

# Philosophische Anthropologie

PAUL HÄBERLIN  
Universität Basel

Die anthropologische Frage ist die Frage des Menschen nach sich selbst: Wer bin ich? Und zwar verlangt sie wahrheitsgemässe Antwort, nicht nur eine Meinung: wer bin ich eigentlich, —nach dem Wesen, nicht nach der Erscheinung—. Damit ist gesagt, dass "empirische Anthropologie" ein Widerspruch in sich selber wäre. Denn Empirie kommt keinesfalls über die Erscheinung hinaus, sie ist nicht zuständig für unbedingte Wahrheit. Überdies ist empirische Erkenntnis immer gegenständlich; der Mensch aber, nach dem gefragt wird, ist niemals Gegenstand, sondern eben "Ich", —Subjekt aller Gegenständlichkeit. Was Empirie vom Menschen zeigt, ist erst Anlass zur anthropologischen Frage, nicht schon die Antwort darauf: Wer bin ich, der ich (mir oder anderen) so und so erscheine?

Danach gibt es weder naturwissenschaftliche (z. B. biologische) noch empirisch-psychologische Anthropologie; beides bedeutete lediglich Beschreibung eines gegenständlichen Menschen-Bildes. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn die Empirie die Bedeutung der Selbst-Erfahrung hat. Denn auch solche Erfahrung liefert mir lediglich ein gegenständliches Bild von mir, das täuschen kann und dem gegenüber die Frage nach dem Wesen erst noch zu stellen ist.

Alle Bemühung um wahrhaftige, unbedingte, nicht der Empirie verschriebene Erkenntnis nennen wir Philosophie. Wenn es Anthropologie im wahren Sinne des Wortes gibt, so muss sie philosophische Anthropologie sein. Die anthropologische Frage will Einsicht *apriori*; Erkenntnis *a posteriori* dient ihr nicht. Darum steht vor aller Anthropologie die Frage nach der Möglichkeit apriorischer, d. h. philosophischer Einsicht überhaupt. Dies aber ist die Grundfrage der Logik (wenn man dieses Wort in seiner vollen Bedeutung versteht). Sie verlangt den Nachweis einer Wahrheit, welche dadurch Wahrheit

*apriori* wäre, dass sie unzweifelhaft "Sein" selbst (und nicht nur Erscheinung) zum Wort brächte und so nicht nur dem Relativismus, sondern auch dem (philosophischen) Skeptizismus den Boden entzöge. Man nennt dieses erste und grundlegende Anliegen der Logik in der Regel Ontologie (oder ontologische Metaphysik) —insofern mit Recht, als es hier um den Erweis und damit zugleich um die eigentliche Bedeutung von "Sein" geht. So kann man sagen, dass erste Voraussetzung möglicher Anthropologie eine Ontologie ist, welche jenen Erweis leistet.

Aber es muss eine zweite Voraussetzung erfüllt sein. Denn die anthropologische Frage will Auskunft nicht nur über das eigentliche Sein als solches, sondern über das Sein gerade des Menschen (meiner selbst), als eines Seienden. Daher ist vorgängig notwendig die Rechenhaftigkeit darüber, wie sich "Seiendes" überhaupt zu "Sein" verhalte, —was es also heisse, dass "etwas sei", —damit dann womöglich gerade jenes "Etwas" in seiner Qualitas bestimmt werden könne, das wir meinen, wenn wir Ich (oder Mensch) sagen. Diese Aufgabe der Philosophie nennen wir gewöhnlich Kosmologie (oder kosmologische Ontologie), —insofern mit Recht, als "Seiender überhaupt" unter dem Titel der "Welt" (Kosmos) zusammengefasst wird. So ist die Voraussetzung der Anthropologie eine Kosmologie als Besinnung auf "Welt", in welcher dann der "Ort" (d. h. eben die Qualitas) gerade des Menschen bestimmt werden könnte. (Wohlverstanden, es handelt sich um philosophische, nicht etwa um empirische Kosmologie, nicht um ein Welt-Bild, sondern um Einsicht in die eigentliche Welt).

Die Hervorhebung der "allgemeinontologischen" und der kosmologischen Voraussetzung will besagen, dass Anthropologie nicht quasi als isolierte, allein "vom Menschen her", möglich ist, sondern nur im Zusammenhang einer Philosophie "vom Grund auf". Wo jene doppelte Begründung fehlte, da stände jede versuchte Anthropologie in der Luft; sie könnte grundsätzlich nur empirische Bedeutung haben, also nicht wirkliche Anthropologie sein. In der Tat besteht eine charakteristische Affinität zwischen aller empiristischen "Anthropologie" und ontologisch-kosmologischer "Grundlosigkeit", insbesondere wo diese die Gestalt des Relativismus oder des Skeptizismus trägt. Auf solcher "Grundlage" bleibt nur übrig, sich an die Erscheinung zu halten.

