

physique. C'est aussi ce qui rendait possible un lien entre science et religion, capable, comme le revendiquait la philosophie médiévale, de mettre en harmonie la foi religieuse et la philosophie scientifique. Mais ces temps sont révolus, telle est la conviction générale dominante. Un flot puissant, et qui s'enfle toujours, submerge l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité.

La conviction qui est devenue prédominante est que la philosophie consiste en une tâche pour l'homme qui combat en vue de son existence — entendons : de l'homme qui, dans le mouvement de développement de la culture européenne, s'est élevé à l'autonomie et qui sait que, par les sciences, il est pris dans l'horizon des infinités — et dans le destin que cela comporte. La méditation mondiale de l'homme autonome conduit nécessairement au transcendant comme à quelque chose d'inconnaissable et de pratiquement indominable. L'homme n'est capable que d'une chose : gagner, à partir de l'endroit où il est, de ses horizons de connaissance et de sentiment, une sorte de pressentiment — où il peut donner forme à des cheminements de foi, lesquels, en tant que vision du monde propre à lui, lui fournissent une évidence personnelle quant au pressentiment et quant à la norme de l'action sous la direction d'un absolu auquel il croit sur le mode du pressentiment. Un tel comportement donne aussi aux groupes d'hommes qui ont une orientation originelle similaire quelque chose comme une façon de se comprendre entre eux et de s'entretenir communautairement.

La vision du monde est donc pour l'essentiel une prestation individuelle, une sorte de foi religieuse personnelle, mais qui est séparée de la religion traditionnelle, révélée, par le fait qu'elle n'éleve aucune prétention à une vérité inconditionnée, liant tous les hommes et faisant médiation entre eux tous — de même qu'une vérité scientifique de l'absolu n'est pas possible, de même une vérité de l'ordre de la vision du monde n'est pas démontrable de façon universellement valable pour tout homme. L'une et l'autre prétention signifierait en effet qu'une connaissance de l'absolu et de sa relation à l'homme serait possible sur des fondements rationnels, autrement dit scientifiques.

La philosophie est en danger, c'est-à-dire son avenir est menacé — cela ne devrait-il pas donner un sens exceptionnel à la question de la tâche actuelle de la philosophie, en tant que cette question se pose dans une telle époque?

Pendant des millénaires — pendant, donc, le renouvellement répété des époques — la philosophie s'est maintenue toujours à nouveau vivante, ce qui même constituait son existence, la foi en la possibilité, et de temps en temps en une réalisation réussie, de la philosophie — dans la forme des systèmes et de leurs « écoles ». Mais qu'est-ce qui maintenait la foi, alors que les systèmes changeaient et que les écoles ne pouvaient pas s'unifier par une unification des convictions? Il y avait là malgré tout un échec, qui

ne pouvait pas demeurer caché. Qu'est-ce qui maintenait la conscience d'une tâche nécessaire qui fût saisie de façon personnelle-existentielle — car il fallait qu'elle le fût —, et ce en tant qu'une seule conscience, la conscience de remplir une nécessité supra-personnelle dans l'entreprise de réalisation de la philosophie en tant que nécessité personnelle, la conscience de remplir une tâche de l'humanité, intentionnellement implicite dans la tâche que l'on se propose comme celle de sa vie personnelle?

Qu'est-ce qui peut nous lier à notre but? Est-ce seulement le courage de poursuivre un but qui est certes beau, mais dont la possibilité n'a qu'un sens très vague, un but qui n'est pas absolument impossible, mais qui est finalement imaginaire et qui, en fin de compte, après une expérience millénaire, entraîne cependant avec lui la vraisemblance croissante, et finalement très grande de son inaccessibilité? Ou bien y a-t-il là l'évidence d'une possibilité et d'une nécessité pratiques qui font que ce qui apparaît de l'extérieur comme un échec, et l'est effectivement à tout prendre, entraîne cependant avec soi, au sein de cet échec, l'évidence d'une réussite incomplète, unilatérale, partielle — mais d'une réussite tout de même?

