte unseres ganzen Forschens, an dem Übergang von der rein solipsistischen Betrachtung zur intersubjektiven. Hier drängt sich die Frage auf: Fehlt es nicht an Quellen, um einen solchen Übergang zu vollziehen?

Gewiss ist in den „Ideen“ Husserls die solipsistische Betrachtungsweise die herrschende. Von den fremden Ichen und ihrer Gegebenheit in der einführenden Erfahrung ist nur dann und wann die Rede. Doch muss mit aller Entschiedenheit behauptet werden: die Husserlsche Auffassung der Intersubjektivität liegt in ihren prinzipiellen Grundlinien in den „Ideen“ schon vor. Das, was er später in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat, bietet nichts prinzipiell Neues, sondern nur Versuche, in den schon angebahnten Richtungen weiterzuschreiten.

Wenn wir daher das, was in den „Ideen“ bereits vorliegt, mit dem zusammenfassen, was in den zu Anfang unserer Abhandlung erwähnten Vorlesungen Husserls als weitere Ausführung angesehen werden könnte, so dürfte das für unsere Zwecke, wo es bloss auf die prinzipiellen Grundlinien der Philosophie Husserls ankommt, vollständig genügen. Unsere kritischen Betrachtungen werden sich nur auf die prinzipiellen Grundlinien beziehen, während die

weiteren Ausführungen Husserls in seinen genannten Vorlesungen nur als Mittel dienen werden, diese prinzipiellen Grundlinien schärfer zu fassen.

Dass wir bisher alle das Bewusstsein angehenden Fragen auf das *solus ipse* einschränkten, geschah aus methodischen Gründen, worauf in aller Kürze schon oben (§ 20) hingewiesen wurde. Hier gilt es, diese Gründe etwas näher zu betrachten.

Zunächst war es schon deshalb unmöglich, von vornherein mit der phänomenologischen Intersubjektivität anzufangen, weil diese viel verwickelter und für die Forschung schwieriger ist, als das phänomenologisch reine Einzelbewusstsein, des weiteren aber (und dieser Punkt ist viel wichtiger) wurde die Einschränkung auf das *solus ipse* von dem Husserlschen Ideal der absoluten Erkenntnis gefordert.

Das fremde Ich ist nach Husserl, wie sich im weiteren herausstellen wird, nur in der einführenden Erfahrung gegeben, diese aber notwendig in der Dingwahrnehmung fundiert. Also kann es keinesfalls mit höherer Gewissheit da sein als das Dingreale, das immer nur mit präsumptiver Gewissheit da ist (s. oben, § 51). Ja noch mehr: seine Gewissheit kann nie die Gewissheit des Dingrealen erreichen, da die Einfühlungstäuschungen auch da vorkommen können, wo die sie fundierenden Dingwahrnehmungen keinesfalls Täuschungen sind.

Um das soeben Gesagte richtig zu verstehen, ist folgendes höchst wichtig. Die Gewissheit des Dingrealen ist, Husserls idealistischer Überzeugung nach, nur als die Gewissheit eines im eigenen Bewusstsein konstituierten Seins anzusehen. Demnach kann auch die Gewissheit des fremden Ich, als eines auf Grund der eigenen Wahrnehmung des fremden Leibdinges »eingefühlten« Ich, nur die Gewissheit eines im eigenen Bewusstsein vorgestellten Ich sein. Wie es sich mit der Gewissheit eines an sich, d. h. unabhängig vom eigenen Bewusstsein bestehenden fremden Ich verhalten mag, bleibt noch offen.

Demgegenüber ist das eigene Bewusstsein in der Hinsicht bevorzugt, dass es *adäquat* (also absolut undurchstreichbar) gegeben ist, und zwar nicht nur nach *Essenz*, sondern auch nach *Existenz*.

Husserl selbst formuliert das folgendermassen: „Kein Widersinn liegt in der Möglichkeit, dass alles fremde Bewusstsein, das ich in einführender Erfahrung setze, nicht sei, aber *m e i n* Einfühlen

und mein Bewusstsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz (Ideen, § 46).

Die solipsistische Betrachtungsweise hält er für eine apodiktische Betrachtungsweise, die solipsistisch-phänomenologische Einstellung bzw. Reduktion dementsprechend für eine apodiktische phänomenologische Einstellung bzw. Reduktion. Sie ist in den „Ideen“ die herrschende.

Soll es sich nun um die Überwindung der bloss solipsistischen Betrachtungsweise handeln, so darf nicht willkürlich verfahren werden, sondern es müssen sachlich dazu zwingende Gründe vorhanden sein. Diese gilt es nun aufzuweisen. Gibt es solche, so müssen sie als ein bestimmter Motivationszusammenhang im eigenen Bewusstsein aufweisbar sein, d. h. in meinem eigenen, mir nach Essenz und Existenz absolut gegebenen Bewusstsein müssen dann die Gründe vorhanden sein, die mich zwingen, über mich selbst hinauszugehen.

Die in den vorangehenden Kapiteln angestellten Betrachtungen sind, worauf soeben hingewiesen wurde, streng solipsistisch gewesen. Doch wäre es verfehlt zu meinen, sie hätten das ganze Gebiet des solus ipse erschöpft.

Zum solus ipse sind wir durch den phänomenologischen Rückgang von den objektiven Momenten auf unsere eigenen entsprechenden Bewusstseinsweisen gelangt. D. h. die objektiven Momente haben wir der phänomenologischen ἐπιτοχή unterzogen, um, sie als phänomenologische Leitfäden benutzend, die entsprechenden sie ausweisenden Bewusstseinsweisen im solus ipse aufzusuchen.

Hätten wir alle Arten der objektiven Momente berücksichtigt, so wären wir auch notwendig auf alle Arten der die objektiven Momente ausweisenden Erlebnisse zurückgewiesen worden. Doch haben wir an der Transzendenz manche Vereinfachung vollzogen, weshalb auch manche Sphären des solus ipse unenthüllt geblieben sind.

Die reale Welt wurde anfänglich als blosse Dingwelt in Betracht gezogen, d. h. ohne Rücksicht auf die psychischen Wesen darin (s. oben, § 47 ff.). Später wurde darauf hingewiesen, dass die »volle« Welt psychophysisch sei (§ 63 ff.). Doch haben auch diese Feststellungen nur das eigene psychologische Bewusstsein, d. h. nur das psychologische solus ipse berücksichtigt. Demnach besagte auch die da behandelte Reduktion des psychologischen

Bewusstseins nur die Reduktion des eigenen psychologischen Bewusstseins.

Nehmen wir aber die reale Welt so, wie sie in der natürlichen Einstellung ohne jede Vereinfachung vorliegt, so finden sich in der Welt auch andere Ichsubjekte, mit denen wir ev. in Verkehr stehen. Jedenfalls kann es sich in der natürlichen Einstellung nur um die psychologischen fremden Iche handeln.

Eben diese fremden psychologischen Iche bilden für mich eine Transzendenz, die bisher absichtlich ignoriert wurde. In bezug auf sie drängen sich nun die Fragen von dem rein phänomenologischen Gehalt der ihnen in meinem Bewusstsein entsprechenden Bewusstseinsweisen und von der Reduktion auf, die in bezug auf die Dingrealität schon gelöst worden sind. D. h. hinsichtlich der in der natürlichen Einstellung vorfindbaren fremden psychologischen Iche haben wir zwei Fragen zu lösen: 1) Welches sind meine Bewusstseinsweisen, die diese fremden Iche ausweisen? 2) Wie steht es mit der Reduktion der fremden Iche auf mein Bewusstsein?

Phänomenologische Analyse des Bewusstseins von fremder psychologischer Subjektivität.

68. Wir beginnen mit der Frage: Worin liegt nach Husserl die letzte Rechtsquelle aller Aussagen über das fremde Ich? Anders ausgedrückt: Welches ist die Urschicht der das fremde Ich ausweisenden Erlebnisse? Husserls Antwort kann folgendermassen gefasst werden.

So wie die Urschicht allen Bewusstseins von der Dingrealität die sinnliche Wahrnehmung ist (s. oben, § 48), so ist die Urschicht allen Bewusstseins von der fremden Subjektivität die in der sinnlichen Wahrnehmung fundierte einfühlende Erfahrung. Hier handelt es sich um eine Art der im solus ipse anzutreffenden Erlebnisse.

Indem ich sie analysiere, verlasse ich also die solipsistische Einstellung keinesfalls. Ich ziehe nur, wie schon erwähnt wurde (§ 67), eine bis jetzt absichtlich ignorierte Schicht meiner eigenen Erlebnisse heran.

Die Einfühlung ist eine Art mundaner Erfahrung, sie gehört zur Konstitution der vollen psychophysischen Welt.

Diese Welt, als eine Abwandlung des erfahrenden Bewusstseins, ist nur möglich, sofern es nicht nur die sinnliche Erfahrung des

Dingrealen, sondern auch die in dieser fundierte einführende Erfahrung gibt. D. h. der Doppelschichtigkeit der realen Welt entsprechend, die aus dem physischen und dem darin fundierten psychischen Sein besteht, gibt es auch die Doppelschichtigkeit der die Welt ursprünglich ausweisenden Erfahrungen.

Diese einführende Erfahrung gilt es nun näher zu untersuchen. Wir werden dabei auch die am Anfang unserer Abhandlung erwähnten Vorlesungen Husserls zu Hilfe nehmen, ohne uns in allen Fällen ausdrücklich auf sie zu berufen.

Nur mein eigenes Psychisches und meinen eigenen Leib als »beseelten« Körper nehme ich unmittelbar wahr. Das fremde Psychische und der fremde Leib, eben als der von dem fremden Psychischen »beseelte« Körper, sind nur mitgemeint.

Hier gibt es eine gewisse Analogie zur unsichtbaren Seite des physischen Dinges. Doch darf diese Analogie nicht übertrieben werden. Im Falle des physischen Dinges ist die Setzung der unsichtbaren Seite ein Vorgriff, der zum Selbstgriff werden kann, das fremde Psychische aber kann nie in meine originäre Anschauung fallen, d. h. für die es setzende einführende Intention kann es prinzipiell keine Erfüllung im Sinne der Erfüllung durch originäre Anschauung geben (vgl. auch Log. Unters. II¹, S. 34).

Das fremde Ich ist für mich nur da in der vermittelten Weise der Anzeige, durch eine Intentionalität der zweiten Stufe. In der einführenden Erfahrung gibt es demnach eine Doppelschichtigkeit: einerseits das unmittelbar gegebene Indizierende und andererseits das dadurch Indizierte.

Unmittelbar (originär) ist mir nur der fremde Körper gegeben. Als eine Objektivität unterliegt er den für alle Objektivitäten geltenden Gesetzmäßigkeiten. Er ist z. B. nur in sinnlicher Wahrnehmung gegeben, wie ein jedes Dingreale; wie alles in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene ist er auf meinen Leib als den Nullpunkt der Orientierung bezogen usw.

Verhält es sich so, warum setze ich dann den fremden Körper nicht als eine bloße physische Komplexion, sondern setze auch ein Ich, dessen Leib dieser Körper ist?

Hier tritt eine äusserst eigenartige Interpretation zutage, die, als speziell zum Einfühlungsproblem gehörig, hier weiter nicht verfolgt werden kann.

Mein erlebnismässig mir unmittelbar gegebener Körper als beseelter Körper dient dabei als Urleib, ich selbst, als das Ich,

das diesen Urleib hat, fungiere dabei als Urmensch. Die fremde Körperlichkeit wird in Analogie zu meiner eigenen interpretiert und dient als Index für ein Ich, das seinen Körper ebenso unmittelbar fasst, wie ich den meinigen fasse.

In der einführenden Erfahrung gibt es also, wie schon angedeutet wurde, eine doppelte Intentionalität, genauer: ein Fundierungsverhältnis zweier Intentionalitäten.

Die eine Intention, die fundierende, gibt mir den fremden Körper als ein so und so beschaffenes Ding; sie ist teilweise originär erfüllt, obwohl es sich hier um keine adäquate Erfüllung handeln kann (s. oben, § 51). Auf ihr baut sich die andere, interpretatorische, auf das fremde Ich gehende Intention auf, welche die in der ersten Intention gefassten körperlichen Momente nicht als solche, sondern als Indices für das fremde Ich fasst, also als etwas, in dem sich das fremde Ich äussert.

Gewiss wäre es falsch, hier von einem zeitlichen Nacheinander zu sprechen. Es ist nicht so, als ob die fremden körperlichen Momente zunächst nur als körperliche fungierten und dann durch eine nachträgliche Interpretation als »körperliche Äusserungen« eines fremden Ich gefasst würden.

Im Falle eines Analogieschlusses kann es wirklich eine solche Sukzession geben, z. B. wenn wir das Nervensystem der Amphibien mit dem unseren vergleichen, um daraus ihre geistige Struktur zu erschliessen. Im Falle der sogenannten Einfühlung aber fungiert die fremde Körperlichkeit gar nicht als blosser physischer Komplexion, sondern zugleich als Leiblichkeit, d. h. als »beseelte« Körperlichkeit.

Gehen wir der Klarheit wegen bis auf die hyletischen Data zurück, so stellt sich die Sachlage folgendermassen dar. Die fremde Körperlichkeit, als eine physische Komplexion, kann mir nur erscheinen, sofern ich ein entsprechendes Empfindungsmaterial erlebe. Sie konstituiert sich für mich so, dass ich nicht nur dieses Empfindungsmaterial erlebe, sondern auch gegenständlich auffasse und dadurch ein transzendentes Etwas apperzipiere. Diese auf den hyletischen Daten sich aufbauende und die fremde Körperlichkeit meinende Intention ist mit der in ihr fundierten, diese Körperlichkeit zugleich als Leiblichkeit eines Ich fassenden Intention, innig verwachsen. Es ist also keinesfalls so, als ob das zur Erscheinung des fremden Ich notwendig gehörige Empfindungsmaterial unmittelbar auf das fremde Ich bezogen würde: unmittelbar wird es nur auf

das in der Natur erscheinende Ding — den fremden Körper — bezogen.

Die beiden besprochenen Intentionalitäten bedingen also auch auf seiten des Indizierten ein Doppeltes: einerseits das fremde Ich und andererseits den fremden Leib. Beide werden in der natürlichen Einstellung als aufeinander bezogen gefasst: das Ich eines Leibes und der Leib eines Ich.

Vollziehen wir eine rein phänomenologische Analysis der einfühlend-erfahrenden Akte, so dürfen wir nie vergessen, dass die intentionalen Gegenstände dieser Akte, also die fremden Iche und deren Leiber als solche, d. h. als Transzendenzen, ausgeschaltet sind. Wir interessieren uns nur für den rein immanenten Bestand der einfühlenden Erfahrungen. In diesen treffen wir gewisse noetisch-noematische Strukturen an, die mit dazu dienen, die ausgeschalteten fremden Iche und deren Leiblichkeiten auszuweisen und sich in dem im vorangehenden Paragraphen beschriebenen Verhältnis der Fundierung befinden.

69. Jetzt gilt es, unser Interesse zunächst darauf zu richten, was zur Setzung der fremden Iche in rein immanenter Hinsicht gehört. Dabei darf nie vergessen werden, dass die der phänomenologischen Reflexion unterliegenden einfühlenden Erfahrungen sich in den Akten der natürlichen Einstellung vollziehen. Die in ihnen gesetzten Iche sind also psychologische Iche.

Die einfühlende Erfahrung zwingt mich, ein mir prinzipiell wesensgleiches ego zu setzen, d. h. ein die Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorerwartungen, Phantasien, Denken, Fühlen, Wollen u. dgl. geistige Leistungen vollziehendes Ich anzunehmen, das durch seinen Leib an einen bestimmten Ort in der Natur gebunden ist, das sich auf mich einfühlungsmässig beziehen kann usw., usw.

Durch die Bindung des fremden Ich an den Leib wird es in meine Umgebung eingeordnet, ebenso wie ich in seine Umgebung hineingehöre. Dabei handelt es sich um ein und dieselbe objektive Dingordnung, nur auf verschiedene Nullpunkte der Orientierung bezogen.

Die Verhältnisse zwischen meinem Ich und den fremden Ichen sind von prinzipiell anderer Art als diejenigen zwischen den Dingen selbst oder den Dingen einerseits und mir andererseits. Ich stehe zu den fremden Ichen (und auch umgekehrt, sie stehen zu mir) in den Ich-Du-Verhältnissen. Das sind Verhältnisse, die

nur unter den Ichsubjekten als Zentren von Intentionalitäten möglich sind. Hier eröffnet sich eine ganz neue Sphäre, die in keiner anderen ihr Analogon hat: diejenige der Gemeinschaftsverhältnisse.

In meinem Bewusstsein gibt es also Erlebnisse, die die alter ego's setzen. Somit konstituiert sich für mich eine neue Einheit, Einheit aus vielen ego's (und all das in rein immanenter Betrachtung, also unabhängig davon, ob die anderen Iche wirklich da sind, oder ob es sich um blosser Illusionen, Halluzinationen oder welche Täuschungen auch immer handelt).

Durch die Vielheit der Ichsubjekte werden die Objekte nicht entsprechend vervielfältigt. Ich setze die fremden Iche als solche, die dieselbe reale Welt, mit identisch denselben Dingen haben, wie sie auch mir gegeben ist. Nur dadurch, das ich die Vielheit der Iche einerseits und die für uns alle numerische Identität der Naturdinge andererseits setze, konstituiert sich eine Gemeinschaft in der Welt, d. h. eine psychologische Gemeinschaft. Hätte ein jedes Ich seine eigenen Objekte, die von allen übrigen prinzipiell verschieden wären und mit diesen in gar keinem Zusammenhang ständen, so gäbe es auch keine Möglichkeit mehr für eine Gemeinschaft.

Mein einfühlend erfahrendes Bewusstsein enthält also eine sehr wichtige Doppelschichtigkeit, die von der oben (§ 68) erwähnten verschieden ist: 1) das Bewusstsein von der prinzipiellen Nichtidentität meines ego mit den alter ego's; 2) das Bewusstsein von der prinzipiellen numerischen Identität der realen Welt, in der wir uns vorfinden. Diese ist in der Wahrnehmung auf den Leib eines jeden Ich als auf den Nullpunkt der Orientierung bezogen und hat also für jedes Ich die seinem Standpunkt prinzipiell zugehörigen Erscheinungsweisen.

Mit der numerischen Identität der realen Welt hängt auch die numerische Identität der idealen Welten zusammen, als der Systeme der zu der realen Welt gehörigen Idealitäten.

70. Die ursprüngliche Setzung der fremden Iche vollzieht sich also nach Husserl in der einfühlenden Erfahrung, deren allgemeinen Bestand wir in aller Kürze skizziert haben. Bei der phänomenologischen Analysis dieser Erfahrung darf kein Urteil darüber gefällt werden, ob die in den einfühlenden Akten gesetzten fremden Iche wirklich existieren oder nicht: die sie setzenden Erlebnisse bestehen

zweifellos, und darauf kommt es in der phänomenologischen Reflexion allein an.

Es gilt nun zweifellos, dass das in der natürlichen Einstellung die fremden Iche setzende Ich selbst zwischen den wahren Einfühlungen und den Einfühlungstäuschungen unterscheidet. Jetzt gilt es, dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen.

Dass es Einfühlungstäuschungen gibt, unterliegt keinem Zweifel: jeder weiss das aus seiner eigenen Lebenserfahrung. Übrigens genügt es, auf die sog. Personifikationen hinzuweisen, die die Kinder und die Naturvölker in so hohem Masse vollziehen. Warum werden sie später nicht aufrecht erhalten?

Die einfühlende Erfahrung unterliegt dem allgemeinen Kriterium aller transzendenten Erfahrung überhaupt: dem Prinzip der durchgängigen Einstimmigkeit (vgl. oben, § 51).

Also darf die in der einfühlenden Erfahrung enthaltene Setzung der fremden Iche, wie alle in der transzendenten Empirie motivierte Setzung, immer nur auf präsumptive Gewissheit Anspruch erheben, d. h. das Gesetzte gilt immer nur „vorausgesetzt, dass der Fortgang der Erfahrung nicht »stärkere Vernunftmotive« herbeibringt, welche die ursprüngliche Setzung als eine in dem weiteren Zusammenhang »durchzustreichende« herausstellen“ (Ideen, § 138, schon oben, § 51, zitiert). Jetzt verstehen wir den Ausdruck Husserls, man könne mit der Möglichkeit und Wirklichkeit der fremden Iche nur in einer rein empirischen (nicht apodiktischen!) Kritik operieren.

Dass die Existenz der fremden psychologischen Iche immer nur einen empirischen Gewissheitswert hat, besagt noch nicht, hier handle es sich um einen Schein.

Die reale Welt ist überhaupt kontingent (s. oben, § 57), d. h. sie ist nur mit empirischer Gewissheit da. Insofern es aber die und die diese Welt ausweisenden Erfahrungen gibt, hat das diese Erfahrungen erlebende Ich auch diese Welt.

Dasselbe gilt für die fremden Iche. Sofern es die und die einfühlenden Erfahrungen gibt, gibt es auch die und die in ihnen sich ausweisenden fremden Iche. Ebenso wie es unmöglich ist, die und die Motivationen der sinnlichen Wahrnehmung zu erleben, ohne die ihnen entsprechende Welt zu setzen, so ist es auch unmöglich, die und die Motivationen der einfühlenden Erfahrung zu haben, ohne die fremden Iche zu setzen. Ebenso wie die Welt

bloss faktisch da ist, sind auch die fremden Iche in ihr faktisch da. Beides mit faktischer Notwendigkeit.

Das Einfühlungsproblem haben wir schon oben (§ 68) mit der Frage angefangen: Worin liegt die letzte Rechtsquelle aller Aussagen über das fremde Ich?

Die in den vorangehenden Paragraphen schon gegebene Antwort kann folgendermassen zusammengefasst werden: Alle Aussagen über das fremde Ich sind letzten Endes in der eigenen durchgängig einstimmigen einfühlenden Erfahrung motiviert. Im eigenen Ich sind also Gründe vorhanden, die es über sich selbst hinaus zur Setzung fremder Iche motivieren. Was das näher zu bedeuten hat, soll im weiteren gezeigt werden.

Die Intersubjektivität bei Husserl nur durch die metaphysische Voraussetzung einer prästabilisierten Harmonie zu begründen.

71. So wie die Dingwahrnehmung uns zur notwendigen Setzung der Dinge motiviert, so motiviert uns auch die einfühlende Erfahrung zur unausweichlichen Setzung der fremden Iche, eben als der an die Dingwelt gebundenen, also psychologischen fremden Iche; und so wie die wahrnehmungsmässig gesetzten Dinge immer nur mit präsumptiver Gewissheit da sind, so sind auch die einfühlungsmässig gesetzten fremden Iche immer nur mit präsumptiver Gewissheit da. Dies war das Resultat unserer vorangehenden Betrachtungen über die Intersubjektivität nach Husserls Auffassung.

Die Intersubjektivität im echten Sinne aber, d. h. als Intersubjektivität der unabhängig voneinander »an sich« bestehenden Subjekte, ist dadurch noch nicht einmal erreicht. Die fremden Iche fungierten bis jetzt nur als die im eigenen Ich bewussten Iche. Wir befassten uns ja nur mit der phänomenologischen Analysis des eigenen Bewusstseins von fremden Ichen. Die fremden Iche als Transzendenz, ihre Reduzierbarkeit bzw. Nichtreduzierbarkeit auf das eigene Bewusstsein, — all das blieb, wie bei aller rein phänomenologischen Reflexion, völlig ausser Betracht.

Auch dadurch, dass den fremden Ichen eine empirisch (also mit bloss präsumptiver Gewissheit) wohlbegründete Existenz zuerkannt wird, ist noch nichts über ihre Existenz »an sich« ausgesagt, sondern nur ihre Existenz in der realen Welt behauptet. Auch die

physischen Dinge werden als in der Welt existierend anerkannt, falls sie dem Kriterium der durchgängigen Einstimmigkeit der Erfahrung genügen, die Welt selbst aber wird von Husserl für eine bloße intentionale Konstitution angesehen. All das, was bisher über die Intersubjektivität gesagt worden ist, trifft also eigentlich nur die Intersubjektivität, wie sie im *solus ipse* vorgestellt wird (vgl. oben, § 67).

Jetzt stellen wir die Frage: Wie kann es auf Grund der bisher schon erörterten prinzipiellen Züge des Husserlschen Philosophierens zur Intersubjektivität im eigentlichen Sinne kommen, d. h. zur Intersubjektivität von aufeinander nicht reduzierbaren Subjekten »an sich«?

Unserer tiefsten Überzeugung nach ist dieser Übergang nur mit Hilfe einer metaphysischen Voraussetzung zu vollziehen, die auf keinen Fall als ein streng wissenschaftlicher Satz angesehen werden darf. Diese Theses bedarf nun der Rechtfertigung.

72. Husserl geht, wie in diesem Kapitel schon gezeigt worden ist (s. oben, § 68), von der Grundüberzeugung aus, das eine Ich könne unmöglich in die originäre Anschauung eines anderen Ich fallen. Diese Theses, die schon in den „Log. Unt.“ vorliegt (II¹, S. 34), wird auch in den „Ideen“ entschieden aufrecht erhalten. (Dasselbe gilt von den am Anfang unserer Abhandlung erwähnten Vorlesungen Husserls.). Was in die originäre Anschauung des reinen Ich fällt, das sind nur die Körper der anderen Iche, d. h. die fremden Leibdinge.

Die Wahrnehmung der fremden Leibdinge ist die Grundlage, in der nach Husserl die einfühlende Erfahrung der fremden Iche fundiert ist, wie wir das schon zur Genüge wissen. Erinnern wir uns nun daran, dass alle transzendente Wahrnehmung letzten Endes auf das Vorhandensein bestimmter hyletischer Daten zurückverweist, die in dem wahrnehmenden Akte gegenständlich aufgefasst werden (s. oben, §§ 49, 50), so kann die einfühlende Erfahrung nach Husserl folgendermassen gefasst werden: Im eigenen Ich sind bestimmte hyletische Data vorhanden, die als stoffliche Unterlage für bestimmte, sie gegenständlich auffassende und dadurch die fremden Leibdinge konstituierende Intentionen dienen, in welchen dann ihrerseits die fremden Iche »einfühlenden« Intentionen fundiert sind. Alle Frage nach dem Rechtsgrund der Setzung von fremden Ichen führt also letzten Endes auf das Vorhandensein von bestimmten

hyletischen Daten im eigenen Bewusstsein zurück, auf Grund derer die fremden Leibdinge für das eigene Ich zur wahrnehmungsmässigen Gegebenheit kommen.

Warum hat aber das eigene Ich gerade diese und nicht andere hyletische Data?

Die Realisten nehmen gewisse vom Bewusstsein selbst unabhängige Dinge an, die das Bewusstsein affizierten und so in ihm die Mannigfaltigkeit der hyletischen Daten hervorriefen. Auf dieser Grundlage werde dann die ganze Apparatur des gegenständlich auffassenden Bewusstseins in Bewegung gesetzt und auf diese Weise die gegenständliche Welt für das Bewusstsein erzeugt.

Die Realisten halten also die hyletischen Data nicht für etwas absolut Letztes, d. h. sie verabsolutieren diese Data nicht, sondern führen ihr Vorhandensein auf Bewusstseinsaffektionen zurück, die von den dem Bewusstsein selbst transzendenten Faktoren bewirkt werden.

Auch diejenigen Spiritualisten, die zur prästabilierten Harmonie nicht greifen wollen, führen das Vorhandensein der hyletischen Data im Bewusstsein auf die Affizierung durch ein dem Bewusstsein selbst nicht immanentes Sein zurück. Dabei sind sie gewiss genötigt, das Bewusstsein selbst nicht als etwas Letztes anzusehen, sondern ihm einen substantiellen Träger, die Seelensubstanz, unterzulegen, die die Einwirkungen der fremden Seelensubstanzen empfangen, selbst auf die fremden Seelensubstanzen einwirken und so in ihnen die hyletischen Data hervorrufen kann.

Die Transzendentalphilosophen halten die hyletischen Data für etwas absolut Letztes, hinter das schlechthin nicht mehr zurückgegangen werden kann. Sie sehen darin also sozusagen eine *πρώτη ὄλη* für alle Bewusstseinsformungen. Sowohl die physische als auch die psychische Wirklichkeit lassen sie aus der kategorialen Synthesis dieser Stoffe entstehen und behaupten demnach die Phänomenalität der inneren Erfahrung ebenso wie die der äusseren, wie das schon Kant getan hat. (Näheres hierüber s. unten, § 88.)

Husserls Position in dieser so wichtigen Frage kann folgendermassen dargestellt werden.

Wird das phänomenologisch reine Bewusstsein selbst nicht verdinglicht, sondern in seiner absoluten »Reinheit« von allen heterogenen Momenten gefasst, so kann es auch, als ein einem reinen

Ich zugeordneter Erlebnisstrom mit seinen noetisch-noematischen *) Beständen, unmöglich auf die anderen reinen Erlebnisströme einwirken, es kann auch unmöglich von den anderen beeinflusst werden. Eine Wechselwirkung zwischen den einzelnen Ichen wäre nur dann möglich, wenn man ihnen ein substantielles Sein supponierte, wodurch allerdings die Absolutheit des reinen Bewusstseins preisgegeben würde.

Wird diese Absolutheit nicht preisgegeben, d. h. wird das reine Bewusstsein selbst für etwas Letztes gehalten, das keiner weiteren Fundierung in einem »Träger« bedarf, so erweist sich dies Bewusstsein als eine »fenster- und türlose« Monade. Alle Einwirkung und Wechselwirkung, alle Kausalität u. dgl. ist dann nur auf seiten der intentionalen Gegenstände des Bewusstseins möglich und nur als ein Verhältnis zwischen den intentional konstituierten Momenten untereinander. D. h. dann wird klar, dass dies Bewusstsein nach Husserl „als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten hat, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts ent schlüpfen kann“ (Ideen, § 49, S. 93).

Wird nun einerseits, wie Husserl es tut, angenommen, dass die fremden Iche unmöglich in die unmittelbare Anschauung des eigenen Ich fallen können, sondern nur in einer einfühlenden Erfahrung zur Gegebenheit kommen, die in der Wahrnehmung der fremden Leibdinge fundiert ist; wird andererseits angenommen, was bei Husserl ebenso der Fall ist, dass die diese einfühlende Erfahrung fundierende Wahrnehmung der fremden Leibdinge nicht anders als auf Grund von bestimmten hyletischen Daten zustande kommt, welche im eigenen Ich unabhängig von aller Einwirkung der fremden Iche auftreten, — wird all das angenommen, so leuchtet ein, dass man nur noch mit Hilfe der metaphysischen Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie über das solus ipse hinauskommen kann, und zwar einer Harmonie als einer vorausbestimmten Übereinstimmung der im absolut geschlossenen eigenen Ich einfühlungsmässig gebildeten Vorstellungen von fremden Ichen mit diesen Ichen selbst, wie sie »an sich« bestehen.

*) Hier werden, wie gewöhnlich, wo es an speziellen Hinweisen fehlt, die konkreten Noesen gemeint, d. h. die Noesen mitsamt ihren hyletischen Momenten, vgl. Ideen, § 98, s. 207.

Sofern die fremden Iche als an sich, d. h. unabhängig vom eigenen Ich bestehende Iche betrachtet werden, muss überall die soeben erwähnte Voraussetzung zugrunde gelegt werden, da diese fremden Iche sonst zu den bloss im eigenen Bewusstsein vorgestellten Ichen werden.

Das bedeutet aber, dass alle Aussagen über die vom eigenen Bewusstsein unabhängigen fremden Iche notwendig auf einer Schlussfolgerung beruhen müssen. Hält man die prinzipiellen Grundzüge der Husserlschen Lehre von fremden Ichen fest, so ist jede andere Möglichkeit ausgeschlossen. In dieser Schlussfolgerung dient die prästabilierte Harmonie als praemissa maior, die einfühlungsmässig ermittelten fremden Iche als praemissae minores.

Die Reduktion der fremden psychologischen Subjekte.

73. Gewinnt nun Husserl mit Hilfe der metaphysischen Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie einen Ausweg aus dem Solipsismus zu einer Gemeinschaft von Ichen, so kann jedes Ich dieser Gemeinschaft in zweierlei Weise betrachtet werden: erstens, sofern es in sich selbst gefasst wird, ohne Rücksicht auf die anderen Iche, die es zum intentionalen Gegenstand ihrer Akte haben können; zweitens, gerade als ein intentionaler Gegenstand für die auf es gerichteten Akte anderer Iche. Somit ist auch alle Rede über die psychologische bzw. reine Form der fremden Iche doppeldeutig. Diejenige reine bzw. psychologische Form des fremden Ich, die ihm zukommt, sofern es in sich selbst betrachtet wird, muss aufs strengste von derjenigen unterschieden werden, die ihm in den es treffenden Intentionen des eigenen Ich zuerteilt wird. Sofern das fremde Ich in sich selbst betrachtet wird, gilt von ihm all das, was oben (§ 64) von den Lebensformen des eigenen Ich gesagt worden ist, d. h. das fremde Ich ist, in sich selbst betrachtet, immer ein reines Ich, ev. aber seiner »Reinheit« unbewusst, sofern es eben keine phänomenologische Reflexion an sich übt.

Wird aber das fremde Ich so genommen, wie es vom eigenen Ich als an dessen Dingwelt gebunden vorgefunden wird, so ist das eine psychologische Lebensform des fremden Ich, die ihm vom eigenen Ich zuerteilt worden ist.

Jedes einzelne Ich aus der Gemeinschaft von Ichen kommt also in verschiedenen psychologischen Formen vor: einerseits in denjenigen, in welchen es in den Umwelten der anderen Iche von diesen vorgefunden wird, andererseits in derjenigen Form, in der es sich selbst in seiner eigenen Umwelt vorfindet.

Da die Welt und die Umwelten nach Husserl auf das Bewusstsein reduzierbar sind, so sind auch die psychologischen Formen, als an die Welt geknüpfte Lebensformen, reduzierbar. Die Reduktion des eigenen psychologischen Ich besteht, wie schon gezeigt worden ist (§ 66), darin, dass dieses Ich, als eine transzendierte Form des eigenen reinen Ich, sich in diesem vereinfacht. Da das fremde psychologische Ich sich in der einfühlenden Erfahrung als mit dem eigenen prinzipiell nicht identisch ergibt, so kann es sich unmöglich im eigenen reinen Ich vereinfachen, sondern muss entweder völlig aufgelöst, d. h. als blosser intentionale Konstitution des eigenen Ich angesehen werden, oder im fremden reinen Bewusstsein vereinfacht werden. Husserl kann, da er das »An-sich-sein« der fremden Iche annimmt, nur den letzten Weg einschlagen. Woher hat man aber das fremde reine Bewusstsein, wo die einfühlende Erfahrung zunächst nur das fremde psychologische Bewusstsein zur Gegebenheit bringt?

Das phänomenologisch reine Bewusstsein erschliesst sich nur in der phänomenologischen Einstellung. Also muss diese Einstellung auch auf die fremden Iche ausgedehnt werden. Dann kann es sich nur um eine einfühlungsmässig vermittelte phänomenologische Einstellung bzw. Reflexion handeln. Diesen Weg hat Husserl in seinen Vorlesungen vom W. S. 1923/24 auch einzuschlagen versucht. So ergab sich bei ihm der Begriff einer intersubjektiven phänomenologischen Einstellung bzw. Reflexion, die, von der psychologischen Intersubjektivität ausgehend, die phänomenologisch reine Intersubjektivität dadurch erschliessen sollte, dass man dabei die phänomenologische ἐπιτοχή nicht nur an den Transzendenzen der Akte des eigenen Bewusstseins ausübte, sondern auch an den Transzendenzen der einfühlungsmässig ermittelten Akte der fremden Iche. Vor welche schwierigen Aufgaben einen das konsequente Durchdenken einer solchen intersubjektiven phänomenologischen Einstellung stellen mag, bleibe hier dahingestellt.

Eins ist klar: dass Husserl die Reduktion des fremden psychologischen Ich nicht anders denken kann, es sei denn als Reduktion

bloss derjenigen psychologischen Form des fremden Bewusstseins, die ihm vom eigenen Ich zuerteilt wird, wobei sein »An-sich-sein« nicht getroffen werden darf (da man sonst den Solipsismus vertreten müsste).

Die phänomenologische Monadologie Husserls als »pluralistischer Solipsismus«.

74. Wir wissen schon zur Genüge, dass Husserl nur die phänomenologisch reine Subjektivität für ein absolutes Sein hält. Alles nichtsubjektive Sein erweist sich somit als bloss intentionale Konstitution dieser Subjektivität, d. h. es wird als etwas angesehen, das bloss durch die Sinngebung der intentionalen Erlebnisse da ist, auf diese prinzipiell immer zurückbezogen und also bloss relativ ist.

Nach Husserl gibt es aber nicht nur eine einzige phänomenologisch reine Subjektivität, sondern eine Vielheit derselben, die er nur mit Hilfe der metaphysischen Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie gewinnen kann, wie oben (§ 72) gezeigt worden ist. In der Schlussfolgerung, die die fremden »an sich« bestehenden Iche ergibt, dienen die einfühlungsmässig ermittelten fremden Iche als blossae praemissae minores (ebda).

Denken wir jetzt, es gäbe in der dem eigenen Ich gegebenen Dingwelt keine fremden Leiber, in deren Wahrnehmung seine einfühlende Erfahrung fundiert werden könnte: dann hätte es auch keine Motive zur Setzung der fremden Iche. Tatsächlich gibt es aber solche fremde Leiber. Somit muss das eigene Ich kraft seiner sich in Einstimmigkeit bewährenden einfühlenden Erfahrung (s. oben, § 70) die fremden Iche setzen. Bei der Voraussetzung der prästabilierten Harmonie aber bedeutet diese Setzung zugleich eine Setzung von entsprechenden unabhängig vom eigenen Ich und seinen einfühlenden Erfahrungen bestehenden fremden Ichen.

Das solus ipse muss also ein so vielfältiges fremdes reines Leben setzen, als es in sich selbst als fremde Leiber konstituierte Dinge erfährt. Die Vielheit dieser fremden Leiber aber ist für das eigene Ich eine offene Vielheit, d. h. bei aller faktischen Konstatierung derselben, soweit man sie auch treiben mag, gibt es immer noch die Möglichkeit eines plus ultra.

Da die unabhängig voneinander (also »an sich«) bestehenden reinen Iche unmöglich aufeinander wirken können (s. oben, § 72),

so sind auch alle möglichen Verhältnisse zwischen ihnen nur als intentional vermittelte Verhältnisse möglich, und zwar als in den einführenden Intentionen vermittelt.

Hängt nun aller »Verkehr« zwischen den reinen Ichen an der Möglichkeit der einführenden Erfahrung, diese aber an der Gegebenheit der fremden Leiber in der dem eigenen Ich gegebenen Dingwelt, so wäre auch kein Motiv mehr vorhanden zur Setzung von fremden Ichen, falls es die fremden Leiber nicht gäbe, auch keine Möglichkeit mehr für einen »Verkehr« mit diesen Ichen.

Die einführende Erfahrung, eben als die in der Wahrnehmung der fremden Leiber fundierte Erfahrung, welche als Bestandteile der Umwelt des eigenen Ich fungieren, — diese Erfahrung ist also nur möglich, sofern zwei verleiblichte Iche in Beziehung zueinander treten. Somit versteht sich, dass das Füreinandersein der reinen Iche nur möglich ist, sofern sie in der Form der Animalität hervortreten (s. Ideen, § 53).

Die jeweils faktisch in den aktuellen Erfahrungen erreichte Welt, die für verschiedene Subjekte verschieden sein kann, muss von der Welt als der in der jeweiligen aktuellen Wahrnehmung motivierten Möglichkeit der Erfahrbarkeit (s. oben, § 54) scharf unterschieden werden. In bezug auf die einzelnen Iche gilt also nach Husserl: „Wenn auch faktisch nicht jedes mit jedem im Verhältnis der »Einführung«, des Einverständnisses steht und stehen kann, wie z. B. wir nicht mit den in fernsten Sternwelten vielleicht lebenden Geistern, so bestehen doch, prinzipiell betrachtet, Wesensmöglichkeiten der Herstellung eines Einverständnisses, also auch Möglichkeiten dafür, dass die faktisch gesonderten Erfahrungswelten sich durch Zusammenhänge aktueller Erfahrung zusammenschließen zu einer einzigen intersubjektiven Welt, dem Korrelat der einheitlichen Geisterwelt (der universellen Erweiterung der Menschengemeinschaft)“ (Ideen, § 48).