Diese Überlegungen haben den Verfasser bei seiner eigenen anthropologischen Arbeit geleitet. Wir deuten kurz ihren Gedankengang

und ihre Ergebnisse an, ohne dass hier eine Begründung möglich wäre (für diese verweisen wir auf die Publikationen: *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, Zürich 1941; in etwas anderer Form französisch als *Anthropologie philosophique*, Paris 1943, in der Sammlung *Nouvelle Encyclopédie Philosophique* erschienen). Die allgemein-ontologische Grundlage dieser Anthropologie ist dargestellt in den ersten beiden Kapiteln der *Logik im Grundriss*, Zürich, 1947, die kosmologische in *Naturphilosophische Betrachtungen*, (1. Band *Einheit und Vielheit*, 2. Bd. *Sein und Werden*, Zürich, 1939/40).

In diesem Rahmen gewinnt die anthropologische Frage ihre bestimmte Gestalt. Die kosmologische Besinnung hatte die eigentliche Welt als Einheit in individueller Vielfalt gezeigt, wobei das Einzelne nicht als Teil, sondern als funktioneller "Modus" (Seinsweise) aufzufassen ist, so dass jedes auf seine Weise das Eine "repräsentiert"; darin besteht seine je einzige und besondere Qualitas, in dieser ist es so ewig wie die "Ordnung" (Einheit) selbst. Sie hatte aber zugleich gezeigt, dass über die Qualitas der Individuen und also des Seienden überhaupt im allgemeinen *apriori* nichts einsichtig ist. So schien die anthropologische Frage von vornherein unbeantwortbar; philosophische Anthropologie, als qualitative Wesensbestimmung *apriori*, schien unmöglich. Möglich erschien nur eine Bestimmung *aposteriori*, auf dem Wege empirischer Erkenntnis, aber diese konnte die Wesensfrage nicht beantworten.

In dieser Verlegenheit half nur die genaue Besinnung auf die Frage selber. Hier frage ich (der Mensch) nach mir selbst. Voraussetzung der Möglichkeit dieser Frage ist ein Wissen von "mir", ein empirisches Bild, das ich als "meines" erachte, —hurz: Selbst-Erfahrung. Derjenige, der nach sich selbst fragt, also das Subjekt der Frage, hat vor sich ein Objekt, das er für sich selbst hält. Wie ist so etwas möglich? Diese Frage erhält ihr ganzes Gewicht aus der kosmologischen Feststellung der Individualität alles Seienden und somit jedes möglichen Subjekts. Wie kann ein Individuum sich selber zum Gegenstand haben? Wie kann es sich "begegnen", da doch alles ihm Begegnende notwendig ein Andres ist? Die Konsequenz lautet: Es ist ausgeschlossen, dass mein Gegenüber in Wahrheit ich sei. Es muss ein Andres sein. Selbsterfahrung ist notwendig Erfahrung eines Andern, in welchem ich mir selbst zu begegnen glaube. Dadurch aber spitzt sich das Problem zu: wie ist Fremd-Erfahrung möglich, welche für den Er-

fahrenden die Bedeutung der Selbsterfahrung besitzt? Dies ist die anthropologische Frage in ihrer neuen Form: Was ist das für ein Wesen, welches solcher Erfahrung fähig ist?

Diese Frage enthält nun aber auch schon den Fingerzeig auf ihre Lösung. Es ist ein "Andres" zu suchen, welches so beschaffen ist, dass ich darin mich selbst sehen kann. Im Bilde: es ist der Spiegel zu suchen, in welchem ich mir erscheinen kann. Der nicht leichte Weg, auf welchem dieses Andre gefunden wird, kann hier im einzelnen nicht geschildert werden; wir müssen auf die Anthropologie selbst verweisen und können nur das Ergebnis kurz zusammenfassen. Der "Spiegel" ist der "Leib", so wie ich ihn erfahre; das Bild, welches darin erscheint, ist meine "Seele", das gegenständliche Bild des Subjekts der Selbsterfahrung. Die Funktion des Spiegels aber kann jenes Andre nur dadurch besitzen, dass es —also der Leib— nach seiner Intention durch mich selbst gebildet ist; nur so kann ich mich in ihm "finden". Etwa so, wie der Künstler in seinem Werk, wenn es gelungen ist, sich selber findet. Oder, in einem anderen Bild: das Verhältnis zum Leib gleicht demjenigen des Gründers einer Gemeinschaft, in deren Verhalten seine eigene Intention adäquat zum Ausdruck käme, zu eben dieser Gemeinschaft.

