

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

IV

1934-1935



BOIVIN & C^o, EDITEURS, RUE PALATINE, PARIS, VI^e

recherche philosophique, parce que son horizon est celui de la « variance », de la raison relativée.

Le relativisme est une situation-limite (p. 71) ; c'est le terme d'un processus historique qui a déraciné l'existence humaine de toute certitude, et l'a placée dans la « situation du désespoir » (« situation » étant ici un terme ontologique, qui concerne la constitution du monde dans son être). Non seulement la subjectivité est devenue problématique, mais sa signification transcendantale est déçue, qu'elle reposât ouvertement ou non sur la certitude chrétienne du salut. On peut voir dans la « philosophie de la vie » et dans la phénoménologie un effort convergent pour assurer un fondement nouveau à l'idée d'être (p. 39). Je suis là, et en face de moi est le monde. « Les choses (Dilthey dit « le vivant ») sont ce au-delà de quoi je ne puis remonter. » Au lieu de les détruire, en les réduisant en éléments de constructions rationnelles, il faut une connaissance qui s'abandonne à ce que les choses *sont*.

L'auteur montre alors le caractère spécifique de cette attitude dans la partie centrale de son travail, contenant avec une herméneutique des *Logische Untersuchungen* de Husserl, une confrontation de la phénoménologie et de la philosophie de la vie. Leur intention mieux accentuée, la divergence ne tarde pas à apparaître entre l'une et l'autre, car d'une part la phénoménologie est allée jusqu'au bout du relativisme (p. 70), et d'autre part le fait de prendre l'*a priori* comme objet marque une opposition décisive avec la tentative de la « philosophie de la vie » pour fonder l'*a priori* par l'irrationalité. La signification de la philosophie de Husserl réside dans ce fait qu'il fut le premier penseur à saisir le problème posé à la philosophie par la situation-limite du relativisme, celle du sujet vidé de lui-même. Son point de vue est au-delà de tout transcendantalisme, le sujet doit retrouver l'accès de l'être.

Finalement M. Metzger ne peut regarder que comme un échec la tentative de la phénoménologie pour dépasser le relativisme (p. 225). On ne contestera pas qu'il ait fort bien vu le problème ; ses analyses sont poussées avec rigueur et riches en aperçus. Il est plus difficile de reconnaître sa tendance positive ; la conclusion ne l'indique que discrètement, et elle semble se diriger vers un idéalisme renoué, dans lequel le sujet, en se transcendant dans l'acte de la compréhension de soi-même, est « la base assurée de la réalisation de l'idée d'être dans le monde (p. 224) ».

Henry CORBIN.

Paul L. LANDSBERG. *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1934, in-8°, iv + 199 pages.

Dans cet ouvrage, M. Landsberg s'est proposé de donner une introduction à un thème de recherche qui caractérise particulièrement les soucis de notre époque. En dehors même des milieux philosophiques, il est beaucoup question de l'homme, de la personne, du concret, non d'ailleurs

sans quelque danger pour le sérieux de ces problèmes ; car avant même qu'ils aient pu être élaborés avec les efforts qu'impose une conscience philosophique, parler d'anthropologie pourrait bien devenir une banalité ; cela ne veut pas dire qu'il y aurait quelque chose de changé, sinon à la surface. L'introduction de M. Landsberg, conçue avec méthode et écrite avec élégance, sera, du moins, la bien venue comme un guide offrant une orientation à travers les problèmes qui sont actuellement groupés sous le nom d'« anthropologie philosophique ». Élève de Max Scheler, il était tout préparé à traiter ce sujet qui était au centre des préoccupations du philosophe de Cologne lorsqu'il fut surpris par la mort. Aussi y retrouve-t-on, avec sympathie, le monde de ses idées, et l'on s'associe à l'hommage dans lequel M. Landsberg déclare que la tâche de ses amis et de ses élèves doit être d'en fixer les traits pour l'histoire de la philosophie.