75. Die absolute Geschlossenheit der phänomenologisch reinen Subjekte ist nicht nur so zu denken, dass kein Moment aus dem einen Subjekte heraus- und in ein anderes eintreten kann, sondern auch so, dass zwischen den Subjekten keine Wechselwirkung bestehen kann, da man zu dieser einer substantiellen Unterlage bedürfte, was die Preisgabe der Absolutheit der reinen Subjekte eben als absoluter Bewusstseinsseinheiten bedeutete (vgl.

oben, § 72). Kurzum, die phänomenologisch reinen Subjekte verdienen im vollen Sinne des Wortes den Namen der *Monaden*, wie sie ja auch von Husserl selbst in seinen Vorlesungen öfters genannt worden sind. Die »Fenster-« und »Türlosigkeit« dieser Monaden tritt bei Husserl noch schärfer hervor als einst bei Leibniz, da Husserl mit aller Wucht, seiner phänomenologischen Methode nach, diese Monaden nur aus immanenten, und zwar dem Bewusstsein immanenten Momenten bestehen lässt und ihnen alle Substantialität abspricht, während die zur Wechselwirkung der Monaden notwendige substantielle Unterlage dem Bewusstsein selbst transzendent sein müsste, gewiss nicht als eine Transzendenz vor dem Bewusstsein, sondern als eine Transzendenz hinter dem Bewusstsein.

Die in absoluter Geschlossenheit ausser jeder Wechselwirkung verbleibenden Monaden können dann nur noch dadurch in »Verkehr« treten, dass die einen in den anderen einfühlungsmässig vorgestellt werden (wie im vorangehenden Paragraphen schon gezeigt worden ist).

Oder, wie Husserl selbst das in seinen Vorlesungen vom Okt.—Nov. 1910 formuliert hat: „Mögliche Einfühlung ist die »Spiegelung« jeder Monade in jeder anderen und die Möglichkeit dieser Spiegelung hängt an der Möglichkeit einer übereinstimmenden Konstitution einer raum-zeitlichen Natur, eines in alle Lehe hineinreichenden Index für entsprechende Erkenntniskonstitutionen“.

Diese letzte Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit einer übereinstimmenden Konstitution einer raum-zeitlichen Natur in absolut geschlossenen und voneinander unabhängigen Monaden, hängt an der Möglichkeit einer prästabilierten Harmonie (s. oben, § 72).

Nur mit Hilfe der metaphysischen Annahme einer prästabilierten Harmonie gewinnt Husserl seine phänomenologische Monadologie. Diese ist aber im eigentlichen Sinne gar keine Überwindung des Solipsismus, sondern nur eine Erweiterung des »monistischen Solipsismus« zum »pluralistischen Solipsismus«.

Die reale Welt und die ihr entsprechenden idealen Welten werden ja bei Husserl ihrem ganzen Gehalt nach auf jede einzelne Monade reduziert, d. h. sie werden als die blossen intentionalen Konstitutionen jedes phänomenologischen

Einzelbewusstseins gefasst. Die phänomenologische »Gemeinschaft« der Iche ist gar keine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne: die einen Iche bedürfen der anderen weder zu ihrer eigenen Existenz noch zur Konstitution der Welt. Jede einzelne Monade ist also in jeder Hinsicht »selbstgenügsam«. Statt einer wechselseitigen Abhängigkeit der Glieder, ohne welche kaum eine Gemeinschaft gedacht werden dürfte, hat man also in der Husserlschen phänomenologischen Gemeinschaft eine Vielheit von absolut selbstgenügsamen Ichen, d. h. statt eines einzigen solus ipse hat man eine Vielheit derselben. Der Übergang von einem einzelnen solus ipse zu einer Vielheit derselben ist also gar keine Überwindung des Solipsismus, sondern, wie schon gesagt worden ist, eine Erweiterung des monistischen Solipsismus zum pluralistischen.

Der phänomenologische Idealismus Husserls keine „Philosophie als strenge Wissenschaft“.

76. Oben (§ 65) wurde schon gezeigt, dass Husserl uns in einem der wichtigsten Punkte seines Idealismus — im Problem des Verhältnisses vom reinen zum psychologischen Bewusstsein — vollständig im Stich lässt.

Ebenso haben unsere oben (§§ 59—60) über die idealistische Argumentation Husserls angestellten Betrachtungen klargestellt, dass diese Argumentation unmöglich als zwingend angesehen werden kann. Da stiessen wir aber noch nicht auf diejenigen Schwierigkeiten, die sich in aller Härte erst beim Übergang von der solipsistischen zur intersubjektiven Einstellung zeigten. Hier wurde der Idealismus Husserls vor die Alternative gestellt: entweder im Solipsismus stecken zu bleiben oder die metaphysische Voraussetzung der Leibnizschen prästabilierten Harmonie zu Hilfe zu nehmen, die jedenfalls nichts weniger als ein streng wissenschaftlicher Satz ist. Auf die ungeheuerlichen Schwierigkeiten, mit denen man es zu tun hat, wenn dieser Satz zugegeben wird, ist schon mehrmals in der Philosophie hingewiesen worden. Hier sei gestattet, in aller Kürze nur die Stellungnahme Kants zur Thesen der prästabilierten Harmonie darzustellen, was u. E. zur Klarlegung der Husserlschen Position beitragen dürfte. Die Kantischen Gedankengänge verbinden sich in diesem Punkte aufs engste mit seinen Betrachtungen über die Gegensätzlichkeit von Sinnlichkeit und Verstand.

Bekanntlich gehört der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand zu den grundlegendsten Ansichten Kants. Zweifellos erheben sich dadurch für die konsequente Durchführung seiner Lehre sehr grosse Schwierigkeiten, deren er sich selbst sehr gut bewusst gewesen zu sein scheint. Doch ist der Gegensatz etwas, das nicht nur in der Kritik der reinen Vernunft, sondern auch später, bis in die letzten Werke hinein, dem ganzen Kantischen Schaffen ein sehr charakteristisches Gepräge gegeben hat.

Nach der Leibniz-Wolffschen Auffassung, wie sie von Kant verstanden wurde, ist die Sinnlichkeit das Vermögen der verworrenen, der Verstand — das der deutlichen Erkenntnis. Diese Unterscheidung, die auf mehrere grosse Philosophen der Vergangenheit zurückgeht, wird von Kant erbarmungslos angegriffen. Das hat besonders darin seinen Grund, dass die früheren Philosophen die Mathematik als reine Verstandeswissenschaft aufgefasst hatten, während Kant sie auf die reine Sinnlichkeit gründet.

Nach Kant ist der Unterschied verworren — deutlich ein nur logischer, bloss formaler, der nur die Form des Bewusstseins angeht, während er den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand für einen realen hält, der den Inhalt der Vorstellungen betrifft. Der Leibniz-Wolffschen Schule wirft er deshalb vor, sie habe durch die Relativierung dieses realen Unterschiedes grossen Schaden angestiftet, indem sie die forschenden Geister von der Untersuchung dieses so wichtigen Unterschiedes und dessen, was damit zusammenhängt, auf logische Spielereien abgelenkt habe.

Auch die sinnlichen Vorstellungen könnten sehr klar und deutlich sein, und die Verstandesvorstellungen völlig verworren. Die glänzendsten Beispiele seien hier einerseits das Urbild aller sinnlichen Erkenntnis — die Geometrie, andererseits die Wissenschaft der reinen Verstandesbegriffe — die Metaphysik. Also möge es um Deutlichkeit oder Verworrenheit stehen wie es wolle, die Vorstellungen selbst trügen immer das Gepräge ihrer Herkunft aus der Sinnlichkeit oder aus dem Verstande an sich.

So hatte sich Kant schon in der Dissertation von 1770 „De mundi etc.“ (§ 7) geäussert und denselben Gedanken wiederholt er mit bewundernswerter Konsequenz auch später. Auf der Grundlage des tiefsten Gegensatzes von Sinnlichkeit und Verstand ist die Kr. d. r. V. aufgebaut, deren beide Auflagen (von 1781 und 1787) denselben Vorwurf gegen die Leibniz-Wolffsche Auffassung enthalten (s. Kr. d. r. V., Reclams Ausg., S. 67). Ebenso entschieden

richten sich gegen diese Auffassung folgende Schriften Kants: „Über eine Entdeckung etc.“ von 1790 (s. I. Abschn., Akademieausgabe VIII, 218—220); „Anthropologie“ von 1798 (§ 7) und die Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, die jedenfalls nach 1791 abgefasst ist (s. Kirchmanns Ausg., Bd. I, S. 119—120).

Die Kluft, die sich somit zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufgetan hat, ist auch Kant selbst zum Bewusstsein gekommen. Noch in der Einleitung zur Kr. d. r. V. schreibt er, dass die Sinnlichkeit und der Verstand „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“ (Recl., S. 47). In seinem berühmten Satze, dass die Begriffe ohne Anschauungen leer, die Anschauungen ohne Begriffe blind seien (ebda, S. 77), forderte er zur Möglichkeit der Erkenntnis die Verbindung beider Erkenntnisvermögen. Doch hat er selbst nicht zeigen können, wie diese Verbindung im letzten Grunde zu denken wäre, was im Unzureichenden seiner Lösung des Problems des „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ zutage tritt. Dies Problem bezieht sich aber nur auf die reinen Verstandesbegriffe und somit auf die allgemeinen Gesetze der Natur, ohne die die Natur schlechthin unmöglich wäre. Bei der Betrachtung der besonderen Gesetze der Natur aber, die bloss zufällig sind, sah sich Kant gezwungen, von der Harmonie zu sprechen. So ergab sich nun, dass Kant, der die Leibnizsche Harmonie zwischen den Monaden so eifrig bekämpft (dieselbe Harmonie, die er am Anfang seines Philosophierens noch annahm), — dass er doch an ihrer Statt eine andere Harmonie einführen musste, und zwar eine Harmonie als Übereinstimmung zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande.

In der Kr. d. r. V. lesen wir: „... Es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre“ (Recl. Ausg., S. 107—108; vgl. auch SS. 249 und 682). In den „Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ (von 1786) bezeichnet Kant die Zuflucht zur prästabilierten Harmonie, um diese „befremdliche Übereinstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“ zu erklären, als ein „Rettungsmittel, welches weit schlimmer wäre als das Übel, dawider es helfen soll, und dagegen

doch wirklich nichts helfen kann“ (s. die Fussnote zur Vorrede, Akademieausgabe, 476).

Die Harmonie wird hier deshalb abgelehnt, weil Kant in seiner berühmten Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bewiesen zu haben glaubte, dass die Erscheinungen als solche auch schon die kategoriale Synthesis voraussetzten und also notwendiger Weise mit dem Verstande übereinstimmen müssten. Das wurde aber nur in bezug auf die Natur hinsichtlich ihrer *allgemeinen* Gesetze bewiesen. (Auch hier hat Kant, wie erwähnt wurde, das Problem nicht endgültig zu lösen vermocht.) „Allein, dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist so viel wir einsehen können, zufällig“ (Kr. d. U., Einleit., VI). Deshalb sieht sich Kant gezwungen, hier von einem „glücklichen unsere Absicht begünstigenden Zufall“ zu sprechen (ebda, Einl. V).

Eben dieser „glückliche Zufall“ ist es, der Kant nötigt, von einer prästabilierten Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu sprechen. Eine sehr interessante Stelle finden wir in der Schrift „Über eine Entdeckung etc.“ von 1790 (s. die zwei letzten Abteile): „Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie teils ihrer Anschauung nach den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, teils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach den Prinzipien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben, gemäss sind) von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnisquellen, zu der Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfaltigen besonderen und bloss empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als

wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und dass kann auch niemand) weiter erklären... So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihm mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein."

Aus den vorangehenden Betrachtungen über den Harmoniebegriff bei Kant geht hervor, dass auch er ohne diesen Begriff nicht hat auskommen können. Doch spielt dieser Begriff bei ihm eine ganz andere Rolle als bei Husserl. Der Unterschied kann von zwei Seiten aus gefasst werden: 1) Während die prästabilierte Harmonie bei Husserl als eine Übereinstimmung zwischen Monaden vorausgesetzt werden muss, hält Kant nur eine Harmonie als Übereinstimmung zwischen Sinnlichkeit und Verstand für zulässig. Nur am Anfang, in der dogmatischen Periode seines Philosophierens, hat auch er, wie erwähnt, die Harmonie als Harmonie zwischen Monaden angenommen, hat sie dann aber in der kritischen Periode fallen gelassen und noch in seiner Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, die jedenfalls nach 1791 geschrieben ist, als „das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat“ bezeichnet (s. Kirchmanns Ausg., Bd. I, S. 126). 2) Die Harmonie bedeutet bei Kant eine Übereinstimmung zweier Sphären des Bewusstseins selbst, d. h. sie bezieht sich auf etwas dem Bewusstsein selbst Immanentes und also unmittelbar Feststellbares, sozusagen auf eine Urtatsache in der Konstitution des Bewusstseins selbst, und zwar auf den oben besprochenen „glücklichen Zufall“. Die Harmonie bei Husserl aber bedeutet eine Übereinstimmung zwischen der Immanenz des einen Ich und den diesem Ich absolut transzendenten Immanenzen der anderen Iche. Von einer unmittelbaren Feststellbarkeit kann hier nicht die Rede sein, da das eine Ich sich nur mit Hilfe der Voraussetzung der prästabilierten Harmonie der Existenz der anderen vergewissern kann. Oder anders ausgedrückt: Während Kant den Harmoniebegriff auf das unleugbar in dem Bewusstsein selbst Vorfindliche bezieht, wird er bei Husserl auf das intersubjektive Verhältnis bezogen, in welchem die anderen Iche erst durch die Voraussetzung der prästabilierten Harmonie ermittelt werden können.

* * *

*

76a. Auf drei Fragen vor allem muss ein jedes idealistisches System genügende Antwort geben können. Daran, wie diese Antwort gegeben wird, kann der theoretische Wert des ganzen Systems gemessen werden. Diese Fragen sind:

I. Wie ist dasjenige Bewusstsein zu denken, auf das die Welt zurückgeführt (= reduziert) wird?

II. Wie ist die Reduktion der Welt auf das Bewusstsein zu rechtfertigen?

III. Wie ist das Verhältnis des die Welt konstituierenden Bewusstseins zu dem in der Welt vorfindbaren Bewusstsein zu denken?

Die erste Frage löst Husserl in der Weise, dass er auf das phänomenologisch reine Bewusstsein reduziert. Dieses aber tritt bei ihm in einer Vielheit von absolut in sich geschlossenen Einzelsubjekten (Monaden) hervor, von denen nur das eigene Ich unmittelbar gegeben ist, während die fremden Iche bloss mit Hilfe einer Schlussfolgerung ermittelt werden können, in welcher der Satz der prästabilierten Harmonie als *praemissa maior*, die Einfühlungsdata als *praemissae minores* dienen, wie wir das überzeugend gezeigt zu haben glauben (s. oben, §§ 71, 72). Niemand wird es aber wagen, den Satz der prästabilierten Harmonie zwischen Monaden für einen »streng wissenschaftlichen« Satz zu halten. Er gehört vielmehr zu denjenigen Sätzen des »philosophischen Glaubens«, ohne die, wenigstens bis jetzt, kein philosophisches System hat auskommen können, und die höchstens auf einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben dürfen. Der Wahrscheinlichkeitsgrad des Harmoniesatzes scheint dabei nur sehr gering zu sein.

Ebensowenig hat Husserl auch auf die zwei letzten Fragen eine Antwort geben können, die als »streng wissenschaftlich« angesehen werden könnte (s. oben, §§ 59—60 und 65).

Also muss mit aller Entschiedenheit gesagt werden: Der phänomenologische Idealismus Husserls kann unmöglich der von ihm selbst aufgestellten Forderung einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ genügen. Hier liegt wiederum ein Beweis dafür vor, dass keiner von denjenigen Philosophen, die die absolute Erkenntnis fordern, selbst eine solche hat geben können; und dass man sich in der Philosophie, wo es um »die letzten Antworten auf die letzten Fragen« geht, gerade der Schwierigkeit dieser Fragen wegen immer bis zu einem gewissen Grade bescheiden muss.

Das bedeutet aber nicht, dass das von Husserl mit bewundernswerter Schärfe herausgearbeitete Ideal einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ bedeutungslos wäre. Als Ideal, als »regulative Idee« für die philosophische Forschung mag es schon gelten, aber eben nur als Ideal. Wie weit sich die philosophischen Systeme ihm annähern, darnach können sie auch theoretisch gewertet werden. Es scheint aber unmöglich, dass sie es erreichen. Das bedeutet aber keine Herabsetzung der Philosophie den Fachwissenschaften gegenüber.

Diese verfahren »dogmatisch«, d. h. sie machen absichtlich oder unbewusst gewisse Voraussetzungen, ohne welche alle wissenschaftliche Arbeit schlechthin unmöglich ist. Verfährt man aber »kritisch«, d. h. will man sich Klarheit auch über die Voraussetzungen aller Erkenntnis überhaupt erkämpfen, so sieht man sich sofort in die Philosophie mit ihren »letzten Problemen« verstrickt, d. h. dann ist auch der besprochene »philosophische Glaube« unvermeidlich.

Der Philosophie bieten sich gewisse Lösungsmöglichkeiten, die in den grossen philosophischen Systemen entdeckt und ausgestaltet werden. Es wird aber aller Wahrscheinlichkeit nach auf ewig verborgen bleiben, welche von diesen Möglichkeiten die »einzig wahre« ist.

Die Lösungsmöglichkeiten sind nicht willkürliche Gestaltungen, sie enthüllen sich vielmehr nur tiefem philosophischen Nachdenken. Es gibt auch nicht eine Unendlichkeit von solchen Möglichkeiten; die jahrtausendlange philosophische Arbeit der Menschheit hat bis jetzt nur einige wenige von ihnen aufzeigen können, die, wie gesagt, in den grossen philosophischen Systemen als Typen der philosophischen Weltanschauung in ihrer Originalität herausgearbeitet sind.

Entscheidet man sich für eine bestimmte von diesen Möglichkeiten, so kann es dafür keine rein erkenntnismässige Rechtfertigung geben. Ein jeder Akt der Entscheidung für bestimmte philosophische Grundsätze bzw. Systeme muss vielmehr als Akt eines »philosophischen Glaubens« angesehen werden, der selbstverständlich nicht dem religiösen Glauben gleichzusetzen ist. Bei dieser Entscheidung können auch subjektive Momente eine grosse Rolle spielen.

Auch dem Husserlschen phänomenologischen Idealismus liegt, wie gezeigt worden ist, ein solcher philosophischer Glaube zu-

grunde. Somit ist die Antwort auf die zweite der im Vorwort unserer Abhandlung erwähnten Hauptfragen gegeben.

Kap. V. Die konstitutiven Probleme der Phänomenologie Husserls.

Einleitendes.

77. Nur die Iche sind Subjekte und zugleich für sich selbst (in ihren Reflexionen) und für die anderen Iche (in deren einführenden Akten) auch Objekte. Alle übrigen Seinseinheiten sind nur Objekte.

Diese »nur Objekte« hält Husserl für bloße intentionale Konstitutionen des Bewusstseins, d. h. er reduziert sie auf die Subjekte.

Verhält sich das so, dann muss allen konstituierten Objekten eine sie konstituierende immanente Synthesis zugrunde liegen, d. h. alle Momente solcher Objekte weisen dann auf die synthetischen Leistungen des reinen Bewusstseins zurück.

Aber auch das reine Bewusstsein selbst wird von Husserl als ein Erzeugnis betrachtet, und zwar als Erzeugnis seiner selbst. Demnach fordert er eine doppelte Untersuchung des Bewusstseins: erstens hinsichtlich dessen, was zur Konstituierung der Objektivität für die Subjektivität gehört, und zweitens das betreffend, was zur Konstitution der Subjektivität selbst gehört (vgl. Ideen, § 80, S. 161). So entstehen mit Notwendigkeit die kardinalen Probleme der objektiven und subjektiven Konstitution.

Diese Probleme hat schon Kant klar gesehen, wie sich aus seiner Unterscheidung der objektiven und subjektiven Deduktion unzweideutig ergibt. Freilich darf das Gesagte nicht so verstanden werden, als ob die Husserlsche Problemstellung mit der Kantischen identisch wäre. Bei Husserl treten die genannten Probleme in der originellen phänomenologischen Färbung auf.

In der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft unterscheidet Kant zwei Seiten des Deduktionsproblems: „Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen... Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Hinsicht zu betrachten...“ (s. Kr. d. r. V., Recl. Ausg., S. 8).

Kants eigenes Interesse hat vorzugsweise der objektiven Deduktion gegolten, worauf er selbst in der genannten Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft hinweist. Deshalb hat er die in der ersten Ausgabe angefangenen subjektiv orientierten Untersuchungen in der zweiten Ausgabe vollständig fallen gelassen.

Fichte hat gerade diese subjektive Deduktion zur Hauptaufgabe erhoben. Hieraus erklärt sich seine Stellung in der Geschichte der Transzendentalphilosophie von Kant bis Hegel.

Husserls phänomenologischer Einstellung zufolge muss die objektive Deduktion jedenfalls durch die subjektive unterbaut werden. Nur in dieser stösst man auf das Eigentliche des Ichlebens. Die dem Objektiven zugewandte Seite des Bewusstseins ist eine »ich-abgewandte« Seite (vgl. Ideen, § 80), die auf die Ich-Seite prinzipiell zurückweist.

Das Problem der Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten.

78. Der sehr interessante Gedankengang Husserls kann hier folgendermassen dargestellt werden.

Das Problem der Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten schreibt uns Untersuchungen darüber vor, wie sich objektive Einheiten jeder Region und Kategorie »bewusstseinsmässig konstituieren«, d. h. wie durch ihr Wesen bestimmte Zusammenhänge wirklichen und möglichen Bewusstseins wesensnotwendig vorgezeichnet sind, wie nach absolut festen Wesensgesetzen der seiende Gegenstand für Bewusstseinszusammenhänge ganz bestimmten Wesensgehaltes Korrelat ist, wie auch umgekehrt das Sein der so gearteten Zusammenhänge mit dem seienden Gegenstand gleichwertig ist.

Diese Untersuchungen müssen auf alle Seinsregionen und alle Stufen der Allgemeinheit bezogen werden, bis herab zur Seinskonkretion (Ideen, § 86). Jede Region bietet dabei den Leitfaden für eine eigene geschlossene Untersuchungsgruppe (ebda, § 149).

Sehr schwierige Probleme ergeben sich aus der Verflochtenheit verschiedener Regionen. Sie führen zu den Verflechtungen der entsprechenden Bewusstseinsgestaltungen. Das gilt insbesondere für die Gegenständlichkeiten höherer Ordnungen, bei welchen manchmal sehr verwickelte Fundierungsverflechtungen vorkommen. Die Konstitutionsprobleme dieser Gegenständlichkeiten führen not-

wendig auf die Konstitutionsprobleme der sie fundierenden Gegenständlichkeiten niedrigerer Schichten zurück. So führen z. B. die Konstitutionsprobleme von Staat, Recht, Sitte, Kirche letzten Endes auf die Konstitutionsprobleme der sie fundierenden Raumdingleichkeiten und psychischen Subjekte zurück. Die materielle Realität liegt überhaupt als unterste Stufe allen übrigen in ihr fundierten Realitäten zugrunde. Deshalb gebührt der Phänomenologie der materiellen Natur mit Recht eine ausgezeichnete Stellung (ebda, § 152).

Überhaupt gibt es, der Gliederung der objektiven Einheiten entsprechend, eine streng systematische Gliederung der objektiven Konstitutionsprobleme (ebda, §§ 146—153). „Die Stufenfolge der formalen und materialen Wesenslehren zeichnet in gewisser Weise die Stufenfolge der konstitutiven Phänomenologien vor, bestimmt ihre Allgemeinheitsstufen und gibt ihnen in den ontologischen und material eidetischen Grundbegriffen und Grundgesetzen die »Leitfäden«“ (ebda, § 153).

Die Schichten der Objektivität.

79. Im Zusammenhang damit, dass in den höheren Bewusstseinsgebilden „mehrfache Noesen übereinanderggebaut und demgemäss die noematischen Korrelate ebenfalls fundierte sind“ (s. oben, § 46), gibt es auch mehrfache Schichten in der Objektivität als dem transzendenten Korrelat des Bewusstseins, da „allen Scheidungen im Noema parallele in der unmodifizierten Objektivität entsprechen“ (Ideen, § 93)*).

Über die Fundierungsverhältnisse ist oben (§ 46) schon in aller Kürze gesprochen worden. Dasselbst auch aus den „Ideen“ zitiert, was für das Verständnis der Erlebnisfundierung grundlegend ist, nämlich „dass oberste Schichten des Gesamtphänomens fortfallen können, ohne dass das Übrige aufgehörte, ein konkret vollständiges intentionales Erlebnis zu sein, und dass auch umgekehrt ein konkretes Erlebnis eine neue noetische Gesamtschicht annehmen kann: wie wenn z. B. sich auf eine

*) Hier sei an folgendes erinnert. Die Objektivität ist das transzendente Korrelat des Bewusstseins im Unterschied vom Noema (oder der »Objektivität« in Anführungszeichen, wie Husserl auch sagt), das dem Bewusstsein selbst immanent ist, also sein immanentes Korrelat bildet (vgl. oben, § 42).

konkrete Vorstellung ein unselbständiges Moment »Werten« aufschichtet, bzw. umgekehrt wieder fortfällt“ (Ideen, § 95).

Das Ganze aus den fundierenden und fundierten Schichten nennt Husserl ein Fundierungsganzes (ebda). Demnach kann gesagt werden: Dem noetisch-noematischen (und also immanenten) Fundierungsganzen entsprechend gibt es auch ein transzendentes Fundierungsganzes. Auch hier können die obersten (fundierten) Schichten fortfallen, ohne dass das Übrige aufhörte, eine konkret vollständige Objektivität zu sein, ja auch umgekehrt die konkrete Objektivität kann neue fundierte Schichten annehmen. Und all das vollzieht sich in notwendiger Parallele zu der die Objektivität konstituierenden immanenten Sphäre.

Die Schichten der Objektivität können also nur aus ihrem Zusammenhang mit den Schichten der sie konstituierenden Erlebnisse verständlich gemacht werden.

Verhält sich das aber so, dann ist auch für das Verständnis der Fundierungsverhältnisse höchst wichtig, „dass es wesentlich spezifische Verschiedenheiten der intentionalen Beziehung, oder kurzweg der Intention (die den deskriptiven Gattungscharakter des »Aktes« ausmacht) gibt. Die Weise, in der eine »blosse Vorstellung« eines Sachverhalts diesen ihren »Gegenstand« meint, ist eine andere, als die Weise des Urteils, das den Sachverhalt für wahr oder falsch hält. Wieder eine andere ist die Weise der Vermutung und des Zweifels, die Weise der Hoffnung oder Furcht, die Weise des Wohlgefallens und Missfallens, des Begehrens und Fliehens; der Entscheidung eines theoretischen Zweifels (Urteilsentscheidung) oder eines praktischen Zweifels (Willensentscheidung im Falle einer abwägenden Wahl); der Bestätigung einer theoretischen Meinung (Erfüllung einer Urteilsintention) oder einer Willensmeinung (Erfüllung der Willensintention). Usw. Gewiss sind, wo nicht alle, so die meisten Akte komplexe Erlebnisse, und sehr oft sind dabei die Intentionen selbst mehrfältige. Gemütsintentionen bauen sich auf Vorstellungs- oder Urteilsintentionen u. dgl.“ (Log. Unt., II, S. 367—368).

Das »blosse Vorstellen« ist ein blosses intentionales Bezogen-sein aufs Gegenständliche, das noch aller Stellungnahmen zu diesem entbehrt, also sozusagen ein blosses Bewussthaben.

Wird aber das Gegenständliche nicht nur bloss vorgestellt, sondern zugleich auch etwa bejaht oder verneint, vermutet, be-

zweifelt, gefürchtet, geliebt, gehasst, gewünscht, gewollt usw., usw., so hat man es mit verschiedenen *Stellungnahmen* zu ihm zu tun.

Da jede *Stellungnahme* eben *Stellungnahme* zu einem Etwas ist, so muss dieses irgendwie vorgestellt werden, um die *Stellungnahme* zu ermöglichen. Wird aber nichts vorgestellt, so ist auch keine *Stellungnahme* möglich. Alle *Stellungnahmen* sind also in den Vorstellungen fundiert. Eben dies hat Brentano im Auge, wenn er sagt, dass alle intentionalen Erlebnisse „entweder Vorstellungen sind, oder auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen“, denn: „Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft und gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird.“ (Die angeführten Sätze Brentanos sind hier nach den Logischen Untersuchungen Husserls zitiert, s. II¹, S. 370.)

Jedenfalls modifiziert sich die »blosse Vorstellung« dadurch, dass sich eine *Stellungnahme* auf sie aufschichtet: jene ist dann keine »blosse Vorstellung« mehr, sondern eine *stellungnehmende*.

Diejenigen *Stellungnahmen*, die nichts von Gefühl, Werten im allgemeinsten Sinne und Wollen enthalten, die also sozusagen *Stellungnahmen sine ira et studio* sind, können *theoretische Stellungnahmen* genannt werden, wie z. B. das Urteilen, Zweifeln, Vermuten u. dgl.

Sowohl das blosse Vorstellen als auch die theoretischen *Stellungnahmen* gehen auf das Gegenständliche als solches. Sie sind auch dann möglich, wenn alle fühlenden, wertenden (im allgemeinsten Sinne) und wollenden *Stellungnahmen* wegfallen, ja umgekehrt, sie können sich mit allen solchen *Stellungnahmen* verbinden.

Das »blosse Vorstellen« und die theoretischen *Stellungnahmen* können wir das *theoretische* oder das *Gegenstandsbewusstsein* nennen. Somit lässt sich das Gesetz formulieren: Alle fühlenden, wertenden (im allgemeinsten Sinne) und wollenden *Stellungnahmen* sind in dem *Gegenstandsbewusstsein* fundiert, was ja auch in dem oben angeführten Zitat aus Husserls „Logischen Untersuchungen“ behauptet wird.

Dadurch, dass verschiedene *Stellungnahmen* sich auf das »blosse Vorstellen« aufschichten, werden eo ipso auch neue Schichten an der »blossen Sache« konstituiert. Überhaupt ist folgendes Gesetz zu beachten: „Jedes Hinzutreten neuer noetischer Charaktere,

bzw. jede Modifikation alter, konstituiert nicht nur neue noematische Charaktere, sondern es konstituieren sich damit eo ipso für das Bewusstsein neue Seinsobjekte: den noematischen Charakteren entsprechen prädikable Charaktere an dem Seinsobjekt, als wirkliche und nicht bloss noematisch modifizierte Prädikabilien“ (Ideen, § 105).

So erzeugen z. B. die Bejahung und Verneinung die Affirmate und Negate, die in dem »bloss Vorgestellten« ebenso fundiert sind, wie die Bejahung und Verneinung selbst in dem »blossen Vorstellen« fundiert sind (ebda, §§ 106—108). So impliziert auch die Wertobjektivität als Fundierungsganzes die »blosse Sache«, bringt aber als neue Schicht die Wertheit herein (ebda, § 95), d. h. hier wird durch die wertende Stellungnahme eine neue axiologische Gegenständlichkeit erzeugt. Im Falle der Willensobjektivität gibt es ein Fundierungsganzes aus der Sache und der Gewolltheit usw.

„Nach all dem ergibt sich, dass alle Akte überhaupt — auch die Gemüts- und Willensakte — »objektivierende« sind, Gegenstände ursprünglich »konstituierend«, notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien“ (ebda, § 117, S. 244).

Es muss also prinzipiell zwischen der »blossen Sache« und dem »vollen intentionalen Objekt« unterschieden werden (ebda, § 37).

Das volle intentionale Objekt enthält ausser der blossen Sache die an ihr durch die Stellungnahmen erzeugten neuen Schichten. Diese können als Niederschlag dessen an der »blossen Sache« betrachtet werden, was (wie z. B. die Wertheit) nur im Verhältnis der Sache zum Subjekt bestehen kann, und was auch als »Niederschlag der Immanenz an der Transzendenz« anzusehen ist.

Hier objektiviert sich die Geistigkeit in einer sehr eigenartigen Weise, indem sie sich selbst an der von ihr vorgestellten Sache niederschlägt, d. h. indem sie das auf diese Objektivität als solche überträgt, was nur in ihrer Stellungnahme zu dieser bestehen kann.

„Dank dieser Objektivierung stehen uns in der natürlichen Einstellung, und somit als Glieder der natürlichen Welt, nicht bloss Natursachen gegenüber, sondern Werte und praktische Objekte jeder Art, Städte, Strassen mit Beleuchtungs-

anlagen, Wohnungen, Möbel, Kunstwerke, Bücher, Werkzeuge usw.“ (ebda).

Aus dem Vorhergehenden dürfte auch folgendes klar sein: Wird an der vollen Objektivität als der Transzendenz die phänomenologische ἐποχή geübt, so ergibt sich einerseits die »Objektivität« in Anführungszeichen, die im Noema liegt, und andererseits die dieses Noema konstituierenden noetischen Mannigfaltigkeiten. Handelt es sich z. B. um eine Wertobjektivität, so gilt folgendes: „Wie dem Wahrnehmen das Wahrgenommene als solches gegenübersteht in einem Sinne, der die Frage nach dem Wahrhaftsein des Wahrgenommenen ausschliesst, so dem Werten das Gewertete als solches und wieder so, dass das Sein des Wertes (des gewerteten Dinges und dessen wahrhaft Wertsein) ausser Frage bleibt“ (ebda, § 95).

Auch ist zu beachten, dass das der Wertobjektivität entsprechende Noema nicht ohne weiteres das volle Noema zu sein braucht (ebda).

Das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst.

80. Husserls idealistische Grundeinstellung kann in folgende Formel gefasst werden: Alles Sein ist entweder reines Bewusstsein oder durch das reine Bewusstsein konstituiertes Sein. Dieses ist oben deshalb als relatives Sein bezeichnet worden, weil es nur als intentionale Konstitution des reinen Bewusstseins bestehen kann.

Aber auch das reine Bewusstsein selbst, sofern es so genommen wird, wie es sich dem phänomenologischen Rückgang von den objektiven Momenten auf die korrelativen Bewusstseinsweisen erschliesst, ist nach Husserl „in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat“ (Ideen, § 81). D. h. hier kommt die oben (§ 77) besprochene subjektive Konstitution in Frage. Wie ist nun diese zu denken?

Beim Problem der objektiven Konstitution wird gefragt: Welche Struktur muss das Bewusstsein haben, um die Objektivitäten zu ermöglichen? Hier aber ist die Frage: Wie ist diese Struktur selbst möglich?

Dadurch, dass das Bewusstsein selbst konstituiert worden ist, wird es aber nicht zu einem relativen Sein in dem Sinne, in welchem die Objektivitäten relatives Sein sind. Erstens ist es selbst seine eigene, zweitens eine immanente Konstitution, während die Objektivität auf ein anderes, von ihr prinzipiell verschiedenes Sein zurückweist. Mit anderen Worten: Das Bewusstsein ist das die Objektivitäten transzendent Konstituierende, sich selbst immanent Konstituierende und von sich selbst Konstituierte, während die Objektivitäten nur das von einem anderen Konstituierte sind.

Die Art, wie das reine Bewusstsein sich selbst konstituiert, darf keinesfalls mit der Art verwechselt werden, wie es die Objektivitäten konstituiert.

Alle transzendente Objektivitätseinheit ist noematisch bedingt, weil das Bewusstsein nur durch das Noematische hindurch die Beziehung auf das Gegenständliche gewinnt (s. oben, § 42). Das Noematische aber ist selbst eine Konstitution des Noetischen: Nur dadurch, dass es die und die bestimmten noetischen Strukturen gibt, gibt es auch bestimmte noematische Gebilde und dadurch erst die Beziehung auf bestimmte Gegenständlichkeiten (s. oben, § 41).

Alle Konstitutionsfragen führen also letzten Endes auf die Probleme der noetischen Konstitution zurück, wobei die konkreten Noesen, d. h. die Noesen „mitsamt ihren hyletischen Momenten“, gemeint werden (Ideen, § 98, S. 207).

Mit anderen Worten: Alle Konstitutionsprobleme müssen letzten Endes in den Problemen der reellen Konstitution verankert werden. Dabei kommt selbstverständlich auch das diese reellen Momente habende reine Ich der Erlebnisse in Frage, da die reellen Momente ja notwendig die »seinen« sind (s. oben, § 45).

Das Bewusstsein als reelle Einheit ist der Erlebnisstrom. Es fragt sich nun: Wie ist so etwas wie ein Erlebnisstrom möglich?

Jedes wirkliche Erlebnis hat wesensnotwendig Dauer. Mit ihr ordnet es sich einem „endlosen Kontinuum von Dauern ein — einem erfüllten Kontinuum“ (Ideen, § 81). Zur Möglichkeit des Erlebnisstromes gehört also die Zeit, die als immanente Erlebniszeit von der transzendenten dinglichen Zeit prinzipiell verschieden ist. Während diese, als etwas Transzendentes, durch das Bewusstsein bedingt ist, ist jene selbst eine

notwendige formale Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins (vgl. auch oben, § 37).

Der Erlebnisstrom ist also nichts anderes, als erfüllte reine Dauer (Ideen, § 118). Das Problem der subjektiven Konstitution ist also mit dem Problem der erfüllten immanenten Zeitlichkeit identisch.

„Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können: sie konstituieren sich insgesamt als ein Zeitstrom, als Glieder in der einen phänomenologischen Zeit“ (ebda).

Somit erweist sich die reine Zeit als „eine Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form“ (ebda, § 81), als eine „Urform des Bewusstseins“ (ebda, § 83), in der auch die noetischen Formen ihren Möglichkeitsgrund haben.

Mit der Erforschung der erfüllten immanenten Zeitlichkeit mit ihren Dimensionen des Jetzt, Vorher, Nachher wird die erste, die ursprünglichste und absoluteste Schicht allen und jeden Seins zutage gefördert.

Somit wird auch verständlich, dass die reine Zeit „ein Titel für eine völlig abgeschlossene Problemsphäre und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit“ ist (ebda, § 81).

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die Erlebnisse notwendig Erlebnisse eines Ich sind, sodass das reine Ich beim Problem der immanenten Konstitution unmöglich unberücksichtigt bleiben kann.

„Ein reines Ich — ein nach allen drei Dimensionen erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernder Erlebnisstrom: sind notwendige Korrelate“ (Ideen, § 82).

Das Leben, als das Ichleben in den intimsten Tiefen der immanenten Zeitlichkeit, ist also dasjenige, worauf alles Übrige zurückweist.

Indem dieses Ichleben die an sich sinnlosen, irrationalen, aber der Rationalisierung zugänglichen Stoffe (hyletische Data) in sich trägt und sie durch seine noetischen Funktionen formt, »beseelt«, sich selbst aus der reinen Vergangenheit durch die reine Gegenwart in die reine Zukunft erstreckend, erweist es sich als „Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion.

alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat“ (ebda, § 86).

Welche Konstitutionen es auch sonst immer bedingen mag, zu seiner eigenen Möglichkeit gehört die erwähnte Urform der Dauer. Sowohl die Stoffe als auch die sie intentional formierenden Noesen sind nur als etwas Dauerndes möglich.

Somit wird klar, welche ungeheure Bedeutung die Probleme der reinen Zeitlichkeit für die Phänomenologie Husserls haben.

Der phänomenologische Idealismus Husserls als »Lebensphilosophie«. Husserl und Bergson.

81. Von den Systemen des transzendentalen Idealismus schreibt Kroner: „Bei ihnen allen steht im Mittelpunkte des Denkens das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt, die Intelligenz, der Geist, oder wie die Namen lauten mögen“ (s. Kroner, Von Kant bis Hegel, I, 1921, S. 10). Der alte Unterschied von Idealismus und Realismus verschwinde deshalb hinter dem neuen, gewaltigen zwischen Ich-Philosophie und Ich-loser, blosser Weltphilosophie (ebda, S. 45). Somit sei alles Erkennen seinem tiefsten Wesen nach Selbst-erkennen, und auch in Schillers Versen erklinge diese Gesinnung des transzendentalen Idealismus: „Es ist nicht draussen, da sucht es der Tor, es ist in dir, du bringst es ewig hervor“ (ebda, S. 11).