Reste que si cette évidence fut autrefois vivante, elle est en tout cas bien faible à notre époque — et même elle a cessé de vivre. Il est certain que si la philosophie possède un sens unitaire et une tâche qui doit à ce sens sa justification et sa nécessité, alors il faut qu'une telle évidence subsiste, en tant que conscience évidentielle d'un projet clair, fût-il incomplet, projet qui soit en cours dans toutes les tentatives des grands systèmes, au moins par certains côtés de ceux-ci, tandis que leurs autres aspects justifient la critique. Ce n'est qu'en s'enfonçant dans le contenu, de nouveau rendu vivant, des grands systèmes traditionnels que l'on peut rendre sensible cette évidence; et c'est en les pénétrant et en les interrogeant que nous pouvons rendre clair le sens de la tâche de la philosophie.

Il n'y a donc aucun doute, nous devons nous enfoncer dans des considérations historiques, si nous devons pouvoir nous comprendre nous-mêmes en tant que philosophes, et comprendre ce qui doit sortir de nous comme philosophie. Il ne suffit pas en effet, dans l'élan de la naïveté vivante et active, fût-ce à partir des profondeurs existentielles de la personnalité, d'élaborer les problèmes de travail sur lesquels, dans notre devenir naïf, nous sommes tombés, et de nous mettre à en traiter avec nos compagnons de travail, c'est-à-dire avec ceux qui, dans le sillage d'une même tradition vivante, sont tombés sur les mêmes problèmes. Cela ne suffit même plus, dans la situation de danger où la philosophie sait aujourd'hui — ou devrait savoir — qu'elle se trouve, à assurer un avenir, un avenir menacé par la violence des suggestions de l'« esprit du temps ».

Pour le philosophe, et pour une génération de philosophes, naissent, dans un espace humain et culturel où se déploie leur action responsable, des responsabilités précises, qui entraînent

des actions correspondantes : c'est le cas également aujourd'hui. Il en va ici, d'une façon générale, comme il en va pour les hommes dans les temps de péril : c'est précisément en vue de la possibilité de la tâche vitale entreprise qu'il s'agit, en de tels temps, de laisser d'abord cette tâche de côté et de faire ce qu'il convient pour rendre de nouveau possible à l'avenir une vie normale. Le développement général de la situation est devenu tel que c'est l'ensemble de la situation vitale, et avec elle les tâches vitales originelles, qui se sont modifiées, si même elles n'ont pas perdu finalement tout objet. Il faut donc de toute façon avoir recours à la méditation, afin de se retrouver.

La méditation historique que nous devons ici avoir en vue concerne notre existence en tant que philosophes, et corrélativement l'existence de la philosophie, qui de son côté procède de notre existence philosophique¹.

La situation est compliquée. Chaque philosophe « emprunte à l'histoire » des philosophes du passé, aux écrits philosophiques antérieurs — de même qu'à partir de son monde ambiant philosophique actuel il fait rentrer dans le cercle de ce dont il dispose les œuvres qu'il a mises en circulation dans sa jeunesse, il y ajoute celles qui viennent de paraître, et — ce qui n'est possible qu'ici — il fait plus ou moins usage de la possibilité d'échanger personnellement des idées avec ses compagnons de philosophie encore vivants.

« Le philosophe emprunte à l'histoire » — mais celle-ci n'est pourfaut pas là comme une sorte de grenier à dissertations, rempli de travaux, de l'existence desquels chacun pourrait se persuader comme n'étant ni des rêves ni des illusions, mais bien quelque chose de saisissable et d'assuré quant au quod et au quid. Déjà les documents eux-mêmes, les œuvres des philosophes ou les recensions qui les concernent, en tant que littérature factuelle, ne sont pas tout simplement là comme des choses actuelles et perceptibles en tout temps. Ou encore : ce qui en eux est là comme une chose, cela n'est pas encore le document, que tout lecteur comprend comme étant une œuvre philosophique ou une recension, tandis que ce qui subsiste là sur le mode de la chose n'est pour lui que le support des significations. Mais le document vaut pour lui de telle façon, que peut surgir aussitôt la question de savoir s'il s'agit vraiment là de traditions littéraires, ou au contraire de contrefaçons, de remaniements poétiques autour d'un noyau historique effectif, etc. Le lecteur, l'auto-penseur philosophe, n'est pas mû par le souci d'une historicité scientifique (cela fut exclu absolument pendant toute une époque) : il reçoit sans critique ce qui s'offre à lui comme un fait de tradition et il se laisse motiver