Auf diese Weise ist zunächst die Frage nach dem "Spiegel" und also diejenige nach der Möglichkeit einer Erfahrung von der Bedeutung der Selbsterfahrung zu beantworten. Es ist damit zugleich das psychophysische Problem gelöst, und zwar nicht auf dem aussichtslosen empirischen, sondern auf rein philosophischem Wege. Seele und Leib sind nicht zwei "Substanzen" oder "Sphären", welche so oder so im Menschen sich trafen, sie bedeuten auch nicht zwei Aspekte derselben Sache, sondern der Leib ist mein Gebilde (gegenständlich gesprochen: Gebilde der Seele), gebildet aus anderen Individuen als Organ zur externen Verwirklichung meiner Intentionen (zum Verkehr mit der "Aussenwelt"), wodurch es eben zugleich Spiegel sein kann. Als Gebilde steht der Leib im Werden und ist er also vergänglich, so ewig ich, als Individuum, bin.

Somit ist auch die Antwort auf die anthropologische Frage gegeben, wie sie zuletzt formuliert worden ist: das Wesen, welches in Fremd-Erfahrung von sich selbst erfahren kann, ist ein individuell Seiendes zusammen mit seinem Organon, "inkarniertes Individuum". Endlich ist hiermit die Qualitas dieses einen Individuums gefunden.

Qualitas bedeutet funktioneller Charakter eines Seienden. Die Qualitas jenes Seienden (ein Individuum "hat" nur eine Qualitas) erweist sich durch das Faktum der Inkarnation. Es ist ein Individuum, welches nicht "isoliert", sondern in einem Verbande von Individuen "leben" will, den es nach seinem Plane bildet und beherrscht, — nach einem schon verwendeten Bilde: "politisches Individuum" (πόλις als Paradigma von Gemeinschaft).

Damit aber nun ist die anthropologische Frage überhaupt beantwortet. In ihrer ursprünglichen Form fragte sie, wer (als wer) ich (und damit der Mensch) eigentlich sei. Die Antwort ist durch das Vorstehende gegeben. Ich, der Mensch, bin (als) ein "politisches" Individuum im (leiblichen) Verbande mit anderen Individuen ("in der Welt"). Ich bin ein wesenhaft lebenshungriges ("Leben" hier verstanden als Leben im Leibe) Individuum; ich will — in diesem Sinne — "leben". Der Mensch ist ein Individuum, dem es auf Zeit gelungen ist, sich "seinen Staat" zu bilden und so sein "vitales" Interesse zu realisieren.

In einem Punkte ist Selbsterfahrung apriori wahr, nämlich in ihrer Faktizität, qua Selbsterfahrung. Das darin erscheinende Bild ist tatsächlich ein Bild von mir. Es ist meine Intention, welche mein Leib (mehr oder weniger adäquat) ausführt, — denn er ist mein Leib. Ich bin wirklich das Subjekt, dem ich in Selbsterfahrung zuschreibe, was ich gewahre. Im Verhalten des Spiegelbildes bin ich am Werk; es ist Ausdruck meiner "Politik". — Aber auch nur in diesem Punkte kann Selbsterfahrung nicht täuschen. So unbedingt wahr sie als "Faktum" ist, so fraglich bleibt sie nach ihrem Inhalt. — Es ergibt sich daraus, dass wir vom Menschen apriori nur seine politische Qualitas kennen, nicht ihre Funktion. Diese ist Gegenstand der empirischen Feststellung.

Endlich wird nun auch die eigentliche Bedeutung jener "Problematik" klar, welche sich aller Selbsterfahrung aufdrängt. Alles Individuum "will" (darin besteht seine Individualität) die Einheit, in der es tatsächlich ist. Kosmologische Besinnung hat gezeigt, dass (dies der Sinn des Werdens) diese Einheit ständig neu "verwirklicht" wird in Gestalt-Wandel (nicht: Wesenswandel) der Welt, und zwar durch individuelle Aktion. Aber alles Individuum will dies "Seinsollende" auf seine besondere Weise, entsprechend seiner Qualitas. So auch ich (die menschliche "Seele"). Nun bin ich aber "Politiker", das heisst:

ich will Werden so, dass dabei "mein Mensch" (das Leben im Leibe) nicht bedroht wäre; ich will Werden ohne Tod; ich will meinen Menschen "verewigen". Das ist der "Eigensinn", mit dem ich den objektiven Sinn realisieren will. Aber kraft dieses Eigensinns widerspreche ich "methodisch" diesem objektiven Sinn; denn nach diesem kann kein Gebilde bleiben. Meine Methode widerspricht damit aber zugleich ihrem eigenen Sinn, der mit dem objektiven identisch ist. Es sind da nicht zwei "Willen", sondern es ist ein Wille, der in der Durchführung (der "Zwecksetzung") ständig in methodischem Irrtum befangen ist, wegen des politischen Standpunktes. Man könnte allenfalls von Spannung (zwischen "Ziel" und Methode) sprechen, aber jedenfalls nicht von Doppelwillen oder Doppel-Wesen. In seinem Einen Wesen ist der Mensch einer, der das Sinnvolle will, aber auf törichte Weise, oder, was dasselbe ist: der Unsinniges will, in der Meinung es sei sinnvoll. In Selbsterfahrung aber erscheint notwendig, wie gezeigt werden kann, dieses menschliche Wesen sich (und zwar wiederum wegen jener Spannung) als "problematisch" im Sinn einer widersprüchlichen Dualität. Ich, der ich gerade als dieses merkwürdige Individuum ewig "in Ordnung" bin, erscheine mir selber als "nicht in Ordnung". Diese Andeutungen müssen genügen.

Über die Folgen solcher Anthropologie für die Ethik (und die davon nicht zu trennende "Religionsphilosophie"), für Ästhetik und Logik, und endlich für die Psychologie (für welche Anthropologie ja den festen Rahmen liefert) kann hier nicht mehr gesprochen werden, so wichtig sie sind. Vgl. dazu *Allgemeine Ästhetik* (Basel, 1929); *Ethik im Grundriss* (Zürich, 1946); *Logik im Grundriss* (Zürich 1947); *Leitfaden der Psychologie* (Frauenfeld, 3. Aufl. 1949).

[TRADUCCIÓN]

## Antropología filosófica

PAUL HÄBERLIN  
Universidad de Basilea

La pregunta antropológica es la que el hombre se hace acerca de sí mismo: ¿Quién soy yo? Y exige una respuesta verdadera y no solamente una opinión: ¿Quién soy yo, *propriamente dicho*, según mi esencia y no según mi apariencia? Con ello se indica que una "antropología empírica" sería contradictoria en sí misma. Puesto que la experiencia no sale más allá del marco del fenómeno, no es de su jurisdicción la verdad *incondicionada*. El conocimiento empírico es, por lo demás, siempre objetivo; en cambio el hombre, por quien se pregunta, no es nunca un objeto, sino precisamente un "yo" —el sujeto de toda objetividad. Lo señalado por lo empírico en el hombre no es más que la *ocasión* de la pregunta antropológica y no su respuesta: ¿Quién soy yo que aparezco (a mí o a otros) de tal o cual manera?

Según lo dicho no existe una antropología científico-natural (p. ej.: biológica), ni empírico-psicológica; ambas equivalen a la mera descripción de una *imagen* objetiva del hombre. Tampoco cambiaría esta situación si lo empírico tuviera la significación de *auto-experiencia*, porque tal experiencia no me proporcionaría más que una imagen objetiva de mí, que puede ser engañosa, de modo que precisamente ante ella deberá plantearse la pregunta por la esencia.

A todo empeño dirigido hacia un conocimiento verdadero, incondicional, no sujeto a lo empírico, lo llamamos filosofía. Si existe una antropología, en el verdadero sentido de la palabra, ésta debe ser antropología *filosófica*. La cuestión antropológica requiere una intelección apriorística; un conocimiento *a posteriori* no le sirve. Por eso, a toda antropología le precede la pregunta acerca de la posibilidad misma de la intelección apriorística, o sea filosófica en un sentido general. Mas ésta es la cuestión fundamental de la lógica (entendiendo esta palabra en sus más cabal significación). Exige la demostración de una verdad que sería una verdad apriorística por expresar indubitablemente al "ser" mismo (y no al mero surgir aparential), restando así toda base, no solamente al relativismo, sino también al escepticismo (filosófico). Esta tarea primaria y fundamental de la lógica se llama con razón *ontología* (o metafísica ontológica), porque se trata de demostrar el "ser" y, con ello, su sentido más propio. Así puede decirse que sólo una ontología que consiga esa demostración constituye el supuesto de una posible antropología.