Die ganze Transzendentalphilosophie sei also eine prinzipielle Verinnerlichung aller Betrachtungsweisen (ebda, SS. 10 bis 11).

Für Husserls Phänomenologie gilt alles von Kroner Gesagte in einem noch höheren Masse.

Oben (§ 16) wurde schon darauf hingewiesen, dass die Forderung der phänomenologischen Einstellung die Forderung einer prinzipiellen »Durchgeistigung« aller Seinsgebiete ist, welche (wie wir das beim Problem der subjektiven Konstitution gesehen haben) in die ursprünglichsten Tiefen der Erlebniszeitlichkeit zurückführt.

Während für die verschiedenen Formen des Transzendentalismus das reine Bewusstsein ein überindividuelles Bewusstsein ist, kommt bei Husserl das reine Bewusstsein gerade als die erfüllte Erlebniszeitlichkeit eines individuellen Ich in Frage, d. h. als eine absolut intime Erlebnisfaktizität. In der — sit venia verbo — »Verichlichung« der Philo-

sophie geht er also noch weiter als die Transzendentalphilosophie. Da er alle Welten als die »Pulse im Ichleben« ansieht, so verdient sein Idealismus mit Recht den Namen einer »Lebensphilosophie«.

Stimmen wir Kroner darin bei, dass die Tendenzen zur Verinnerlichung zum Wesen des klassischen deutschen Idealismus gehören, so ist die Verwandtschaft der Phänomenologie Husserls mit dem klassischen deutschen Idealismus unverkennbar, da sie diese Tendenzen bis aufs letzte zu verfolgen sucht.

§2. Das reine Leben ist also die Reduktionsbase für den phänomenologischen Idealismus Husserls.

Wir wissen schon, dass dies Leben sich in der phänomenologischen Reflexion erschliesst (s. darüber oben, § 24). Doch müssen in dem Problem der Reflexion die einzelnen Erlebnisse einerseits und der Erlebnisstrom, als eine alle Erlebnisse umspannende Einheit, andererseits aufs strengste unterschieden werden.

Trifft die Reflexion ein Erlebnis (was ja nach Husserl prinzipiell möglich ist), d. h. wird dieses zum Objekt des Ichblickes, so hat es stets einen nie aufzuhebenden Horizont von nichterblickten Erlebnissen. Somit besteht prinzipiell die Möglichkeit, diese nichterblickten Erlebnisse zu erblickten zu machen, die dann ihrerseits Horizonte von neuen nichterblickten Erlebnissen haben werden usw. Der ganze Erlebniszusammenhang, d. h. der ganze Erlebnisstrom, kann also unmöglich von einem einzigen Blick umfasst werden (Ideen, § 83).

Nur im kontinuierlichen Übergang von Erlebnis zu Erlebnis erfassen wir in der Reflexion in gewisser Weise auch den Erlebnisstrom als Einheit. Doch ist diese Erfassung sehr eigentümlich.

Wir erfassen den Erlebnisstrom nur als eine »Grenzenlosigkeit im Fortgang« der immanenten Anschauungen, d. h. nur als eine Idee im Kantischen Sinne (ebda). Selbstverständlich braucht die die Kantische »Idee« erschauende Ideation selbst nicht unendlich zu sein.

Oben (§ 51) wurde schon festgestellt, dass die Welt nach Husserl eine in den Erfahrungszusammenhängen motivierte Idee im Kantischen Sinne ist, und bloss eine solche Idee, d. h. dass sie kein Sein »an sich« hat. Den Erlebnisstrom aber hält Husserl gerade für das Gebiet des absoluten Seins, das nur für die wissenschaftliche Durchforschung eine unendliche Aufgabe ist.

83. Ist nun die Phänomenologie Husserls eine »Lebensphilosophie« im wahren Sinne des Wortes, so wäre doch nichts verfehlter, als die Meinung, es handle sich hier um etwas dem Analoges, was gewöhnlich unter »Lebensphilosophie« verstanden wird.

Das Leben fungiert bei Husserl nicht als die Sphäre verschiedener nebuloser Träumereien, sondern stellt etwas dar, das er selbst folgendermassen charakterisiert: „Alles und jedes ist, so weit wir den Rahmen auch spannen, und in welcher Allgemeinheit- und Besonderheitsstufe wir uns auch bewegen — bis herab zu den niedersten Konkretionen — wesensmässig vorgezeichnet. So streng gesetzlich ist die Erlebnissphäre nach ihrem transzendentalen Wesensbau, so fest ist jede mögliche Wesensgestaltung nach Noesis und Noema in ihr bestimmt, wie irgend durch das Wesen des Raumes bestimmt ist jede mögliche in ihm einzuzeichnende Figur — nach unbedingt gültigen Gesetzlichkeiten. Was hier beiderseits Möglichkeit (eidetische Existenz) heisst, ist also absolut notwendige Möglichkeit, absolut festes Glied in einem absolut festen Gefüge eines eidetischen Systems“ (Ideen, § 135, S. 280).

Gewiss ist hier alles nur der Möglichkeit nach vorgezeichnet. Dass grade diese und nicht andere immanenten Möglichkeiten verwirklicht werden, dafür ist das Schicksal verantwortlich zu machen (s. darüber unten, § 84). Hier sei deshalb wieder betont, dass Husserls Phänomenologie nichts weniger ist als ein einseitiger Rationalismus. Alles weist, wie wir schon zur Genüge wissen, auf die Faktizität des Lebens zurück, und diese als solche ist, trotz aller absoluten apriorischen Regelung, ewig irrational.

Alles führt bei Husserl letzten Endes auf eine a priori absolut geregelte immanente Entwicklung zurück, die auch immanente Evolution genannt werden darf. Dieser hat man alles und jedes Objektive zu verdanken.

Alles Objektive, alle möglichen und wirklichen Welten sind blosse äussere Dokumentierungen der in den Tiefen dieser immanenten Evolution sich vollziehenden Faktizitäten, sozusagen blosse »intentionale Ausstrahlungen« der immanenten Evolution. Diese verdient deshalb mit Recht den Namen einer *évolution créatrice*.

Ogleich Husserl und Bergson sonst himmeiweit voneinander verschieden sind, liegt doch auch eine erstaunliche Verwandtschaft vor: die Faktizität des phänomenologisch reinen Lebens, als eine Dauer in der immanenten Zeit, d. h. eine erfüllte reine Dauer, hat ihr unverkennbares Analogon in der Bergson'schen *durée réelle*.

Das immanente Schicksal. Die theologische Idee Husserls.

84. Im vorigen Paragraphen wurde schon gesagt, dass im reinen Bewusstsein alles nur der Möglichkeit nach absolut vorgezeichnet sei. Dass gerade diese und nicht andere Möglichkeiten verwirklicht werden, dafür wurde das Schicksal verantwortlich gemacht. Jetzt gilt es zu zeigen, dass der Begriff des Schicksals, wenn Husserl selbst auch nie davon gesprochen hat, dennoch notwendig in seine Philosophie hineingehört.

Es wäre sinnlos, angesichts des Eidetischen von Schicksal zu sprechen. Es handelt sich hier ja um eine apodiktische Gesetzmässigkeit, die das Anderssein ausschliesst. Hinsichtlich der mathematischen Gebilde, z. B., von einem Schicksal zu sprechen wäre ungereimt. Und doch hat das Schicksal eine Beziehung zum Eidetischen, eben sofern es sich um die faktischen Vereinzelungen der Wesen und Wesensmöglichkeiten handelt.

Warum existiert überhaupt etwas, und wenn es existiert, warum ist es Verwirklichung (tatsächliche Vereinzelung) gerade dieser und keiner anderen Wesen und Wesensmöglichkeiten?

Nur in bezug auf das Tatsächliche, als das prinzipiell Zufällige, kann von Schicksal gesprochen werden.

Die Welt, die sich als »wirkliche Welt« vorfinden lässt, ist ein Spezialfall mannigfaltiger möglicher Welten und Unwelten, die ihrerseits nichts anderes sind als Korrelate wesensmöglicher Abwandlungen der Idee »erfahrendes Bewusstsein« (Ideen, § 47).

Angesichts dieser Welt können folgende Fragen gestellt werden: 1) Warum existiert überhaupt so etwas wie die Welt, falls die Möglichkeit ihres Nichtseins nicht ausgeschlossen ist? 2) Sollte eine Welt existieren, warum dann eben diese und keine andere von überhaupt möglichen Welten?

Hier können wir von Schicksal reden, und zwar, da die Welt nach Husserl eine blosse intentionale Konstitution des Bewusstseins,

d. h. der Immanenz, ist, von einem immanenten Schicksal. Es ist eben ein »Geschick«, eine weiter nicht zu verfolgende Tatsache, dass eine Welt überhaupt existiert und von allen möglichen gerade diese und nicht irgendeine andere, was auf eben diese und keine anderen überhaupt möglichen Motivationszusammenhänge im reinen Bewusstsein hinweist.

Anders ausgedrückt: Das transzendente Schicksal lässt sich auf das immanente reduzieren.

Das transzendente Schicksal ist also sozusagen die transzendente Widerspiegelung der immanenten Entwicklung des Geistes. Mit der Anerkennung eines weiter unerklärbaren Schicksalhaften ist die Position dem Rationalismus gegenüber umrissen. Hegels Aufgabe bestand ja eben darin, in der Entwicklung des absoluten Geistes eine apodiktisch notwendige Stufenfolge aufzuweisen, d. h. ein jedes Schicksal in unserem Sinne prinzipiell auszuschliessen.

Von einem immanenten Schicksal zu reden, ist ebensowenig anstössig wie von einem die Objektivitäten angehenden transzendenten. Befremdend ist hier nicht das immanente Schicksal als solches, sondern die idealistische Einstellung überhaupt.

Stellt man sich aber auf den Standpunkt des Idealismus, wie Husserl es tut, und lässt die Rede vom Schicksal in der Sphäre der Transzendenz zu, so ist damit eo ipso auch schon das immanente Schicksal gegeben.

Was Husserl selbst anbelangt, so hat er, wie schon erwähnt, weder in seinen veröffentlichten Werken, noch in den uns zugänglich gewesenen Vorlesungen und Seminaren zur Frage des Schicksals in expliziter Weise Stellung genommen. Doch ist das Problem des immanenten Schicksals zweifellos mit seiner ganzen Problemstellung gegeben. Ja er scheint sogar hier seinen Ausgang nehmen zu wollen, um zum Gottesproblem zu gelangen. Im § 58 der „Ideen“, wo dieses Problem behandelt wird, findet sich folgender Gedankengang.

Die in empirischer Anschauung gegebene sinnliche Welt bietet sich uns als eine morphologisch geordnete Welt dar und kann deshalb von beschreibenden und klassifikatorischen Wissenschaften untersucht werden. Dieselbe sinnliche Welt lässt sich aber auch als »Erscheinung« einer unter exakten Gesetzen stehenden physikalischen Natur bestimmen, deren Aufdeckung Aufgabe der mathematischen Naturwissenschaften ist. „In all dem liegt, da die Rationalität, welche das Faktum

verwirklicht, keine solche ist, die das Wesen fordert, eine wunderbare Teleologie.“

„Ferner: Die systematische Erforschung aller Teleologien, die in der empirischen Welt selbst zu finden sind, z. B. die faktische Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menschen hin, in der Menschenentwicklung das Erwachsen der Kultur mit ihren Schätzen des Geistes usw. ist mit den naturwissenschaftlichen Erklärungen all solcher Gebilde aus den gegebenen faktischen Umständen und nach den Naturgesetzen nicht erledigt. Vielmehr führt der Übergang in das reine Bewusstsein durch die Methode der transzendentalen Reduktion notwendig zur Frage nach dem Grunde für die nun sich ergebende Faktizität des entsprechenden konstituierenden Bewusstseins^{*)}. Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigernder Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem »Grunde« auf — der natürlich nicht den Sinn einer dinglich kausalen Ursache hat.“

Aus dem soeben Zitierten ergibt sich, dass Husserl auf dem sog. physiko-theologischen Wege zur Idee Gottes als des letzten »Grundes« aller Faktizität, als des »Schicksalslenkers« gelangt.

Idee eines immanenten Historismus.

85. Bei der absoluten Geschlossenheit der phänomenologisch reinen Einzelsubjekte (Monaden) vollzieht sich auch die oben (§ 80) besprochene Konstituierung des Bewusstseins selbst in jedem Einzelsubjekt absolut unabhängig und getrennt von der Konstituierung der anderen Einzelsubjekte. Da diese immanente Konstituierung (rein immanente Genesis) bei Husserl als letzte Seins-schicht gilt, auf die alles Übrige zurückweist, so gestaltet sich der phänomenologische Idealismus Husserls eo ipso zu einem — sit venia verbo — »absoluten Biographismus«. Von einem »immanenten Historismus« kann hier deshalb keine Rede sein, weil die »Geschichte« im eigentlichen Sinne ja diejenige Genesis bezeichnet, die überindividuell ist, in der also die einzelnen Individuen nur als Momente einer übergreifenden Einheit fungieren.

Bilden wir nun die Idee einer Philosophie, die ebenfalls eine absolut immanente Faktizität als Reduktionsbase benutzte, diese

^{*)} Von uns gesperrt.

Faktizität aber als überindividuell, d. h. als in den Einzelsubjekten nicht auflösbar betrachtete, so könnte eine solche Philosophie mit Recht — eben nach der Reduktionsbase — als immanenter Historismus bezeichnet werden. Die Philosophien benennt man ja gewöhnlich danach, was sie für die letzte, alles Übrige bedingende Prinzipiensicht halten, d. h. man benennt sie gewöhnlich nach ihrer »Reduktionsbase« (über diese s. oben, § 31). Ein so verstandener Historismus darf sicher nicht mit dem Historismus als einer Art skeptischen Relativismus vermengt werden.

Dieser immanente Historismus scheint uns eine von denjenigen Formen zu sein, zu denen die Husserlsche Philosophie umgebildet werden kann, falls man das Idealistische in ihr beibehalten will, die absolute Geschlossenheit der Einzelsubjekte dagegen und also auch die prästabilisierte Harmonie für unannehmbar hält.

Kap. VI. Der phänomenologische Idealismus Husserls als spiritualistische Metaphysik.

Einleitendes.

86. Mit dem Wort »transzendental« kann man gewiss bezeichnen, was man will. Eine andere Frage ist, wie weit die Anwendung dieses Namens zweckmässig ist, und ob sie sich durchsetzen kann.

Seit Kant hat das Wort »transzendental« eine ganz bestimmte Bedeutung gewonnen. Spricht man von der Transzendentalphilosophie, so meint man damit gewöhnlich diejenige philosophische Richtung, die von Kant begründet worden ist und die im Neukantianismus bis in die Gegenwart hineinragt. Von Fichte, Schelling und Hegel kann deshalb abgesehen werden, weil manche strenge Kantianer in ihren Lehren einen Rückfall aus der Kantischen Transzendentalphilosophie in die spekulative Metaphysik sehen. Ob mit Recht oder Unrecht, kann hier dahingestellt bleiben.

Auch Husserl nennt das phänomenologisch reine Bewusstsein ein transzendentales Bewusstsein und die phänomenologische Methode dementsprechend Methode der transzendentalen ἐποχή (Ideen, § 33, vgl. auch z. B. ebda. §§ 51, 54, 150—153). Doch scheint uns diese Bezeichnung insofern höchst unzweckmässig zu sein, als der Terminus »transzendental«, wie soeben erwähnt wurde, gewöhnlich im Kantischen Sinne verstan-

den wird, welcher von dem Sinn, den Husserl ihm gibt, gar sehr verschieden ist. Deshalb haben wir auch in unserer ganzen Abhandlung diesen Terminus absichtlich da vermieden, wo es sich um die Husserlsche Methode bzw. Philosophie handelte.

Bei Husserl bedeutet der Terminus »transzendental« alles, was die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Transzendenz für das Bewusstsein angeht.

Indem wir uns vorbehalten, das Wort »transzendental« nur in Kantischem Sinne zu verwenden, möchten wir nun zeigen, dass der Husserlsche phänomenologische Idealismus nichts weniger ist als ein transzendentaler Idealismus. Gelingt uns das, so haben wir ein Doppeltes gewonnen: einerseits eine Abhebung des Husserlschen Idealismus vom transzendentalen Idealismus, was zur Klärung des Husserlschen Idealismus höchst förderlich sein dürfte; zweitens eine terminologische Klarheit, die argen Missverständnissen vorbeugen kann.

Einige Wesenszüge des transzendentalen Idealismus.

87. Fragt man jetzt danach, was zum allgemeinen Wesen des transzendentalen Idealismus gehört, mit dem wir den Husserlschen Idealismus kontrastieren wollen, so ist es nicht leicht, eine genügende Antwort zu geben, weil die transzendentalphilosophischen Systeme weit auseinandergehen. Beispielsweise sei nur auf die idealistischen Systeme Rickerts und Cohens hingewiesen. Sollte es sich also um die Feststellung des vollen Wesens des transzendentalen Idealismus überhaupt handeln, so wäre die Aufgabe sehr schwierig.

In unserem Falle aber, wo es sich bloss um die Feststellung des nichttranszendentalen Charakters des Husserlschen Idealismus handelt, können wir uns die Lösung dieser schweren Aufgabe ersparen. Es genügt nämlich völlig festzustellen, dass es im Husserlschen Idealismus an manchen Momenten fehlt, die zum zentralsten Kern eines jeden Transzendentalismus im Kantischen Sinne gehören. Welches sind nun diese Momente?

Wir glauben ins Herz alles transzendentalen Idealismus zu treffen, wenn wir sagen: Der transzendente Idealismus kennt in bezug auf alle Wirklichkeit nur einen konstruktiven Wahrheitsbegriff (wie schon oben erwähnt worden ist, s. § 59). D. h. alle auf die Wirklichkeit bezüglichen Erkennt-

nisse sind dem transzendentalen Idealismus nach nicht abbildend, sondern konstruierend.

Somit erweist sich alle Wirklichkeit als eine erkenntnis-mässige Konstitution, die nur in der Erkenntnis ursprünglich konstituiert wird und unabhängig von der Erkenntnis, d. h. »an sich« betrachtet, ein Nichts ist. Alle Wirklichkeit unterliegt also unbedingt den apriorischen Bedingungen aller Erkenntnis, d. h. der Einheit der Kategorien als der Einheit der »transzendentalen Apperzeption«. Jeder transzendentaler Idealismus ist also prinzipiell ein erkenntnistheoretischer (gnoseologischer) Idealismus.

Die Konsequenz des transzendentalen Standpunktes zeigte sich schon (wie oben, § 59, erwähnt) bei Kant darin, dass er nicht nur die Wirklichkeit des äusseren Sinnes (d. h. die physische), sondern auch die des inneren (also die psychische) für bloss »phänomenal« erklärte, d. h. für etwas bloss bewusstseinsmässig konstituiertes, und zwar so konstituiertes, dass es unter den apriorischen Bedingungen der Erkenntnis stehe, und vor allem unter der Bedingung aller Bedingungen, der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Wie Natorp den konstruktiven Charakter der Wahrheit aufs konsequenteste durchgeführt hat, ist ebenfalls schon oben (ebda) gezeigt worden.

Ist aber das Bewusstsein die Bedingung aller erkenntnis-mässig in ihm konstituierten physischen oder psychischen Wirklichkeit, so kann es selbst unmöglich etwas Wirkliches sein. Die Unwirklichkeit des reinen Bewusstseins ist ebenfalls von allen transzendentalen Idealisten hervorgehoben worden. Es hat keine Existenz, d. h. keine Zeitlichkeit. Die Zeit ist zwar eine notwendige Form aller »im« Bewusstsein konstituierten Wirklichkeit, nicht aber die Form des reinen Bewusstseins selbst, das zeitlos ist.

Mit den erwähnten Wesenszügen des reinen Bewusstseins, wie es die Transzendentalphilosophen fassen, hängt des weiteren zusammen, dass es nur ein einziges reines Bewusstsein geben kann, das der Vielheit der wirklichen (empirischen, individuellen) Subjekte gegenüber numerisch-identisch ist, was wiederum schon Kant mit seiner Unterscheidung der transzendentalen und empirischen Apperzeption in aller Entschiedenheit hervorgehoben hat.

Anders⁴ ausgedrückt: Die Transzendentalphilosophie kennt nur ein einziges, alle empirischen Bewusstseinsindividuen übergreifendes reines Bewusstsein, das eben in diesem Sinne »überindividuell« ist.

Der konstruktive Charakter aller auf die Wirklichkeit bezüglichen Wahrheit, die Unwirklichkeit des reinen Bewusstseins und seine numerische Identität gegenüber der Vielheit der empirischen Subjekte sind die Wesensmomente, die in keinem transzendentalen Idealismus fehlen. Indem wir alle weiteren Momente des transzendentalen Idealismus beiseite lassen, gehen wir jetzt dazu über, ihn dem Husserlschen phänomenologischen Idealismus gegenüberzustellen.

Der nichttranszendente Charakter des phänomenologischen Idealismus Husserls.

88. I. Was zunächst den Wahrheitsbegriff bei Husserl anbelangt, so vertritt er einen konstruktiven Wahrheitsbegriff (und somit auch einen erkenntnistheoretischen Idealismus) nur in bezug auf die räumlich-zeitliche Wirklichkeit, d. h. in bezug auf die Welt. Die auf die Welt bezüglichen Erkenntnisse sind deshalb nach Husserl nicht abbildend, sondern ihre Gegenstände ursprünglich konstituierend.

Da das Bewusstsein sich nach Husserl nur durch den im Noema enthaltenen gegenständlichen Sinn auf Gegenständliches beziehen kann (s. oben, §§ 38 und 42), so steht auch alle bewusstseinsmässig bedingte Konstitution unter den Grundformen des gegenständlichen Sinnes und ihrer Einheit, d. h. unter den im Kantischen Sinne verstandenen Kategorien und ihrer Einheit als »Einheit der transzendentalen Apperzeption«. In bezug auf die Welt könnte der Husserlsche Idealismus also wohl als transzendental bezeichnet werden, doch ist diese Bezeichnung auch hier für unangemessen zu halten und zwar deshalb, weil Husserl alles Noematische, und somit auch allen gegenständlichen Sinn mit dessen Formen, in dem Noetischen verankert, d. h. in dem reellen Bestand des Bewusstseins, das eine Existenz in der immanenten Zeit ist (s. darüber oben, § 41).

Alle auf das eigene reine Ich und die fremden reinen Iche bezüglichen Wahrheiten sind nach Husserl bloss abbildend (bloss enthüllend), d. h. alle hierauf bezüglichen Erkenntnisse erzeugen ihre Gegenstände nicht, sondern bilden sie ab. Während

man es also bei den auf die Welt bezogenen Erkenntnissen mit einem bloss intentional bestehenden Sein zu tun hat, enthüllen die auf das eigene und auf die fremden reinen Iche bezogenen Erkenntnisse ein Sein »an sich«, das also absolut ist. (Vgl. hierzu das schon oben, § 59 D, von der Doppelheit des Wahrheitsbegriffes bei Husserl Gesagte). Der abbildende Wahrheitsbegriff ist bei Husserl umso wichtiger, als auf ihm die Möglichkeit seiner phänomenologischen Methode beruht (s. oben, § 27).

II. Im Gegensatz zur Unwirklichkeit (= Zeitlosigkeit) des reinen Bewusstseins in der transzendentalphilosophischen Auffassung ist das phänomenologisch reine Bewusstsein durchaus eine Wirklichkeit, und zwar eine Existenz in der immanenten Zeit. Es ist wahr, dass Husserl die objektive (dingliche oder transzendente) Zeit nur als eine Form des »im« Bewusstsein konstituierten Seins gelten lässt, nicht aber als Form des Bewusstseins selbst. Das in der phänomenologischen ἐποχή von der Einordnung in die Welt und objektive Weltzeit befreite phänomenologisch reine Bewusstsein wird von ihm aber in einer anderen, der immanenten Zeit verankert, die gerade als eine „Urform des Bewusstseins“ angesehen wird (s. oben, § 80). Während also die Transzendentalphilosophen alle Wirklichkeit in einer ihr zugrunde liegenden Unwirklichkeit des transzendentalen Bewusstseins verankern, löst Husserl die eine — die Weltwirklichkeit — in der anderen — der Bewusstseinswirklichkeit — auf, d. h. er löst die transzendent-zeitliche Existenz in der immanent-zeitlichen Existenz auf.

III. Mit am schärfsten zeigt sich schliesslich der Unterschied des Husserlschen phänomenologischen Idealismus vom transzendentalen Idealismus darin, dass das reine Bewusstsein sich bei Husserl als eine Vielheit von reinen Einzelsubjekten (Monaden) darstellt, während die Transzendentalphilosophie nur ein einziges, numerisch-identisches reines Bewusstsein kennt.

* * *

Es ist also schlechthin unmöglich, den Husserlschen Idealismus als transzendentalen zu bezeichnen, falls man die seit Kant üblich gewordene Bedeutung dieses Wortes aufrecht erhalten will.

Die spiritualistische Metaphysik Husserls.

89. Das Wort »Metaphysik« ist bekanntlich eines der vieldeutigsten. Haben wir aber den Terminus »transzendental« in dem Sinne gebraucht, wie er in der an Kant orientierten Philosophie verstanden wird, so müssen wir auch das Wort »Metaphysik« in der Bedeutung nehmen, die ihm von der Transzendentalphilosophie verliehen wird.

Diese aber versteht unter Metaphysik eine philosophische Lehre vom »Sein an sich«, d. h. von einem Sein, das von aller Erkenntnis und deren Bedingungen unabhängig ist. In dieser materialen, d. h. von seiten des Gegenstandes der Metaphysik gefassten Definition stimmt man dann mit Kant selbst überein. Was aber die formale Seite angeht, d. h. die Methode der Metaphysik, so hielt Kant die Metaphysik für eine apriorische Begriffswissenschaft, die aller Anschaulichkeit bar und also absolut diskursiv sei. Die neuere Transzendentalphilosophie lässt aber die Methodenfrage in der Definition der Metaphysik gewöhnlich offen, bezeichnet diese also nur nach ihrem Gegenstande als eine Philosophie vom »Sein an sich«. Kurzum: Die neueren Transzendentalphilosophen bezeichnen jede nichttransendentale Philosophie als Metaphysik, unabhängig davon, welche Methode sie auch anwenden möge. Diesem Wortgebrauch schliessen auch wir uns hier an.

Nach der im vorigen Paragraphen durchgeführten Kontrastierung des Husserlschen Idealismus mit der Transzendentalphilosophie muss dann ohne weiteres klar sein, dass Husserls Idealismus eine Metaphysik ist. Hier gilt es nur noch, manche Bedenken gegen diese Konsequenz zu beseitigen und dann die Art der Metaphysik aufweisen, zu der die Husserlsche Lehre zu rechnen wäre.

Es können sich insofern Bedenken erheben, als die Metaphysik soeben für eine Philosophie vom »Sein an sich« erklärt wurde. Husserl aber nicht nur die Welt im Bewusstsein konstituiert sein lässt, sondern auch von der Konstitution des Bewusstseins selbst spricht (s. oben, §§ 77 und 80). Somit scheint er alles »An-sich-Sein« aufgehoben zu haben. Gegen diese Bedenken wäre aber folgendes einzuwenden.

In diesen Bedenken ist das »An-sich-Sein« als Unabhängigkeit vom Bewusstsein gemeint. Ein solches »An-sich-Sein« hat Husserl zwar aufgehoben, aber auch nur in bezug

auf die Welt. Die fremden Iche dagegen existieren nach ihm absolut unabhängig vom eigenen Bewusstsein. Im Gegensatz dazu verstehen die Transzendentalphilosophen das »An-sich-Sein« als eine Unabhängigkeit von der Erkenntnis und deren Formen und Bedingungen, d. h. als eine Unabhängigkeit vom Bewusstsein als erkenntnistheoretischem Subjekt, wie das z. B. äusserst klar bei Rickert hervortritt, der die Welt von allen wirklichen Subjekten absolut unabhängig sein lässt und die ganze transzendente Problemstellung nur auf das unwirkliche erkenntnistheoretische Subjekt bezieht (s. vor allem S. 41 ff. aus seinem Werke „Der Gegenstand der Erkenntnis“, 4. und 5. Aufl., 1921).

Dadurch, dass die Welt bei Husserl eine durch die sinngebenden Leistungen des Bewusstseins bedingte, d. h. eine noematisch vermittelte Konstitution ist, unterliegt sie zwar den apriorischen Bedingungen der Erkenntnis im Sinne Kants, wie schon oben erwähnt wurde (s. § 88, I). Alle noematischen Momente aber sind selbst durch die noetischen konstituiert (s. oben, § 41). Das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst, als Problem einer reellen Konstitution (s. oben, § 80), ist deshalb nach Husserl das Problem einer Konstitution, die sich vor- und unabhängig von allem Noematischen und also auch vor- und unabhängig von aller Erkenntnis und deren Bedingungen vollzieht. Kurzum: Das Problem der immanenten Konstitution ist das Problem der Konstitution eines im Sinne der Transzendentalphilosophie metaphysischen Seins, und somit das Problem einer metaphysischen Konstitution.

Durch die Problemstellung der immanenten Konstitution wird also der metaphysische Charakter des Husserlschen Idealismus keinesfalls aufgehoben.

Im Lichte der konstitutiven Problematik Husserls ergibt sich also folgende Sachlage: Die absoluteste aller Formen und Bedingungen — die immanente Zeit — trägt als ihre reellen Inhalte die hyletischen Data und die diese intentional formierenden Noesen in sich. Die immanente Zeit mit diesen ihren Inhalten, d. h. die erfüllte immanente Zeitlichkeit, steht in notwendiger Beziehung zum reinen Ich, da die in der immanenten Zeit verlaufenden Erlebnisse die »sein« sind (vgl. oben, §§ 45 und 80). Wie dies Verhältnis des Näheren zu denken ist, hat Husserl in

seinen „Ideen“ nicht gezeigt. Sicher ist jedenfalls, dass die erfüllte immanente Zeitlichkeit von aller Erkenntnis und deren Bedingungen und Formen unabhängig ist. Dadurch, dass die Noesen die hyletischen Data nicht anders als durch ihre gegenständlichen Sinngebungen (s. oben, § 38) intentional formieren können, werden alle intentionalen Konstitutionen unter die Grundformen des gegenständlichen Sinnes, die im Kantischen Sinne verstandenen Kategorien und deren Einheit als »Einheit der transzendentalen Apperzeption« gebracht. D. h. alle bewusstseinsmässig konstituierte Transzendenz ist bei Husserl zwar erkenntnisgeformt, alle Erkenntnis aber hat selbst ihre Möglichkeit einem absoluten Prozess der erfüllten immanenten Zeitlichkeit zu verdanken.

Diese Konzeption, mag sie auch noch so grandios sein, ist zweifellos eine metaphysische, und zwar ein metaphysischer Idealismus.

90. Während es nach der Transzendentalphilosophie prinzipiell nur eine einzige Wirklichkeit gibt, die immerhin in verschiedener Richtung (der objektivierenden und der subjektivierenden) betrachtet werden kann, nimmt Husserl zwei absolut voneinander unterschiedene Wirklichkeiten an, die immanente und die transzendente. Ihre Verschiedenheit hält er für „die kardinalste, die es überhaupt gibt“ (Ideen, § 42); zwischen ihnen „gähnt“ nach ihm „ein wahrer Abgrund des Sinnes“ (ebda, § 49).

Und während die Transzendentalphilosophie in der immanenten (geistigen) und transzendenten (physischen) Wirklichkeit nur Produkte einer erkenntnismässigen Bearbeitung einer und derselben Wirklichkeit sieht, verabsolutiert Husserl die immanente Wirklichkeit und löst in ihr die transzendente auf. Wie wäre nun eine solche Art des metaphysischen Idealismus zu bezeichnen?

Würde umgekehrt verfahren, d. h. würde die transzendente (physische) Wirklichkeit verabsolutiert und die geistige in ihr aufgelöst, so hätte man einen Typus der Philosophie, den man ohne Zweifel als Materialismus bezeichnen müsste.

Husserls Idealismus erweist sich also als Gegenteil des Materialismus. Einen Idealismus aber, der sich als genaues Gegenstück zum Materialismus erweist, pflegt man von jeher mit dem Namen des Spiritualismus zu belegen.

Ob ein jeder metaphysische Idealismus als Spiritualismus zu bezeichnen wäre, darüber besteht keine Einstimmigkeit. Wird

z. B. das transzendente Bewusstsein selbst als eine Wirklichkeit »höheren Ranges« angesehen, d. h. hypostasiert, so gelangt man zu einem metaphysischen Ich, dem, als einem »kosmischen« Ich, gegenüber dann sowohl die physische als auch die seelische Wirklichkeit blosse Produkte sind. Es wäre kaum zweckmässig, einen solchen Idealismus, der zweifellos als metaphysisch zu bezeichnen wäre, als Spiritualismus anzusprechen.

Wie es sich damit auch immer verhalten mag, sicher ist eines: diejenige Philosophie, die sich als genaues Gegenstück zum Materialismus erweist, verdient den Namen des Spiritualismus ohne Zweifel. Husserls phänomenologischer Idealismus aber zeigt sich gerade als Gegenstück zum Materialismus.

Spricht man von Spiritualismus, so erinnert man sich gewöhnlich an Berkeley. Husserl wehrt sich entschieden gegen die Bezeichnung seiner Philosophie als eines Berkeleyschen Idealismus (s. Ideen, § 55). Doch ist mit aller Entschiedenheit zu sagen, dass Husserl es nicht vermocht hat, den Berkeleyanismus vollständig zu überwinden, dass er zwar dessen Sensualismus und überhaupt Psychologismus, nicht aber dessen Spiritualismus überwunden hat. Ein von sensualistischen und überhaupt psychologischen Momenten wohlkorrigierter Spiritualismus liegt in der Monadologie von Leibniz vor. Zu dieser bekennt sich nun auch Husserl. In seinen Vorlesungen hat er mehrmals davon gesprochen, dass seine Phänomenologie zu der von Leibniz in genialem Aperçu antizipierten Monadologie führe. Da der spiritualistische Charakter der Leibnizschen Monadologie unmöglich bezweifelt werden kann, so gilt dasselbe also auch für den phänomenologischen Idealismus Husserls.

Die Qualifikation des Husserlschen Idealismus als einer spiritualistischen Metaphysik kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, dass man etwa sagt, aller Spiritualismus verankere das Bewusstsein, d. h. die Immanenz in einer »Seelensubstanz«, setze also eine »Transzendenz hinter dem Bewusstsein«, bei Husserl aber erschöpfe sich die Monade in ihrem rein phänomenologischen Gehalt, d. h. in reiner Immanenz. Erstens ist dagegen zu bemerken, dass die Seelensubstanz für den Spiritualismus garnicht wesentlich zu sein scheint, wesentlich ist vielmehr nur, dass er ein metaphysischer Idealismus ist, der sich als genaues Gegenstück zum Materialismus betrachten lässt, was für die phänomenologische Monadologie, wie oben gezeigt worden

ist, jedenfalls zutrifft. *Zweitens* aber muss auch gesagt werden, dass Husserl selbst keinesfalls eine solche Schilderung der phänomenologischen Monade gegeben hat, die ihren absolut immanenten Charakter unzweideutig vor Augen führte und somit jeden Gedanken an eine substantielle Grundlage ausschlosse. In der Koordination: Ich - Erlebnisstrom - Transzendenz scheint bei Husserl der Schwerpunkt bald im Erlebnisstrom, bald im Ich zu liegen, sodass einem nicht selten der Gedanke nahegelegt wird, das Ich wäre nicht nur ein zur Immanenz gehöriges »Bewusstseins-Ich«, sondern auch ein »Träger« der Immanenz. Das reine Ich, das von Husserl selbst als eine eigenartige „Transzendenz in der Immanenz“ bezeichnet wird (s. oben, § 45), kann also gar zu leicht aus einer Transzendenz »in« der Immanenz zu einer Transzendenz »hinter« der Immanenz werden. Hieraus wird verständlich, dass Rickert sagen konnte, man könne sich bei den reinen Ichen Husserls erst dann etwas denken, wenn man sie im Sinne von Berkeley oder Leibniz metaphysisch verstehe (s. seinen Aufsatz „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare“, Logos, Bd. XII, Heft 2, S. 246, Fussnote). Berkeley und Leibniz aber haben ihre Monaden gerade als Substanzen gefasst.

Schlusswort.

Mit dem Ideal einer absoluten Erkenntnis hat Husserl angefangen. Dann aber hat er selbst dies Ideal preisgeben müssen, um sich vor dem Solipsismus zu retten, und zwar hat er erklären müssen, die fremden Iche mit ihren Erlebnisbeständen seien immer nur mit bloss empirischer, also bloss präsumptiver Gewissheit da, die die Möglichkeit des »Andersseins« und des »Nichtseins« prinzipiell immer offen lasse. Unsere Untersuchungen haben uns aber gezeigt, dass die Preisgabe des Ideals einer absoluten Erkenntnis bei Husserl viel mehr bedeutet, als er sich selbst zum Bewusstsein gebracht hat; denn es hat sich erwiesen, dass in bezug auf die fremden Iche auch keine empirische Gewissheit als solche etwas bedeuten kann, dass es sich dabei vielmehr um eine Schlussfolgerung handelt, in der die Sätze über die empirisch ermittelten fremden Iche bloss als *praemissae minores* dienen, als *praemissa maior* aber überall der Leibnizsche Satz einer prästabilierten Harmonie zwischen Monaden vorausgesetzt werden muss. Diese Notwendigkeit wurzelt darin, dass Husserl die Welt auf die individuellen Bewusstseinssubjekte reduziert, die nach ihm in sich absolut

geschlossen sind, und von denen die einen den anderen nie originär, d. h. absolut unmittelbar, sondern nur einfühlungsmässig gegeben sind. Ebenso erwies es sich, dass auch die idealistische Argumentation Husserls nicht »absolut streng« und zwingend ist.

Statt einer absolut strengen, absolut voraussetzungslosen Wissenschaftlichkeit liegt also dem phänomenologischen Idealismus Husserls überall ein »philosophischer Glaube« zu Grunde. Sein Versuch, die Idee einer Philosophie als absolut strenger Wissenschaft zu verwirklichen, ist also wiederum ein Beweis für die Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens, d. h. das Aufbauen einer absolut wissenschaftlichen Philosophie durch Husserl ist also eigentlich ein Niederreißen der Idee einer solchen Philosophie.

Wir glauben mit Recht sagen zu dürfen: Mit welch' erstaunlicher Energie Husserl bei der Ausarbeitung seiner phänomenologischen Methode selbständige, neue Resultate zu erkämpfen bemüht ist, mit solcher Leichtigkeit überlässt er sich bei der Grundlegung seines Idealismus der Tradition. So geschieht es, dass er in seine Philosophie Elemente aufnimmt, die nicht nur mit seinen phänomenologischen Anfängen nicht übereinstimmen, sondern die auch miteinander im Widerspruch sind.

Der phänomenologische Idealismus Husserls setzt sich nämlich vor allem aus folgenden drei heterogenen Schichten zusammen: aus den Ergebnissen seiner phänomenologischen Methode, aus manchen Grundzügen der Monadologie eines Leibniz und aus bestimmten Grundmomenten der Transzendentalphilosophie Kants in der Form, wie sie von der Marburger Schule interpretiert und weiter ausgebildet worden ist. (Mit der Badischen Schule hat Husserl dagegen wenig Berührungspunkte.)

Wie wenig der Marburger Neukantianismus mit der Phänomenologie Husserls in Übereinstimmung zu bringen ist, ersieht man allein schon daraus, dass Husserls Methode sich auf die absoluten Gegebenheiten stützen will, die Marburger Schule aber alle Gegebenheit für blosse »Aufgegebenheit« hält, sodass Husserls Intuitivismus in dem absoluten Diskursivismus der Marburger Schule vielmehr seinen Gegenpol hat. Ebenso wenig ist die Leibnizsche Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie mit Husserls »phänomenologischer Voraussetzunglosigkeit« in Einklang zu bringen. Schliesslich ist schon allbekannt, wie unmöglich es ist, den Spiritualismus eines Leibniz

mit dem Kantianismus zu vereinigen. Haben doch gerade die Kantianer im Spiritualismus eines der schlimmsten Missverständnisse der Philosophie gesehen.