1. Nous pouvons dire également, de façon plus simple, et du même coup en généralisant d'avance : la méditation en question est un cas particulier de cette méditation de soi-même, dans laquelle l'homme en tant que personne tente de réfléchir au sens ultime de son existence. Il faut distinguer entre un concept plus large et un concept plus étroit de la méditation de soi-même : la pure réflexion égologique et la réflexion sur l'ensemble de la vie de l'égo en tant qu'égo d'une part, de l'autre la méditation au sens prégnant de la question-en-retour sur le sens de l'égo, sur son essence téléologique.

par ce qu'il y comprend théoriquement et qui pour lui est « la » philosophie platonicienne, aristotélicienne, etc. L'un prend dans celui-ci, l'autre dans celui-là, suivant son époque, ou bien puise dans les documents littéraires ce qui lui convient, et si par exemple il reçoit de Platon une impulsion, qui peut même être décisive, et qui fera qu'on le comptera ensuite au nombre des platoniciens, peut-être n'a-t-il jamais eu le temps, dans l'urgence du travail philosophique de sa vie, ni la possibilité ni l'envie d'étudier l'ensemble des écrits de Platon, ou attribués à Platon, et encore moins les recensions ou les critiques des autres penseurs qui concernent la philosophie platonicienne et indirectement l'éclairaient.

Il lit comme quelqu'un qui a déjà reçu, dans le présent qui est le sien, une formation philosophique, qui est déjà devenu lui-même un philosophe et qui, peut-être, a déjà fait son entrée dans la littérature — il lit, et naturellement il comprend ce qu'il lit sur le terrain de ses propres idées, il a de Platon une aperception qui lui est propre, sur le fond de la « perception » de ses propres concepts, méthodes, convictions, déjà élaborés. Grâce à cette aperception il acquiert quelque chose de nouveau, il se développe davantage en tant que philosophe, et, lisant et interprétant d'une manière analogue d'autres écrits philosophiques encore, il devient autre. Si plus tard il se met à re-lire Platon, celui-ci prend pour lui un nouveau visage, et ce nouveau Platon, de même que les autres auteurs dont il a aussi une nouvelle compréhension, le motivent de nouveau, etc.

Or à notre époque chacun possède son monde-ambiant, chacun, dans le domaine pratique de ce dont il dispose en général, possède déjà une histoire scientifique, et en particulier une histoire scientifique de la philosophie. Ou plutôt l'histoire générale elle-même, et chaque histoire particulière, possèdent comme sous-basement une pré-interprétation et une critique scientifiques de la documentation littéraire et autre concernant le passé historique — qui est notre passé historique et celui de l'historien appartenant à notre « nous ». Encore une fois : quelle est la signification de ce fait, quelle doit-elle être, pour l'auto-penseur philosophe? Est-ce que le travail que, sans se soucier d'historicité scientifique, il a accompli sous la direction de Platon — d'un Platon « non-historique » à lui, d'un Platon non-vrai — est un travail perdu?

De quelle sorte de « poésie », de quelle sorte d'interprétation historique s'agit-il ici? Laquelle est propre — et jusqu'où — à nous aider? Comment devons-nous la poursuivre (et au-delà de notre vie de philosophe) pour éclaircir l'obscur conscience que nous avons de notre but?

Jamais une telle clarification n'a été aussi urgente qu'à notre époque; pendant des millénaires la philosophie a pu progresser dans une théorisation naïve, elle a pu poser des problèmes naïfs avec des concepts naïvement élaborés, les travailler, les refondre et les poursuivre avec une méthodologie naïve. L'assurance du but, naïve, mais aussi inébranlable en elle-même, a certes connu dès le début les attaques des sceptiques, mais quelle qu'ait été la

marque de la motivation sceptique sur la philosophie en marche, la validité du sens téléologique nommé « philosophie » est restée continuellement intacte, les acquis théorétiques ayant chaque fois la force d'une prestation sérieuse et confirmée, dusent-ils par la suite se voir soumis eux aussi à la critique.