Pero es menester, además, que se cumpla un segundo presupuesto. En efecto, la pregunta antropológica requiere una información no solamente acerca del ser auténtico, en cuanto tal, sino precisamente acerca del ser del

hombre (de mí mismo) en tanto ente. Por eso, es menester aclarar cuál es la relación entre el "ente" en general y el "ser" y el significado de que "algo sea", para luego determinar, si fuera posible, *aquel* algo en su *qualitas*, al cual nos referimos al decir *yo* (u hombre). A esta tarea de la filosofía la llamamos por lo general cosmología u ontología cosmológica, y con razón, puesto que el "ente en general" suele reunirse bajo el título de "mundo" (cosmos). El supuesto de la antropología es, por tanto, una cosmología como reflexión sobre el "mundo", en el que se podría determinar el "lugar" —es decir, precisamente la *qualitas*— del hombre. (Y bien entendido que se trata de una cosmología filosófica y no empírica, no de una *imagen* del mundo, sino de una intelección del mundo *propiamente* dicho).

Hemos destacado el supuesto "ontológico general" y el cosmológico, para indicar que la antropología no es factible como cuasi-aislada, partiendo solamente "del hombre", sino tan sólo en la conexión de una filosofía "desde el fundamento". Si faltara la doble fundamentación mencionada, el intento de una antropología flotaría en el vacío; podría, en todo caso, tener una significación empírica, y por eso mismo no sería una antropología verdadera. De hecho, existe una característica afinidad entre toda "antropología" de corte empírico y la "falta de fundamentación" ontológico-cosmológica, particularmente cuando reviste la forma del relativismo o del escepticismo. Sobre tales "fundamentos" no resta sino atenerse al fenómeno.

Son estas reflexiones las que condujeron al autor en su propio trabajo antropológico. Indicaremos brevemente la marcha de sus pensamientos y los resultados, sin que aquí sea posible fundamentarlos (para lo cual nos remitimos a las publicaciones: *El hombre, una antropología filosófica*, Zurich, 1941; con ligeras variantes en francés: *Anthropologie philosophique*, París, 1943, publicada en la colección *Nouvelle encyclopédie philosophique*). La base ontológico-general de esta antropología fué expuesta en los dos primeros capítulos del *Compendio de lógica* (Zurich, 1947), la base cosmológica en las *Reflexiones sobre la filosofía natural* (tomo 1º *Unidad y multiplicidad*, tomo 2º *Ser y devenir*, Zurich, 1939/40).

Dentro de este marco, la pregunta antropológica adquiere su estructura definida. La reflexión cosmológica demostró que el mundo propiamente dicho es una unidad en una multiplicidad individual, debiendo concebirse lo singular no como parte sino como *modus* funcional, de manera que cada uno "representa" lo Uno a su propio modo; en ello consiste su *qualitas* única y particular que lo hace tan eterno como el mismo "orden" (unidad). Mas, al mismo tiempo, demostró que no existe evidencia *a priori* sobre la *qualitas* de los individuos y, por consiguiente, del ente en general. Así la pregunta antropológica parecía ser, de antemano, imposible de responder; una antropología filosófica, en cuanto definición apriorística cualitativa de la esencia, parecía irrealizable. Lo único posible era, según parecía, la mera definición *a posteriori* lograda por el camino del conocimiento empírico, pero éste no podía solucionar el problema esencial.

De esta perplejidad no podría sacarnos sino una reflexión exacta acerca



de la pregunta misma. Pregunto yo (el hombre) por mí mismo. El supuesto de la posibilidad de esta pregunta es un saber de "mí mismo", una imagen empírica que considero como "mía"; en una palabra: una *autoexperiencia*. Quien pregunta por sí mismo, el sujeto de la pregunta, tiene ante sí un objeto que toma por sí mismo. ¿Cómo es posible tal cosa? Esta pregunta adquiere toda su importancia sobre la base de la certeza cosmológica acerca de la individualidad de todo ente y, en consecuencia, de todo sujeto posible. ¿Cómo es posible que un individuo se tenga a sí mismo como objeto? ¿Cómo puede operarse tal "enfrentamiento", puesto que todo cuanto le sale al encuentro es necesariamente algo distinto? La consecuencia es la imposibilidad de que mi contraparte sea en verdad yo. Tiene que ser algo distinto. La autoexperiencia es, por necesidad, la experiencia de otro, en la cual creo llegar a encontrarme a mí mismo. De esta manera, el problema se agudiza en la siguiente cuestión: ¿cómo es posible que la experiencia de otro tenga para él que la experimenta la *significación* de la autoexperiencia? Esta es la cuestión antropológica en su nueva forma: ¿qué es el ente capaz de semejante experiencia?