In dem phänomenologischen Idealismus Husserls finden wir also verbunden: Husserls Intuitivismus und absolute Voraussetzungslosigkeit mit dem absoluten Diskursivismus der Marburger Schule und der absoluten Vorausgesetztheit der prästabilierten Harmonie bei Leibniz, — und somit auch verbunden: den metaphysikfeindlichen Kantianismus mit der spiritualistischen Metaphysik.

Lassen wir alle übrigen, nicht weniger wichtigen Widersprüche in der Verbindung der erwähnten heterogenen Momente zur Einheit des phänomenologischen Idealismus Husserls beiseite, so stehen wir vor der Frage: Wie ist es dazu gekommen, dass Husserl, von seiner Idee einer Philosophie als strenger Wissenschaft geleitet, de facto zu einer Philosophie gelangt ist, die von »theoretisch explosivem« Stoff erfüllt ist? Wir glauben folgende Antwort geben zu dürfen.

Gerade darum, weil die phänomenologische Methode Husserls sich aller Stellungnahme zur Transzendenz enthält, können die Resultate dieser Methode unmöglich eine Philosophie ausmachen. Die Philosophie muss ja Husserls eigener Idee nach eine absolut universelle, alles und jedes in ihren Problembereich einbeziehende Wissenschaft sein, d. h. ihre Urteile müssen sich auf alles und jedes erstrecken, während der phänomenologischen Methode alles Urteil über die Transzendenz, über deren Reduzierbarkeit bzw. Nichtreduzierbarkeit auf das Bewusstsein prinzipiell versagt ist.

Um nun die Resultate seiner von ihm selbst in der Immanenz fest eingesperrten phänomenologischen Methode zur universellen philosophischen Bedeutsamkeit zu erheben, greift Husserl wiederum nach der Welttranszendenz, die bei der phänomenologischen Methode ausgeschaltet werden muss, und löst sie in der Immanenz auf. Somit, aber auch nur in dieser Weise, werden alle rein phänomenologischen Probleme zu universell philosophischen Problemen, d. h. die reinen Erlebnisprobleme werden zu Weltproblemen.

Um diese Aufgabe bewältigen zu können, greift Husserl nach den schon fertigen traditionellen Begriffsapparaturen von Leibniz und Kant und versetzt diese in die Begriffsapparatur seines

phänomenologischen Denkens hinein, ohne sich streng vor die Frage gestellt zu haben, wie weit eine solche Verbindung von verschiedenen Konzeptionen wirklich stichhaltig sein kann. Hier wiederholen wir den schon ausgesprochenen Satz: Mit welcher erstaunlicher Energie Husserl bei der Ausarbeitung seiner phänomenologischen Methode selbständige, neue Resultate zu erkämpfen bemüht ist, mit solcher Leichtigkeit überlässt er sich bei der Grundlegung seines Idealismus der Tradition. So ist es dazu gekommen, dass im phänomenologischen Idealismus die Monadologie Leibniz über die Phänomenologie Husserls und die Transzendentalphilosophie Kants den Sieg davon trägt. Somit erweist sich der phänomenologische Idealismus Husserls nur als ein phänomenologisch und transzendentalphilosophisch verfeinerter Leibnizscher Spiritualismus.

Hieraus ergibt sich, dass gerade diejenigen Denker, die in der Phänomenologie Husserls vor allem danach suchen wollen, was in ihr über die alten Traditionen hinausführt; die also nach Wegen fragen, auf denen man weiterzukommen hoffen dürfte und nicht alten, teilweise schon überwundenen Schwierigkeiten anheimfällt, — dass alle solche Denker im Namen der Phänomenologie sich von dem phänomenologischen Idealismus abwenden müssen, dessen Grundzüge von Husserl selbst gezeichnet sind. Dass das möglich ist, ohne alles Phänomenologische überhaupt preiszugeben, hat diese Untersuchung zeigen wollen und hoffentlich auch gezeigt.

Was für eine Philosophie daraus entstehen mag, eine idealistische oder realistische, bleibt hier dahingestellt.

INHALT.

	Seite
Vorwort	251
Erster Teil. Die phänomenologische Methode Husserls.	
Kap. I. Die Wesensdeskription.	
Paragraph	
1— 2. Einleitendes: Philosophische Grundwissenschaft, phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie	255
3— 4. Phänomenologie als deskriptive Wissenschaft	256
5—12. Reales und ideales Sein und ihre Erkenntnis	258
13. Phänomenologie als prinzipieller Intuitivismus	271
Kap. II. Die phänomenologische Einstellung.	
14—19. Das eigentliche Gebiet der Phänomenologie	274
20. Die methodische Ichrede	284
21. Bewusstsein und Bewusstseinsgegenstände. Reflexion	284
22. Die gerade Einstellung	287
23. Die Struktur des reflektiven Bewusstseins	288
24. Natürliche und phänomenologische Reflexion	291
25. Die verschiedenen Begriffe des »Reinen«	298
26. Husserl und Descartes	300
27—29. Die Möglichkeitsfrage der Reflexion. Immanente Wahrnehmung	301
Kap. III. Phänomenologische Reflexion und phänomenologische Reduktion.	
30. Die Problemstellung	309
31—32. Reflektive und reduktive Ausschaltungen	310
33. Prinzipielle Nichtdeckung der Reflexions- und Reduktionsumfänge	313
34. Die wichtigsten Konsequenzen	317
Kap. IV. Die Grundzüge der Struktur des reinen Bewusstseins.	
35. Der phänomenologische Erlebnisbegriff	318
36—37. Die realen Komponenten der intentionalen Erlebnisse (Akte)	321
38—43. Die irrealen Komponenten der intentionalen Erlebnisse (Akte) und ihr Verhältnis zu den realen	326
44. Die verschiedenen Reflexionsarten	342
45. Das reine Ich	343
46. Die höheren Bewusstseinsphären	344
Abschluss des ersten Teiles	345

Zweiter Teil. Die reduktiven Probleme der Phänomenologie Husserls.

Paragraph	Kap. I. Die phänomenologische Reduktion der physischen Welt.	
47.	Einleitendes	347
48—51.	Die phänomenologische Analysis des Bewusstseins von der physischen Welt	348
52—60.	Die idealistische Argumentation Husserls und ihre Würdigung	359
61—62.	Kap. II. Das Problem der Reduktion der idealen Welten	376
63.	Kap. III. Das eigene psychologische Bewusstsein und seine Reduktion	380
64.	Die Idee des psychologischen Bewusstseins	381
65.	Die Konstituierung des eigenen psychologischen Bewusstseins	384
66.	Reduktion des eigenen psychologischen Bewusstseins	385
	Kap. IV. Die phänomenologische Intersubjektivität.	
67.	Einleitendes	387
68—70.	Phänomenologische Analysis des Bewusstseins von fremder psychologischer Subjektivität	390
71—72.	Die Intersubjektivität bei Husserl nur durch die metaphysische Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie zu begründen	396
73.	Die Reduktion der fremden psychologischen Subjekte	400
74—75.	Die phänomenologische Monadologie Husserls als »pluralistischer Solipsismus«	402
76—76a.	Der phänomenologische Idealismus Husserls keine »Philosophie als strenge Wissenschaft«	405
	Kap. V. Die konstitutiven Probleme der Phänomenologie Husserls.	
77.	Einleitendes	412
78.	Das Problem der Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten	413
79.	Die Schichten der Objektivität	414
80.	Das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst	418
81—83.	Der phänomenologische Idealismus Husserls als »Lebensphilosophie«. Husserl und Bergson	421
84.	Das immanente Schicksal. Die theologische Idee Husserls	424
85.	Idee eines immanenten Historismus	426
	Kap. VI. Der phänomenologische Idealismus Husserls als spiritualistische Metaphysik.	
86.	Einleitendes	427
87.	Einige Wesenszüge des transzendentalen Idealismus	428
88.	Der nichttranszendente Charakter des phänomenologischen Idealismus Husserls	430
89—90.	Die spiritualistische Metaphysik Husserls	432
	Schlusswort	436

Zweiter Teil. Die reduktiven Probleme der Phänomenologie Husserls.

Kap. I. Die phänomenologische Reduktion der physischen Welt.

Entstehendes 347

Die phänomenologische Analyse des Bewusstseins von der physischen Welt 348

Die idealistische Argumentation Husserls und ihre Wirkung 350

Kap. II. Das Problem der Reduktion der idealischen Welt.

Kapitel I. Reduktion der phänomenologischen Bewusstseinswelt auf keine Reduktion 350

Die Idee der psychologischen Bewusstseinswelt 351

Die Konstellierung des einseitig psychologischen Bewusstseins 352

Reduktion der eigenen psychologischen Bewusstseinswelt 353

Kap. IV. Die phänomenologische Reduktion der idealischen Welt auf die physische Welt.

Entstehendes 357

Phänomenologische Analyse des Bewusstseins von neuem psychologische Selbstheit 359

Die Reduktion der Welt nur durch die metaphysische Voraussetzung einer physischen Harmonie zu begründen 360

Die Reduktion der neuem psychologischen Selbstheit 361

Die phänomenologische Metaphysik Husserls als epistemologische 362

Der phänomenologische Idealismus Husserls keine Philosophie als 363

altige Wissenschaft 364

Kap. V. Die konstitutiven Probleme der Phänomenologie.

Entstehendes 412

Das Problem der Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten 413

Die Schichten der Objektivität 414

Das Problem der Konstitution des reinen Bewusstseins selbst 415

Der phänomenologische Idealismus Husserls als „epistemologischer“ 416

Husserls Begriffe 417

Das immanente Schicksal. Die theoretische Idee Husserls 418

Idee eines immanenten Historismus 419

Kap. VI. Der phänomenologische Idealismus Husserls als epistemologischer.

Entstehendes 420

Einige phänomenologische Grundbegriffe des Idealismus Husserls 421

Der nichtintentionale Charakter des phänomenologischen Idealismus Husserls 422

Die epistemologische Metaphysik Husserls 423

Schlusswort 424

VĒRTĪBU MĒROGI*).

Prof. K. Rezevskis.

Augsti godājamais prezidenta kungs, augsti godātās dāmas un kungi!

Pagājušo gadu simteni mēdz saukt par tehnikas, pat par mašīnu un tvaika laikmetu. Nosaukums varbūt ne pilnīgi raksturo laikmetu, bet jāpiekrīt, ka civilizētā pasaule pagājušā gadu simtenī nav varējusi radīt nevienu vispārīgu, atzītu un valdošu ideju, nedz arī saprasties kādā noteiktā garīgā kustībā, kā agrāk reformācijas vai izglītības laikmetos. Tagad vispārīgi atzīts, ka ar tehnikas līdzekļiem un palīdzību iespējams sasniegt materiālu labklājību, un līdz ar to arī citus dzīves mērķus, kādi arī tie nebūtu. Nenoliedzami, 19. gadu simtenī valdīja mēchaniski-materiālistiskais darba un arī gara virziens un tā priekšā lokās ne tikai neapzinīgās masas, bet arī tie, kuŗi apzinās sevī atbildību par savas tautas pagātņi un nākotņi, t. i. arī tie, kuŗi, kā saka, rada epochu.

Runājot par tehnikas laikmetu, negribu ar to apzīmēt tikai tani laikā veiktos taustāmos darbus, bet galvenā kārtā valdošo garīgo virzienu, dvēseles noskaņojumu. Straujā tehnikas attīstība iesākās ar tvaikmašīnu izgudrojumu un sakarā ar to saistīto ārkārtīgi straujo satiksmes līdzekļu izveidošanu un attīstību, galvenā kārtā dzelzceļu. Tvaika mašīnu attīstībai seko elektrotehnika, kuŗa iespēžas vēl dziļāk cilvēka dzīvē un veicina tās mēchanizāciju. Ar gaisa iekarošanu satiksmei ir sasniegta satiksmes attīstībā beidzamā pakāpe, par ko cilvēki sapņojuši jau gadu tūkstošus un ko modernā tehnika vēl neilgi atpakaļ uzskatīja par neatrisināmu problēmu.

Par tehnikas laikmeta sākumu varētu pieņemt pagājušā gadu simteņa 40-tos gadus. Nevaru pievienoties tiem, kuŗi domā, ka 20. gadu simtenis būs elektrotehnikas laiks, t. i. tehnikas laikmeta turpinājums. Drīzāk jāpiekrīt tiem, kuŗi domā ka tehnikas laikmets jau pārdzīvots. Ne tādā ziņā gan, ka tehnikas ieguvumus atmetīs un atgriezīsies atkal pie primitīviem ražošanas paņēmieniem, bet,

*) Akademiskā runa gada aktā 1928. g.

ka nākamais gara virziens būs citāds, kā tagadējā materiālā laikmetā. Uz to norāda arī katras attīstības gaitā novērojamās pakāpes. Pirmais ir sajūsmas, tad nāk nopietna darba un kā trešais, šaubīšanas periods. Tāpat, kā pēc katras lielākas uzvaras, lai tā būtu materiālā vai garīgā laukā, iestājas reakcija.

Modernās kultūras valstīs tehnikas laukā ir nodarbināti vairāk kā $\frac{2}{3}$ no visiem darba cilvēkiem un šis skaits ar katru gadu vēl pieaug. Tehnikas straujais ritms iespiežas saimniecībā un sabiedrībā, pārveido tās formas un draud beidzot nomākt cilvēka dvēseli.

Jā pārdzīvojam tehnikas laikmeta pēdējo cēlienu, tad paceļas jautājums, kādas ir bijušas šā laikmeta pozitīvās un negatīvās puses un vai ir kāds mērogs to novērtēšanai. Nav iespējams apskatīt šo jautājumu vispusīgi, bet varu apstāties tikai pie viņu galvenākajiem faktoriem: tehnikas un saimniecības.

Ikkatra zinātne par kādas lietas stāvokli, vai tās gaitu ir iegūta salīdzināšanas ceļā, ar atzītiem mērogiem. Jo noteiktāki bijuši mērogi, jo pareizāks atzinums. Visnedrošākais salīdzināšanas veids ir subjektīvs novērtējums, kaut gan arī te ar ilggadīgiem piedzīvojumiem iespējams sasniegt apmierinošus rezultātus.

Visdrošākais mērīšanas veids ir ar absolūtiem mērogiem, vai ar likumiem, kas pilnīgi aptver parādības stāvokli un gaitu. Tādi absolūti mērogi sastopami tikai matēmatikā un enerģētikā, kā skaitļu, telpas, laika un masas vienības. Ar absolūtiem mērogiem var tikai mērot kvantumu un ne kvalitāti un tie ir nepietiekoši, lai noteiktu kādas lietas vērtību pilnīgi.

Ekas stiprumu un drošumu novērtē pēc pamatiem. Tehnikas un saimniecības mērogi, ja vispār tādi ronami, meklējami to teorētiskos pamatos, postulātos, kas visu sistēmu satura kopā.

Dabas notikumi norisinājas pēc enerģijas un materiāla neiznīcības likuma, bez jebkādiem zudumiem, tā tad ar 100% izmantošanu. Materiāla un enerģijas pārveidošana ir tehnikas galvenais uzdevums un padota tās pamata likumiem. Vienu daļu no pārveidošanas iznākumiem cilvēks uzskata par nederīgu un ievēro tikai to, kas atbilst nodomātam mērķim. Līdz ar to izdara procesa novērtēšanu un šāds vērtību mērogs ir tehnikā pazīstamais lietderības grāds. Lietderības grāds, kā vērtību mērogs, lietojams arī saimniecībā un katrā citā darbībā.

Jā arī enerģija nav iznīcināma, nedz radāma, tomēr katrā tās pārveidošanas procesā viena daļa nonāk neizmantojamā stāvoklī un līdz ar to zaudē katru vērtību.

Mēs zinām, ka siltuma enerģija virzās no ķermeņa ar augstāku temperatūru uz tādu ar zemāku, kamēr izlidzinājas un tad apstājas.

Enerģijas pārveidošana ir katras darbības avots, jeb kā Ostvalds saka „Das Urphänomen alles Geschehens“ un katra izšķērdība arsaucas nelabvēlīgi uz visas cilvēces labklājību; tāpēc enerģijas taupīga izmantošana uzskatāma par katras tautas kultūras līmeņa mērogu (Ostvalds).

Sā mēroga matematisks formulējums būtu: skaitītājā nodomātais mērķis vai sasniegtais rezultāts, un saucējā patērētā psihofiziskā enerģija — pūles. Jā skaitītājs un saucējs kommenzurablas vienības, tad rezultāts ir abstrakts skaitlis, ko tehnika apzīmē ar nosaukumu lietderības grāds. Technikā lietderības grāds var sasniegt maksimālo lielumu augstākais viens, bet nekad to nepārsniegt. Jo vairāk lietderības grāds tuvojas skaitlim viens, jo pilnīgāks un tā tad vērtīgāks pārveidošanas process.

Lietderības grāds, vai koeficients, latviešu valodā neatbilst internacionāli pieņemtam efficiency, vai vācu valodā Wirkungsgrad un būtu vēlams tam dot vairāk piemērotu vārdu.

Ko īsti nozīmē jēdzieni tehnika un saimniecība? Uzdrošinos pieņemt, ka man neņems visai ļaunā, ka iesāku ar to noskaidrošanu. Jēdzienam tehnika ir divējāda nozīme. Ar to apzīmē veiksmi, izveicību un rutīnas sasniegšanu kautkādā nozarē, kurai var arī nebūt saimniecisks raksturs, tā piem., mēs runājam par gleznošanas tehniku, mūzikas tehniku, dejas tehniku un t. t. Akadēmiski izglītots tehniķis saprot zem vārda tehnika kādas idejas izveidošanu un tās plānveidīgu realizēšanu zināmam mērķim, jeb kā saka, tās pārvešanu dzelzi un tēraudā. Mērķi var būt kopā ņemot: materiāla atrodošos enerģiju pārveidošana, to transportēšana un materiālu jeb ķermeņu formu izveidošana. Enerģijas iegūšanas, jeb pareizāki sakot pārveidošanas darbs ir viens no tehnikas galveniem uzdevumiem.

Lietderības grāds ir tehnikas ceļa rādītājs. Jau sākot no augstskolas soļa, nākamajiem tehniķiem tiek iekalts, ka η (eta) ir tas mērogs, kas nosaka kādas enerģētiskas virknes vērtību nevis saskaitot, bet reizinot. Ja viens loceklis šinī ķēdē līdzinājas 0, tad gala iznākums, neskatoties uz pārējiem, tāpat var uzrādīt 0. Dzīvē tomēr bieži piemirst, ka atsevišķo individu un sabiedrības labklājība top savstarpēji iespaidota un ka pilnīgi izolētas sabiedrības grupas nav iespējamas.

Uz jautājumu, vai ar tehnikas sasniegumiem varam lepoties, jāatbild ar nē, ko liecina daži skaitļi. Vislielāko enerģijas daudzumu

|||||

Tehnika

iegūstam no kurināmām vielām, galvenā kārtā no akmeņoglēm, naftas u. t. t. Vēl neilgi atpakaļ vienkāršas konstrukcijas tvaika mašīna darbojās ar lietderības gradu apm. 6%, tagadējā modernā tvaika turbīne — 25%; iekšdedzes motori, galvenā kārtā dīzelmotori — 38% un vispilnīgākās spēka mašīnas — ūdensturbīnes saņemdz jau pāri par 90%. Cilvēka mēchaniskais lietderības grads = apm. 6½%, tā tad cilvēks strādā apmēram kā slikta tvaika mašīna un viņa dienas darbs, strādājot fizisku darbu, sastāda tikai apm. 100.000 m/kg, ko varētu panākt sadedzinot 1 kg Latvijas kūdras. Zirga mēchaniskais lietderības grads divreiz lielāks, nekā cilvēka.

Ar kādu lietderības gradu strādā lauksaimniecība? Augi, kā zināms, pārveido saules enerģiju — ķīmiskā enerģijā un rada no oglekļa, slāpekļa un ūdens vielas, noderīgas barībai un apģērbam. Šis ražošanas process ir īpatnējs un vienīgais. Ne ar kādiem tehniskiem līdzekļiem nav iespējams to atdarināt. Modernās rūpniecības pamati ir darba dalīšana un koncentrācija, caur ko vienīgi iespējams to mēchanizēt. Zemkopības ražošanas spējas atkarājas no saules un ūdens un lai tās u z k ē r t u, tāt vajadzīgi plaši laukumi, kas stipri apgrūtinā un dara neiespējamu tās mēchanizēšanu.

Jākonstatē, ka rudzu lauks ārkārtīgi komplicēts uzņēmums ar tūkstošiem gaismas transformātoriem, sūkņiem, transporta ierīcēm u. t. t., un neskatoties uz to, ka darba process ļoti pilnīgs: masu fabrikācija pēc Forda metodes, kur reiz iesākto darbu bez pārtraukuma noved līdz galam — lietderības grads tomēr ļoti niecīgs. Lauksaimniecības kultūras spēj tikai 1 līdz 3% saules enerģijas saistīt derīgā vielā. Pa daļai tas izskaidrojams ar to, ka katram augam uz 1 kg iegūtas sausas masas vajadzīgs izpumpēt caur auga stiebriem 300 kg ūdens un beidzot to caur lapām iztvaikot, kas prasa ļoti daudz siltuma enerģijas. Šo, varētu teikt slikto ierašu, — pieņemt tikai šķidru barību, — augi paturējuši vēl no tiem seniem laikiem, kad tie pilnīgi atradās ūdenī.

Sevišķos apstākļos, uz zinātniskiem pamatiem nostādītā ceļā, izdevies lietderības gradu pacelt līdz 8% un pie ālgēm, pat līdz 70%.

Ja agronomiskai zinātnei izdotos kultivēt tādu augu šķiru, kuŗa spētu uzņemt vairāk koncentrētu barību, nekā tagad, tad varētu sagaidīt arī lietderības grada uzlabošanu. Cilvēka darba spēks, kuŗu izlieto 1 kv. metra zemes apstrādāšanai Vidus Eiropā iztaisa tikai $\frac{1}{10000}$ no saules enerģijas. Ja izdotos pacelt lietderības gradu līdz 70%, kā tas eksperimentālā ceļā pierādīts, tad pietiktu ap 100 m² laukuma katram cilvēkam, lai to apgādātu ar barības vielām.

Ar lietderības gradu, kā tehnisko vērtību mērogu, ir iespējams saimniecībā ražotos priekšmetus novērtēt ne tik eksakti, kā enerģētiskā ar absolūtiem mērogiem, bet gan tikai robežās no 0—1. Salīdzināt var zināms tikai līdzīgus priekšmetus, kaut arī dažādas konstrukcijas.

Otrs tehnikas uzdevums ir ideju izveidošana, piedodot tai noteiktu formu. Tehniskai idejai ir sava īpatnēja specifiska vērtība. Tas vislabāk redzams, ja ņem kādu izgatavotu priekšmetu, kuram ir noteikta tirgus vērtība mainas līdzekļos — naudā un sava īpatnējā tehniskā vērtība. Viņa īpatnējā vērtība nes labumu ne tikai tās idejas realizētājiem, kas to pārvērš kautkādā sabiedrībai derīgā un vajadzīgā priekšmetā, bet nāk par labu visai cilvēcei. Piem., radio, rentgena aparātiem, mikroskopam ir sava zināma tirgus vērtība, bet viņu īpatnējā vērtība ir daudz augstāka, jo ar šiem izgudrojumiem ceļas nesalīdzināms labums visai cilvēcei.

Akadēmiski izglīto to tehniķu darbības lauks galvenā kārtā norisinājas ideju izveidošanā jeb konstrukcijā šā vārda plašākā nozīmē, jo tanī var ietilpināt laboratoriju darbību u. t. t. Šai darbībai ir arī savas ēnas puses, jo izejot tikai no tehniskā lietderības grada vien var nonākt pie pārmērībām un pavairojot izgatavojamo priekšmetu skaitu tik tālu, ka viņu izgatavošanas izmaksa sadārdzinājas un tie nav vairs visiem pieietami.

Jautājums, kādai tehnikas darbībai piegriezt lielāku vērtību — konstruktīvai vai paša darba izvešanai — ir strīdīgs.

Kamēr Eiropa atrod pirmo par galveno, tikmēr praktiskā Amerika redz tehnikas nozīmi un uzdevumu plašu masu apgādāšanā ar dzīvei vajadzīgiem priekšmetiem pietiekošā labumā un par pieņemamām cenām. Jau sākot ar augstskolu, pēdējai darbībai piegriež lielāku vērtību un tas vēlāk arī izpaužas praktiskā darbā.

Z. A. Savienotās Valstīs izšķīra pasaules karu, maksā lielākas algas un tehnikā, darba izpildīšanas ziņā sasniegusi augstāko līmeni. Eiropas rūpniecība spiesta ievērot savos uzņēmumos Taylora un Forda darba metodes, kaut arī modificētā veidā.

Kaut arī Amerikas dabas bagātības ir nesalīdzināmi lielākas, tāntas sastāvs viengabalaināks, cilvēku tur novērtē tikai pēc viņa darba saimnieciskā laukā. Strādāts tur tiek intensīvāki, kā citur, jo pastāv apziņa, ka padarītais darba vairums paceļ arī vispārīgo labklājību.

Labklājības faktors tiek sastādīts tādā veidā, ka visu ražoto preču vērtību attiecina uz vērtību, izlietotu uzturam; Amerikā viņš

*Labklājības
Faktors*

ir $\frac{100}{29} = 3,45$, jeb no simts cilvēkiem pietiek 29, lai sagatavotu uzturas līdzekļus, kamēr Vācijā vajadzīgi 43.

Jā ņemtu labklājības faktoru kā vērtības mērogu, tad dzīve pierādījusi, ka amerikāņi pareizākji novērtējuši tehnikas nozīmi un uzdevumu.

Nevar noliegt, ka saimniecībai piemīt noteikti egoistisks raksturs. Pat labiericības nenāk no ētiskiem motīviem, bet vienīgi no saimnieciskiem aprēķiniem. Bet vienīgi tur, kur ir saimnieciski pārpalikumi, ir arī iespējama vispārēja garīgas kultūras attīstība.

materiālais

Negribu tik tālu iet, kā franču fiziologs Du-Bois-Reymond, kurš apgalvo, ka „dabas zinātne ir kultūras absolūtais orgāns un dabas zinātnes vēsture tā tad patiesībā cilvēces vēsture. Ja ir kāds mērogs, ar kuru būtu iespējams noteikt cilvēces progresu, tad tāds varētu būt tas grāds, kādā mērā cilvēce pārvalda dabu.“ Bet es nevaru piekrist arī tiem, kuri domā, ka tagadējās cilvēces launumi ceļas vienīgi no pārmērīgas tehnikas pielietošanas visās dzīves nozarēs.

Pēc filozofa Comta iedalījuma ir 4 zinātnes pakāpes: matēmatika, enerģētika, bioloģija un socioloģija jeb sabiedrības zinātne. Viedoklis tāds: tālākās var pamatoties uz pirmajām, bet ne otrādi. Comta zinātņu hierarhijā socioloģija ierindojama augstākā pakāpē.

Sabiedrība sastāv no atsevišķām grupām, kuru enerģija izpaužas noteiktu mērķu sasniegšanā. Bieži vien atsevišķi indivīdi vai grupas apvienojas un darbojas kopā.

Dzīve rāda, ka ir ļoti daudz tādu grupu, kurās enerģija darbojas noteiktā virzienā, lai sasniegtu sprasto mērķi. Pastāv sabiedrības enerģiju formas, kuru mērķis — pašuzturēšana, — saimnieciskas organizācijas; sugas uzturēšana — ģimene; paidagoģiskās — skola un ģimene; polītiskās — valsts un partijas; ētiskās, sporta, zinātniskās un vēl citas.

Gribu runāt tikai par grupām ar noteiktu saimnieciskās darbības raksturu, kā man tuvāk stāvošu darba lauku.

Atrast vispārīgu mērogu saimniecības darbības novērtēšanai, iesākot ar jēdzienu vērtību definējumu noskaidrošanu — maz izredzes, jo tādu ir ļoti daudz; tā fon Gottls vien pieved 34, kas jau norāda, cik grūti panākt par to saprašanos.

Daži saimniecības mācības teorētiķi: Pareto, Cassel, negrib psiholoģiskus faktoros pavisam atzīt un pielaiž vienīgi nolīdzinājumus starp cenu, pašizmaksu un peļņu. ✓

Mērka sasniegšanai stājas kavēkli pretim, un saimniekošana nozīmē, izšķirties, kādas pūles un līdzekļus vēl pielikt to pārvarēšanai. Šis jēdziens, kaut arī ļoti vispārīgā formā, attiecināms uz visām sabiedrības grupām.

Saimniekošana regulējas pēc tā saukta ekonomiskā principa, — aksiomas, kas izteic, ka pūles un izdevumi bez panākumiem vispār nepatikami sajūti.

Ja attiecība starp nodomāto mērķi vai sasniegto rezultātu un pūlēm pieņem optimālo vērtību, kādu uzskata par vēlamu — mērķis pilnīgi sasniegts.

Saimniecībā ekonomiskais princips paliek par maksimuma uzdevumu, jo tā robežas svārstās no 1 līdz ∞ . Ja attiecībā skaitītājs un saucējs komenzurabli, tad rezultāts ir abstrakts skaitlis, ko tehnikā sauc par lietderības gradu.

Ievedot jēdzienu par pašizmaksas cenu — naudā, attiecība: mērķis pret pūlēm top salīdzināmi un pats kvocients par darbības vērtību mērogu.

Lietderības grada praktiskā vērtība ir lielāka, jo pilnīgāki tas sastādīts. Tādam, kas aptver visus notikumus attiecībā uz nodomāto mērķi — vislielākā vērtība. Lietderības gradam, kā vērtību mērogam, zināms, nevar būt tāda absolūta nozīme, kā absolūtiem mērogiem dabas zinātnē.

Ikkatra notikuma pilnīga pārvaldīšana tomēr iesākās tikai tad, ja noteicams ne tikai patreizējais stāvoklis, bet arī tālākā gaita, t. i. ceļš un laiks, kādā tā nonāk gala stadijā.

Statistiskie dati ļoti vērtīgi, bet nenoliedzami lielāka vērtība saimnieciskai dinamikai.

Mēģinājumi noteikt saimniecības gaitu uz priekšu iesākās kādus 25 gadus atpakaļ un šis laiks ir par daudz īss, lai varētu spriest par rezultātiem, kaut gan jau pastāv institūti un aģentūras, kuŗu profesija ir saimniecības prognoze.

Viena daļa no saimniecības mācības teorētiķiem noliedz pilnīgi iespējamību paredzēt konjunktūru uz priekšu, kamēr otrā redz tani vienīgo izeju, kā novērst saimniecības krīzes, kuŗas smagi gulstās uz tautu dzīvi. M

Neskatoties uz to, ka saimniecības notikumu lielāko daļu noteic un pārvalda formāli likumi, ir vēl arī cita starpība starp prognozi piemēram astronomijā un saimniecībā.

Prognoze astronomijā dibināta uz dabas likumiem: kāda zvaigzne iet savu gaitu neatkarīgi no tā, vai astronomi to iepriekš noteikuši vai nē, jo nepastāv nekāda kauzāla sakarība starp pašu notikumu un tā iepriekšēju noteikšanu. Ja turpretim saimniecības prognozei piegriezīs vērību, tad tās gaita var arī būt citāda, nekā noteikts, jo starp iepriekš nosacīto un notikušo pastāv kauzāla relācija. Ir vēl arī citi iemesli, kas apgrūtina uzdevumu un nedod iespēju pārredzēt saimniecības konjunktūru un aptvērt to matēmatiskā formulējumā, kā tas iespējams enerģētiskā dinamikā.

No saimniecības darbības pilnīgas pārvaldīšanas teorija stāv vēl ļoti tālu, kaut gan nevar noliegt, ka mēģinājumi atrast dinamisku sakarību starp dažiem vispārīgiem faktoriem ir devuši arī pozitīvus rezultātus. Atsevišķām saimniecības vienībām tie tomēr nav piemērojami, jo nav iespējams nedz formulēt nedz atrisināt lielo skaitu nolīdzinājumu, kas noteic pašu lietas gaitu.

Lai nonāktu pie matēmatiskiem formulējumiem, vajadzīgs noteikts mērogs atsevišķa individa jeb masas gribas novērtēšanai — mērošanai.

Bioloģija tādu nedod. Arī filozofija nē. Kur ir kauzālitate, tur nav vairs gribas un kur ir griba, tur nav kauzālitates. Griba ir „das Ding an sich“, tas x , kas paliek saimnieciskos uzņēmumos pēc visiem racionāliem aprēķiniem pāri kā nenoteikts un tomēr vissvarīgākais faktors, jo tas spēj lietderības gradu novest līdz 0.

Ja nav iespējams mērot masas gribu, būtu jau daudz kas saņemts, ja varētu to novirzīt darbībai vēlāmā virzienā, lai to subjektīvi labāk novērtēt.

Politika, baznīca, dažas organizācijas zin un prot masas sev par labu vadīt un izmantot savu mērķu sasniegšanai, kamēr saimnieciskās organizācijas nodarbina gan miljoniem darba spēka, bet nekādu aktivitāti šai ziņā neuzrāda, sev un vispārībai par sliktu.

Ne tikai darba izpildītājiem būtu jāpārorientējas, bet vēl vairāk to organizētājiem, un jāatzīst, ka nevar pacelt uzņēmuma lietderības gradu ar jaunām darba metodēm un līdzekļiem vien, ja galvenais ražošanas faktors — strādniecība — stāv tam naidīgs pretim un gaida tā sabrukumu, kam jānākot pašam no sevis, kā nenovēršamam dabas likumam. Pieiet tomēr pie lietas tikai ar prātu vien, nozīmētu uzsākt neiespējamu darbu ar nederīgiem līdzekļiem.

Ja beidzot atzīsim, ka darba ražīguma pacelšanas problēms nonāk turpat, kur satek visi lielie problēmi kopā — audzināšanā, tad arī būs likti pamati jaunam laikmetam.

Technika un saimniecība nepilnos beidzamos 100 gados spērusi milzu soļus uz priekšu. Ražošanas līdzekļi un izgatavoto priekšmetu skaits ārkārtīgi pieauguši. Sengriekijas ziedu laikos katrai ģimenei caurmērā bija četri heloti, vai apm. 1 beztiesisks cilvēks, vergs, uz katra ģimenes locekļa. Amerikas Savienotās Valstīs, kur rūpniecība sasniegusi augstāko pakāpi, skaita jau 30 mēchaniskus vergus un tā tad pavairo cilvēka fizisko darba spēku 30 kārtīgi. Šie cilvēki no dzelzs un tērauda, bez gribas un nerviem, prasa tikai ogles un minerāleļļu, tā tad agrāki uzkrātās vērtības un dod cilvēces rīcībā miljoniem KWh. Ka šis agrāki uzkrātās dabas bagātības strauji samazinās un draud pavisam izsīkt, tam piegriež vēl maz vēribas. Ja arī pieņem, ka tagadējās dzīves prasības ir lielākas, nekā pirms vairāk kā 2000 gadiem Sengriekijā, tomēr māksla tur stāvēja nesalīdzināmi augstāk.

Rektors pagājušā gadā akadēmisko runu iesāka ar norādījumu, ka starp eiropeiskām tautām iet lieli baiļu vilņi un no visām pusēm dzirdami saucieni: glābiet no sirgšanas. Šie saucieni attiecās ne tikai uz miesas sirgšanu, bet arī uz to, ka arvienu smagāk tiek satricināti sociālās dzīves ētiskie pamati.

Kur paliek šie miljoni KWh stundas un kāpēc cilvēcei tik maz labuma no tām tiek? Atbilde: Lielā mēchanisma totālais lietderības grāds slikt s. Nevaru piekrist tiem, kuri grib šo mēchanismu noārdīt un salauzt, lai uzstādītu tanī vietā kautko pilnīgāku, bet gan tiem, kuri grib to labot un meklē ceļus kā to izdarīt. Labojamas ir sliktās un nepilnīgās daļas. Bet kādas tās būtu. Sekošā analogija varētu to zināmā mērā ilustrēt.

Vai pravie
veca mācīto
neapmierinošu
pirmīgi jaunā
mācīšanā kori
estētiskā.

„Četri cilvēki ar vajadzīgiem darba rīkiem un pārtiku nonāk ceļa galā, attālākā mežā, lai uzsāktu kopīgu darbu. Pie apvārkšņa paceļas tumši mākoņi — tuvojas negaiss. Ja visi četri saprastu, ka tos saista ne tikai kopējais darbs, bet sagaida arī kopējs liktenis, varētu pieņemt, ka tie nekavējoties uzcelš no skujām telti, novietos tur darba rīkus un pārtiku, un, uzkūruši nelielu uguni, sāks gatavot vakariņas. Bet notiekas citādi: viens aiziet mežā un pārnes līdzī ģiftīgas sēnes, otrs noliekas un aizmieg, trešais cērt lielus kokus teltim, bet ceturtais uzkuņ pārmeņīgi lielu uguni, kas beidzot pārsviežas uz tuvējo mežu.

Šo četru cilvēku neapdomīgā un neprātīgā rīcībā atrodam tās slimās vietas, kuŗas izsauc tagadējās dzīves slikto lietderības gradu. No pirmā līdz atnestās sēnes — šķiru un klases naida sēšana sabiedrībā, slikta kopdarbība, liels cilvēka darba un enerģijas patēriņš kara materiālu un dažādu kaitīgu un nevajadzīgu priekšmetu izgatavošanai. Gulēt nolikušais — darba spēka zudums, kas ceļas caur darba spēka neizmantošanu, pateicoties streikiem, lokautiem, darba trūkumam, nelaimes gadījumiem un slimībām. Trešais, kuŗš cērt lielus kokus — lielais darba spēka un materiāla patēriņš, kuŗš sastopams visās dzīves nozarēs caur nepareizo un nesaprātīgo rīkošanos, kur darbība nav nostādīta uz zinātniskiem pamatiem. Beidzot ceturtais, kuŗš aizkurina pārmērīgi lielu uguni — dabas bagātību izšķērdība, sevišķi kurināmās vielas izmantošanā. Kamēr pirmie divi zaudējumi nav liekami uz tehnikas konta, par pārējiem to nevar sacīt.

Dzīves lietderības grada uzlabošana atkarājas no tā, vai un kādā mērā iespējams uzskaitītos ļaunumus un neprātu novērst.

Lielais pasaules karš un revolūcija satricināja agrākos dzīves pamatus un noveda — un tas ir viņa vienīgais pozitīvais ieguvums, pie svarīgāko dzīves jautājumu kopējas novērtēšanas un regulēšanas. Tautu savienības nodibināšana, Kelloga pakta parakstīšana — gaišs pierādījums tam. Pie tautu savienības sasaukta Pasaules saimniecības konference, pirmā pasaules Spēka konference 1924. gadā Londonā, kuŗai 1926. g. Bazelē seko speciāla konference par ūdensspēku izmantošanu un šogad atkal Londonā speciāla konference par kurināmiem materiāliem. Tautu savienības nodibināšana un minētās konferences apliecina, ka pasaules lietderības grada uzlabošanai ir sperti pirmie soļi vispasaules mērogā, atstājot katrai tautai izdarīt to vēl arī no sava īpatnējā viedokļa vien.

Minēto institūtu uzdevums ir veicināt zinātniskā virzienā atsevišķu zemju dabas spēku izmantošanu un attīstību, kamēr zinātniskais darbs jādara nacionālām komitejām un augstskolām.

Ja drikstētu pieņemt, ka tādā ceļā ar laiku izdosies daudz maz ievērojami nolīdzināt agrāk minētos ļaunumus un panākt beigās tehnikas un saimniecības optimālo lietderības gradu, tad paceltos vēl stiprāk jautājums, kādā mērā tas viss atsauksies uz cilvēka garīgo dzīvi, uz viņa dvēseli, vai tā netiks vēl vairāk nomākta, kā tas jau tagad vērojams.