Soyons plus clairs. Ce à quoi je tends sous le titre « philosophie », en tant que champ et but de mon travail, c'est quelque chose que, naturellement, je sais. Et pourtant je ne le sais pas. Quel est l'auto-penseur à qui un tel « savoir » a jamais suffi? Quel est celui pour qui, dans sa vie de philosophe, la « philosophie » a jamais cessé d'être une énigme? Certes le sens téléologique nommé « philosophie », à la réalisation duquel il a consacré sa vie, chacun en possède certaines formulations, exprimées dans des définitions, mais seuls les penseurs de deuxième ordre, qu'en vérité il ne faut pas appeler philosophes, se reposent sur leurs définitions, avec leurs concepts verbaux, font du télos de l'acte de philosopher quelque chose de mort.

Ce qui est historique reste pris dans ce « savoir » obscur comme dans les concepts verbaux des formules, c'est, dans son sens propre, l'héritage spirituel de celui qui philosophe, et il est évident aussi qu'il comprend les autres, en connexion avec lesquels, dans l'amitié ou l'inimitié critiques, il philosophe. Et philosopant ainsi il est également en connexion avec soi-même, avec sa façon antérieure de comprendre la philosophie et d'en faire, et il sait que dans ce processus la tradition historique, telle qu'il l'a comprise et utilisée, n'a jamais cessé d'intervenir pour le motiver spirituellement. L'image qu'il se fait de l'histoire, en partie forgée par lui-même, en partie reçue, son « poème de l'histoire de la philosophie » n'est pas resté et ne reste pas fixe, il le sait; et pourtant: chaque « poème » lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur « poème », et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue « la » philosophie en tant que télos unitaire avec les tentatives systématiques de remplissement de ce sens pour nous tous, c'est-à-dire en même temps en connexion avec les philosophes du passé (pour autant que nous puissions en donner diverses « versions poétiques » qui aient du sens pour nous).

Appendice XXIX

PROJET DE CONTINUATION DE LA « KRISIS », DU A FINK

1. L'universalité authentique de l'époché psychologique :

La mauvaise façon de comprendre l'universalité a déjà été expliquée. Il faut donc maintenant, avant de mener la psychologie jusqu'à la philosophie transcendantale, produire l'authentique époché universelle de la psychologie. Elle n'est rien d'autre que l'époché à l'égard de la validité du *Monde*. Reprendre donc encore l'analyse de la conscience du monde et de la façon dont elle implique la conscience individuelle thématique. Cependant le psychologue ne peut pas accomplir arbitrairement, sur les personnes auxquelles il s'intéresse psychologiquement, la mise entre parenthèses universelle de la validation-par-horizon de la conscience du monde; il y a là un ordre à suivre, qui fait partie des conséquences de l'époché du monde. Le psychologue ne peut commencer *que par soi*, que par sa propre vie de conscience (sous l'époché de sa validation mondaine); ce n'est qu'à partir de soi qu'il possède les autres dans l'attitude psychologique authentique. Ainsi une psychologie qui est parvenue à l'auto-compréhension de ce qui la rend possible (la compréhension de l'époché universelle au vrai sens) ne peut commencer autrement qu'en étant d'abord *psychologie du psychologue*. Disparaît alors l'apparence sur laquelle on commencerait n'importe où, arbitrairement, sur une personne. L'époché authentiquement universelle de la psychologie détruit l'apparence de l'extériorité *réiproque des âmes*: c'est au contraire leur intrication, dont le cours commence au psychologue, qui détermine la marche de la thématique psychologique.

2. Le paradoxe de la psychologie :

L'époché authentiquement universelle en tant qu'époché de la conscience du monde est la forme finale enfin éclaircie de l'« abstraction » psychologique tant recherchée (en tant que complément de l'abstraction de la nature). Mais est-ce là encore une « abstraction »? L'âme est-elle, dans l'homme concret, un