Mas esta cuestión contiene ya una primera indicación de su solución: es menester buscar un "otro" que esté constituido de tal manera que me permita verme a mí mismo en él. Hablando metafóricamente: hay que buscar el espejo en que pueda apareceme a mí mismo. No podemos describir aquí los detalles del camino penoso en el cual se encuentra a ese "otro"; tenemos que remitirnos a la antropología, pudiendo solamente resumir brevemente su resultado. El "espejo" es el "cuerpo" tal como yo lo experimento; la imagen que en él aparece, es mi "alma"; es la imagen objetiva del sujeto de la autoexperiencia. Pero aquel "otro" —el cuerpo— puede poseer la función de espejo solamente por estar formado según su intención por mí mismo; únicamente así puedo "encontrarme" yo en él, acaso así como el artista se encuentra a sí mismo en su obra si ella es lograda. O expresando la situación por otro símil: la relación con el cuerpo se asemeja a la del fundador de una comunidad cuando en la conducta de ésta se expresa adecuadamente su propia intención.

De este modo habrá de solucionarse, al menos, la pregunta por el "espejo" y, por tanto, la de la posibilidad de una experiencia que tenga la significación de la autoexperiencia. Con ello se ha solucionado también el problema psico-físico, y no por el estéril camino empírico, sino por una vía puramente filosófica. Alma y cuerpo no son dos "sustancias" o "esferas" que tropezarían de esta o aquella manera en el hombre; tampoco equivalen a dos aspectos de la misma cosa; mas bien el cuerpo es mi producto (hablando objetivamente: la producción del alma); está formado a partir de otros individuos como *órgano* para la realización externa de mis intenciones, es decir, para el comercio con el "mundo externo", por lo cual precisamente puede ser al mismo tiempo un espejo. En tanto que producto, el cuerpo se halla en el devenir, y es por eso transitorio; así como yo, como individuo, soy eterno.

Así también se ha dado la respuesta a la pregunta antropológica en su última fórmula: el ser que en la experiencia ajena puede tener experiencia de sí mismo es un ente individual junto con su *órganon*, "individuo encarnado". Por fin se ha encontrado la *qualitas* de ese individuo *singular*. *Qualitas* significa el carácter funcional de un ente. La *qualitas* de aquel ente (y un individuo "tiene" solamente *una qualitas*) se traduce en el hecho de la encarnación. Es un individuo que quiere "vivir" no "aisladamente" sino en una unión de individuos, a la que forma y domina según su plan. Es, de acuerdo a una imagen ya utilizada, un individuo "político", tomando la *πόλις* como el paradigma de la comunidad.

Con ello se ha solucionado la cuestión antropológica en toda su extensión. En su forma primitiva pregunta: ¿quién (en cuanto quién) soy yo (y con ello el hombre), propiamente dicho? La respuesta se halla en lo que acabamos de exponer. Yo, el hombre, soy, en cuanto individuo "político", en la unión (corpórea) con otros individuos, o sea "en el mundo". Yo soy un individuo por esencia hambriento de vida, tomando el término vida como equivalente a vivir en el cuerpo; quiero "vivir" en este sentido. El hombre es un individuo que ha logrado temporalmente formarse "su estado" y así realizar sus intereses "vitales".

En un punto la autoexperiencia *a priori* es verdadera, a saber, en su facticidad *qua* autoexperiencia. La imagen que ahí aparece es, de hecho, una imagen *mía*. Es *mi* intención la que *mi* cuerpo ejecuta con mayor o menor adecuación, pues es *mi* cuerpo. Yo soy efectivamente el sujeto al que atribuyo una autoexperiencia, en tanto la percibo. En la conducta de la imagen reflejada soy *yo* el que obra, es expresión de *mi* "política". Pero también *sólo* en este punto la autoexperiencia no puede engañar. Por incondicionalmente verdadera que sea como "hecho", sigue siendo cuestionable en cuanto a su contenido. De ello resulta que es solamente la *qualitas* política que conocemos *a priori* del hombre, pero no su función. Esta es objeto de la comprobación empírica.