Jo pilnīgāks mēchanisms, jo mazāk cilvēka griba redzama padarītā darbā, jo mazāk arī viņa intereses pie tā. Vienīgais, kas to vēl

saista pie darba, ir saņemtā alga. Nevar arī noliegt, ka darba dališana, atomizēšana, kā to mēdz saukt, ne tikai saista cilvēku pie noteiktas šauras darba vietas, bet arī viņa darbības lauks ieņem tikai nelielu daļu no agrākā.

Rūpniecībā, kur visvairāk sajūtams mēchanizācijas iespaids, mazāk ētisko iemeslu, bet gan aprēķina dēļ meklē ceļus, kur tam pretim stāties. Ir interesanti atzīmēt, ka taisni Amerikā, kur saimniecības panākumi ieņem dzīves ideālu vērtību skalā pirmo vietu, un kur mēchanizācija sasniegusi visaugstāko pakāpi — jautājums par jaunu saimniecisku virzienu vajadzību visvairāk cilāts.

Kāda veca angļu pasaka stāsta par vīru, kurš pēc ilga nenogurstoša darba radījis dzīvu cilvēku, kas atšķīries no citiem vienīgi ar to, ka tam trūkusi dvēsele. Šis cilvēks nu sācis lūgt un vajāt savu radītāju pa visu pasauli un noteikti prasījis dot viņam dvēseli.

Līdzīgi kā pasakā, 19. gadu simtenis radījis dzīvu tēlu — tehnisku civilizāciju, bet bez dvēseles. Šis tēls tagad iesācis vajāt savu radītāju un prasa pēc dvēseles un neapmierinās vairs ne ar kādiem solījumiem. Nelīdz arī tas, ka šo tēlu padara vēl pilnīgāku, prasība jāpilda, ja negribam, ka tiekam nomākti.

Ir jau priekšlikumi un mēģinājumi dot tehniskai civilizācijai jaunu virzienu un padarīt tagadējo pārāk vienpusīgo darbu, sevišķi rūpniecībā, dzīvāku, pievilcīgāku un ar to arī novērst mēchanizācijas trūkumus.

Profesors W. Hellpachs redz iespējamību iekārtot darbus tā, lai katrs darbinieks varētu pārredzēt izgatavojamo priekšmetu darba sākumu un beigās, mazākais kādā noteiktā stadijā, kas praktiski izpildams, apvienojot strādniekus ar noslēgtu darba apjomu vienā grupā. Tā tad zināmā mērā ievadīt atkal tādu pašu ražošanas kārtību, kāda pastāvēja agrāk amatniecībā.

Otrs, Rozenstocka priekšlikums, grib sadalīt dažādu katēgoriju strādniekus sistematiskā veidā uz laukiem un nodarbināt tos patstāvīgi ar rūpniecības ražojumu izgatavošanu. Darbs pastāvētu galvenā kārtā normālizētu un tipizētu daļu izgatavošanā, pie kam vajadzīgos kapitālus dotu kāda kopēja kredīta organizācija.

Rozenstocks pieņem, ka uz laukiem iespējams lētāk ražot kā pilsētā, un daba atstās labu iespaidu uz strādnieku gara stāvokli, kam tomēr tikai pa daļai var piekrist.

Abi šie priekšlikumi, izejot no ētiskiem motīviem grib rūpniecības darbu atdzīvīnāt, padarīt to intensīvāku, bet grēko pret ekonomijas pamata likumu un tāpēc to realizēšana domājama tikai tur,

kur šādi uzņēmumi saņemtu no ārienes pabalstus. Bet no kurienes lai tos ņemtu? Cik tālu Rozenstocka priekšlikums izpildāms, tas jau dzīvē pieņemts. Cik labi arī šie priekšlikumi nebūtu domāti, tie tomēr nav dzīves spējīgi un jāšaubās arī, vai tie sasniegtu sprauto mērķi.

Otrs mēģinājums: panākt iespējamo saskaņu starp uzņēmēju un darba spēku, bet galvenā kārtā modināt to veco garu, kas paredz darbā kalpošanu vispārībai un tās labā. Ģēte saka: „Was gelten soll muss wirken und muss dienen“ un izteic to vislabāk.

Pēdējais virziens neuzrāda **nekādu** jaunu ideju, bet paredz tikai pastāvošās kārtības uzlabošanu ar labu un saprātīgu gribu, kuŗa pievienojās pastāvošiem faktoriem kā regulātors, klāt. Ja kādā sistēmā visi spēki darbojas paralēli pozitīvā virzienā, tad rezultāts ir aritmētiskā summa, kuŗa vienmēr lielāka, kā dažādu virzienu spēku vektoru summa.

Šo vienkāršo atziņu amerikāņi un sevišķi Fords vislabāki sapratuši un sāk izmantot ne filantropisko motīvu, bet gan kalkulācijas dēļ. Amerikas rūpniecība pāriet no ekstrēma individualisma jaunā kopdarbības periodā, kā izteicās Herberts Hoovers, — un cer līdz ar to arī pacelt darba prieku — tehnikas pielaižamās robežās.

Mērojot tehnikas laikmetu, redzam ciņu starp diviem pasaules uzskatiem — racionālo un irracionālo, — valdīt vienīgi intelektam vai dzīvībai. Tehnikas laikmeta cilvēku raksturo nevaldāma tieksme visu racionālizēt, valdīt pār dabu un pasauli, un sliktā lietderības gradā viņš redz tikai kavēkli sava vienpusīga ideāla sasniegšanai, līdz beidzot sāk šaubīties, vai tikai irracionālam racionālā nav ierādīta pārāk nenozīmīga vieta.

Gala slēdziens: ikkatras tautas totālais lietderības grads, kā vērtību mērogs, var tikai tad sasniegt iespējamo maksimumu, ja tās atsevišķu sabiedrību grupās darbojošā enerģija savu mērķu — ideālu sasniegšanai, papildinās un iet vienā virzienā ejošā līnijā.

LATVIJAS ŪNIVERSITĀTES REKTORA PROF. M. ZĪLES AKADĒMISKAIS PRIEKŠLASĪJUMS.

Ūniversitātes svinīgā aktā 1928. g. 17. novembrī Nacionālā Operā, sakarā ar Latvijas valsts 10 gadu pastāvēšanas svētkiem.

Uzruna:

A, g. svētku sapulce! Mūsu valsts 10 gadu pastāvēšanas piemiņas diena ir mums visiem cēla prieka diena; bet viņa ir tāpat arī diena nopietnai apskatei. Mans nolūks nav dot jums šodien v e s t u r i s k u pārskatu par Ūniversitātes darbību, sākot no mūsu Augstskolas dibināšanas gada. Tādu pārskatu sniegs Ūniversitāte nākamā gadā, s a v ā 10 gadu pastāvēšanas dienā.

Latvijas Ūniversitāte ir viena no augstākām valsts iestādēm, bet starp izglītības un zināšanas centriem viņa ieņem visaugstāko vietu. Tāds izcilus stāvoklis uzliek iestādei arī izcilus pienākumus pret savu tautu, savu valsti, pret cilvēci. No tāda viedokļa mums šodien jāapskata, ciktāl Ūniversitāte ir piemērota saviem uzdevumiem un kādi būtu viņas tālākie mērķi un pienākumi.

Katrai lietai pirmkārt ir zināma ārēja forma — rāmis, otrkārt zināms saturs — pildījums. Drīz jau desmit gadus Latvijas Ūniversitāte nodarbināta galvenām kārtām ar ārējā rāmja uzbūvi; tagad, kur šis darbs jau lielā mērā veikts, mums paliek vairāk brīvas enerģijas, un mums ar vēl lielāku sparū jāturpina Ūniversitātes iekšēja satura izveidošana. Kā zināšanas centram katrai ūniversitātei ir darišana ar jautājumiem, kas pieder visai cilvēcei; kā izglītības centram, — darišana ar prasībām, kas stāv sakarā ar savu pašu zemi un tautu. Lai šīs korelācijas sikāki izprastu, jāmēģina nopietni pārdomāt, kādā tagadējos laikos isti dziļāka jēga piederētos mūsu vienīgai Augstskolai?! Šis jautājums daudziem var izlikties paradokss, vai vismaz lieks, un viņi atbildēs, ka mūsu Ūniversitātei nevar būt nekādi citādi uzdevumi, kā līdz šim visām citām ūniversitātēm, t. i. viņai jābūt zināšanas centram, un šādā nozīmē viņas darbībai jānorisinājas un jāattīstās.

Vai varam apmierināties ar šādu sen zināmu uztvērumu? Vai mēs neredzam, ka visu universitāšu līdzšinējā darbība neatbilst vairs jaunlaiku prasībām? Aplūkosim šai sakarā pastāvīgi pieaugošo aspirantu skaitu, kas vēlas iekļūt mūsu Universitātē. Ikgadus viņu skaits pieaug par vairākiem simtiem. Šinī gadā bija iesniegti tuvu pie 2000 uzņemšanas lūgumu — skaitlis, kurš procentuālā ziņā nekādi nav attaisnojams ar mūsu zemes vispār nelielo iedzīvotāju daudzumu. Kas dzen šo lielo jaunekļu baru ikgadus ierasties pie Augstskolas vārtiem un prasīt ieeju? Viņiem taču jāzin, ka šeit, šinis telpās, viņiem būs jāpavada ilgi gadī un pie tam bieži ar lielām grūtībām un uzpurēšanos. Vai viņi cer caur Augstskolas izglītību sasniegt labāku materiālu stāvokli? Pa lielākai daļai tas nebūt tā nav — pat pretēji — un to jaunatne ļoti labi arī apzinās. Tā tad ir vēl kaut kas, varbūt arī neapzināts, kas, kā katēgorisks imperatīvs, dzen šo jaunatni pie šā tempļa vārtiem, kur viņi cer atrast... ja — ko tad isti?! Tikai zināšanu papildināšanu? Varbūt augstāko izglītību? Jeb varbūt tos agregātus, kas nepieciešami, lai izvērštos par savas tautas vadoniem? Jeb patiesību, — kā cilvēkam jādzīvo? Varbūt šinī asāko pretrunu un iekšķīgā baiguma un nemiera laikmētā jaunatne instinktīvi sajūt karstāko velēšanos saņemt pamācību — kas ir dzīves jēga? — Kādu stāvokli mūsu Augstskolai jāieņem attiecībā uz visiem minētiem dziļiem jautājumiem? Jaunatne prasa atbildi, jo viņa grib dzirdēt, kā dzīvot mūsu dzimtenei par labu, mūsu valstij par godu. Jaunatnei ir karstas patriotiskas jūtas.

Iekams stāties pie šo jautājumu iztirzāšanas, liksim atskanēt šinī svētku sajūtu brīdī mūsu valsts himnai: Dievs svētī Latviju! (L. Ū. koris nodzied valsts himnu.)

„Vai Universitātei pieder tautas vadonu audzinātāja loma?“

Lai varētu dot atbildi uz šo svarīgo jautājumu, vajag vispirms zināt, kādas īpašības piemīt tautas vadoniem. Un mēs atbildam droši un ar pārliecību, ka par savas tautas vadoni noder tikai cilvēks, kuram ir netīkvien ļoti plašs zināšanas apjoms, bet arī spēja šīs zināšanas pārvērst darbā, bez tam cilvēks ar augstām garīgām kvalitātēm, kurš prot priekšzīmīgi dzīvot un kuram ir tautas vadonim nepieciešamais godīguma noskaņojums.

Vai universitātes vispār ir spējīgas izveidot savos audzēkņos minētās potences? No kādas puses pieiet šī jautājuma noskaidro-

šanai? Universitātei šis jautājums, t. i. šis potences jautājums, jāuzskata par zinātnisku problēmu, par savu galveno un augstāko zinātnisko problēmu un tamdēļ pie viņa atrisināšanas jāpieiet no stingri zinātniska viedokļa.

Mēs pārdzīvojam kritisku laikmetu. Visās nozarēs — zinātnē, mākslā, reliģijā, politikā, pasaules saimniecībā, teknikā un sociālā kopdzīvē ir iestājusies krīze. Katrs saprātīgs jūt, ka visas mūsu kultūras pamati ir sagraujošies. Liekas, ka līdzšinējā kultūra būtu izsaimniekojusies. Mēs pašreiz pārdzīvojam kultūrēlās vilšanās laikmetu. Gadu desmitiem visur dievinātās ekstrēmā materiālisma mācības iet pretīm bankrotam; materiālisms, kas cilvēku centās nostādīt kā bezdvēselīgu un līdz ar to arī kā bezatbildīgu, materiālisms, kas savā iedomībā visu dzīvu nostādīja kā mēchaniski izskaidrojamu, materiālisms, kas cilvēku degradēja līdz kustonim. Ar to cilvēce ir iedzīta laikmetā, kur nav morāles, nav reliģijas, nav dvēseles, nav pasaules uzskata. Bet cilvēce pamazām nāk atkal pie atziņas, ka ekstrēmā materiālisma mācības viņu nav padarījušas brīvāku, bet gan nebrīvāku, un cilvēkam uzvilkušas itkā spaidu kreklu. Dabīgās sekas no tā ir krampjveidīgā tieksme pēc atbrīvošanas, kas pašlaik pieņēmusi tik radikālu un nesaudzīgu izteiksmi. Bet šīs cīņas ir vēl aklas, jo viņas nenotiek zem noskaidrotas idejas vadības. Un tas arī saprotams: kad cilvēce ir nokļuvusi konvulsijās — tad cilvēces vēsture pārvēršas par aklu dabas procesu. Starp cilvēkiem pašreiz konfliktā ir daudz domu un gribu virzieni, kas kaislīgā pārsteigumā rodas un ātri atkal nozūd un caur to tikai chaosu pastiprina. Jo ko mēs nepareizi domājam, to mēs nepareiz arī darām. Kur ir izeja uz labošanu? Izeja ir jāatrod. Nav vienkārši tiesa, kā bieži apgalvo, ka visi cilvēki esot palikuši sliktāki. Cilvēces vairums top līdzvainīgs pie mūsu kultūras panīkšanas tamdēļ, ka šis vairums vairākos gadījumos nepareizi domā. Viņš nav izglītots pareizā domāšanā. Modernā cilvēce stāv pretīm katastrofālām dzīvības parādībām bezspēcīga tamdēļ, ka viņa savā nesaprašanā nepareizi ir nostājusies netikai pret ārējiem faktoriem, bet arī pret sevi, pret savu iekšējo cilvēku. Tamdēļ šis problēmas atrisinājums ir sagaidāms tikai tanī gadījumā, ja ar reformām stājas pie paša cilvēka, pie iekšējā cilvēka. Šī prasība tāpēc stāv dienas kārtībā. Tā ir galvenā prasība. Tā tad jāuzliek par uzdevumu katram cilvēkam, kas jūt sevi atbildību pret savu dzimteni un tautu, mēģināt pareizi izprast un iejusties jaunā laikmeta prasībās, un noskaidrot, vai mūsu rīcībā

ir tie vajadzīgie saprašanas ieroči šīs prasības pareizi uztvert, un ja tas tā būtu, — kā mēs šos garīgos ieročus varētu novadīt līdz augstākai aktivitātei, jo bez jebkādam šaubām: mūsu priekšā ir atvērušies jauna laikmeta vārti. Vai, ieejot caur šiem vārtiem jaunajā zemē Universitāte var uzņemties garīgā vadītāja lomu? Vai Universitāte var dot atbildi uz galveno jautājumu: kādas funkcijas dzīves visumā jāizpilda garam?

Mans uzdevums nevar būt šīs dienas isajā priekšnesumā atrisināt visā visumā šo gara problēmu. Mēģināšu itkā ar prožektoru apgaismot tikai dažus galvenos momentus, caur ko taps redzams tas vispārējais virziens, pie kuŗa turēties, pēc manas pārlicības, Universitāte savu līdzdarbību liegt nedrīkst.

Vispirms jākonstatē, ka katra cilvēka dzīves vērtību, attiecībā uz visumu, nenoteic vis tas, ko viņš dara, bet kā viņš to dara. No svara, galvenām kārtām, ir cilvēka kvalitātes jautājums. Tā tad atkal uzpeld vecā problēma, bet tikai ar daudz asāku noskaņojumu, jautājums, kuŗš arvienu ir nodarbinājis daudzus dziļus un izcilus domātājus, starp tiem arī Tolstoju: kā cilvēkiem dzīvot?! Tolstojs izturējās noraidoši pret zinātņi, domādams, ka zinātne, it sevišķi dabas zinātne, nav spējīga pieiet tuvāki iekšējā cilvēka vērtības jautājumu atrisinājumam. Šī noraidošā izturēšanās izskaidrojama ar to, ka Tolstoja dzīves laikā pašā zinātnē nevaldīja skaidrība par to, ko viņa īstenībā izteic un cik tālu sniedzas viņas kompetences. Pašlaik mēs esam šini ziņā daudz uz priekšu gājuši un atzinuši, ka zinātnes kompetences un novērtēšanas spējas, attiecībā uz iekšējo cilvēku, sniedzas daudz tālāk, kā senāk to domāja. Un tā kā tagad zinātne, kā darbības veids, ir visur saistīta, galvenām kārtām, pie universitātēm, tad reizē ar to ir teikts, ka mums jāgriežas pie Universitātes pieprasot, kādu stāvokli atsevišķas zinātnes nozares ieņem jautājuma par cilvēces pētišanu. Jo cilvēks, sava divējādā ipašībā un nozīmē, no vienas puses kā indivīds, no otras puses kā sabiedrības loceklis — tas ir visu problēmu problēma, ap kuŗu visa zinātne grozās. Jo, ja nebūtu pasaulē neviena cilvēka, bet gan cits viss līdz šim eksistējošais, tad tomēr nebūtu vispār nekādas zinātnes. Zinātne pastāv tikai pateicoties cilvēkam un tikai priekš cilvēka, un mēs tuļit redzēsim, kā katrai zinātnes nozarei, — vienā mazāk, otrā vairāk, — ir savi eksponenti un izteiksme cilvēka organismā. Pavisam bez jebkādas attiecības uz cilvēka dzīvi nav iedomājama neviena zinātnes disciplīna. Vajadzētu domāt, ka ir iespējams

Cilvēka
kvalitātes
jautājums.

visu zinātņu nozarojumus savienot vienā universālā zinātnē, zinātnē par personu, kuŗas galvenais uzdevums būtu, no vienas puses, noteikt cilvēka vērtības koeficientu, un no otras puses, dot lietderīgus norādījumus, kā kvalitātes darbs, tiklab kā priekš individa, tā arī priekš cilvēces sabiedrības būtu optimāli praktiski reālizējams.

Pie šī gadījuma atļaujos atgādināt, ka zinātniskos disputos, iztīrājot pamata jautājumus, ir no svara iziet no loģiski konstruētiem jēdzieniem un dēfinīcijām. Mēdz Universitāti salīdzināt ar tēmpli, kur visi patiesības altāra priekšā ceļos kritam, viena daļa mācības izplātīdama; otra daļa šīs mācības uzņemdama. Ja mācības spēkiem jāsludina patiesība, tad šai patiesībai vajadzētu būt arī viņu intelektuālā krājumā. Vai tas tā ir? Par to jāšaubās. Citi saka, ka Universitāte ir vieta, kur meklējama patiesība. Vai šis formulējums pareizs? Ja kaut ko meklē, tad līdz ar to ir dota prēmisa, ka tam, ko meklē, arī vajadzētu kaut kur atrasties. Vai patiesība ir pielīdzināma kādam priekšmetam, kas atrodas dziļi zemē, pēc kuŗa ir jārok, lai tad, kad to esam atraduši, ar prieku un gandarījumu visiem rādītu un izsauktu: „Redziet, te ir patiesība!“ Vai vispār ir tiesa, ka universitātes, resp. zinātnes uzdevums ir meklēt patiesību? Šī jautājuma formulējumā, man liekas, ir domu kļūda. Patiesība mums nekur nav jāmeklē, jo viņa nekur mūsu uztvērumam nav atrodama, kā gatava „lieta“. Zinātnē iet citā virzienā. Tas, ko zinātnē ar analītisko pētīšanu atrod makro- un mikrokosmosā, visi tie neskaitāmie atsevišķie fakti, vēl nav pati patiesība, bet tikai viņas uzbūves akmeņi. Tādēļ universitātei, kā zinātniskam centram, patiesība nav jāmeklē, bet gan jākonstruē. Zinātniekiem jābūt patiesības konstruktoriem. Tas ir viņu augstākais uzdevums; uzdevums ar vislielāko atbildību.

Universitātei, kā zinātnes centram, tā tad jākonstruē patiesība, tā istā patiesība, kuŗa vienīgi var noderēt par bazi cilvēces loģiskai domāšanai. Domāt nozīmē: abstrahēt, pārvest darbā nozīmē: abstrakti konkretizēt. Spēja abstrahēt līdz ar spēju abstrahēto konkretizēt ir tas, ko sauc: „ar saprātu darboties“. Ņemot vērā pieaugošo domu sajukumu un saprāta trūkumu, valstij vienmēr un it sevišķi pašlaik būs vajadzīgi cilvēki, kuŗiem ir nevien daudz zināšanu, bet arī saprašana, jo tikai tādi var izvērsties par tautas vadoniem. No sacītā redzams, ka universitātei jābūt nevien zinātņu centram, bet arī saprašanas centram; viņai jāizplata nevien zināša-

nas, bet arī atziņas. Universitātes augstākam mērķim jābūt izlaist absolventus, kuri ieguvuši spējas strādāt atziņu radošu gara darbu. Sakarā ar to mums jākonstatē, ka pie katra, arī pie garīga darba, pieder pirmkārt darba rīki, otrkārt spēja viņus pareizi lietot. Garīga darba rīku mums ir pietiekošs daudzums; tie ir visā visumā Universitātes zinātniskās disciplīnās. Viņas ir kā klavieru taustiņi, caur kuriem pareizu lietošanu, t. i. caur pareizu kontrapunktēšanu, varētu likt izskanēt harmoniskai dzīves simfonijai. Mūsu ricībā ir vajadzīgā zinātnes klaviatūra, bet, par nožēlošanu, mēs vēl viņā nemeklējam simfoniskus akordus, t. i. mēs nelietojam tos visā viņu kopiskajā. Katra atsevišķa zinātniska disciplīna spēlē uz saviem taustiņiem, spēlē tikai sev īpatnēju, vienmuļīgu melodiju. Nedzird nekādus harmoniskus akordus, par visām lietām nedzird galvenos pamattoņus. Bet katrs mūzikālisks cilvēks zin, ka harmonisku simfoniju var sacerēt tikai uz pareizi iekšētiem pamattoņiem. Pa lielāku daļu vēl nenojauš vai arī aizmirst, ka visas zinātņu nozares, kopā ņemot, ir dzīva vienība. Šīs dzīvās vienības vietā mēs redzam visas universitātes nedzīvu, rindā stāvošu disciplīnu summu. Šo disciplīnu priekšstāvji bieži nesaprotas savā starpā, notiek kompetences strīdi, daudzkārt intolerance un pat savstarpēja ienīšana etc. — un viss tas tāpēc, ka pareizi neuztver savas disciplīnas stāvokli zinātņu kopībā un tādēļ arī neredz kopēju, vienojošu mērķi visām disciplīnām. Tā tad par visām lietām ir nepieciešami vajadzīga kopēja iekārta visām zinātnēm.

Ir vairāki mēģinājumi konstruēt šādu iekārtu; no autoriem būtu minami Pauls Oppenheims, Reichenbachs, Švikeraths un vēl citi, kuri iztirzājumiem un gala slēdzieniem galvenos virzienos es piekritu. Un patiešām: nav gandrīz nevienas problēmas, kura tik pārsteidzoši pārliecinādama savā intensitātē — ved uz pēdējiem cilvēku domu dziļumiem, kā tas, ko sauc par zinātņu dabīgo iekārtu. Šīs iekārtas uzdevums par visām lietām koncentrējas katras zinātniskās disciplīnas gara uztvērumā. Varam konstatēt, ka visu zinātņu disciplīnas, kuri skaits liels, pēc būtības ņemot, grupējas ap noteiktām galvenām jeb pamatzinātnēm. Tādas ir: matemātika, fizika, ķīmija, bioloģija, psiholoģija, tautsaimniecībā, tiesu zinātne, vēsture, reliģijas zinātne un metafizika. No šī sagrupējuma redzams, ka minētās zinātnes sarindotas tādā veidā, ka katrai no viņām ir tiešs un acīs krītošs sakars ar blakus stāvošām zinātnēm. Iedomāsimies šīs zinātnes nostādītas horizontāli vienā līnijā no kreisās uz labo pusi, kādu līniju mēs sauksim par abscissu;

pamatzinātnes

tad ievērosim, ka pa kreisi ir tās zinātnes, kur skaitļi, skaitīšana, kvantitāte spēlē galveno lomu. Jo vairāk šinī zinātņu rindā virzāties uz labo pusi, jo vairāk mums uzkrīt, ka skaitlis, resp. kvantitātē zaudē savu galveno lomu, kā tas, p. p. ir ar zinātnēm, kuŗas atrodas rindas vidū (bioloģijā, eksperiment. psiholoģijā). — bet rindas galā novietotās zinātnēs t. i. jurisprudencē un tālāk līdz teoloģijai nokrīt līdz minimumam. Tomēr pilnīgi savu nozīmi skaitlis nezaudē nevienā no zinātnēm. Ja tādā kārtā esam pārliecinājušies, ka kvantitatīvais no kreisās uz labo pusi iet mazumā, tad novērojam, ka tanī vietā rodas un vairojas cits kas. Sākot ar bioloģiju kreščendo aug nākošās zinātnēs kvalitatīvais, t. i. novērtēšanas faktors. Varētu sacīt: jo vairāk pa kreisi, jo stiprāki izteicās kvantitatīvais zinātne, jo vairāk pa labi, jo vairāk redzama kvalitatīvais zinātne. Pašā vidū, t. i. bioloģiskās zinātnēs, turās kvantitāte un kvalitatīve apmēram vienlīdzīgi.

Abscissu ekstrēmos varam konstatēt bez tam vēl citādas pretējības. Ja zinātnes pa kreisi galvenām kārtām skaita un mēro, tad ar to ir teikts, ka kvantitāte viņās spēlē sistematizējošo lomu, t. i. ka viņām ir tendence tipizēt, t. i. uzstādīt tipus, kā tas vislabāki redzams fizikā. Bet jo vairāk kaut kāda zinātne tipizē, jo mazāk tajā var izpausties individuālais. Aplūkojot zinātņu rindu, uzkrīt, ka ja kreisās zinātnēs pārsvarā ir tipizēšana, tad virzienā pa labi gradātīm pieņemamas individuālizēšana. Zinātnēm, kas atrodas vidū, ir raksturīgi abi novērošanas veidi. Bet ja arī zinātnēm pa labi uz abscissas arvien stiprāki izpaužas nepieciešamība individuālizēt, tad tomēr pilnīgi atteikties no tipizēšanas arī šīs zinātnes nevar. Tā tad jākonstatē, ka zinātnes pa kreisi uz abscissas ir raksturotas ar to, ka viņas vairāk tipizē, nekā individualizē, un proti, jo vairāk pa kreisi viņas atrodas, jo vairāk viņas tipizē. No otras puses, zinātnes, stāvošas pa labi uz abscissas, raksturotas ar to, ka viņas vairāk individualizē, nekā tipizē, un proti, viņas jo vairāk individualizē, jo vairāk stāv pa labi. Tādā kārtā caur visām zinātnēm no ekstrēmas tipizēšanas līdz ekstrēmai individualizēšanai redzama nepārtraukta pāreja, un proti, tas notiek tādā kārtā, ka virzoties no viena gala uz otru un atkal atpakaļ, viena no minētām īpašībām vairojas resp. mazinās uz otras īpašības rēķina.

tips
 individualizēšana

Saskaņā ar šo pārskatu mēs varam tagad orientēties, kuŗa no visām iepriekš minētām zinātnēm pieskaitāma dabas zinātnēm un kuŗa gara zinātnēm. Disciplīnas, kuŗas vairāk tipizē nekā individualizē, ir dabas zinātnes; viņu dabas zinātnes raksturs ir jo spīl-

tāks, jo vairāk ir izteikta tipizēšana. Disciplīnas, kuŗas vairāk individuālizē nekā tipizē, ir gara zinātnes; viņu gara zinātnes izteiksmē ir jo spilgtāka, jo vairāk viņas individuālizē. Bioloģija, medicīna un psiholoģija, t. i. tās zinātnes, kuŗas atrodas abscissas vidū, reprezentē kā dabas, tā arī gara zinātnes.

Bet jāatgādina, ka dabas zinātnes no sevis ir atšķirušas vienu daļu, kuŗu sauc par eksakto zinātni. Tās ir zinātnes, kā to katrs uzminēs, kuŗas stāv ekstrēmā kreisā pusē. Šīs pašas darbojas ar noteikti eksaktiem jēdzieniem. Bet jēdzieni ir abstrakcijas no dzīviem priekšstatiem, t. i. jēdzienā dzīvība tiek nomākta. Jo eksaktāks jēdziens, jo vairāk ir dzīvais iznīcināts. Zinātnēs pa kreisi, pateicoties eksaktībai, mēs redzam ļoti maz no dzīvības, virzienā pa labi šī dzīvība kāp progresējošā formā, kamēr eksaktība tādā pat mērā noņemas. Eksaktība pa labi noņemas arvien tādēļ, ka šinīs zinātnēs jaunais moments „dzīvība“ ievada arvien lielākā daudzumā nezināmus faktoros mūsu pētīšanas laukā, — faktoros, kuŗi ar eksaktu skaitīšanu un mērīšanu nav aptverami. Tā tad apgalvot, ka viss dzīvais būtu izskaidrojams ar eksaktām dabas pētīšanas metodēm — ir maldi. Matēmatika, fizika un ķīmija gan ir uzskatāmi kā paligzinātnes dzīvības parādību uztveršanai, bet dzīvība pate nav fizikas un ķīmijas produkts.

Uz absciss-līnijas ievietoto zinātņu pretejbai piemīt vēl ceturta īpatnība. Kamēr rindas kreisā galā stāvošas zinātnes strādā vairāk summatīvi, piegriežot savu uzmanību lietu atsevišķām daļām, — pa labi stāvošās zinātnes cenšas ar šīm daļām radīt sistēmu, t. i. meklē atsevišķu daļu korrelācijas, citiem vārdiem, tās cenšas aptvert kopību. Ar to tomēr nav teikts, ka zinātnēm pa kreisi kopības problēma nespēlētu nekādu lomu. Bet mēs instinktīvi šeit sajūtam, ka pa labi stāvošām zinātnēm jauns jēdziens — „gars“ — spēlē vadošu lomu, kamēr eksaktās dabas zinātnēs ar šo pašu jēdzienu gandrīz nerēķinājas. Tā kā bez šaubām visas zinātnes stāv savstarpīgā organiskā sakarā, un eksistē pakāpeniska pāreja no zinātnēm pa kreisi uz zinātnēm pa labi, tad ir no svara noskaidrot, kādā veidā zinātniskā domā manifestējās pāreja no garu nesaturošiem zinātnes priekšmetiem uz garu saturošiem. Kad un caur to parādās gara faktors?

Varbūt atbildēs, ka gars parādās tur, kur iestājas dzīvība. Tas tomēr neizskaidro pāreju. Manā pagājušā gada akadēmiskā runā gada aktā par tematu „Kauzalitāte un finalitāte zinātnē un dzīvē“ ir jau norādījumi šīs problēmas atrisināšanai. Jēdzienu savieno-

jums kauzāli-fināli, kad viņu izlieto kaut kādā notikuma izskaidrošanai, satur īstenībā 4 fazes, kuŗas uzskatamas kā viena otrai sekojošas pakāpes. Sākums, resp. pamatfaktors katram notikumam ir spraiģums; bez spraiģuma nav nekāda notikuma. Lai būtu spraiģums, nepieciešami vismaz divi faktori, kuŗiem reizē jābūt antagonistiem un kuŗi, pateicoties tikai tādām antagonismam, izsauc spraiģumu. Fizikā tanis gadījumos iet runa par diviem poliēm, pozitīvo un negatīvo. Šo vienkāršo spraiģumu veidu var sev priekšā stādīt, kā taisnu līniju starp diviem punktiem. Ja notikumā piedalās vairāki antagonistī, kā tas sarežģītākos notikumos citādi nemaz nevar būt, tad vienkāršais spraiģuma veids tiek modificēts vairākās dimensijās, t. i. visi spraiģumu izsaucšie faktori ar saviem atsevišķiem virzieniem savstarpēji nostājas korrelācijā. Vienkāršais taisnais antagonisms pārvēršas vairākās korelācijās.

Šeit man jāgriež jūsu vērība uz to, ka ar antagonisma un korrelācijas jēdzieniem par excellence nodarbojas zinātnes, kuŗas mēs atrodam rindas kreisajā galā. Bioloģija, resp. medicīna, kuŗas zinātņu rindā stāv vidū un uzskatāmas, kā pāreja no eksaktām uz gara zinātnēm, arī strādā ar antagonismu un korrelācijām, tāpat kā eksaktās zinātnes. Bet bez šī jēdziena uzpeld šeit pavisam jauns jēdziens: jēdziens par partnerību. Paskaidrojuma dēļ pievedīšu sekošo piemēru: Mācība par asinsdziedzeru funkciju, kuŗi savu sekretu sūta asinīs, ir pierādījusi, ka caur šo dziedzeru sekretu sirds un asinsvadi, kā arī nervi tiek antagonistiski iespaidoti, un ka pie tam sirds, asinsvadi un nervi nostādās korrelatīvi viens pret otru. Visi šie faktori tomēr nepaliek korrelatīvā ziņā tikai par antagonistiem, bet šim antagonismam pievienojas sinerģija, t. i. kopdarbība, uz kopēju mērķi, t. i. šinī konkrētā gadījumā uz kārtīgas cirkulācijas veicināšanu. Tādu kopdarbību es nosaucu par partnerību fināla principa realizēšanai. Šī partnerības problēma nav atrisināma ne ar vienu eksaktās metodes izskaidrošanas mēģinājumu, tādēļ ka partnerībā mūsu priekšā ceļas kaut kas nepazīstams, kāds x . Šis x — faktors — ir gars. Tas reizē izskaidro arī faktu, ka pa labi stāvošas zinātnes, kuŗas mēs nosaucam par gara zinātnēm, eksaktām pētišanas metodēm ir pieietamas tikai pa daļai, un proti, tādēļ, ka viņās atrodošais x — faktors t. i. gars, nepadodas racionālai izskaidrošanai. Tā tad spraiģumi un korrelācijas, t. i. vienkārši un daudzdimensionāli korrelatīvi spraiģumi ir pamatparādības eksaktām zinātnēm, partnerība ar viņas finālo izeju ir domēna gara zinātnēm.

Ja mēs līdz šim zinātņu sakārtošanu esam apskatījuši taisnas, nepārtraukti virzošas līnijas dimensijā, līnijas, kuru mēs nosaucām par abscissu, tad līdz ar to ir izsacīta prēmisa, ka abscissai pieder arī ordinātes. Un tiešām, mums jāatzīst, ka ir lietderīgi atsevišķas zinātnes sakārtot arī ordinātu dimensijā. Kamēr abscissu dimensija kārtot dažādas zinātnes, — ar ordinātu dimensiju mēs sasniedzam kārtot katras atsevišķas zinātnes saturā. Starp dažādām ordinātēm resp. koordinātēm katrā atsevišķā zinātnē ir manāma viena galvenā ordināte, kas izpaužas spriešanas veidu pretejbībā, kuru varam apzīmēt ar dubult-jēdzienu „konkrēt-abstrakti”. Kaut gan ar šo jēdzienu zināmā mērā var parādīt arī pāreju no vienas zinātnes uz otru, t. i. pāreja abscissu līnijā, — šī jēdziena vērtība par visām lietām pastāv iekš tam, lai varētu demonstrēt pētišanas un domāšanas virzienu pārejas vienā un tai pašā disciplīnā. Saskaņā ar šo tā tad katrā atsevišķā zinātnē mēs varam novērot divējādas pamattendences, kuras savos ekstrēmos polārizējas — no vienas puses konkrētizācijas un no otras puses abstrakcijas poli. Daži piemēri sacītam varētu noderēt kā ilustrācija. Fizikā eksperimentālā fizika nem savu sākumu konkrētā poli, kamēr teoretiskā fizika arvien vairāk tendē uz abstrakto poli un savā ekstrēmā ved uz metafiziku. Bioloģijā pie konkrētā pola pieder sistēmātiskā botanika un zooloģija, kamēr vispārējā bioloģija resp. mācība par dzīvības pamatlikumiem var izpausties tikai abstrakcijas sfērā. Tāpat arī visās tā saucamās gara zinātnēs (kā tiesību zinātnē, filoloģijā, vēsturē) mēs šķirojam pētišanas izejas punktus, kuriem ir darišana ar praktiski-konkrētiem mūsu māņu vadītiem pētījumiem, no pētišanas gala rezultātiem, kuri atrodas pie galējās abstrakcijas pola. Protams, ka pāreja no konkrētā uz abstrakto katrā atsevišķā zinātnē nenotiek lēcieniem; — tā ir tekoša. Mēs neiedzīlīnāsimies tālāk atsevišķo zinātņu dispozīcijā abscissu un ordinātu dimensijās. Es ceru, ka šini ziņā iztirzātais materiāls ir pietiekošs, lai sekotu manai tālākai domu gaitai.

Ievērojot to, ka visas zinātnes (protams dažādā mērā) uzrāda savstarpēju sakarību netikvien abscissu, bet arī ordinātu dimensijā, — mēs vispārējo zinātņi, t. i. zinātņu kopību, izlietojot ģeometrisku simboliku, varam iedomāties kā domu plāksni, uz kuras katrā atsevišķā zinātnē ar saviem atzarojumiem atradusi attiecīgu vietu. Ja nu visas zinātnes savstarpīgi (kaut arī dažādā mērā) saistītas, un ja katrā zinātnē pēc savas dabas uzrāda izteiktu centrēšanos vai nu pa labi, vai pa kreisi, t. i. uz abscissas, un vai nu uz

Konkrēti -
abstrakti ✓

mums ad oculos demonstrē, kā, pamatos ņemot, katrai zinātnei tikai tad ir iekšēja vērtība, raison d'être, ja viņas pētišanas rezultāti cilvēces attīstību veicina, kā garīgi, tā arī miesīgi. Bet šāda veicināšana ir iespējama tikai pārvēršot visu zināšanu kvantumu saprašanas kvalitātē.

Kas ir kvalitāte? Kas ir saprašanas kvalitāte? Es gribu to padarīt saprotamu ar simbolisku ainu. Iedomājieties kautkur lielu krājumu akmeņu, baļķu, dzelzsdaļu, mālu, kaļķu, ūdens. Pamatiespāids jums izpaudisies kvantitātes sajūtā. No šī kvantuma inženieris vai arhitekts var izveidot gotisku celtni. Šinī celtnē kvantitatīvā ziņā mēs redzēsīm tos pašus akmeņus, baļķus, dzelzsdaļas u. t. t., kā minētā kaudzē, un tomēr, aplūkojot celtni, kvantuma sajūta nebūs galvenais. Pāri tam nāks kvalitātes sajūta. Šis sajūtas cēlonis meklējams iekš tā, ka no nesakārtotas masas radīta struktūra, no summas — sistēma, no nesakarīgām daļām — sakarīga vienība, korrelācijas produkts. Bet taisni no tāda paša akmeņu un dzelzsmateriālu gotiskas celtnes vietā var uzbūvēt (t. i. konstruēt) arī maurisku vai bizantisku templi. Viens un tas pats kvantums var tā tad iemiesoties variablā kvalitātē. Izšķirošais apstāklis ir konstrukcijas veids resp. korrelāciju dinamika. Bet arī korrelācijas dinamikas jeb celtnes struktūras atrisināšana vēl pati par sevi nepietiek, lai saprastu mūsu kvalitātes sajūtu. Šai sajūtai ir vēl tālāki un plašāki pamati. Katras celtnes konstrukcija arvien ir tikai abstraktās domas konkrēta izteiksme. Pateicoties noteiktai konstrukcijai mums top saprotams, vai celtnē ir parasta ēka, jeb, piemēram, templis. Kvalitāte mūs tā tad ved pāri uz parādību jeb procesu jēgumu. Pavisam tas pats ir ar mūsu alfabētu, un varbūt šis piemērs jums būs saprotamāks. Mūsu 25 burti ir zīmju kaudze. No šim zīmēm jūs varat konstruēt vārdus un teikumus. Konkrētā teikuma konstrukcija nav tomēr gala mērķis, bet tikai izpaudums tam, ko domā, tā tad noteiktu jēgumu izteiksme.