L'auteur a groupé ses recherches en quatre chapitres. Le premier traite de la nature de l'anthropologie philosophique, et tend principalement à la distinguer de toute discipline positive s'occupant des caractéristiques de l'espèce humaine. La question porte « sur le mode d'être particulier de l'être humain dans sa totalité (p. 22) ». On s'aperçoit que la dégradation même du terme qui, après avoir eu au XVIII^e siècle une signification proche de celle qui est proposée ici, finit par relever exclusivement du domaine des Facultés des sciences, doit devenir à son tour un problème de l'anthropologie philosophique. Pénétrant au cœur de celle-ci, l'auteur développe les « motifs de la compréhension de soi-même » (chap. II), c'est-à-dire le mode propre selon lequel un homme ou un groupe humain accomplissent leur expérience du monde ; depuis Humboldt et Dilthey c'est cette notion de *Weltanschauung* qui est le centre de toute interprétation (p. 31). Comme il faut ensuite montrer l'enracinement de leurs conditions émotionnelles et historiques dans l'existence humaine, leur origine se révélera dans le caractère de finitude propre à cette existence ; d'où la question du rapport entre la signification de telle conception du monde déterminée et la destination de l'homme comme tel, c'est-à-dire l'idée d'humanité. Un troisième chapitre montre les formes définies dans lesquelles peut s'exprimer la conception de l'homme : mythique, poétique, théologique, et pousse une confrontation détaillée avec le naturalisme évolutionniste. Enfin la dernière partie de l'ouvrage montre la valeur et le mode de l'expérience intérieure, c'est-à-dire la valeur poétique de la connaissance anthropologique, telle qu'elle est soumise aux conditions ontologiques de la compréhension et aux conditions empiriques du destin.

Évidemment M. Landsberg se défend bien d'avoir voulu introduire à un système qui lui soit personnel ; il a simplement voulu coordonner les thèmes de l'anthropologie en formation, et on a pu les reconnaître au passage (cf. préface du livre). Pour répondre à son intention et en montrer la fécondité, le mieux serait donc de discuter les questions qu'il a dû

nécessairement laisser ouvertes. On ne le peut malheureusement ici. Disons seulement que l'équation proposée (p. 49) entre « anthropologie philosophique » et « philosophie anthropologique » pourra prêter à de graves malentendus. Si vraiment elle répond à l'intention centrale, ne faudra-t-il pas perdre beaucoup de temps pour expliquer au profane que ce n'est pas là de l'« anthropologisme » ?

Henry CORBIN.

Gerhard KRUEGER. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, J.-C.-B. Mohr (P. Siebeck), 1931, in-8°, VII + 236 p.

L'intérêt capital de cet ouvrage est de préciser une question qui, pour beaucoup peut-être, rend un son étrange : quelle sorte de métaphysique Kant, l'auteur de la critique, a-t-il voulue, et sous quel horizon l'a-t-il voulue ? Développer cette question, ce n'est pourtant que suivre l'intention initiale de Kant lui-même, et la rigueur avec laquelle, pas à pas, grâce aux ressources d'une connaissance de tous les détails, M. Krüger met en œuvre les textes du philosophe témoigne bien que la question posée est au principe d'une interprétation authentique. Évidemment on pensera ici au propre livre de Heidegger sur « Kant et le problème de la métaphysique » ; M. Krüger reconnaît que son interprétation doit à l'enseignement de Heidegger une impulsion décisive ; pourtant le livre de celui-ci ne se présente que comme une esquisse d'« ontologie fondamentale » basée sur la *Critique de la Raison pure*. En outre, la finitude de l'homme s'accomplit et se détermine, selon l'analytique de l'existence, par rapport à la temporalité et à la mort ; cette finitude, M. Krüger la montre déterminée, selon Kant, par rapport à la loi morale et à l'obéissance envers ce commandement inconditionnel (p. 8). Son interprétation est essentiellement anthropologique, mais, bien entendu, il n'est pas question de répéter le « kantisme anthropologique » d'un Fries : la connaissance anthropologique est elle-même une partie de la téléologie, et doit être rattachée à un fond de présuppositions métaphysiques hors desquelles il n'y a pas à comprendre Kant.