También se aclara ahora finalmente la significación verdadera de aquella "problemática" que se impone a toda autoexperiencia. Todo individuo "quiere" —y en ello consiste su individualidad— la unidad en que *es* de hecho. La reflexión cosmológica ha demostrado que esta unidad es constantemente "realizada" de nuevo (éste es el sentido del devenir), por la transformación de la figura, no de la esencia del mundo, a través de la acción individual. Pero todo individuo quiere este "cambio que debe ser" según su modo peculiar, conforme a su *qualitas*. Y así lo quiero yo también (el "alma" humana). Ahora bien, yo soy "político", es decir, quiero el devenir de tal modo que, con ello, no sea amenazado "mi hombre" (la vida en el cuerpo); quiero un devenir sin muerte; quiero "eternizar" mi hombre. Es éste el "propio sentido" *por* el cual deseo realizar el sentido objetivo. Pero en virtud de este "sentido propio" contradigo "metódicamente" aquel sentido objetivo, puesto que de acuerdo a aquél ninguna entidad puede mantenerse. Mi método contradice al mismo tiempo su propio sentido, que es idéntico

dons pas simplement le fait que cette action est libre et qu'elle aurait pu ne pas avoir lieu. Nous l'appelons ici contingente en raison des circonstances, dont l'agent lui-même fait partie. Socrate, fils de Sophronisque, attend le tramway; les enfants dans la rue font éclater des pétards; il a soif — c'est le lendemain du banquet; Xanthippe était de bonne humeur ce matin (à cause d'un chapeau neuf, mais Socrate ne le sait pas); le tramway arrive bondé; Socrate évite de justesse un camion trop pressé Dieu sait pourquoi; etc., etc. Les circonstances de notre action sont inépuisables. Celles dont tel individu en particulier doit tenir compte pour bien agir sont encore "siennes" et inénarrables. En descendant du tramway, Socrate heurte une dame chargée de paquets: les œufs et les choux s'étaient dans la rue. N'aurait-il pas dû regarder où il allait? La situation était d'autant plus claire que la dame avait du volume. Socrate était en train de se demander pourquoi Bergson voyait dans le mouvement réel un objet de son "intuition du devenir". Quelles étaient les circonstances pertinentes pour Socrate? Qui le dira?

La vérité pratique de l'action n'est pas seulement affaire de connaissance. Si pour agir de manière raisonnable nous devons connaître les circonstances objectives de l'action, nous ne pourrions jamais bouger ni ne pas bouger; ni penser ni ne pas penser. Aussi bien la vérité de l'agir humain ne consiste-t-elle pas dans la conformité de l'intelligence à ce qui est, mais dans la conformité à l'appétit droit. Nous ne pouvons inférer ce que doit faire un homme *hic et nunc* ni de la seule connaissance spéculative, ni même de la science morale si poussée soit-elle. La vérité de l'action relève d'un jugement qui procède par mode d'inclination, et non pas uniquement par mode de connaissance. C'est pourquoi cette vérité est inaccessible tant à la seule connaissance spéculative qu'à la seule connaissance morale. Ni la juste appréciation des circonstances de l'action, ni même la certitude de ce que l'on *devrait* faire *hic et nunc*, ne suffisent à la vérité prudentielle: encore faut-il que celui qui juge aime le bien comme *lui* doit l'aimer et qu'il se détermine à faire ce qu'il doit faire. C'est à cet égard que même la science morale est peu utile à la vertu; elle ne peut pas être la mesure prochaine et ultime de la conduite. En effet, "prudence dit plus que science pratique, car à la science pratique n'appartient que le jugement universel en matière morale; par exemple, la fornication est un mal, on ne doit pas voler, et autres jugements semblables. Même

quand cette science existe, il arrive que la raison portant sur un acte particulier, soit empêchée de porter un jugement droit; et pour cette raison l'on dit que la science pratique est peu utile à la vertu parce qu'il arrive, quand elle existe, que l'homme pèche contre la vertu. C'est à la prudence qu'il appartient de juger avec droiture des actions singulières selon qu'elles doivent être posées dans le présent, et ce jugement est faussé par n'importe quel péché"<sup>1</sup>.

Voilà pourquoi l'acte prudentiel est inaliénable et incommunicable. En dernière instance, chaque homme doit juger pour son compte. Qu'il suive un conseil, encore l'homme doit-il juger qu'il convient de le suivre et s'ordonner en conséquence — faute de quoi son acte n'est pas humain. A cet égard, tout homme est seul parmi les hommes. Voilà le nœud, le cœur de la conduite du prochain qu'il nous est interdit de juger d'une manière absolue. Dieu seul sonde les reins et les cœurs. *Neque me ipsum judico*, dit l'Apôtre. Aussi la *narratio* humaine des actions d'un homme ne pourrait jamais dépasser les apparences plus ou moins fondées. Le journal intime est également sujet à cette restriction — et le plus souvent davantage. L'inaccessible dont nous parlons n'est donc pas borné aux secrets du cœur, puisque ceux-ci demeurent de soi communicables par la personne qui les retient.

