

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

fondées par

A. KOYRÉ H.-CH. PUECH A. SPAIER

IV

1934-1935



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

un obstacle à son mouvement, ce qui implique une dialectique de « liens » et de « liberation », dialectique qui se retrouve dans les rapports de l'esprit avec son « propre passé », et le passé en général. On interprète ce passé à partir du maintenant, et c'est lui aussi qui nous permet de comprendre le présent. Le passé s'oppose à nous ; mais c'est aussi lui qui nous porte. Et c'est dans cette dialectique de la conscience historique que l'esprit vivant prend conscience de lui-même.

Le livre de M. Hartmann est, comme on voit, fort intéressant, plein de choses justes, d'analyses assez subtiles. Plein aussi de bon sens. Et cependant on le ferme avec un soupir de soulagement. C'est vraiment trop *gründlich* ! On ne peut s'empêcher de penser combien toutes ces choses intéressantes étaient plus vivantes — quoique souvent moins justes — lorsqu'elles furent présentées par Scheler ou Heidegger. Sans parler de Hegel, bien entendu.

A. K.

H. DIEM. *Kritischer Idealismus in theologischer Sicht, eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth*. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, VII, 2). München, Chr. Kaiser Verlag, 1934 in-8°, v + 105 pages.

On peut apprécier l'intérêt de ce petit livre, en songeant que le philosophe Heinrich Barth fut étroitement associé dès les premières années de l'après-guerre au travail de rénovation que poursuivaient les théologiens et les philosophes groupés autour de la Revue *Zwischen den Zeiten*. L'auteur à qui l'on doit le présent examen de l'idéalisme critique était déjà connu par une étude sur *Philosophie et Christianisme chez Kierkegaard*, dont le thème trouve son prolongement naturel dans cette nouvelle enquête. Le point de départ de celle-ci, c'est justement un travail mené en commun, il y a quelques années, autour de l'œuvre de Kierkegaard, et c'est le dialogue entre le pasteur Hermann Diem et le philosophe Heinrich Barth, dans ses contacts et ses divergences, qui nous est en quelque sorte restitué ici ; l'utilité ne peut en être niée, car il illustre de façon typique le sens d'une rencontre entre un théologien d'observance « dialectique » et un philosophe aussi au courant que possible des exigences de cette dernière.

C'est à l'analyse de l'œuvre déjà importante de H. Barth que M. Diem consacre la première partie de son livre. La « rencontre avec la théologie » intervient ensuite, avec tous les thèmes qui sont à l'ordre des préoccupations actuelles : connaissance naturelle de Dieu, notion de temps et révélation, etc. Ce qui s'en dégage, c'est que le cas de H. Barth montre ce que signifie faire de la philosophie « comme chrétien », et annonce par là que jamais il ne doit s'agir d'aboutir à une « philosophie chrétienne », le prédicat « chrétien » ne s'attache toujours qu'à la foi et non point à l'œuvre (cf. p. 62), et il n'y a pas davantage de résidu matériel de la foi

dans cette œuvre. On regrette de ne pouvoir insister davantage ici ; certaines pages vigoureuses ont toute la valeur d'un point de départ.

Henry CORBIN.

Arnold METZGER. *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*. Halle a. Saale, Max Niemeyer Verlag, 1933, in-8°, XVI + 270 pages.

Comme l'indique le titre de cet ouvrage, il s'agit de découvrir, en confrontant les résultats de la phénoménologie et les intentions de la métaphysique tournées en dérision par le relativisme, un moyen de surmonter ce dernier. L'auteur, il est vrai, ne conclut nullement par une profession de foi phénoménologique ; il voit plutôt dans la direction imprimée par Husserl le cas d'une rencontre « exemplaire » entre la philosophie qui ne peut renoncer, sans cesser d'être elle-même, à avoir accès à l'être, et la critique positiviste qui aboutit à vider de sa réalité toute conception du monde. Ce cas ne prend toute sa valeur qu'à la condition d'être saisi dans ses présuppositions historiques.

M. Metzger se préoccupe donc tout d'abord de préciser la notion de phénoménologie. L'entreprise est assez complexe, puisque, si l'on est bien d'accord pour « se tourner vers les choses » (*Wendung zu den Sachen*), le mot de « choses », comme le mot de *Wesen*, résonne assez différemment selon qu'il est pensé par un Husserl, un Scheler ou un Heidegger. Pour montrer les prémisses communes, l'auteur évoque le « principe des principes » énoncé par Husserl : « Tout ce qui se présente originairement à nous dans l'intuition est simplement à prendre comme il se donne, mais uniquement aussi dans les limites dans lesquelles il se donne. » L'enquête trouve ainsi son point de départ, et en se référant à la conférence d'A. Reinach « Sur la phénoménologie » (1914), on peut déterminer celle-ci comme la connaissance du « royaume de l'*a priori* mis à nu ». Les « choses » sont les objets idéaux, c'est-à-dire les objets possibles d'une expérience « catégoriale » ; l'orientation vers les choses est une orientation vers l'*a priori* comme objet, liée chaque fois au point de vue du phénoménologue.

Mais le fait de cette conversion ne saurait se comprendre dans l'histoire de la philosophie que comme une réaction consécutive à la chute de ce que l'on appellera en gros la position rationaliste. M. Metzger procède alors à une herméneutique du *cogito* et de la position philosophique qui a en lui son fondement. Le lien entre Dilthey et la phénoménologie se révèle ici, et ce sont les formules de Dilthey qui servent de fil conducteur (p. 22 et sq.) : « L'arrière-fond métaphysique et religieux de la position rationaliste ne nous est plus évident. » Au motif du *cogito* s'est substitué le motif du *vivo*. Il faut alors se demander comment comprendre ontologiquement ce fait du *vivo*, comme « *primum datum* ». Or, c'est justement parce qu'à l'horizon il y a le crépuscule du *cogito* que la « vie » se présente à la compréhension. Il y a là au fond un seul et même problème : déclin de la pensée rationaliste, et position de l'homme au centre de la

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