L'auteur tient à établir dès le début que Kant n'a pas prétendu « détruire » l'ancienne métaphysique, mais que son effort se présente comme le dernier tenté pour la sauver, c'est-à-dire pour en fonder la valeur. Le sens de la *Critique* n'est point d'être un *Ersatz* (de la métaphysique ni de lui substituer une théorie de la connaissance. Kant parle de la métaphysique comme d'une « disposition naturelle » et indéterminable de l'homme, et de la *Critique* comme d'une « propédeutique » de la métaphysique. La *Critique* est dirigée contre l'usage spéculatif de la raison pure, mais non pas contre son usage en général. Elle a une utilité positive, « dès qu'on est persuadé qu'il y a un usage pratique (l'usage moral), radicalement nécessaire, de la raison pure... La *Critique* a pour tâche de fonder la métaphysique sur une base morale, et cela malgré l'impossibilité de la métaphysique. Si l'on s'en tient à ce que dit

Kant, la « matière » de l'ancienne métaphysique est conservée (Dieu, liberté, immortalité), mais il faut renoncer à en rien savoir d'une science purement théorique et désintéressée ; l'homme ne peut et ne doit en atteindre un savoir que dans son obéissance au commandement moral qui lui révèle sa destination effective, inéluctable. S'il en détourne, c'est pour déchoir de la liberté dans l'arbitraire, de l'autonomie dans l'hétéronomie, et se soumettre au conformisme des dogmes historiques de son temps. C'est cette fuite qui est son « mal radical » (p. 6). La *Critique* est une discipline de la philosophie qui permet de mettre fin aussi bien à la présomption dogmatique qu'au désespoir sceptique. Mais sa valeur positive n'est concevable que par rapport à un monde considéré comme « monde créé », et à l'intérieur duquel l'homme occupe sa place à côté d'autres créatures. Ce projet de Kant, qui n'annonce guère la « philosophie moderne », forme ainsi le thème de la recherche de M. Krüger, dont la fécondité tient à ce qu'elle reprend ce projet comme *actuel*, « comme la critique des possibilités *actuelles* » (p. 11).

Les analyses de M. Krüger sont éminemment propres à déjouer les malentendus et les incompréhensions banales qui se sont multipliées au sujet de l'impératif catégorique, et à préciser la notion correcte du « formalisme » (en faisant oublier la nuance péjorative de ce mot). Il faut l'interpréter en pensant au lien de la philosophie pratique avec la vie : la philosophie ne fait que formuler comme un impératif ce que la vie connaît comme un commandement moral (p. 63). Celui-ci n'est point une esquisse (*Entwurf*) projetée par l'homme, il rencontre cet homme comme un « fait ». Ici, ni conformisme juridique, ni discipline autoritaire. S'il y a un impératif catégorique et s'il est réellement pensé, il concerne non point l'exécution (matérielle ou personnelle) de l'acte, mais l'acte lui-même comme tel, c'est-à-dire qu'il s'applique à la détermination de la volonté et non point à l'action (p. 71). On ne peut en imaginer à son gré la condition : l'homme n'y existe comme but final que si, *chaque fois* qu'il le pense réellement, il exécute « *seipso et actualiter* » ce que l'impératif prescrit. A la différence de la liberté de l'Esprit universel, telle que la conçoit Hegel, l'impératif catégorique contient comme but final quelque chose de radicalement individuel : la liberté monadique que j'ai dans l'instant présent, non point la liberté en général d'une faculté humaine empirique, mais son exercice *chaque fois*, déjà décidé et déjà lié. Car, avant tout usage de la volonté dans l'action, avant donc l'application de toutes les règles techniques, le sujet rationnel doit s'être choisi soi-même comme sujet « choisissant *actualiter* » (p. 73). C'est par ce choix seul qu'il est sûr de se choisir réellement soi-même, et non pas un « On » anonyme et fantastique sous les idées dominantes de son entourage sur le bonheur. « Dans la connaissance morale, l'être du sujet et de l'objet sont identiques ; l'objectivité pratique est la subjectivité authentique. »

Ainsi donc, parler d'une *ontologie de la morale*, c'est proposer l'analyse de la « compréhension » des buts moraux en tant que moraux, donc de