Visās parādībās un procesos mums jāšķiro ārējo izteiksmi un iekšējo nojēgu. Arī universitātes dzīvē mēs varam izvest šādu šķirošanu. Priekšlasījumu noturēšana, strādāšana laborātorijās, eksperimentālā nodarbošanās u. t. t. ir universitātes dzīves ārējā izteiksme. Bet dziļākā iekšējā universitātes dzīves nozīme koncentrējas galvenā jautājuma atrisināšanā: Kas guļ dzīvās un nedzīvās dabas pamatos? Universitātes dzīves istā nozīme pastāv tā tad visu materiālo, visu fizisko un gara parādību, tā tad arī cilvēka dzīvības parādību, no jēgas uztvērumā. Zinātniekam piemīt iekšēja imanenta

tieksme saprast visu parādību sakarību, izejot no paša par sevi saprotama priekšnoteikuma, kā katraj materiālai un gara parādībai pamatos ir noteikta jēguma sakarība.

Apskatot, kādi pētīšanas līdzekļi stāv atsevišķu zinātņu grupu rīcībā, mēs drīz vien pārliecināties, ka dabas zinātnieku saprātam ir citāds raksturs, salīdzinot ar gara zinātnieku. Dabas zinātniekam saprašana rodas caur racionālu izskaidrošanu, pievedot eksaktus pierādījumus. Jo tālāk mēs zinātņu rindā virzāmies pa labi, t. i. jo vairāk mēs iedziļināties gara zinātnēs, jo grūtāki mums nākas notikumus racionāli izskaidrot resp. saprast. Tanī vietā gara zinātnēs arvien vairāk stājas intuitīva saprašana. Bet arī dabas zinātnēs, t. i. kreisā spārna zinātnēs, neiztiek bez intuīcijas. Ir zināms daudz gadījumu, kur, piemēram, matemātiķis lielu un komplicētu problēmu atrisina pēkšņi „zibeņa ātrumā” un (pie tam) ģeniāli, tā tad pateicoties intuitīvai uztveršanai. Tamdēļ ir dižošānās, ja racionālās metodes piekritēji ignorē uztveršanas intuitīvo formu. Abi saprašanas veidi savā veidsmē tomēr ir dažādi. Racionālā saprašana vairuma gadījumos attiecas uz detailjautājumiem un pa lielākai daļai ir pierādama; intuitīvā saprašana vairuma gadījumos atver skatu uz sakaru kopību, bet bieži ir nepierādama.

Atskatīsimies tagad uz šīs dienas iztīrziņo! Mēs redzam, ka atsevišķi zinātnes zari neeksistē patstāvīgi, bet visas zinātnes kopā uzskatāmas kā dzīva vienība, vienība, kurā daļas atrodas pastāvīgā savstarpējā spraigumā un atkarībā. Mēs esam konstruējuši zinātnisku domāšanas plāksni un atraduši, kurā šīs plāksnes vietā visvairāk centrēta katra zinātne. Mēs esam atklājuši galvenos vilcienos, kādas ir katras zinātņu grupas galvenās īpašības un pētīšanas ieroči. Mēs esam nākuši pie atziņas, ka pāreja no eksaktām uz gara zinātnēm notiek caur bioloģiskām zinātnēm. Mēs esam pārliecinājušies, ka katra zinātne ar kaut kādu savu poli stāv sakarā ar jautājumu par cilvēka miesīgo un garīgo eksistenci. Mēs esam konstatējuši, ka visām zinātņu disciplinām ir savi eksponenti arī cilvēka resp. sociālā organismā. Mēs esam atzinuši, ka Universitātei, kā zinātnes sargātājai un veicinātājai, ir tie garīgie ieroči, ar kuri palīdzību viņa varētu izplātīt netikvien kvantitatīvu zināšanu, bet arī kvalitatīvu saprašanu, lai saprastu, kā dzīvot. Un mēs konstatējam, ka Universitātes nepieciešams uzdevums ir gādāt par šo spēju un īpašību vispusīgo un optimālo attīstīšanu un veicināšanu.

Lai to padarītu iespējamu, nepieciešams zināmā mērā pārveidot un papildināt universitātes programmu, piegriežot nopietnu vē-

ribu visu zinātņu nozaļu sintētiskai kopdarbībai. Šeit nevaram ieiet sīkumos. Tas jāatstāj apspriešanai Universitātes mācību spēku koleģijai. Bet jau tagad jāuzsver, ka tikai sintezējot, tas ir saņemot kopā visas zinātnes nozares, kam ir kāda attiecība uz cilvēka esamību un uz viņa miesīgo, sociālo un garīgo izturēšanos, zinātne varēs konstruēt to pasaules grammatiku, to pasaules sintaksi, ar kuras palīdzību viņa cilvēcei tad varēs tiešām pasacīt, kas sakams. Uz tādu mērķi mūsu akadēmiskai saimei jātiecas, neskatoties uz to, ka nevienā universitātē tāds sintetisks ceļš gājiens vēl nav uzsākts. Es ticu, ka mēs pirmie uzsāksim šo gājienu, un tādā kārtā mēs ar laiku pierādīsim, ka mūsu Universitātei netiekvien pieder tautas vadoņu audzinātāja loma, bet ka viņa arī ir spējīga šo lomu izpildīt.

APERÇU DE LA SITUATION ET DE L'ACTIVITÉ DE L'UNIVERSITÉ DE LETTONIE PENDANT L'ANNÉE SCOLAIRE 1927/1928.

Le nombre des étudiants immatriculés pendant l'année scolaire passée était de 7449 et celui des auditeurs libres — de 112. Dans ce nombre il y avait 5504 (soit 73,9⁰/₀) hommes, 1945 (26,1⁰/₀) femmes, 7390 (99,2⁰/₀) sujets lettons, 59 (0,8⁰/₀) étrangers, 6234 (83,7⁰/₀) lettons, 1215 (16,3⁰/₀) personnes d'autres nationalités. La Faculté des sciences économiques et de droit comptait le plus grand nombre d'étudiants, à savoir — 2121; puis suivent la Faculté d'agriculture avec 984 étudiants, la Faculté de médecine avec 833, la Faculté de mathématiques et des sciences naturelles avec 734, la Faculté de philologie et de philosophie avec 669, la Faculté de mécanique avec 560, la Faculté de chimie avec 545, la Faculté du génie civil avec 513, la Faculté d'architecture avec 183, la Faculté de théologie avec 183, la Faculté de médecine vétérinaire avec 140.

En ce qui concerne l'âge des étudiants, les 2 les plus jeunes étudiants étaient de 16 ans, le plus vieux de 66 ans, puis suivent 1 de 63 ans, 1 de 58, 2 de 57, 12 de 51—55, 34 de 46—50, etc.; parmi les étudiantes la plus jeune était aussi de 16 ans, la plus vieille de 49 ans, puis suivent 14 de 41—46 ans, 52 de 36—40, etc. La majorité relative des étudiants était de l'âge de 21 à 25 ans, atteignant chez les hommes 46,6⁰/₀, chez les femmes — 46,7⁰/₀ du nombre total.

Et ce qui concerne le nombre de personnes appartenant au corps enseignant, il y avait à l'Université dans l'année considérée 66 professeurs titulaires, 8 professeurs non-titulaires, 78 docents titulaires, 11 docents non-titulaires, 28 privatdocents, 17 lecteurs, 3 prosecteurs et 118 assistants, soit en somme 329 personnes enseignantes.

Le personnel auxiliaire se composait de 88 sousassistants, 10 préparateurs, 18 laborants, 1 mécanicien, 10 instructeurs, 7 techniciens, 1 phototechnicien, 1 suppléant du technicien, 1 suppléant du mécanicien, 2 démonstrateurs, soit en somme 139 personnes.

Les boursiers attachés à l'Université pour la préparation à l'enseignement universitaire étaient en nombre de 17: auprès de la Faculté de philologie et de philosophie — 5, auprès de la Faculté de chimie — 1 auprès de la Faculté de mathématiques et des sciences naturelles — 1.

auprès de la Faculté de médecine — 1, auprès de la Faculté des sciences économiques et de droit — 4, auprès de la Faculté de théologie — 2, auprès de la Faculté de médecine vétérinaire — 1.

En outre 1 docent de la Faculté de mathématiques et des sciences naturelles et 1 sousassistant de la Faculté de chimie se trouvaient à l'étranger comme boursiers de „l'International Education Board“ à New-York.

Dans l'année de l'aperçu ont terminé leurs études avec le premier grade scientifique :

Faculté d'architecture — 5 personnes avec le grade d'architecte,			
Faculté de philol. et			
de philos.	13	”	”
	7	”	”
	10	”	”
Faculté du génie civil	22	”	”
	2	”	”
Faculté de chimie . . .	28	”	”
	2	”	”
” ” d'agriculture .	34	”	”
	17	”	”
Faculté de math. et			
des scienc. nat. . . .	8	”	”
	11	”	”
Faculté de mécanique	4	”	”
	7	”	”
	6	”	”
Faculté de médecine	106	”	”
	27	”	”
Faculté des sciences			
économiques et de			
droit.	19	”	”
	44	”	”
Faculté de théologie	7	”	”
Faculté de la médecine vétérinaire . . .	12	”	”

Au total 391 personnes.

3 personnes ont acquis le grade de docteur de l'Université de Lettonie:

à la Faculté de philol. de philos... 1 le grade de docteur en philologie,
1 " " " " en philosophie,
à la Faculté de médecine..... 1 " " " " en médecine.

Le boursier de la Faculté de médecine vétérinaire M. Rolle a acquis en Allemagne le grade de docteur en médecine vétérinaire.

Les Facultés de l'Université possèdent des cabinets, des collections, des cliniques et d'autres instituts, qui se répartissent de la façon suivante:

Faculté d'architecture:

Cabinets: pour les matériaux touchant l'architecture et les monuments d'architecture en Lettonie.

Collections: modèles en gypse; modèles pour la géométrie descriptive avec des spécimens des dessins; spécimens des matériaux de construction et des constructions civiles; produits d'industrie domestique nationale.

Musée d'architecture en formation.

Atelier de photographie.

Bibliothèque comprenant 3672 numéros.

Faculté de philologie et de philosophie:

Cabinets: d'art, de philologie orientale, de psychologie expérimentale, de phonétique expérimentale.

Bibliothèque comprenant 14.000 volumes.

Faculté du génie civil:

Cabinets: pour la mécanique des constructions; pour les constructions des voies de communication; pour les constructions souterraines; pour la technique d'amélioration agricole; pour la technique sanitaire; pour les constructions hydrotechniques; pour la géodésie supérieure; pour la géodésie élémentaire (topographie). (Ces deux derniers cabinets, avec un musée de géodésie, appartiennent à l'Institut de géodésie).

Instituts d'essais et de recherches: Institut de recherches se rapportant aux constructions du génie civil, comprenant les laboratoires suivants:

- a) de la technique du béton, b) des épreuves de constructions, c) de technique sanitaire, d) des constructions hydrotechniques.

Une bibliothèque comprenant 5.743 numéros.

Faculté de **chimie**:

Cabinets: un cabinet de minéralogie.

Musées: un musée d'échantillons.

Laboratoires: de chimie inorganique; d'analyse qualitative, d'analyse quantitative, un laboratoire analytique, un laboratoire synthétique, de chimie physique, de photo-chimie, de dispersoïdologie, de chimie générale, des laboratoires pour les agronomes et les médecins, de technologie chimique, de technologie des matières premières, de technologie de silicates, de technologie électrochimique, de technologie de combustibles, de technologie de graisses et d'huiles, de technologie agronomique, de technologie des matières fibreuses et colorantes, de technologie de pharmacochimie, de chimie de matières alimentaires, de chimie légale, de matières médicamenteuses, d'analyse de matières médicamenteuses, un laboratoire pharmaceutique, un laboratoire d'essais et de recherches.

Institut de pharmacognosie.

Pharmacie de l'Université.

Bibliothèque comprenant 7.859 volumes.

Faculté d'**agriculture**:

Cabinets: de culture des plantes, d'apiculture, de constructions agricoles, d'horticulture, d'entomologie, de phytopathologie, de machines agricoles, d'élevage des bestiaux, de science forestière, de sylviculture, de taxation des bois, d'utilisation des forêts, de pisciculture.

Musées: de marais, de chimie agricole.

Laboratoires: de chimie agricole, de technologie agricole et de technologie de la tourbe, de microbiologie, de laiterie, de zoo-technie, de technologie de fermentation, de technologie forestière.

Ferme de recherches à Ramava.

Ferme-école à Vecauce.

Forêt pour les essais et les études.

Station de contrôle et de recherches.

Station de sérums.

Bibliothèque de 7.996 numéros.

Faculté de mathématique et des sciences naturelles:

Séminaire de mathématiques.

Musée de géologie.

Instituts d'anatomie comparée et de zoologie systématique.

Laboratoires: de physique, de botanique, de physiologie végétale.

2 laboratoires à la station hydrobiologique (un permanent à Riga, l'autre par intérim près du lac d'Usma).

Instituts d'essais et de recherches:

Observatoire astronomique avec une station de mesure du temps, dirigé par le docent A. Žagars.

Station hydrobiologique, dirigé par le professeur E. Strands

Jardin botanique, dirigé par le prof. N. Malta.

Institut d'astronomie théorique et de mécanique analytique, dirigé par le prof. E. Klose.

Institut météorologique avec un laboratoire météorologique, dirigé par le prof. R. Meijers.

Institut de géographie physique, dirigé par le prof. R. Putniņš.

Institut de systématique et de morphologie des plantes, dirigé par le prof. N. Malta.

Institut de physiologie et d'anatomie des plantes, dirigé par O. Trebū.

Institut de zoologie systématique, dirigé par le prof. E. Strands.

Institut d'anatomie comparée et de zoologie expérimentale (avec une section de physiologie comparée des animaux), dirigé par le prof. N. Lebedinskis.

Institut de géologie et de paléontologie, dirigé par le prof. E. Krauss.

Institut de physique (avec un atelier mécanique), dirigé par le doc. F. Gulbis.

Bibliothèques de divers instituts comprenant 13.629 numéros, 1.400 fascicules et 100 vol. de diverses éditions périodiques.

Faculté de mécanique:

Cabinet de construction des machines.

Musée technologique.

Laboratoires: technologique, d'essais des matériaux, photographique, électrotechnique, des moteurs à essence et des automobiles.

Atelier mécanique.

Station d'essais des matériaux.

Laboratoire de graduation et d'essais électriques.

Bibliothèque de 2.800 numéros.

Faculté de médecine:

Collections à chaque institut servant à l'enseignement.

Cliniques:

chirurgicale de Faculté,
 chirurgicale hospitalière,
 gynécologique et d'accouchement,
 des maladies cutanées et vénériennes,
 ophtalmologique,
 des maladies mentales,
 des maladies du système nerveux,
 des maladies internes de Faculté,
 des maladies internes hospitalière,
 des maladies infantiles.

Institut rentgenologique.

Musées: d'anatomie, de pathologie et autres.

Bibliothèques: auprès de chaque chaire.

Faculté des sciences économique et de droit:

Cabinets: de droit civil et de droit pénal, de droit administratif et de droit constitutionnel,
 d'économie politique et d'économie privée,
 des machines du comptoir.

Collections se rapportant au commerce forestier, à la science des marchandises.

Laboratoire de la science des marchandises.

Bureau des machines de comptoir.

Bibliothèque de 11.074 volumes.

Faculté de théologie:

Musée archéologique en état d'organisation.

Bibliothèque de 8.000 volumes.

Faculté de médecine vétérinaire:

Cabinets: d'anatomie, d'anatomie pathologique, de thérapeutique, de chirurgie. Vacants: les cabinets d'hippologie et d'hygiène.

Collections: auprès des cabinets d'hippologie et de chirurgie.

Cliniques: chirurgicale, thérapeutique et des petits animaux.

Musées: auprès des chaires d'anatomie et d'anatomie pathologique.

Laboratoires: 1) d'histologie auprès de la chaire d'anatomie, 2) d'histologie pathologique et d'analyse des denrées alimentaires auprès de la chaire d'anatomie pathologique et 3) d'analyse clinique auprès de la chaire de thérapeutique.

Séchoir auprès du cabinet d'hippologie.

Bibliothèque de 1.689 numéros

Presque toutes les Facultés souffrent du manque de salles.

La Faculté **d'architecture** a besoin encore d'une salle de cours et d'un atelier pour les candidats aux diplômes. Elle manque aussi de salles pour les collections et pour un musée.

La Faculté de **philologie et de philosophie**

a besoin surtout de salles de cours.

La Faculté du **génie civil**

a besoin de salles de cours et de salles de dessin, surtout pour les candidats aux diplômes.

La Faculté de **chimie**

n'a pas de place pour l'installation d'un laboratoire d'essais et de recherches, pour une salle d'optique et pour la conservation des matières minérales explorées de Lettonie.

La Faculté **d'agriculture**

n'a pas de place pour le laboratoire des machines agricoles et pour un musée. Elle a besoin aussi de deux salles de cours pour suffire aux exigences modernes.

La Faculté de **mathématiques et de sciences naturelles**

a les besoins suivants:

- 1) Elle n'a pas de place pour l'observatoire astronomique.
- 2) Il est nécessaire d'adapter la mansarde d'institut de l'anatomie comparée aux besoins de la section de physiologie animale, de même que pour l'installation des aquariums.
- 3) La station hydrobiologique n'a pas encore de place fixe pour les laboratoires sur les eaux intérieures.
- 4) L'institut de géographie physique n'a pas de place pour le musée de géographie de Lettonie.

La Faculté de **mécanique**

a besoin des salles au premier étage N^o 113, 104, 105 pour l'élargissement du laboratoire électrotechnique et pour la déposition des matériaux se rapportant à la technique du télégraphe et du téléphone à fil et sans fil. La reconstruction achevée — la section électrotechnique réclame pour ses besoins les salles N^o 100, 102 et 110. Outre cela on a besoin de salles pour l'élargissement du laboratoire d'épreuves des matériaux (pour la section métallographique), de même que pour la bibliothèque de la Faculté.

La Faculté de **médecine**

n'a pas de place pour la clinique chirurgicale hospitalière.

La Faculté des **science économiques et de droit**

a besoin de salles pour la bibliothèque de la Faculté. Elle manque aussi de salles des cours.

La Faculté de la **médecine vétérinaire**

n'a pas de place pour la clinique des petits animaux, pour les chaires d'anatomie pathologique et d'hygiène, pour la polyclinique, pour les logements des assistants et des serviteurs.

De plus les Facultés ne disposent pas encore de tout le matériel d'enseignement et d'études.

La Faculté **d'architecture** a besoin de modèles d'architecture.

La Faculté du **génie civil** a besoin pour les travaux aerophotogramétriques de l'institut géodésique d'un appareil de redressement du prof. Dr. Huggershoff.

La Faculté de **chimie** n'a pas assez de ressources pour l'acquisition d'appareils et des collections périodiques.

La Faculté **d'agriculture** souffre du manque de différents instruments de travail et d'études.

La Faculté de **mathématiques et des sciences naturelles** a les besoins suivants:

- 1) L'institut d'astronomie théorique n'a pas d'épidioscope ni la collection des „Astronomische Nachrichten“.
- 2) L'observatoire astronomique n'a pas assez d'instruments,
- 3) L'institut de physique n'a pas de compresseur, de transformateur, etc.
- 4) L'institut d'anatomie comparée a besoin de préparations de musée.
- 5) La station hydrobiologique manque de livres et aussi d'instruments pour l'investigation de l'eau et pour les travaux des étudiants.
- 6) L'institut météorologique a besoin d'éditions périodiques, de livres et de beaucoup d'appareils.
- 7) L'institut de géographie physique a besoin d'une série d'appareils géomagnétiques.

La Faculté de **mécanique** constate que les crédits mis à sa disposition sont insuffisants, de sorte qu'il est impossible d'acquérir même les meilleurs des livres qui paraissent. Il est encore moins possible de compléter la bibliothèque par des éditions anciennes. Les ressources manquent aussi pour achever les travaux d'installation des laboratoires (d'épreuves des matériaux, d'électrotechnique). Il n'a pas été possible même de commencer l'installation du laboratoire des machines.

La Faculté de **théologie** n'a pas les grandes publications de sources et d'autres éditions, surtout en langue anglaise et française, de même que des objets d'archéologie religieuse pour le musée.

La Faculté de **médecine vétérinaire** n'a pas de collections périodiques, divers appareils, de collections d'anciens instruments, de collections pour la maréchalerie, etc.

Du 1-er juillet 1927 jusqu'au 1-er juillet 1928 l'Université a

1) dépensé	Ls	3.714.248,54
2) reçu :		
frais d'études	Ls	1.038.317,—
recettes diverses.....	"	42.948,13
	Ls	<u>1.081.265,13</u>
3) L'état a versé directement à l'Université	Ls	3.637.248,54
4) Le Fond de Culture a versé pour les bourses aux étudiants	Ls	77.000,—
5) L'année scolaire passée chaque étudiant a coûté à l'Université en moyenne (soustraction faite des frais des grosses reconstructions, de réparations dans les fermes d'essais, d'une partie des dépenses pour les instruments, des livres, etc. ...	Ls	<u>400,47</u>

On a dispensé des frais d'études pendant l'année scolaire 1927/28.:

Au I-er semestre:

Complètement — 1173 étudiants, de moitié de frais — 1124, soit 23,3% du nombre total d'étudiants (en comptant deux moitiés de dispenses pour une dispense complète). Outre cela étaient complètement dispensés de frais d'études 3 auditeurs libres.

Dans le nombre ci-dessus sont compris: 34 anciens combattants, exonérés complètement, et 8 — de moitié; 1065 indigents, dispensés complètement, et 1116 — de moitié, 74 enfants ou membres de famille des personnes du corps enseignant ou des fonctionnaires de l'Université dispensés complètement.

Au II-ième semestre.

Complètement — 1180 étudiants, à moitié — 1110, soit 24,4% du nombre total d'étudiants (en comptant deux dispenses de moitié pour une dispense complète. Outre cela étaient complètement dispensés de frais d'études 3 auditeurs libres.

Dans le nombre ci-dessus sont compris: 27 anciens combattants, dispensés complètement, et 6 — de moitié, 1082 indigents, dispensés complètement, et 6 — de moitié, 71 enfants et membres de famille des personnes du corps enseignant ou des fonctionnaires de l'Université, dispensés complètement.

Au total pendant l'année scolaire passée ont été dispensés de frais d'études 2353 étudiants complètement et 2234 de moitié, soit 23,8 % du nombre total d'étudiants.

Des bourses ont été données: au I-er semestre à 96 boursiers Ls 22630
 au II-ième " " à 191 " " 46710

Outre cela 1 étudiant a reçu la bourse du nom de von Humbolt en Allemagne.

Après de l'Université sont inscrites 19 corporations d'étudiants, 6 d'étudiantes et 66 autres organisations d'étudiants.

Parmi les donations qu'a reçues l'Université est à noter en premier chef le généreux legs de Monsieur K. Morbergs: il a légué à l'Université presque tous ses immenses biens. Ensuite, ont légué à l'Université: l'architecte K. Pēkšens sa bibliothèque d'architecture et le citoyen d'Estonie Esers une partie de ses biens, d'une valeur d'environ Ls 2000.

La Faculté d'**architecture** a reçu des héritiers du Dr Ruetz un ancien portail en pierre, appartenant autrefois à la maison 7, Place du Dôme.

La Faculté de **philologie et de philosophie** a reçu du Fond de Culture 62 livres.

La Faculté du **génie civil** a reçu en don soit du personnel enseignant, soit des personnes privées 138 volumes divers, entre autres 4 albums d'Administration des chemins de fer, 19 volumes de la Société des géodésiens de Danemark, la carte de la frontière Letto-lithuanienne du Ministère des affaires étrangères.

La Faculté de **chimie** a reçu de l'industriel M. Pēteris Ozoliņš un don de Ls 600 pour l'acquisition d'appareils destinés à des recherches sur les gaz.

La Faculté de **mathématiques et des sciences naturelles** a reçu pour son Observatoire astronomique 493 livres légués par M. J. Esers et pour son Institut botanique — de la même source — 5 fascicules d'herbiers de l'île d'Oesel.

La **Bibliothèque centrale** a reçu des dons considérables du

Ministère de l'intérieur,
 Ministère des affaires étrangères,
 Ministère de l'instruction publique de France,
 American Library Association,
 Municipalité de la ville de Riga,
 Héritiers de K. Morbergs et J. Esers.

La Bibliothèque centrale comptait le 20 août 1928 69.080 numéros de livres, de brochures et d'éditions périodiques.

La Bibliothèque reçoit 500 éditions périodiques, soit à titre d'abonnement, soit à titre de donations des éditeurs, soit en échange contre les éditions de l'Université.

Dans l'année du compte-rendu sont parus et envoyés aux correspondants de l'étranger les XVII-ième et XVIII-ième volumes des *Acta Universitatis Latviensis*.

L'Université échange ses publications avec des universités et institutions scientifiques étrangères: 17 en Angleterre, 15 en Italie, 15 en France, 30 en Allemagne, 25 aux Etats Unis d'Amérique, 4 en Autriche, 1 en Lithuanie, 1 en Estonie, 2 en Pologne, 1 en Grèce, 2 en Danemark, 4 en Norvège, 4 en Finlande, 15 en Russie, 4 en Roumanie, 1 en Bulgarie, 4 en Suède, 2 en Portugal, 3 en Belgique, 4 en Hollande, 5 en Suisse, 2 en Hongrie, 2 en Tchécoslovaquie, 2 aux Indes, 2 au Japon, 1 en Afrique de Sud, 1 au Mexique.

Ont publié des travaux pendant l'année scolaire passée 130 personnes du corps enseignant.

Faculté d'architecture.

Docent P. K a m p e :

Viestura dārzs, bij. Keizara dārzs, Rīga (Le jardin de Viesturs, ancien jardin de Tsar, à Riga). I. M. M., 1928, Nr. 5/6.

Doc. A. K r ū m i ņ š :

Jelgavas pils (Le château de Jelgava). *Ilūstrētais Žurnāls*.

Doc. A. L a m z e :

Territorijas problēma Liel-Rīgas izbūvē (Le problème du territoire du Grand-Riga). Déposé en manuscrit à la Faculté.

Privatdocent B. V i p p e r s :

Latvijas māksla (L'art de Lettonie). Leta, 1928.

Mākslas izcelsšanās (L'origine de l'art). *Ilūstrētais Žurnāls* № 2, 1928.

Kretas māksla (L'art crétois). *Ilūstrētais Žurnāls* № 4, 1928.

Faculté de philologie et de philosophie.

Prof. L. A r b u z o v s :

Römischer Arbeitsbericht. A. U. L. XVII, 1928.

Akten und Rezesse der Livländischen Ständetage (4-ième cahiers, de l'année 1424 à 1449.), 1928.

Prof. Fr. B a l o d i s :

Raunas Tantsa kalns. (La colline de Tanīss à Rauna). I. M. M., 1927, Nr. 10.

Ne Tantsa kalns, bet Pekas kalns! (Non pas la colline de Tanīss, mais celle de Peka!). I. M. M., 1928, Nr. 1.

L'ancienne frontière slavo-latvienne. Conférence des historiens des états de l'Europe Orientale, II Varsovie, 1928.

Latvijas pilskalni. (Les collines à châteaux-forts de Lettonie), 1928.

Mūsu senči. (Nos aïeux). Daugava, 1928, Nr. 5.

Les abréviations signifient :

A. U. L. = Acta Universitatis Latviensis (Les chiffres romains indiquent le tome).

I. M. M. = Izglītības Ministrijas Mēnešraksts (La revue mensuelle du Ministère de l'Instructions).

Prof. E. Blese:

Uzvārdu pareizrakstības vārdnīca, piedaloties V. Petersonam. (Dictionnaire de l'orthographe des noms de famille, en collaboration avec V. Petersons). Rīga, 1927.

Par māsu valodas izrunas pareizību. (De la prononciation correcte de notre langue). Tautas aud ināšana IV, 1927, pag. 107-130.

Intelligence un valoda. (La société cultivée et la langue). Dāvava Nr. 3, 1928, pag. 350-359.

Dažas domas par tradīciju nozīmi. (Quelques réflexions sur la valeur des traditions). Latvis, Nr 1870 et 1871, 8. I. 1928.

Profesors Pēteris Šmits. (Le professeur Pēteris Šmits). Latvis, Nr 1938, 30 III. 1928.

Latviešu uzvārdu studijas I. (Études sur les noms de famille lettons I). En manusrit.

Prof. P. Dāle:

Filosofijas metodes. (Méthodes de philosophie). Burtnieks, Nr. 7 et 8, 1927.

R. Avenarius psychologisch-philosophische Anschauungen. A. U. L. XVII.

Filosofijas un speciālo zinātņu sakars. (Relations entre la philosophie et les sciences particulières). Burtnieks, Nr. 5 et 6, 19 8.

Die Kritik der psychologisch-philosophischen Anschauungen von R. Avenarius. A. U. L. XVIII.

Prof. W. Frost:

Hegels Aestetik. A. U. L. XVII.

Prof. M. Nusbergers:

Eckermanns Gespräche mit Goethe und ihr dokumentarischer Wert. Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 52, Heft 1/2.

Kellers Briefe. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert. Verlag Bibliographisches Institut, Leipzig, 1927. XXIV und 540 Seiten.

Psychologischer Roman, Artikel im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, hg. von Merker und Stammler, Bd. 2.

Prof. J. Plāķis:

Die litauischen und lettischen Zusammensetzungen mit Präpositionen (Praep. + Nomen und Praep. + Verbum) und das Problem ihrer Intonationen. A. U. L. XVIII.

Vai tautosillabiskais voc. + N (+ cons.) savienojums ir kuršu valodas iezīme. (L'union de la voyelle tautosyllabique + N (+ cons.) est-elle le signe de la langue des Courchi?). A.U.L. XVII.

Prof. P. Šmits (Schmidt):

The language of the Oroches. A. U. L. XVII.

Prof. P. Zālite:

Kristaps Morbergs un viņa lielais dāvinājums Latvijas Universitātei. (Kristaps Morbergs et son grand don à l'Université de Lettonie), A. U. L. XVIII et en édition particulière.

Atziņas teorija grieķu filosofijā. Kritiska apcere vērā ņemot J. Studenta attiecīgu darbu. (La théorie de la connaissance dans la philosophie grecque. Étude critique à propos de l'ouvrage de J. Students). A. U. L. XVIII et en édition particulière.

Docenta P. Dāles „R. Avenarija filosofiski-psicholoģiskie uzskati uzskati un viņu kritika“. (L'ouvrage du docent P. Dāle „La doctrine philosophique et psychologique de R. Avenarius et sa critique.“). I. M. M., 1927, Nr 12.

Prof. Dr. phil. W. Frost „Bacon und die Naturphilosophie.“ I. M. M. 19 7.

Docent A. Dauge:

Mūsu skolas prakse Pestalocija mācību apgaismojumā. (La pratique de notre école dans la lumière de la doctrine de Pestalozzi). A dzinātājs, 1927.

Audzinātāja būtība. (La nature essentielle de l'éducateur). Audzinātājs, 1927.

Paidagoģisku problēmu iztīrāšanas metodes. (Méthodes de l'examen des problèmes pédagogiques.) Audzinātājs, 1927.

Par lietišķu un romantisku paidagoģiju. (De la pédagogie réelle et de la pédagogie romantique). Audzinātājs, 1927.

Doc. P. Kikāka:

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΛΚΑΙΟΥ ΚΑΙ ΣΑΠΦΟΥΣ ΚΑΙ ΑΝΑΚΡΕΟΝΤΟΣ ΜΕΤΡΩΝ. A. U. L., pag. 3—52.

Doc. L. Bērziņš:

Tautas dzejas nozares. (Les branches de la poésie populaire). I M. M 1927, Nr. 2.

Valodas psiholoģija, pieslejot es R. Müller-Freienfelsam. (La psychologie du langage, en s'inspirant de R. Müller-Freienfels).

Kristofors Fūrekers un viņa nozīme latviešu literatūrā. (Kristofors Fūrekers et son rôle dans la littérature lettonne). Filologu biedrības raksti, VIII.

Privatdocent E. Dīls:

E. Felsbergs, „Grieķu vāzu gleznas“ Recenzija. (E. Felsbergs,

- „Les peintures des vases grecques“. Critique.) Latvijas grāmata, 1927, Nr. 6, pag. 393—394.
- Ivan Tolstoj. „Ostrov Belyi i Tavrika na Ievksinskom Ponte“. (Ivan Tolstoj, „L'île Blanche et Tauride de Pont-Euxin“. Critique). Gnomon III, 1927, pag. 633—643.
- Eine neue Handschrift des Johannes Chrysostomus.* Gnomon IV, 1928, 57.
- Uz Kauņu un Klaipēdu.* (Vers Kovno et Memel). Jaunais Zemgaliētis, Jelgavā, 1927, Nr. 148, 149, 152, 153.
- Eine Fahrt nach Kowno und Memel.* Mitauer Nachrichten, 1927, Nr. 52.
- Pastor D. Ernst Gelderblom,* Mitauer Nachrichten, 1928, Nr. 29.
- Chrestomathia graeca.* Avec un lexique gréco-letton. Sous presse.
- Privatdoc. P. Jurevičs:
- Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson.* A. U. L. XVII, pag. 425—489, et XVIII, pag. 61—109.
- Anrijs Bergsons* (Henri Bergson). Daugava, 1928, Nr. 6, pag. 793—799.
- Privatdoc. R. Jürgens:
- Kastrera valodas filosofija* (La philosophie du langage de Cassirer) I. M. M. 1928, Nr. 3, p. 271—286, Nr. 4, pag. 399—410.
- Gargās personības veidošanās jaunībā* (La formation de la personnalité morale dans la jeunesse). I. M. M., 1927, Nr. 11, pag. 349—360 et Nr. 12, pag. 479—488.
- Privatdoc. M-lle A. Karlsonē:
- Ulrich Fūetrer und sein Iban.* 1927.
- Privatdoc. E. Pētersons:
- Skolotāju sagatavošanas iestādes* (Les écoles de préparation des instituteurs). I. M. M., 1927, Nr. 7/8, pag. 16—18.
- Rūdolfs Eukens kā audzinātājs.* (Rudolf Eucken comme éducateur) Burtnieks, 1927, Nr. 6, pag. 433—437.
- Valsts skolotāju institūts Jelgavā* (L'école normale de l'Etat à Jelgava). I. M. M., 1927, Nr. pag. 309—311.
- Gaudīga klases brīvā gargā darbība.* Didaktisks novērtējums. (L'activité intellectuelle libre de la classe de Gaudig. Appréciation didactique). I. M. M., 1928, Nr. 1, p. 4—15, Nr. 2, pag. 121—133.
- Mēģinājums apvienot pamatskolas I. un II. klasē vingrošanu ar mātes valodu, apkārtnes mācību un dziedāšanu.* (Essai d'unir l'enseignement de la gymnastique avec celui de la langue maternelle, celui des environs et du chant.). I. M. M., 1928, Nr. 3, pag. 343—345.

Faculté du génie civil.

Prof. M. Bīmanis:

Pilsētu labierīcības uzdevumi un viņas atrisināšana Latvijas pilsētās. (Les tâches d'une bonne organisation technique des villes et leur réalisation dans les villes de Lettonie). Pašvaldības Balss, 1927, Nr. 8 et 10.

Prof. A. Buchholcs:

Sur la mécanisation de la technique de la mensuration, Sbornik Masarykovy Akademie Prace, 1927, č. b., Praha.

La fotogrametria en los estados septentrionales de Europa. El Auxiliar de la Ingenieria y Arquitectura, 1927, Nr. 155, 156, Madrid.

Starptautiskā Fotogrammetrijas Sabiedrības sekcijas „Ziemeļi I.” galvenā sapulce Rīgā 1927. g. 17—19 maijā. (La réunion générale de la section „Nord I” de la Société Internationale de Photogrammétrie à Riga, du 17 au 19 mai, 1927). Mērniecības un Kulturtechnikas Vēstnesis, 1927, Nr. 9, de même dans le Zemēmeščsky Věstnik, 1928, č. 1 a 2, Brno.

Latvijas Universitātes Ģeodesijas mērslokšņu komparators. (Comparteur pour les rubans d'acier de l'Institut géodésique de l'Université de Lettonie). Mērniecības un Kulturtechnikas Vēstnesis, 1927, Nr. 10/11.

Piezīmes pie jautājuma par novērojumu vidējām kļūdām. (Notes sur la question des erreurs moyennes des observations). Mērniecības un Kulturtechnikas Vēstnesis, 1927, Nr. 12.

Gaisa ainu grafiskā pārvēršana. (Le redressement graphique des photographies aériennes). Technikas apskats, 1928, Nr. 1 (14).

Gaisa ainu optiski-mēchaniskā pārvēršana. (Le redressement optico-mécanique des photographies aériennes). Technikas apskats, 1928.

Privatdoc. J. Leimanis:

Makslīgas būves uz jaunbūvējamā Liepājas-Glūdas dzelzceļa. (Les constructions artificielles sur le chemin de fer en construction de Liepaja à Gluda). Dzelzceļa Vēstnesis Nr. 16, 1927.

Doc. A. Tramdachs:

Koks kā būvmateriāls. (Le bois comme matériel de construction). Techniskais Žurnāls, 1927, Nr. 21/22, 23/24.

Naglojumi (Les clouages). Techniskais žurnāls, 1927, Nr. 13/14. Les essais sont faits en collaboration avec l'assistant Mr. Ātrens.

- Prīvatdoc. K. Zaltis:
Indeksskaitļu aprēķināšanas metodes (Les méthodes de calculation des nombres-indices). *Ekonomists* Nr. 12/13, 1927.
Jaunā lieltirdzniecības cenu indeksu aprēķināšanas metode (La nouvelle méthode de calculation des nombres-indices des prix du commerce en gros). *Ekonomists*, 1927, Nr. 21.

- Doc. E. Ziemeļis:
Paļu nestspēja (La force portante des pilotis). *Techniskais Žurnāls*, 1928, Nr. 5/6, 7/8.
 A rédigé l'édition posthume du prof. A. K. Jenšs *Vodosnabženiye gorodov i otdeľnyh vladeniy* (Approvisionnement en eau des villes et des domaines particuliers). A./S. Valters un Rapa, Rīga, 1928.

Faculté de chimie.

- Prof. M. Centneršvers et M. Straumanis:
Experimentelle Prüfung der Theorie der Lokalströme. *Ztschr. f. phys. Chem.* 128, 369—393.
- Prof. Centneršvers et J. Krustinsons:
Einfluss der Korngrösse auf Dissoziationsdruck fester Stoffe. *Ztschr. f. phys. Chemie* 130, 187—192.
- Prof. Centneršvėrs:
Katalytische Erscheinungen bei der Auflösung des Aluminiums. *Ztschr. f. phys. Chemie* 131, 214—221.
Pierre Eugène Marcelin Berthelot. A. U. L. XVII, pag. 727—734.
- Prof. E. Zariņš:
Tauki un to izmeklēšana. (Les graisses et leurs analyses).
- Doc. J. Auškaps:
M. Bertelo sintezes un tā nopelni lietišķajā ķīmijā (Les synthèses de M. Berthelot et ses mérites dans le domaine de la chimie appliquée). A. U. L. XVII
Marcelin Berthelot. *Ekonomists*, 1927.
Latvijas līnu ķīmiskais sastāvs. (La composition chimique des lins lettons). *Ekonomists*, 1928.
- Doc. J. Maizīte:
Interese par farmācijas pagātņi (L'intérêt pour le passé de la pharmacie). *Latvijas farmācijas žurnāls*, 1927, Nr. 7.
Marcelin Berthelot 1827—1927. Commémoration du centenaire de la naissance. *Latvijas farmācijas žurnāls*.