C'est à ce point que l'être véritable d'un homme est radicalement historique et en même temps inaccessible au *jour de l'homme*. Il n'y a que l'Artisan de l'histoire qui pourrait nous raconter la vie de Pierre. La raison suffisante de ce qui se passe dans le monde n'est pas de ce monde, elle n'est pas subjectée dans les choses. Envisagé dans les choses singulières et les actions qui le composent, le monde est plein d'irrationalité et d'absurdité. A cet égard, le système est une tentative (quand il n'est pas davantage) de trouver dans le monde même sa raison suffisante. C'est pourquoi il écartera toute irrationalité objective. C'est le système lui-même qui deviendra la raison suffisante. On comprendra le caractère à la fois superficiel et pervers d'une telle vision du monde et de l'action qu'elle préconise, en considérant que c'est plus particulièrement dans la contingence intrinsèque et dans l'absurdité qu'apparaissent la causalité absolument universelle et la sagesse proprement divines, car Dieu seul est cause par soi et déterminée du contingent.

<sup>1</sup> S. THOMAS, *Q. D. De virtutibus in communi*, a. 6, ad 1.

La doctrine philosophique qui est en rapport avec les considérations de l'existentialisme n'est pas celle de l'être, mais bien plutôt la doctrine du bien. Par le bien nous n'entendons pas seulement la propriété transcendente qui s'identifie à l'être: nous voulons dire plus particulièrement le bien qui divise l'être<sup>1</sup>.

Nous avons déjà signalé la division en cause au début de cette communication. L'homme de bien est bon absolument (*bonus simpliciter*) non pas du fait de son être absolu (*esse simpliciter*); celui-ci, en effet, n'est bon que sous un certain rapport (*bonum secundum quid*). C'est en raison d'une perfection surajoutée, d'une perfection ultime, qui est de l'être accidentel (*esse secundum quid*) et qui est de soi séparable de son être absolu, qu'un être est bon absolument. Un homme est homme de bien en raison de sa vertu. Il n'y a qu'en Dieu que ce qui est être absolument est bien absolument. L'*esse simpliciter* qui renferme toute perfection d'être est le propre de Dieu dont l'essence est son être. (Peut-être convient-il de rappeler qu'il ne se trouve en Dieu aucun fondement à une distinction, même de raison, entre son essence et son *esse*).

Il s'ensuit que l'être absolu de la créature est informe en comparaison de l'être accidentel qui la rend bonne absolument. Envisagé sous ce rapport, l'être qui est sien en tant qu'elle est bonne absolument tient donc la priorité sur son être absolu. Or, remarquons-le bien: "...*Ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae*<sup>2</sup>. Si donc par l'existence nous entendons *ea quae superadduntur essentiae*, et en vertu de quoi un homme est bon absolument —voilà en quoi consiste l'être véritable de l'homme de bien— nous dirons que l'existence est antérieure à l'essence: ce n'est pas par son seul

<sup>1</sup> S. THOMAS, QQ. DD. De veritate, q. 21, a. 2, ad 6.

<sup>2</sup> "...Sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquod perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur

être absolu que l'homme possède cette existence. C'est en raison de cet être véritable que l'homme de bien ressemble davantage à Celui-  
Qui-Est.

La réponse à la question: *To be or not to be*, laisse dans notre être actuel (qui fait toujours face à la mort dans laquelle il sera fixé une fois pour toutes), dans notre être historique, le souci de l'unique nécessaire: celui d'être bon absolument. Le choix n'est pas entre "être ou n'être pas", mais entre la bonté absolue et un être absolu qui est de trop. Car l'être absolu de la créature raisonnable confirmée dans le mal est un être de trop, puisque pour elle il vaudrait mieux n'exister pas. C'est l'esse *simpliciter* de l'homme qui peut être de trop.

Ce problème de l'existence, de l'être véritable, de l'être historique, est en fin de compte un problème moral et personnel: la réponse est dans la conduite — et non pas dans aucune de nos sciences.

*nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalibus principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat".*  
(*De Veritate*, q. 21, a 5, c. — Voir aussi *Ia. Pars*, q. 5, a. 1, ad 1).