- Henriks Ibsens kā farmaceits.* (Henrik Ibsen comme pharmacien).
Commemoration du centenaire de la naissance. Latvijas farmācijas žurnāls.
- Doc. Rozenšteins un Z. Lancmanis:
Latvijas saldūdeņu kaļķi. (La chaux des eaux douces de Lettonie).
Ekonomists, 1928, Nr. 13/14, 15/16 et 18.
- Assistant M. Gutmanis:
Latvijas dertgie ieži. (Les mineraux utilisables de Lettonie). Daba, 1927.
- M. Straumanis:
Die Auflösungs geschwindigkeit des Zinks in strömender Schwefelsäure. Ztschr. f. phys. Chemie 129, 370—388.
- Assistant J. Krustiņšons:
Sudraba karbonata disociācija un grauda lieluma iespaids uz disociācijas spiedienu. (La dissociation du carbonate d'argent et l'influence de la grandeur des granules sur la pression de la dissociation). A. U. L. XVII, 665—680.
Die Dissoziation des Quecksilberoxyds. A. U. L. XVIII, 569—578.
- Assistant J. Dāvs:
Sur la préparation du carbonate neutre de zinc. A. U. L. XVIII, 539—548.
- Doc. M. Primans:
Marcelin Berthelot 1827—1927. Latvis.
- Doc. A. Janek:
Ein neues Kapillarphänomen. A. U. L. XVII, 691—717; Kolloidchem. Beihefte 24, pag. 418—448, 1927.
- Doc. A. Janek et Br. Jirģensons:
Dažu mazšķīstošu organisko vielu iespaids uz elektrolītkoagulāciju (L'influence des substances organiques peu solubles sur la floculation des solutions colloïdales). Latvijas farmācijas žurnāls, 1928, Nr. 5.

Faculté d'agriculture.

- Prof. Bergs:
Saimniekošanas mācība (Science de l'exploitation rurale). Edition de „Leta“, 1927.
Augkopība (La culture de plantes). Edition „Valters un Rapa“, 1927.
Jaunākie novērojumi ar rušināmaugiem (Les plus recentes observations sur les plantes exigeant le bêchage). Latvijas Lauksaimnieku kalendārs.

Laukkoptba (Agriculture). Chapitre dans „Lauksaimnieka Padomnieks“.

Augkoptba (La culture de plantes). Chapitre dans „Lauksaimnieka Padomnieks“.

Par tīrumaugu ražu pacelšanas līdzekļiem (Des moyens d'augmenter les récoltes des plantes des champs). Latvijas Lauksaimnieks, 1927.

Ne visur pēc viena parauga (La même méthode n'est pas bonne partout). Ibidem, 1927.

Par magoņu audzēšanu (De la culture du pavot). Ibidem, 1927.

Olbaltumvielu saturs kviešos. (La quantité des substances albumineuses dans le froment). Ibidem, 1927.

Prof. Bušmans:

Nährwertbeurteilung des Futters und Nährstoffbedarf der Milchkuh. Mitt. a. D. L. G., 1926. Nr. 24, 25.

Untersuchungen über den Anteil der Kohlehydrate des Futters an der Bildung des Milchfettes und Milchzuckers. Ztschr. f. Tierzucht u. Züchtungsbiologie, Berlin, 1927. B. X. H. 1.

Ēdināšanas mācības pamati (Principes fondamentaux d'affouragement). Lauksaimnieka Padomnieks, 1927.

Liellopu ēdināšana. (Affouragement du gros bétail), Ibidem, 1927.

Zirgkoptba. (L'élevage des chevaux). Ibidem, 1927.

Aitkoptba. (L'élevage des moutons). Ibidem, 1927.

Latvijas zirgu sugu izkopšanu. (L'amélioration des races chevalines en Lettonie). Latvijas Lauksaimnieks.

Lopbarības līdzekļu barības un naudas vērtības noteikšana. (Détermination du prix et de la valeur nutritive du fourrage) Ibidem, 1927.

Prof. Ostvalds:

Reinertragstudien. Forstarchiv, 1928.

Doc. Delle:

Latvijas lauksaimnieciskā vīnrūpniecība. (Vinification agricole lettonne). Lauksaimnieka Padomnieks, 1928.

Doc. Kulitāns:

Ogļskābe kā mēslošanas līdzeklis. (L'acide carbonique comme engrais), Latvijas Lauksaimnieks, 1927.

Slāpekļis un slāpekļa mēslošanas līdzeklis. (L'azote et les engrais azotés). Latvijas Lauksaimnieku Kalendārs, 1927.

Doc. P. Lejiņš:

Steigerung der Milchleistung durch dauernde zweckmäßige Fütterung und Haltung der Kühe. Edition du I. Congrès de „Baltijas Agronomu Savienība“.

Doc. Leppiks:

Jaunākie sasniegumi lauksaimniecības mašīnu nozarē. (Les derniers progrès des machines agricoles). Latvijas Lauksaimnieks, 1927.

Doc. Nomals:

Mūsu purvi kā spēka avots un viņu vieta valsts enerģijas krājumu bilanci. (Nos marais comme sources d'énergie et leur place dans notre bilan général de ces sources). Techniskais žurnāls, 1927.

Latvijas purvi. (Les marais de Lettonie). Matériaux du Congrès de la Société de géographie, 1927.

Pirmais kūdras kongress Francijā. (Le premier congrès de la tourbe en France), Techniskais žurnāls, 1927.

Doc. Vārsbergs:

Latvijas sarkanais aboliņš. (Le trèfle rouge de Lettonie). L.L.C.B. Lauksaimniecības kalendārs.

Doc. Apsīts:

Zeme, viņas ielabošana un strādāšana. (Le sol, amélioration et et cultivation). Edition de „Lauksaimniecības pārvalde“, 1927.

Mēsli un mēslošana. (L'engrais et l'engraissement). Edition „Lauksaimniecības pārvalde“, 1927.

A encore des articles dans les revues „Zemkopis“, „Latvijas Lauksaimnieks“, „Ārpusskolas Izglītība“ et dans la presse quotidienne.

Doc. Kiršteins:

Eglāji un pseidoeglāji. (Les sapinières et les pseudo-sapinières). Mežsaimn. rak. kr., 1928.

Dažas piezīmes pie vec. mežu taksatora R. Brutans raksta „Gāršu saimniecības Jumpravas novadā“. (Quelques remarques à propos de l'article du taxateur des forêts R. Brutans „L'économie forestière au district de Jumprava“). Mežsaimn. rak. kr., 1928.

Doc. Raisters:

Lauksaimniecības būvniecība. (Les constructions agricoles). Lauksaimniecības padomnieks.

A fait des projets pour 6 écoles primaires, 1 bâtiment pour mairie, 3 maisons à Riga et un grand nombre d'exploitations rurales.

A écrit aussi des articles dans la presse quotidienne.

Doc. A. Teikmanis:

Mūsu mežu bagātības, to sadalījums pa Latvijas vidiem un tagadējā izmantošana. (Nos richesses forestières, leur répartition selon les régions et leur exploitation actuelle). *Mežsaimn. rakst. krāj.*, 1927.

Lettlands Forstwirtschaft, Holzhandel und Industrie. *Ekonomists* 1928.

Forestry, Timber Trade and Industry in Latvia. *Ekonomists*, 1928.

Mežzinātniskā izglītība Latvijā. (L'enseignement forestier en Lettonie). *Burtnieks*, 1928.

Doc. Bokalders:

Latvijas saimnieciskā dzīve 1927. g. (La vie économique de Lettonie 1927). *Ekonomists*, 1928.

Lettlands Agrarreform. *Ekonomists*; *The Latvian Economist*.

Latvijas-Krievijas līnu līgums. (La convention linière lettono-russe). *Ekonomists*, 1928.

A dirigé la revue „*Ekonomists*“ et les éditions „*Lettlands Ekonomist*“ et „*The Latvian Economist*“.

Doc. Starcs:

Romas starptautiskais lauksaimniecības institūts. (L'institut international d'agriculture à Rome). Edition du Ministère d'agriculture.

Lauksaimniecības organizācijas mācība. (Science de l'organisation agricole). *Lauksaimn. rokas grāmata*.

Labības monopols kā mūsu lauksaimniecības stāvokļa uzlabošanas līdzeklis. (Le monopole de céréales comme moyen d'amélioration de notre économie rurale). Edition d'auteur.

Lauksaimniecības interešu aizstāvēšana. (La défense des intérêts agricoles). Edition de L. L. C. Biedrība.

A collaboré aux plusieurs organes de la presse quotidienne.

Doc. F. Neilands:

A dirigé la revue: „*Latvijas Lauksaimnieks*“.

Privatdoc. Eglīts:

A collaboré à l'établissement des aperçus de l'institut de protection de la Société Centrale des Agriculteurs de Lettonie (L. L. C. Biedrība).

Privatdoc. Markus:

Koku mērišanas mācība (Dendrométrie).

Edition „L. U. Studentu Grāmatnīca“, 1927.

Nosusināšanas saimnieciskā nozīme mežkopībā (L'importance du drainage dans la sylviculture du point de vue économique) Mežsaimniecības rakstu krājums, 1927.

Vācijas mežsaimniecības nākotnes izredzes, raugoties no bioloģiskā viedokļa. (L'avenir de l'économie forestière de l'Allemagne considéré du point de vue biologique).

Mežsaimniecības rentabilitāte un matemātiskā metode (Les revenus de l'économie forestière et la méthode mathématique). Mežsaimniecības rakstu krājums, 1928.

Kāda nozīme ir cirsmai pēc stāvokļa valsts mežu ierīcības instrukcijā? (L'importance de la coupe selon l'état de la forêt dans l'instruction de l'organisation des forêts d'Etat). Mežsaimn. rakstu kr., 1928.

Privatdoc. Zemīts:

Medniecība (La chasse). Edition du département des forêts, 1928.

Iestrādāšanas dziļuma un apsegšanas iespaids uz priežu sēklu dīgšanu un dīgstu attīstību (L'influence de la profondeur et de la couverture de l'ensemencement sur la germination et le développement des germes des semences du pin). Mežsaimn. rak. kr., 1927.

Lecteur Gailīts:

Celmu mizošanas nozīme Latvijas mežsaimniecībā (L'importance de l'écorchement de souches dans l'économie forestière de Lettonie). Mežsaimniec. rak. kr., 1928.

Correspondant letton de l'Institut international d'agriculture à Rome pour les questions touchant l'entomologie.

Collaborateur du dictionnaire encyclopédique letton et de la revue „Mūsu bērni“.

Assistant Rizga:

Krepost iskousstvennoj vochtchini pri razlitchnyh temperatourah (La solidité de la cire artificielle à différentes températures). Vestnik rusk. i inostr. ptchelov.

Fizicheskiye svoīstva iskousstvennoi vochtchini (Les qualités physiques de la cire artificielle). Vestnik rusk. i inostr. ptchelov.

Dravniecības metodes (Méthodes d'apiculture). Latvijas Lauksaimnieks, 1927.

Assistant Bamberg's:

Lauka izmēģinājumi (Les essais du champ). Edition de l'auteur.
Untersuchungen über die chemische Bestimmung der Bodenfruchtbarkeit. Ztschr. f. Pflanzenernähr., Düngung u. Bodenkunde, 1928.

Assistant Rozens:

Bērza vecuma noteikšana pēc tāšu slāņiem. (La détermination de l'âge du bouleau d'après les couches de l'écorce). Mežsaimniec. rak. kr., 1927.

Faculté de **mathématiques et des sciences naturelles.**

Prof. A. Klose:

Die Entwicklung der Newtonschen Mechanik. A. U. L. XVI., 1927.
Die absoluten Helligkeiten der kleinen Planeten. Astronom. Nachrichten 231, 1927.
Die Struktur des Planetoidensystems. A. U. L. XVIII, 1928.

Prof. E. Krauss:

Tertiär und Quartär des Ostbalticums. Gebr. Borntraeger, Berlin, 1928, pag. 142.

Prof. N. Lebedinskis:

Romainvillia Stehlini n. g. n. s. canard eocène provenant des marnes blanches du Bassin de Paris. Mémoires de la Société Paléontologique Suisse. Vol. XLVII, 1927.

Prof. N. Lebedinskis et A. Dauvarte:

Atrichosis und ihre Vererbung bei der albinotischen Hausmaus. Biol. Zentrbl. B. 47., 1927.

Prof. N. Malta:

Die Ulota-Arten Süd-Amerikas. L. U. Bot. d. raksti II, 1927.
Zur Verbreitung der Gattungen Ophioglossum und Botrychium in Lettland. L. U. Bot. d. raksti, III, 1928.
Das kritische Orthotrichum callistomum Fischer-Ooster aus der Schweiz einem südostasiatischen Typus angehörig. Ibidem.
Pottia Randii Kenn. auch im Ostbaltischen Gebiet gefunden. Ibidem.

Prof. N. Malta et H. Skuja:

Cinclidotus danubicus augtene Daugavā (Cinclidotus danubicus dans la Daugava). Ibidem.

Prof. R. Meijers:

Die Lichterscheinungen der Atmosphäre und ihre Beobachtung. Korrespbl. d. Naturf. Ver. zu Riga, LIX, 1927.

Mittelwerte der Temperatur 1886—1910. Ibidem.

Ergebnisse 50-jähriger Witterungsbeobachtungen in Riga. Arbeiten d. Naturf.-Ver. zu Riga, XVIII.

Prof. R. Putniņš.

Karlis Gauss un viņa mūžadarbs (Charles Gauss et son œuvre). Burtnieks, 1927, pag. 572—580.

Prof. E. Strands:

Spinnen aus Hallingdal im südlichen Norwegen. Arch. f. Naturgesch. 92., 1928; de même dans les Latv. Sist. zool. i. darbi, № 26.

Miscellanea nomenclatorica zoologica et paleontologica I—II. Ibid. et dans les Latv. Univ. Sistēm. zool. 1. da bi, Nr. 27.

Nomenclatorische Bemerkungen über einige Coleopteren-Gattungen. Entomologische Nachrichten, II. 1928.

Liste des Nochiides exotiques décrits dans mes travaux jusqu'en 1926. A. U. L. XVII, 1928.

Fautes de nomenclature dans un nouveau travail sur les Opiliones. Lambillionea, 1928.

Énumération des Hyménoptères qui jusqu'à l'année 1926 ont été décrits. Entomolog. Zeitschr. 40—41, 1927.

Neubenennungen palaearktischer Lepidoptera und Apidae. Arch. f. Naturg., 91, 1927.

Bemerkungen zu dem vorhergehenden Artikel von Dr. Wehrli über eine verkannte Psychidenart. Entomolog. Zeitschrift, 41, 1927.

Kritische Bemerkungen zu Roemers „Weberknechte“. Zool. Anz., 76, 1928.

Quelques variétés et aberrations de Lépidoptères paléarctiques. Lambillionea 1927.

Doc. F. Gulbis:

Atomistiskais pasaules uzskats zinātnē (La conception atomistique du monde dans la science). Daugava, 1928, Nr. 2.

Privatdoc. K. Ābele:

Studies in the change of the volume of cells during division. Acta horti bot. Univ. Latv., 1927.

Privatdoc. K. Ābele et M. Vitoliņš:

On the development of pollen and embryo-sac of Papaver Rhoeas L. Ibidem, 1927, pag. 125—132.

Privatdoc. M. Gūtmanis:

Dati par sudrabkarbonātu J. Krustiņsona darbā „Sudrabkarbonāta dissociācija“. (Les données sur la dissociation du carbonate

- d'argent dans le travail de Krustiņšons. „La dissociation du carbonate d'argent.“ A. U. L. XIV.
Latvijas derīgie ieži. (Les minerais utilisables de Lettonie). Daba, 1927.
- Privatdoc. A. Lūsis:
Funkcijas jēdziena vēsturiskā attīstība. (Le développement historique de la notion de fonction). I. M. M., 1927.
Permutablās funkcijas un Volterra integralvienādojums. (Les fonctions permutables et l'équation intégrale de Volterra). A. U. L., XVII., 1928.
- Privatdoc. M. Tīlmane et L. Bērziņa:
Über den osmotischen Wert kultivierter Pflanzenzellen. Arch. f. exp. Zellforsch., 1927, Bd. IV., pag. 273-327.
- Privatdoc. A. Zāmeļs et B. Paegle:
Untersuchungen über den anatomischen Bau der Blattstiele in der Gattung Pulsatilla Tourn. L. U. Bot. d. raksti, II, 1928.
- Assistant G. Baumanis:
Mittelwerte der Temperatur. Korrespbl., Naturf. Blatt d. Naturf. Ver. zu Riga, LIX, 1927.
Mammato-Formation an Cirren. Met. Zeitschr. H. 11, 1927.
- Prof. Strands et l'assist. Ozoliņš:
Hidrografiski jūras pētīšanas darbi Latvijā 1927 un 1928. gadā (Les explorations hydrographiques de la mer en Lettonie en 1927 et 1928). Bulletin Hydrographique du Conseil Permanent International pour l'exploration de la mer. Copenhague.
- Cand. rer. nat. P. Kupčs:
Die Cladoceren der Umgegend von Riga. Arch. f. Hydrobiologie, XVIII, 1927.
- Cand. rer. nat. K. Opmanis:
Ein Beitrag zur Kenntnis der Aphidenfauna Lettlands, A. U. L., XVIII, 1928.
- Cand. rer. nat. A. Dauvarte:
Heterotopie des Fettkörpers bei Rana esculenta var. ridibunda. W. Roux Arch. f. Entwicklungsmech., Bd. 109, 1927.
- Cand. rer. nat. H. Zalpeteris:
The Isopotency of Generally Homologous Parts of the Body. W. Roux. Arch. f. Entwicklungsmech., Bd. 109, 1927.

Sousassist. H. Skuja:

Vorarbeiten zu einer Algenflora von Lettland III. L. U. Bot. dārza raksti II 1927

Über die Gattung Furcilia Stokes und ihre systematische Stellung. Ibidem.

Faculté de **mécanique.**

Prof. A. Vitols:

Inerces spēku iespaidi uz virszemes ūdeņu iesūkšanās procesu (L'influence de la force d'inertie sur le processus d'absorption des eaux à la surface de la terre). A. U. L., XVII, 1928.

Über den Einfluss der Trägheitskräfte auf den Versickerungsprozess des auf die Erdoberfläche gelangenden flüssigen Wassers. Ztschr. f. angewandte Mathematik und Mechanik.

Une solution possible concernant l'écoulement des eaux pluviales d'un plan incliné Communication à la conférence des hydrologues des Etats Baltiques.

Doc. N. Rozenaurs:

Materialu jaunākās stiprības teorijas (Les nouvelles théories sur la résistance des matériaux). Techniskais žurnāls.

Doc V. Vencelides:

Motorpflüge. Automobiltechnisches Handbuch, 1928.

Faculté de **médecine.**

Prof. M. Zīle:

Kauzalitāte un finalitāte zinātnē un dzīvē. (La causalité et la finalité dans la science et dans la vie). A. U. L., XVII, 1928.

Prof. M. Zīle et assistant Rūdzītis:

Untersuchungen über den Einfluss einiger gas- und dampfförmiger Mittel auf den menschlichen Organismus. Wien, Klin. Wochenschrift, 1928, Nr. 10.

Prof. R. Adelheims:

Über Askaridengranulome bei Menschen. Jahrbuch für Kinderheilkunde, 1928.

Über den Schulkropf in Lettland. Latv. Ārstu žurnāls.

Über Bronchpneumonie im Kindesalter, II. Latv. Ārstu kongress, 1928.

Prof. J. Alksnis:

Ārstu internacionālā profesionālā savienība (L'association professionnelle internationale des médecins). 1927.

K voprosu o podkojnyh i otkrytyh raneniyah potchek (Sur la question des lésions ouvertes et non-ouvertes des reins).

Latvijas ārstu kameras projekts (Projet de la chambre des médecins de Lettonie), 1928.

Induktīva un deduktīva domāšana ārstniecībā (Le raisonnement inductif et déductif dans la médecine), 1928.

Prof. E. P a u k u l s :

Organisma aizsargu un cīņas līdzekļi pret infekcijas slimībām (Les moyens de la défense et de la lutte de l'organisme contre les maladies infectueuses). *Burtnieks*, Nr. 9 et 10, 1927.

Rudolfs Virchovs. Ibidem.

Jauni pētījumi par alkohola iespaidu uz organisma garīgo un fizisko darbību (Nouvelles recherches sur l'influence de l'alcool sur l'activité psychique et physique de l'organisme). Ibidem, Nr. 5, 1928.

Kāda ceļa liptīgo slimību dzīvī iekļūst organismā? (De quelle façon les germes des maladies contagieuses pénètrent-ils dans l'organisme?). *Tautas Veselība*, 1928, Nr. 4/5.

Prof. E. F ē r m a n s :

Pārskats par veselības stāvokli Latvijā 1926. g. (Aperçu de l'état de santé des habitants de Lettonie en 1926). Edition de la Société des Nations — en français et en anglais.

Die Aufnahmefähigkeit des Dünawassers für die Abwässerung der Stadt Riga. *Latv. Ārstu žurnāls*, 1927.

Doc. P. N e u r e i t e r s :

Die Verantwortlichkeit des Arztes vor Gericht nach lettländischem Rechte. *Beitäge zur gericht. Medizin*, Bd. 8, Wien, 1928.

Die Spuren endokardialer Injektion an der Leiche. *Deutsche Zeitschrift f. d. ges. ger. Med.*, Bd. 12, Berlin, 1928.

Zum Gesetz zur Bekämpfung der Trunksucht in Lettland. *Alkoholfrage*, Berlin, 1928.

Privatdoc. M B r a n t s :

Zur Xanthomfrage. *Zieglers Beiträge zur pathologischen Anatomie und allem Pathologie*, Bd. 78.

Par glomerulonefritu (Sur la glomerulonéphrite). *Latv. Ārstu žurn*, 1927, Nr. 7/8.

Beiträge zur Kenntnis angioneurotischer Lungeblutungen. *Krankheitsforsch ng*, Bd. XL, H. 4.

Jaunākie pētījumi vēža jautājumā (Les dernières recherches sur la question de cancer). *Latv. Ārstu žurnāls*, 1928, Nr. 3/4.

Experimenteller Leberkrebs beim Kaninchen nach Teerpinselung.
Verhandl. der deutschen patholog. Gesellschaft, XXIII Tagung
in Wiesbaden.

Privatdoc. A. Oerleins:

Schmelz, Abkauung der Zähne und Kariesfrequenz. Deutsche
Zahnärztliche Wochenschrift, 1928, 11.

Leitfaden der Zahnärztlichen Gusstechnik. Verlag Hermann Meusser,
Berlin, 1928.

Medizin und Zahnheilkunde in ihren Wechselbeziehungen. Sto-
matologijas Apskats, Nr. 1.

Moderne orthodontische Apparate. Stomatologijas Apskats, 1928,
Nr. 3.

Privatdoc. J. Primans:

Vīriešu un sievietu dzimuma izcelšanās citoloģijas apgaismojuma
(L'origine des sexes à la lumière de la cytologie). Latv. Ārstu
žurnālā, 1928, Nr. 1/2.

Privatdoc. P. Stradiņš:

Par osteoartropatijām pie siringomielijas un tabes (Des osteo-
arthropathies dans la syringomyélie et tabes). Latv. Ārstu Žur-
nāls, 1928.

Par tā saucamas „Gangraena spontanea“ etioloģiju, kliniku un
terapiju (Sur l'étiologie et le traitement de la gangrène spon-
tanée). Thèse.

Assistant Bebris:

Iss histoloģijas kurss (Précis d'hystologie).

Assistant Dārziņš:

Par dažām vecām un jaunām difterijas problēmām. (Sur quelques
anciens et nouveaux problèmes dans la diphtérie). Latv. Ārstu
Žurnāls, 1928, Nr. 1/2.

Sur la variabilité du Bacille pyocyannique Comptes rendus de la
Société de Biologie, 1928, T. XCIX, p. 92.

Assistant G. Feders:

Die Bekämpfung der Säuglings- und Kleinkinder Tuberkulose in
Lettland. Travaux du I-er Congrès de la défense de la mère
et de l'enfant.

Kann die Vakzination von Säuglingen gegen Tuberkulose eine
vorhergehende Infektion aktivieren? Beiträge zur Klinik der
Tuberkulose, 1928.

Ergebnisse der Sensibilisierung von Säuglingen gegen Tuberkulose mittels des Langerschen Impfstoffes. 147. Jahrbuch der Kinderheilkunde, Bd. 120.

Ein fünf Jahre beobachteter Fall von Tuberkulose. Monatschrift für Kinderheilkunde, 1928.

Kā izsargāt zīdāini no saukstēšanās? (Comment prévenir le refroidissement des nourrissons?). Tautas Veselība.

Assistant R u d z i t i s :

Über einen Fall von Lymphogranulomatosis maligna, kombiniert mit Tuberkulose. Fol. Haematolog., 1928.

Ein leykozytäres Phänomen bei der Pneumonie croup. vom physikalisch-chemischen Standpunkte. Ibidem.

Über den Einfluss gasförmiger Mittel auf die Magensekretion. Zugleich Beitrag zur Frage der paradoxalen Magensekretion. Wien. Klin. Wochenschr.

Veränderungen des leykozytären Blutbildes nach Magen- und Dickdarmreizung. Ibidem.

Assistant M e ž c i e m s ;

Phimosis un viņas ārstēšana pie bērniem. (Phimose et son traitement chez les enfants). Latv. Ārstu Žurnāls.

Assistant M V e i d e m a n s :

Asins grupu pētīšana un viņas nozīme tieslietu medicīnā un ārstu praksē. (L'examen des groupes du sang et l'importance de cet examen pour la médecine légale et la pratique des médecins). Latv. Ārstu Žurnāls, 1928, Nr. 5 6.

Assistant V ē t r a :

Sargāties no tifa. (Prenez garde à la fièvre typhoïde!). Tautas Veselība, Nr. 8/9.

Saukstēšanās. (Le refroidissement). La Bibliothèque de l'Association des caisses des malades, Nr. 5.

Assistant K r a s t i ņ š :

Hämaphysen beim Menschen. Anatom. Anz., 65 Bd., 1928.

Assistant K r a u l i s :

Studien über psychopathologische Vererbung. Ztschr. f. Neurologie.

Rāsas higiēnas problēmi Latvijā. (Les problèmes de l'hygiène de race en Lettonie). Dans les revues „Tautas Veselība“ et „Nākotnes spēks.“

lēdzimtība un apdāvinātība. (L'hérédité et le talent). Ibidem.

Eigenikas bioloģiskie pamati. (La base biologique de l'eugénique). Ibidem.

- Doc. H. Albats:
Recueil des principaux traités, conclus par la Lettonie avec les Pays Etrangers.
- Prof. P. Mincs:
Kurs ugodovnovo prava, osobennaya tchast. (Cours de droit criminel, partie spéciale).
Strafbefehl, Strafverfügung und Strafbescheid.
- Doc. Vl. Bukovskis:
Jautājuma par līguma nodrošināšanu pie piespiedu izpildīšanas pēc aktiem. (La question de la garantie des contrats à l'exécution forcée selon les actes).
Regelung der Erbverhältnisse verstorbener Russen in Lettland. Erläuterungsartikel zu den abgeänderten §§ des lettländischen Obligationenrechtes.
- Doc. K. Dišlers:
Saeimas atlaisāna pirms legislatūras perioda beigām. (La dissolution du parlement avant la fin de la législation).
Velēšanu tiesību jautājumi. (Les questions du droit de vote).
- Doc. A. Loebers:
Effectu darijumi. (Transactions portant sur les effets).
Par ārzemnieku aplikšanu ar nodokšiem. (De l'imposition des étrangers en Lettonie).
- Privatdoc. A. Krugļevskis:
Das Strafrecht als Kulturfaktor.

Faculté de **théologie.**

- Prof. V. Maldonis:
Reliģiju vēsture. (L'histoire des religions). En collaboration avec J. Ozoliņš. Valters et Rapa, 1927.
Bērnu audzināšana. Latvijas daiņās. (L'éducation des enfants). „Latvijas daiņas“. 1 vol., Édition de „Litteratura“, 1928.
Ētika (L'éthique). Cours des écoles secondaires. Valters et Rapa, 1928.]
- Prof. K. Kundziņš:
Cilvēka mūžs un aizmūžs. (La vie de l'homme et l'au-delà). Burtnieks, 1927.
Dr. Sanderā „Vai Jēzus bija Jāds“. (Dr. Sander, Jésus était-il juif?). Latv. grām., 1928.

- Zinātniski pētījumi par Jēzus personu un Kristus kultu.* (Recherches scientifiques touchant la personnalité de Jésus et le culte du Christ). Rel.-filos. raksti, II, 1928.
- Doc. G. Menšings:
Katholische Kultprobleme. Gotha, 1927.
Das Christentum im Kreise der Weltreligionen, Giessen, 1928.
Religionsphilosophie. Osterneck, 1928.
- Privatdoc. J. Sanders:
Vai Jēzus bija jūds? (Jésus était-il juif?), Riga, 1928.
- Prof. J. Vītols:
Par baznīcas mūziku. (De la musique d'église). Burtnieks, Nr. 8.
- Doc. L. Adamovičs:
Kristīgās baznīcas vēsture. (L'histoire de l'église chrétienne). Cours des écoles secondaires, Riga, 1927.
No Dzīvības Avota. (De la Source de la Vie). Matières de l'histoire de l'Église. Riga, 1927.
Dzimtenes Baznīcas Vēsture. (L'histoire de l'Église du pays natal). Riga, 1927.
Studijas latviešu brāļu draudzes vēsturē I—III. (Les études sur l'histoire de la Communauté des Frères Moraves des Hernhute en Lettonie I—III). Reliģiski-filosofiski raksti, II, 1928.
Le rôle particulier de la Communauté des Frères Moraves de Hernhute dans la vie religieuse, spirituelle et sociale du peuple letton. Annales d'histoire du christianisme. Congrès d'histoire du christianisme, III, Paris, 1928.
Latviešu skolotāju sagatavošanas un obligatoriskās ziemas skolas apmeklēšanas projekts 1727. gadā. (Le projet de la préparation des maîtres d'école lettons et de l'école d'hiver obligatoire en année 1727.). Audzinātājs, 1928.
Latvijas augstāka tipa skolu skolotāji agrāk un tagad. (Le personnel enseignant des écoles de Lettonie du type le plus élevé, autrefois et de nos jours). Dans le recueil „Latvijas vidusskola un arodskola“ 1927, Riga.
K. Kundziņa „Reliģijas mācība un ētika jaunatnes audzināšanā“. (K. Kundziņš, „Le rôle de l'enseignement de la religion et de l'éthique dans l'éducation de la jeunesse“). Critique. Dans „Latvju Grāmata“ et I. M. M., 1927.
 4 conférences au Radiophone sur la Communauté des Frères Moraves de Hernhute en Lettonie.

2 conférences à Valmiera: 1) *Reliģija un kultūra*. (La religion et la culture), déc. 1927; 2) *Valmieras loma 18. gadu simtenī basnīcas vēsturē*. Le rôle de Valmiera au XVIII siècle dans l'histoire de l'Eglise), janv. 1928.

Plusieurs conférences aux cours complémentaires pour les instituteurs sur le sujet: *18-tais gadu simtenī latviešu gara dzīve*. (Le XVIII-ième siècle dans la vie intellectuelle des Lettons).

Faculté de la médecine vétérinaire.

Prof. Kangro:

Beiträge zur Frage des Vorkommens und der Bedeutung der Stenosen lateralen Nasendrüse der Säugetiere, sowie der Drüsen des Sinus maxillaris.

Doc. Brencēns:

Grūsniecības noteikšana pēc ķēvēm pēc Beneša metodes. (La détermination de la gestation des juments d'après la méthode de Beneche).

Boursier Médecin vétérinaire M. Rolle:

Ein Beitrag zur Kenntnis der B. C. G. Eigenschaften. Biologie des Bact. pyogenes.

Des conférences publiques

ont été faites au cours de l'année scolaire passée par 76 personnes du corps enseignant.

Faculté d'architecture.

Doc. P. Kampe:

Viestura dārzs, bij. Keizara dārzs Rīgā. (Le jardin de Viesturs, ancien jardin de Tsar à Riga). Société pour des études sur le passé de Riga.

Doc. A. Krūmiņš:

Aroda izvele. (Le choix du métier). YMCA à Riga.

Assistant E. Adams:

Par praktisko lauku būvniecību. (Des constructions pratiques agricoles). A Rundale.

Faculté du génie civil.

Prof. A. Buchholcs:

Fotogrammetrija mežierīcībā. (La photogrammétrie dans l'économie forestière). Société „Šalkone“, Riga.

Fotogrammetrija: 1) Sposoby i aparaty, 2) Oblast primenenija. (Photogrammétrie: 1) Méthodes et appareils, 2) Champ d'application). 2 conférences à la Société des géodésiens d'Estonie, à Tallina, 1928, le 12 et le 13 avril.

Doc. E. Veiss:

Bojājumu novērojumi pie divām būvēm. (L'étude des endommagements sur deux bâtiments). Société des ingénieurs-constructeurs.

14000 cbm. gazometra Rīgā atjaunošanas darbi. (Les travaux de la reconstruction d'un gazomètre de 14000 m³ à Riga). Société Technique de Riga.

Tvērtnu aplēse un konstrukcija. (La calculation et la construction des bassins). La société lettonne des ingénieurs-constructeurs.

Zinātne un prakse tehnikā. (La science et la pratique dans la technique). Le 70-ième anniversaire de la Société technique de Riga.

Faculté de chimie.

Prof. E. Zariņš:

Par uzturas vielām. (Des matières alimentaires). Semaine agricole, Riga.

Prof. M. Centneršvers:

Bertelo nozīme fizikālā ķīmijā. (Le rôle de Berthelot dans la chimie physique). Conférence à la Commémoration du Centenaire de la naissance de Berthelot à l'Opéra National.

Ziņojums par 8. starptautisko ķيميķu kongresu Varšavā. (Rapport sur le VIII-ième Congrès international des chimistes à Varsovie). Société chimique de Lettonie.

Katalītiskas parādības alumīnija šķīšanas procesā. (Les phénomènes catalytiques dans le processus de la dissolution de l'aluminium). Ibidem.

Prof. V. Fišers:

Tagadšjie uzskati par organisko radikālu saitu stiprumu. (Les théories actuelles sur la force des affinités des radicaux organiques). L'Université de Poznan.

Periodiskās nogulsnešanas reakcijas. (Les réactions périodiques de la précipitation). Ibidem.

Doc. J. Auškaps:

Marcilin Berthelot. Conférence à l'occasion du centenaire de la naissance de M. Berthelot à l'Opéra National le 24. X. 27.

Bertelo un pirogenētiskās reakcijas. (Berthelot et les réactions pyrogénétiques). Société chimique de Lettonie.

Latvijas līnu ķīmiskais sastāvs. (La composition chimique des lins de Lettonie). Ibidem.

Doc. J. Maizīte:

Par jaunākām farmakopējām. (Les plus récentes pharmacopées). Société des pharmaciens de Lettonie.

Par bromatoloģijas sekcijas darbību VIII starptautiskā ķīmijas kongresā. (De l'activité de la section de bromatologie au VIII-ième Congrès international de chimie). Société chimique de Lettonie.

Doc. M. Primans:

M. Bertelots un gaisa slāpekļa saistīšanas jautājums. (Marc. Berthelot et la question de la fixation de l'azote de l'air). Ibidem.

Polijas ķīmiskā rūpniecība. (L'industrie chimique de la Pologne). Ibidem.

Ķيميķa aroda izvēle. (Le choix du métier de chimiste). YMCA.

Doc. E. Rozenšteins:

Pētījumi par glazurām. (Recherches sur les émaux). Société chimique de Lettonie.

Saldūdeņu kaļķu izcelšanās un morpholoģija. (L'origine et la morphologie de la chaux des eaux douces). Société minéralogique de Lettonie.

Assistant M. Gutmans.

Par Bernes kalnāju. (Les monts de Berne). Société géographique de Lettonie.

Privatdoc. B. Bružs:

Kinētiskais paradokss. (Le paradoxe cinétique). Société chimique de Lettonie.

Assistant G. Vanags:

Anhidro-bisindandiona oksidācijas produkti. (Les produits d'oxydation d'anhydro-bisindandion). Société chimique de Lettonie.

Doc. A. Liepiņš:

Par natrija iedarbošanos uz chlor(brom)-alkilbenzoliem. (De l'action du sodium sur les chlor(brom)-alkylbenzènes). Congrès des chimistes du nom de Mendelejev à Kazan.

Par simetrisko dialkildifeniletanu stereoizometriju. (De la stéréoisométrie symétrique des dialkyldiphénylethans). Ibidem.

Par jaunu elektrisku krāsni-aparātu ķīmisko reakciju vešanai heterogēnā vidē. (Sur un nouveau appareil-fourneau pour faire des réactions chimiques dans un milieu hétérogène). Ibidem.

Faculté d'agriculture.

Prof. Bušmanis:

Ēdināšanas iespāids uz tauku saturu pienā un sviesta tpašībām. (L'influence de l'alimentation sur la quantité de graisse dans le lait et la qualité du beurre.) V-ième Congrès des agronomes de Lettonie en 1927.

Mūsu mājlopu apgādāšana ar barības līdzekļiem. (L'affouragement de notre bétail). Congrès des instructeurs de l'élevage des bestiaux.

Prof. Kirchenšteins:

Tuberkulīns un tuberkulīna reakcijas būtība. (La tuberculine et la nature de la réaction à la tuberculine.) Société des médecins vétérinaires.

Sviesta kontroles uzdevumi. (Les tâches du contrôle du beurre.) VI-ème Congrès des sciences agron., 1928.

Doc. Kulitāns:

Mēslošanas vajadzības noteikšana pēc Mičerliča metodes. (La détermination de la nécessité de l'engraisement d'après la méthode de Mitscherlich).

Zemes mācība un mēslošana. (La science du sol et l'engraisement). Conférences faites aux Cours organisés par la Société Centrale des Agriculteurs de Lettonie.

Zemes mēslošana. (L'engraisement du sol). Conférences faites au Radiophone.

Assistant Stankevičs:

La chimie et la technologie du lait. Leçons à l'École technique (Technikums).

Assistant Niedra-Talce:

Apskates sviesta bakterioloģiski izmeklējumi. (Les analyses bactériologiques du beurre). VI-ème Congrès des scien. agron., 1928.

Piensaimniecības bakterioloģija. (La bactériologie de l'industrie laitière). Leçons faites aux Cours pour les chefs de laiteries organisés par la Société Centrale des Agriculteurs de Lettonie.

Doc. Leppiks:

Les machines de l'industrie laitière. Leçons faites à l'École technique de l'État.

Doc. Nomals:

Peat Fields in Latvia and their Peat as Fuel. World Power Conference, London, 1928.

Doc. Vārsbergs:

A pris part au I-er Congrès de l'Union des agronomes des États baltiques en Finlande et au VI-ième Congrès des scien. agron. de Lettonie.

Doc. Kiršteins:

Eglāji un pseido-eglāji. (Les sapinières et les pseudo-sapinières). A l'Union des sylviculteurs.

Doc. A. Teikmanis:

Romas starptautiskais lauksaimniecības institūts. (L'Institut international d'agriculture à Rome). Société „Šalkone“.

Iespaidi no Itālijas. (Les impressions de l'Italie.) Ibidem.

Mūsu mežsaimniecības uzdevumi. (Les tâches de notre économie forestière). Société des agriculteurs baltiques.

Mūsu kokrūpniecība un koktirdzniecība. (Notre industrie et commerce de bois). Leçons au Radiophone.

Faculté de mécanique.

Prof. P. Denffers:

Werkstofftagung Berlin 1927. Société allemande technique.

Prof. Č. Klarks:

Newton'a, Frond'a un Reynolds'a līdzības teoriju pielietošanas nozīme un robeža kuģa pretestības un dzenskrūves teorijās. (La valeur et les limites d'application des théories d'équivalence de Newton, de Frond et de Reynolds aux théories d'hélice et de la force de résistance des navires). Société technique.

Doc. J. Asars:

Radioteknikas uztveņošo aparātu konstruēšanas un pielietošanas jautājumi. (Les questions radiotechniques concernant la construction et l'utilisation des appareils récepteurs). Leçons au Radiphone.

Assistant J. Āboliņš:

Das Metallmikroskop und seine Anwendung. Société technique allemande.

Assistant V. Burkevics:

Tekstīlrūpniecībā lietojamās šķiedrvielas. (Les matières fibreuses utilisées dans l'industrie textile). A la Société Centrale de l'Agriculture et aux Cours des cultivateurs du lin.

Assistant A. Delvigs:

Ūdens turbīnu attīstība un tagādejais stāvoklis. (Le développement et l'état actuel des turbines hydrauliques). Congrès des meuniers lettons.

Faculté de mathématiques et des sciences naturelles.

Prof. A. Kloze:

Das astronomische Weltbild der modernen Wissenschaft. Cours de la synthèse scientifique à la salle des fêtes de l'Université, 1928.

Faculté de médecine.

Prof. Alksnis:

Fraktūru terapijas stāvoklis, sevišķi Latvijā. (L'état de la thérapeutique des fractures, en particulier en Lettonie). II-ième congrès des médecins et des dentistes, 1928.

Prof. Adelheims:

Über geographische Pathologie.

Doc. Barons:

Par gudrības zobu ekstrakciju. (De l'extraction des dents de sagesse).

Par prof. Šredera Radizanu. (Sur le Radisan du prof. Schroeder).

Prof. Buduls:

Garigo slimību apgādība Latvijā. (L'assistance aux aliénés en Lettonie). II-ième Congrès des médecins.

Prof. Fērmans:

Die ärztliche Eheberatung. Semaine de santé, Liepaja.

Arbeit und Ermüdung. Semaine de santé, Riga.

Verwandschaft und Ehe. Société des artisans, Riga.

Prof. Klimenko:

Tagadējie ieskati par kairinājumu terapiju. (Les opinions modernes sur la thérapeutique d'irritation).

Prof. Sņikers:

Jaunākie panākumi lepras terapijā. (Les derniers progrès de la thérapeutique de la lèpre).

Kā izsargāties no veneriskām slimībām (Comment éviter les maladies vénériennes).

Profesionālās ādu slimības. (Les maladies cutanées professionnelles).

Matu slimības. (Les maladies des cheveux).

Doc. Neureiters:

Zur Bekämpfung der Kurpfuscherei durch das Gesetz. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Vorweisungen aus der gerichtlich-medizinischen Praxis in Lettland. Congrès de la médecine légale en Gratz.

Über die Rechte und Pflichten der Ärzte in Lettland. Société des médecins à Jelgava.

Über den Scheintod. Soirée des discussions de la Société professionnelle des médecins à Riga.

Zwei weibliche Homosexuelle. Société des médecins praticiens à Riga.

Zur Alkoholfrage nach den Erfahrungen eines Gerichtsarztes. Société des instituteurs à Riga.

Bērnu noziegumi un viņu cēloņi. (Les crimes des enfants et leurs causes). I-ière Conférence des États Baltiques pour l'assistance aux mères et aux enfants.

Über die Bekämpfung der Kurpfuscherei in Lettland; de lege lata und de lege ferenda. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatdoc. Hilze:

Über Malleolarfrakturen. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatdoc. Miķelsons:

Tuberkuloze un Latvijas Universitātes studējošie. (La tuberculose et les étudiants de l'Université de Lettonie). II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Kombinētā žultspūšļa izmeklēšana. (Examen combiné de la vésicule biliaire). Ibidem.

Privatdoc. Vēbers:

Der normale und der pathologische Zahn im Röntgenbilde. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatdoc. Oehrleins:

Moderne zahnärztliche Prothetic. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Technik der Wurzelfüllung. Zentral-Verein Deutsch. Zahnärzte in Dresden, Mai 1928.

Die Zahnheilkunde in ihren Beziehungen zur Medizin. Medizinischer Verein praktischer Ärzte zu Riga.

Medizin und Zahnheilkunde. Odontologischer Verein.

Behandlung von Kieferfrakturen. II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatdoc. Muceniēks:

Par patalogiskiem kaulu lūzumiem. (Sur les fractures pathologiques des os). II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatdoc. Šīrons:

Lepras terapijas nozīme. (L'importance de la thérapeutique de la lèpre). II-ième Congrès des médecins de Lettonie.

Privatd. Stradiņš:

Par mugurkaula lūzumiem. (Sur les fractures de la colonne vertébrale). II-ième Congrès des médecins et des dentistes de Lettonie.

Svešķermeņi mīzālpūslī un tūplā zarnā. (Les corps étrangers dans la vessie et dans le rectum). Société des médecins de Lettonie, 2. II. 1928.

Par lūpas vēža ķirurģisko ārstēšanu. (Sur le traitement chirurgical du cancer de la lèvre). Congrès des médecins et des dentistes de Lettonie.

Aassistant Bumbiers:

Zobārstu stāvoklis mediķu saimē. (La situation des dentistes parmi les médecins). II-ième Congrès des médecins et des dentistes de Lettonie.

Assistant Kaudzīte:

Zobārstniecība un vispārējā medicīna. (La chirurgie dentaire et la médecine générale). II-ième Congrès des médecins et des dentistes de Lettonie.

Assistant Kaktiņš:

Potēšana pret trakuma sērgu ārpus Pastēra institūta. (La vaccination contre la rage en dehors de l'Institut Pasteur). II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Kraulis:

Trakums un garīgās slimības. (La folie et les maladies mentales). II-ième Congrès des médecins etc.

Pārskats par progresīvo paralīzi Sarkankalna slimnīcā par 1906 — 1926. g. (Aperçu sur la paralysie générale à l'Hôpital de Sarkankalns de 1906 à 1926). Société des psychiatres de Lettonie, févr. 1928.

Malarijas terapijas rezultāti Sarkankalnā slimnīcā 1926—1928. g. (Les résultats du traitement de la paralysie générale par la fièvre paludienne à l'Hôpital de Sarkankalns de 1926—1928). Ibidem.

Assistant Lūss:

Daži novērojumi par lipiatrēnu tuberkulozes terapijā. (Quelques observations sur le médicament „Lipiatren“ dans la thérapeutique de la tuberculose). II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Nolle:

Collum femoris lūzumi. (Les fractures de collum femoris). II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Rudzītis:

Novērojumi par kuņģa sekrēciju sakarā ar gāzveidīgu vielu ķīmiskiem kairinājumiem. (Observations sur la sécrétion de l'estomac sous l'influence des excitations chimiques des matières gazeuses). II-ième Congrès des médecins etc.

Leikocitāri fenomeni sakarā ar dažu gremošanas organu patoloģiju. (Les phénomènes leucocytaires dans la pathologie de certains organes de digestion) Ibidem.

Par tuberkulozi. (De la tuberculose).

Assistant Štolcers:

Ilgstošas zondēšanas nozīme kuņģa funkcionālā diagnostikā. (L'importance du sondage prolongé pour le diagnostic fonctionnel de l'estomac).

Assistant Vilde:

Anatomiski dati par funkcionālas dabas cirkulācijas traucējumiem pie asiņošanas smadzenēs. (Données anatomiques sur les troubles circulatoires de nature fonctionnelle dans les hémorragies cérébrales) II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Roze:

Pulpas devitalizācija un ekstirpacija. (Dévitalisation et exstirpation de la pulpe). II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Fedders:

Par bērnu slimību klimata terapijas izredzēm Latvijā. (Sur les espérances de la thérapeutique climatique des maladies des enfants en Lettonie). Congrès des médecins.

Assistant Dārziņš:

Lipīgo slimību izplatīšanās veidi. (Les modes de la propagation des maladies infectueuses). Semaine de santé.

Par Latvijas ražoto skarlatīnas streptokoku antitoksīnu. (Sur l'antitoxine des streptocoques de la scarlatine produite en Lettonie). II-ième Congrès des médecins etc.

Tuberkulozes baciļu neredzamās formas un viņu iespaids uz organismu. (Les formes invisibles du bacille tuberculeux et leur action sur l'organisme). Ibidem.

Assistant Mežciems:

Pseudoartrožu terapija. (La thérapeutique des pseudoarthroses). II-ième Congrès des médecins etc.

Periathritis.

Injekciju terapija pie varīces crurī. (La thérapeutique des varices crurī par les injections).

Assistant Šiliņš:

Anaemia pernicioza. II-ième Congrès des médecins etc.

Kas katram jāzin par tuberkulozi. (Ce que chacun doit savoir de la tuberculose).

Privatdoc. Skuja:

Anēmiju ārstēšana ar aknu diētu. (Le traitement des anémies par le régime de foie). II-ième Congrès des médecins etc.

Žokļu kaulu slimīgās pārmaiņas. (Les altérations pathologiques des os maxillaires). Ibidem.

Assistant Apiņš:

Vērojumi par acs iecietību pret svešķermeņiem. (Observations sur la tolérance de l'œil envers les corps étrangers). II-ième Congrès des médecins etc.

Assistant Vīgants:

- Zīdaiņu higiēna un barošana.* (L'hygiène et l'alimentation des nourrissons).
Skolas higiēna un tās nozīme. (L'hygiène scolaire et son importance).
Tuberkulozes izplatīšanās un tās apkarošana. (La contagion tuberculeuse et la lutte contre elle).

Assistant Vētra:

- Dzeramais ūdens.* (L'eau potable).
Alkoholisms. (L'acoolisme).
Vēdera tifs. (La fièvre typhoïde).
Asinsserga. (La dysenterie).
Cilvēka sāpju remdinātāji. (Les calmants des souffrances humaines).
Ceļš uz aizmirstību. (La voie d'oubli).
Influenca un gripa. (L'influenza et la grippe).
Skola un veselība. (L'école et la santé).
Kas jāzin katram par tuberkulozi. (Ce que chacun doit savoir de la tuberculose).
Slimību cēloņi. (Les causes des maladies).
Parašas un veselība. (Les habitudes et la santé).

Assistant Kocers:

- Ārstniecības pūšlotāji Latvijā.* (Le charlatanisme en Lettonie).
 II-ième Congrès des médecins etc,
Par panākumiem ar dzērāju ambulatorisku ārstēšanu. (Sur les succès du traitement ambulatoire des ivrognes). Ibidem.
Alkohola iespaidi uz psihi. (L'influence de l'alcool sur la vie psychique).
Par psihoterapiju. (Sur la psychothérapie).
Alkoholisku ārstēšana ārzemēs. (Le traitement des ivrognes à l'étranger).

Assistant Brūvers:

- Par kalnu saules pielietošanu tuberkulozes ārstēšanā.* (Sur l'application du traitement aux rayons ultra-violet à la tuberculose).

Assistant J. Galējs:

- Sifilometrija.* (La syphilométrie). II-ième Congrès des médecins etc.
Miosalvarsana terapija. (Le traitement par le myosalvarsan).
 Ibidem.
Mēģinājumi ar miosalvarsanu. (Des essais avec le myosalvarsan).
 Société des dermatologues de Lettonie.

Ekstrauretrala gonoreja. (La gonorrhée extraurétrale). Ibidem.
Jaunākie iegūvumi sifilisa diagnostē un terapijā. (Les derniers progrès dans le diagnostic et la thérapeutique de la syphilis).
 Société des médecins des caisses des malades.

Veneriskās slimības un ģimene. (Les maladies vénériennes et la famille). Radiophone.

Gonoreja un viņas ārstēšana. (La gonorrhée et son traitement). Ibidem.

Venerisko slimību nozīme ģimenes dzīvē. (Les maladies vénériennes dans la famille). Alūksne.

Assistant M. Z u š m a n n - M a z k a l n i ņ š :

Par triperi un baltiem ziediem. (La gonorrhée et les fleurs blanches). Ligue nationale des femmes.

Par veneriskām slimībām un viņu apkarošanu. (Sur les maladies vénériennes et la lutte contre elles).

Alkohols un veneriskās slimības. (L'alcool et les maladies vénériennes). Société antialcoolique.

Faculté de théologie.

Les professeurs K. Kundziņš et V. Maldonis et le docent L. Adamovičs ont fait en somme vers 30—40 conférences publiques sur des sujets se rapportant à la religion et la morale, à Riga et en province. Le docent Menšings a fait des conférences pendant les vacances d'été, en Allemagne.

Faculté de la médecine vétérinaire.

Doc. Brenčens :

Ārzemju veterināro augstskolu apmeklējumu iespaidi. (Les impressions de visites des Ecoles vétérinaires supérieures à l'Étranger).
 Société des médecins vétérinaires.

Jaunākie panākumi līptgās izmešanās un jaunlopu līptgo slimību apkarošanā. (Les derniers progrès de la lutte contre l'avortement contagieux et les maladies contagieuses du jeune bétail). Ibidem.

Leçons inaugurales

suivantes ont été faites dans l'année scolaire passée :

1) lecteur E. Pētersons sur le sujet :

Darba skola Gaudīga un Keršēnšteinerā uztverē. (L'école de travail selon la conception de Gaudig et de Kerschenschteiner).

- 2) docent G. Menšings:
Das Christentum im Kreise der Weltregionen.
- 3) docent M. Jonval:
Le français d'aujourd'hui.
- 4) privatdoc. J. Primanis:
Daži vārdi par cilvēka organisma uzbūvi un viņas pētīšanu.
(Quelques mots sur la structure de l'organisme humain et de l'étude de cette structure).
- 5) privatdoc. E. Vēbers:
Das Heilmittel Röntgenstrahlen und dessen moderne Dosierung.
- 6) lecteur A. Raulinaitis:
Lietuvju valoda aistiešu pirmvalodā. (La langue lithuanienne et la langue primitive des Esthes).
- 7) professeur V. Kosinskis:
Kooperācijas genēse. (La genèse de la coopération).

Des savants étrangers
ont fait à l'Université les leçons suivantes:

- 1) Mr. F. Stepun, professeur à l'École technique supérieure de Dresde, sur le sujet:
Nauka i reliģija. (La science et la religion).
- 2) Mr. le Dr. Lange, Secrétaire Général de l'Union Interparlementaire:
Die Entwicklung des internationalen Schiedsgerichts und Vergleichsverfahrens.
- 3) Mr. V. Holpach, professeur à l'Université de Heidelberg:
Die Entstehung des Nationalcharakters.
- 4) Mr. Piip, ancien Ministre des affaires étrangères d'Estonie:
L'enseignement juridique en Angleterre et en Amérique et Les bases de la collaboration des Etats baltiques dans la première dizaine d'années de leur indépendance.
- 5) Mr. le Dr. Zonneschein:
Der Typenwandel der Studentenschaft.
- 6) le comte Begouen, de l'Université de Toulouse:
 - a) *Nouvelles découvertes touchant la préhistoire.*
 - b) *Souvenirs personnels sur Hippolyte Taine.*

Renseignements divers.

Le 28 octobre 1927 la Faculté de chimie a organisé une Commémoration du centenaire de la naissance de Marcellin Berthelot.

Le 1 décembre 1927 la Faculté de philologie et de philosophie a tenu dans la Salle de fêtes de l'Université une séance publique pour célébrer le 80-ième anniversaire du professeur J. Lautenbachs. Des allocutions ont été prononcées par les professeurs J. Plāķis, P. Šmits, P. Zālite et par les docents J. Velme et J. Bērziņš.

Sur l'initiative du Mr. le Recteur dans l'année scolaire passée a été organisé une série des conférences de synthèse scientifique.

La première conférence de cette série a été tenue le 15 février 1928 par le prof. K. Balodis sur le sujet: *Ēģiptes tautsaimniecība pagātnē un tagadnē*. (L'économie nationale d'Égypte dans le passé et le présent).

Le seconde conférence a eu lieu le 21 mars 1928.

1) le prof. Fr. Balodis a traité le sujet: *Aizvēsturiskie latvieši 1920.—1927. g. arhaioloģisko pētījumu attiecinotā*. (Les lettons préhistoriques à la lumière de fouilles archéologiques faites de 1920 à 1927).

2) le docents L. Bērziņš a parlé de *Latviešu garīgā pasaule tautas dziesmās*. (La vie morale et intellectuelle des lettons dans les chants populaires).

La troisième conférence a été tenue le 25 avril 1928.

1) le prof. P. Zālite a parlé de *Pitagors, pitagoristi un heliocentriskās sistēmas izcelšanās un attīstība grieķu filosofijā*. (Pythagore, les pythagoriciens et les origines et le développement de la conception du système héliocentrique dans la philosophie grecque).

2) le prof. A. Kloze a parlé de „*Das astronomische Weltbild der modernen Wissenschaft*“.

Pendant l'année scolaire passée sont décédés:

Le professeur de la Faculté de médecine Dr. med. Arsenijs Starkovs.

Le professeur de la Faculté d'agriculture Jānis Bergs.

Le privatdocent de la Faculté de philol. et de philos. Dr. h. c. Jēkabs Velme.

Le docent de la Faculté du génie civil Eduards Ansons.

Le prof. de la Fac. de philol. et de philos., l'ancien recteur Dr. h. c. Ernests Felsbergs.

Le professeur de la Faculté de philol. et de philos. Dr. h. c. Jēkabs Lautenbachs.

Sur l'initiative de la Faculté d'agriculture a été décerné à l'agronome Jānis Mazvērsītis le diplôme du *doctor honoris causa* en agronomie.

Ont obtenu des prix les travaux suivants des étudiants:

Faculté de **philologie et de philosophie.**

A obtenu un prix le travail sur le sujet: *Literariskā kritika Horatija darbos.* (La critique littéraire dans les travaux d'Horace), portant la devise: „A. P. 38 Sumite materiam vestris, qui scribitis, aequam viribus.“

Le travail présenté est assez étendu. Dans les 76 pages de l'étude l'auteur passe en revue les écrivains que mentionne Horace. Ainsi, il analyse d'abord la polémique d'Horace contre Lucilius et s'arrête à caractériser ce poète; puis, il passe aux appréciations que Horace donne de Livius Andronicus, de Nævius, de Ennius, de Pacuvius, de Accius, de Atta, de Affranus, de Plautus, de Terentius et de Laberius. Dans le chapitre suivant est examiné le jugement d'Horace sur ses contemporains, soit amis, soit ennemis. Les indications d'Horace se rapportant à l'histoire de la littérature sont rassemblées avec soin et, au tant que possible, expliquées. Le travail a surtout un caractère analytique, quoique d'autre part il possède aussi des introductions assez développées qui tentent de résoudre les problèmes compliqués se rapportant aux courants littéraires de l'époque d'Auguste. Ces tentatives, comme il est naturel, ne peuvent pas être regardées comme très réussies, parce que pour la solution de beaucoup de questions soulevées des données précises manquent encore. Une des plus faibles est la partie du travail dans laquelle la lutte des jeunes poètes contre les anciens est expliquée par des motifs très étroits, à savoir par le désir de discréditer les „anciens“ et de s'emparer de leur place. Des motifs tellement étroits et tellement égoïstes ne peuvent pas, évidemment, donner la clef pour la compréhension d'un mouvement littéraire si important qu'était celui de l'époque d'Auguste.

Prenant en considération les difficultés du sujet et le caractère consciencieux du travail, de même que l'effort pour arriver à des conclusions exactes, mais d'autre part aussi la nature inacceptable de certaines généralisations

au travail est décerné le second prix.

Auteur du travail Valija Rudzītis.

Faculté du génie civil.

Des prix sont décernés aux travaux de diplôme suivants :

- 1) Sur le sujet: *Dzelztilts pār Daugavu Daugavpilī.* (Pont de fer sur la Daugava à Daugavpils).
Auteur du travail Voldemars Rīpke.
- 2) Sur le sujet: *Dzelzsbetona tilts pār Mūsu pie Ceraukstes* (Le pont de béton de fer sur la Mūsa à Ceraukste).
Auteur du travail Teodors Rušiņš.
- 3) Sur le sujet: *Kuldīgas pilsētas kanalizācijas projekts.* (Le projet de canalisation de la ville de Kuldīga).
Auteur du travail Bernhards Skulte.
Tous les trois travaux ont reçu le premier prix.

Faculté de chimie.

Le premier prix est décerné au travail portant la devise „Affinitate”, sur le sujet: *Organisko radikāļu stipruma noteikšanas metožu salīdzinājums un viņu kritiska novērtšana.* (La comparaison et l'appréciation critique des méthodes de la détermination de la force des radicaux organiques.)

L'auteur fait preuve de connaissances assez étendues et approfondies de la littérature se rapportant à la question traitée. En examinant cette littérature il montre aussi de l'esprit critique. Il n'a pas encore assez de système, ne mentionne pas toutes les expériences et emploie parfois des termes mal choisis, mais ces défauts sont compensés par les côtés positifs du travail.

L'auteur du travail est Alfreds Tauriņš.

Faculté de mathématiques et des sciences naturelles.

Le premier prix est décerné au travail portant la devise „Antares”, sur le sujet :

Vietējā zvaigžņu laika un ritmisko laika signālu starpība. (La différence entre le temps sidéral local et les signaux rythmiques du temps).

L'auteur du travail a observé pendant 4 mois 163 couples d'étoiles de Cinger, en notant 3000 moments. Les moments ont été notés sur la bande du chronographe au moyen de l'électricité et puis recueillis au moyen d'un appareil spécial. Sur la base de ces observations a été déterminé le temps sidéral local et trouvé la correction principale de

l'horloge du temps sidéral au moment d'observation. Outre cela ont été perçus 52 fois les signaux rythmiques du temps de Nauen et réduits au premier moment des signaux. Puis, d'après ces dates a été calculé le temps sidéral local et la correction de l'horloge. La différence entre les corrections trouvées au moyen d'observations astronomiques et celles qui ont été calculées d'après les signaux rythmiques de Nauen est exprimée dans le présent travail numériquement et aussi représentée graphiquement. Dans la discussion des résultats l'auteur essaye d'expliquer cette différence.

La Faculté trouve que le travail est exécuté avec beaucoup de soin et que les observations astronomiques, de même que la perception des signaux rythmiques de temps sont faites avec une précision remarquable.

Auteur: Marija Rozens.

Faculté de mécanique.

Les prix sont décernés aux travaux de diplôme suivants:

- 1) Sur le sujet: *Jūrmalas dzelzceļa elektrifikācijas projekts.* (Projet de l'électrification du chemin de fer à Jūrmala).

Auteur: Kārlis Neretnieks.

Le candidat a traité sa tâche avec beaucoup de profondeur et de talent. Il faut le reconnaître, surtout si l'on prend en considération que la bibliographie et les exemples à sa disposition étaient très restreints. Ayant résolu d'une façon indépendante la question de la communication et de l'horaire, de même que de l'installation des voitures et de l'organisation des trains, il a calculé la tension du réseau et la dépense d'énergie. Sur la base de ces données a été projeté une commutatrice avec deux collecteurs pour le courant de 2000 volts. Une telle construction est rareté jusqu'ici. Les difficultés de la construction, surtout par rapport à la rigidité électrique, ont été surmontées par le candidat d'une façon excellente et indépendante.

Le travail a été jugé digne du premier prix.

- 2) Sur le sujet: *Dizelmotoru spēka stacija kara arsenalam Rīga.* (La station électrique à moteurs de Diesel pour l'Arsenal de Riga.)

Auteur: Rūdolfs Krievs.

Une excellente construction du moteur de Diesel, avec tous les calculs et la mise au point des conditions théoriques.

L'installation de la station est bien choisie. Le calcul du prix d'un KW-heure épuise la matière.

Au travail est décerné le second prix.

- 3) Sur le sujet: *Salaces hidroelektriskā spēka stacija*. (La station hydro-électrique de Salace).

Auteur: Jūlijs Ozols.

Le travail a un caractère indépendant. Les données sont prises sur place et avec beaucoup de soin.

Le travail a obtenu le second prix.

Faculté des sciences économiques et de droit.

- 1) Est présenté un travail portant la devise: „Valsts kreditpolitika noteic valsts saimniecisko dzīvi“, sur le sujet:

Latvijas bankas politika. (La politique de la Banque de Lettonie).

Au travail est décerné le second prix.

Auteur: Arturs Siliņš.

- 2) Est présenté un travail avec la devise: „Pilsoņu tiesību nodrošināšana ir valsts visstiprākais pamats“, sur le sujet:

Administratīvā justīcija. (La justice administrative).

Le travail est assez étendu. La littérature utilisée est assez riche et comprend aussi les derniers travaux parus en français et en anglais. L'élaboration du travail est très soignée. Partout fait jour une bonne connaissance du sujet et de la littérature traitée. L'examen de la justice administrative française et allemande est, en général, réussi. Au contraire, dans celui de la justice administrative anglaise se sont glissées quelques fautes, et celui de la justice administrative lettonne est trop sommaire et élémentaire.

Le travail a obtenu le second prix.

Auteur: Armins Rūsis.

- 3) Est présenté encore un autre travail sur le même sujet, avec la devise „Alis“.

Le travail n'est pas grand. La littérature utilisée est incomplète. L'auteur ne connaît pas les derniers travaux en allemand et en français, et c'est ce par quoi s'expliquent les fautes qu'il a commises. Néanmoins l'étude témoigne de bonne volonté de l'auteur et de sa capacité de travail. De même dans la seconde

partie du travail l'auteur montre une connaissance assez approfondie et en partie personnelle de la justice administrative en Lettonie.

Vu les mérites du travail la Faculté lui accorde mention honorable.

Auteur: Kārlis Vanags.

Faculté d'agriculture.

Sont accordés des prix aux travaux de diplôme suivants:

- 1) Sur le sujet: *Kūdra kā augļu uzglabāšanas materiāls*. (La tourbe comme matière de la conservation des fruits).

Le travail a obtenu le premier prix.

- 2) Sur le sujet: *Latvijas egļu tehniskās īpašības*. (Les propriétés techniques des sapins de Lettonie).

Le travail a reçu le premier prix.

Auteur: Pēteris Fūrmanis.

- 3) Sur le sujet: *Koksnes vērtības pieaugums sakarā ar izstrādāšanu galvenos mežsaimniecības rajonos*. (L'augmentation de la valeur du bois dans les principales régions forestières de Lettonie en fonction de son travail).

Le travail a obtenu le premier prix.

Auteur: Kārlis Birnbaums.

- 4) Sur le sujet: *Lielā priežu smecernieka „Hylobius abietis L.” izplatīšanās cēloņi, kaitīgā darbība un apkarošanas paņēmieni*. (Les causes de la diffusion et l'action nuisible de *Hylobius abietis* L., et les moyens de lutte contre lui).

Le travail a obtenu le second prix.

Auteur: Leons Brammanis.

Faculté de théologie.

Est accordé le second prix au travail ayant la devise: „Jēsus dzīves pētniecības iegūtām atziņām ir tikai tad zinātniska vērtība, ja tās nav iegūtas abstrahējoties no vispārējās vēstures pētniecības metodēm”, sur le sujet:

Alberta Šveicera eschatolģiskais uzskats par Jēzus dzīvi. (La conception eschatologique que se fait Albert Schweicer de la vie de Jésus).

L'auteur a pénétré dans l'essentiel du problème, a copieusement utilisé la littérature spéciale et a trouvé une base fixe pour ses appréciations. La partie critique n'est pas assez systématisée. La valeur du travail est diminuée aussi par des obscurités de l'expression et les négligeances du style. Néanmoins les résultats obtenus témoignent de bonnes connaissances et d'études prolongées.

Auteur: Edgars Jundzis.

Sujets pour les travaux de prix des étudiants dans l'année scolaire 1928/1929.

Faculté d'architecture.

- 1) *Stabu pielietošana un viņu veidi latviešu lauku būvēs.* (L'usage des piliers et leurs espèces dans l'architecture rurale lettonne). D'après les matériaux des archives de la Faculté et de l'Administration des monuments.
- 2) *Rijas krāsnis kādā Latvijas novadā vai pagastā.* (Les fourneaux des granges dans un canton ou une région de Lettonie).
- 3) *Kādas arhitektoniski nozīmīgas būves vai būves daļas pētījums ar uzņēmumu.* (L'étude d'un bâtiment ou d'une partie d'un bâtiment significatif au point de vue architechtonique, avec des mesurations).

Faculté de philologie et de philosophie.

Section classique: *Euforions un romiešu dzeja.* (Euphorion et la poésie romaine).

Section historique: *Dzelzs laikmeta latviešu ornaments.* (L'ornement letton de l'âge du fer).

Faculté du génie civil

Se réserve le droit de couronner les meilleurs des travaux de diplômes, pouvant satisfaire aux conditions exigées.

Faculté de chimie.

- 1) *Par pinakoniem un pāreju no tiem uz pinakoliniem.* (Sur les pinacons et le passage de ceux-ci aux pinacolins).

- 2) *Izpētīt dažu cinka sakausējumu šķīšanās ātrumu un salīdzināt iegūtos rezultātus ar lokaltrāvas teoriju.* (Etudier la vitesse de la dissolution de quelques alliages du zinc et comparer les résultats obtenus avec la théorie des éléments locaux).
- 3) *Savākt datus par Latvijā tautas dziedniecībā lietotajām drogām.* (Rassembler les données sur les drogues employées en Lettonie par la médecine populaire).
- 4) *Par jaunāko pētījumu panākumiem organisko vielu polimerizācijas jautājumā.* (Sur les derniers succès des investigations touchant la question de la polymérisation des substances organiques).
- 5) *Patreizējais stāvoklis halochromijas un halochromisko parādību pētīšanā.* (L'état actuel des recherches sur la halochromie et les phénomènes halochromiques).
- 6) *Biķīmiski procesi Kemeru dūņās.* (Les procès biochimiques dans le marais à tourbe de Kemerī).
- 7) *Skuju ekstrakta pagatavošana un novērtēšana.* (Fabrication et appréciation de l'extrait des feuilles aciculaires).
- 8) *Standartu noteikšana opija preparātiem un šo preparātu izmeklēšanas metodi novērtēšana, sevišķi ievērojot eksaktas prakse vieglāki pielietojamas metodes.* (Détermination des étalons des préparations d'opium et appréciation des méthodes d'analyse de ces préparations, en considérant surtout les méthodes exactes et plus appropriées à l'application pratique).

Faculté d'agriculture.

- 1) *Izstrādāt zemes karti kādai Latvijas lauk- vai mežsaimniecībai, vai viņu daļai, vismaz 10 ha platībā.* (Établir une carte de la terre pour une exploitation agricole ou forestière de Lettonie, ou leur partie, d'une dimension d'au moins 10 ha).
- 2) *Lauksaimniecību mežu apsaimniekošana.* (L'utilisation des forêts par les exploitations agricoles.)

La Faculté se réserve le droit de couronner aussi les travaux de diplôme.

Faculté de mathématiques et des sciences naturelles.

- Botanique:** *Sniegt kādas augu grupas (sugas, ģints u.t.t.) sistematiski-ģeografisku apstrādājumu Latvijas robežās.* (Faire une étude complète du point de vue systématique et géographique d'un groupe (espèce, genre, etc.) de plantes dans les limites de Lettonie).

Anatomie comparée: *Jūtīgo ķermeņiņu sakārtojumu likumā embrionālā un pieauguša putna ādā.* (Le groupement des corpuscules sensibles dans la peau d'un oiseau à l'état embryonal et à l'état adulte.)

Astronomie pratique: *Noteikt kāda punkta ģeografisko platumu ar pasažu instrumentu, iestādītu pirmā vertikālā plāksnē. Rezultātu aritmetiskā vidēja varbūtējai kļūdai jābūt ne lielākai par loka sekundes desmitdaļu.* (Déterminer la latitude géographique d'un point avec l'instrument de passage placé dans le premier plan vertical. L'erreur possible de la moyenne des résultats ne doit pas dépasser une dixième de la seconde.)

Météorologie: *Zemes virskārtas temperatūras noteikšana caur ekstrapolāciju pēc elektriskiem mērījumiem dažādos dziļumos.* (La détermination de la température de la couche supérieure de la terre au moyen d'extrapolation après des mesurations électriques dans les profondeurs différentes)

Mathématiques: *Pieslienoties F. Kleina vairāk ģeometriskam interpretējumam, analītiski plašāki apskatīt tās kolineācijas, kuņas II. pakāpes veidojumi sevī atveido.* (En se rattachant à l'interprétation de F. Klein, d'une nature plus géométrique, examiner analytiquement plus en détail les colinéations automorphes de II degré.)
Vorlesungen über nichteuklidische Geometrie, Berlin 1928, S. 93—127.

Astronomie théorique: *Skaitliski izpētīt Hekubas tipa Švarcsilda periodiskos ceļus.* (Faire des investigations numériques concernant les voies périodiques de Schwarzschild du type de Hécube.)

Zoologie systématique:

Latvijā dzīvojošo Nematodu sistēmiski-faunistisks apstrādājums.
(Faire une étude systématique et faunistique des Nématodes vivant en Lettonie).

Faculté de **mécanique.**

Se réserve le droit de couronner les meilleurs travaux de diplôme.

Faculté de **médecine.**

1) *Degenerācijas parādības smadzenēs pie hroniskās sagīftēšanās ar morfiju.* (Les phénomènes de la dégénération du cerveau dans l'empoisonnement chronique par la morphine).

- 2) *Jautājums par vēdera tifu un paratifa iespēju izplatīties kontakta ceļā slimnīcas apstākļos.* (La question de la possibilité de propagation de la fièvre typhoïde par la voie de contact dans les conditions d'un hôpital).
- 3) *Pemphigus vulgaris etioloģija.* (L'étiologie de pemphigus vulgaris).
- 4) *Sklerodermijas etioloģija.* (L'étiologie de la sclérodermie).
- 5) *Antropoloģiski pētījumi par Vidzemes piekrastes iedzīvotājiem.* (Etudes anthropologiques sur les habitants du littoral de la Vidzeme).
- 6) *Rokas uzbūves elementu variācijas un anomalijas Latvijā.* (Les variations et les anomalies des éléments constitutifs de la main en Lettonie).
- 7) *Vēdera tifs Latvijā. Statistisks un epidemioloģisks izmeklējums.* (La fièvre typhoïde en Lettonie. Étude statistique et épidémiologique).

Faculté des sciences économiques et de droit.

Sciences économiques:

- 1) *Spirta monopols Latvijā.* (Le monopole de l'alcool en Lettonie).
- 2) *Latvijas muitas tarifs.* (Le tarif douanier de Lettonie).
- 3) *Agrārreforma Latvijā.* (La réforme agraire en Lettonie).
- 4) *Latvijas pilsetu uzņēmumi.* (Les entreprises de villes de Lettonie).
- 5) *Vai iespējama saimnieciski apvienota Eiropa?* (Une Europe économiquement unie, est-elle possible?).

Droit:

- 1) *Starptautiskā juridiskā palīdzība krimināllietās.* (L'assistance juridique internationale en matière criminelle).
- 2) *Autortiesības.* (Les droits d'auteur).
- 3) *Konosamentu atbrīvojošas klauzulas.* (Les clauses affranchissant le connaissance).
- 4) *Brīvības un vienlīdzības principu saskaņošana tiesiskā valstī.* (La conciliation des principes de liberté et d'égalité dans un Etat de légalité et de justice).

Faculté de théologie.

- 1) *Sodīšana un sodi ētikas gaismā.* (L'action de punir et la punition au point de vue de l'éthique).
- 2) *Gothards Frīdrichs Stenders kā teologs.* (Gothards Fridrichs Stenders comme théologien).

- 3) *Sodi un viņu nozīme Vecajā Derībā, it īpaši Izraēla tiesības.* (Les punitions et leur sens dans l'Ancien Testament, surtout dans le Droit d'Israël).
- 4) *Pestīšanas jēdziens Bhagavadgītā.* (Der Heilsbegriff in der Bhagavadgita).

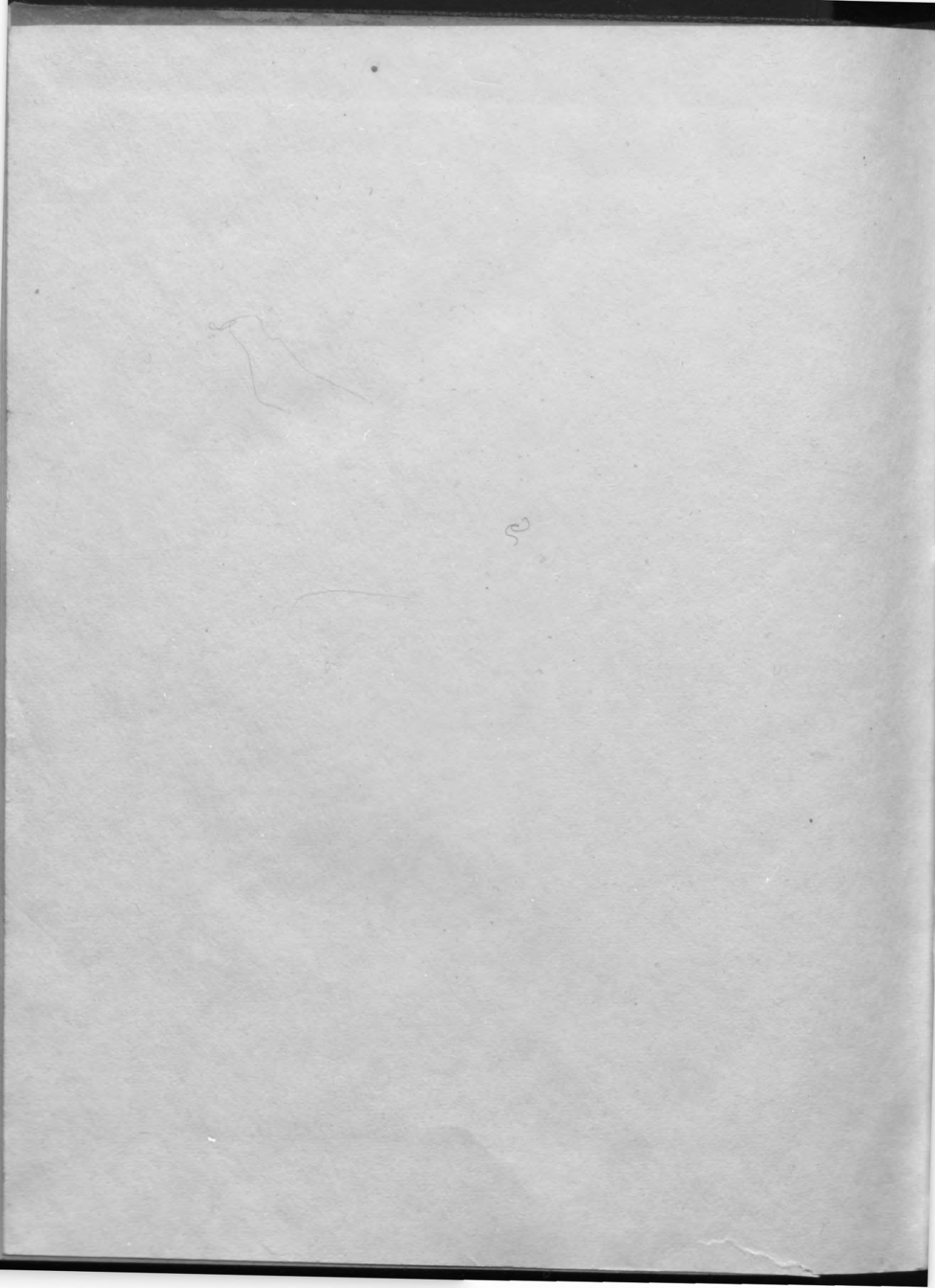
Faculté de la médecine vétérinaire.

- 1) *Bakterioloģisku un bioloģisku reakciju nodarība pasterizēta piena kontrolē.* (L'utilité des réactions bactériologiques et biologiques dans le contrôle du lait pasteurisé).
- 2) *Pelvis skeleta attīstīšanās pie zirgu embrioniem.* (Le développement du squelette de pelvis chez les embryons du cheval).
- 3) *Noteikt gaļas ražojuma kvalitāti vietējā tirgū.* (Déterminer la qualité du produit de la viande au marché local).

LATVIJAS ŪNIVERSITĀTES RAKSTI, XIX.

S A T U R S.

	Lapp.
Prof. Dr. V. Sinaļskis: „Rome Et Son Droit Theocratique Et Latque Considérés Au Point De Vue De La Mythologie, De L' Historiographie Et De L' Histoire	3—167
Doc. <i>Pauls Jurevičs</i> : „Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergsons.* Chapitre Deuxième	169—217
Prof. Dr. h. c. <i>Pēteris Šmits (P. Schmidt)</i> : „The Language Of The Samagirs“	219—249
Doc. Dr. phil. <i>Teodors Celms</i> : „Der phänomenologische Idealismus Husserls“	251—441
Prof. <i>Kārlis Rezevskis</i> : „Vērtību mērogi“	443—454
Latvijas Ūniversitātes rektora prof. Dr. med. <i>M. Zīles</i> akadēmiskais priekšlasījums Ūniversitātes svinīgā aktā 1928. g. 17. novembrī	455—468
Aperçu de la situation et de l'activité de l'Université de Lettonie pendant l'année scolaire 1927/1928	469—526



LU bibliotēka



220027897

134879