

Études critiques : la philosophie en Suisse allemande l'œuvre philosophique de M. Paul Haeberlin

Autor(en): **Thévenaz, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **27 (1939)**

Heft 113

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380364>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PHILOSOPHIE EN SUISSE ALLEMANDE

L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE M. PAUL HÆBERLIN

Toute philosophie est fille du doute : nous commençons à philosopher dès que l'immédiat et la première expérience sensible ne représentent plus pour nous le réel ou l'être véritable. Entre le phénomène et l'être une faille s'est ouverte que la philosophie s'efforce précisément de combler. Mais, pour atteindre l'être à travers ou malgré le phénomène, deux voies s'offrent, apparemment exclusives l'une de l'autre. Ou bien l'être est la connaissance première ensevelie par le tourbillon de la vie et que l'étincelle du doute ressuscite ; plus exactement : le doute n'est que la manifestation de cette connaissance première, le sûr indice qu'elle est réapparue : « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais ». Ou bien le doute est l'aiguillon d'une recherche dont l'être est le prix ; on trouvera l'être au bout du chemin, à travers les laborieux, mais fructueux circuits de la pensée. Dans le premier cas, le doute est un voile qui se déchire : nous nous retournons vers notre savoir originel. Dans le second, il est la chiquenaude initiale qui nous incite à nous mettre en route.

S'agit-il en fait du même *être*, ce n'est pas notre propos de nous le demander maintenant. Il nous suffit d'établir qu'ici s'affrontent deux conceptions et que l'évolution récente de la philosophie nous a de plus en plus éloignés de la première voie. Or M. Hæberlin s'en est justement fait le défenseur lucide et courageux et veut montrer qu'il n'est pas de philosophie digne de ce nom qui ne soit d'abord ontologie.

L'œuvre du philosophe suisse allemand (1) est déjà monumentale et il ne

(1) Points de repère biographiques : né en 1878 à Kesswil (Thurgovie) ; après des études de théologie, il se voue à la philosophie et à la biologie. Directeur du *Lehrerseminar* de Kreuzlingen en 1904, il y enseigne la pédagogie et la psychologie et publiera par la suite de nombreux livres et articles en ces matières. Professeur de philosophie, psychologie et pédagogie à l'Université de Berne de 1914 à 1922 et dès 1922 à celle de Bâle.

saurait être question ici d'en donner une vue complète, même sommaire. Pour cela, il faudrait suivre pas à pas son évolution, en marquer les tournants, suivre parallèlement son œuvre philosophique, psychologique et pédagogique à travers ses nombreux livres (1). D'ailleurs la pensée de M. Hæberlin est une pensée en marche, qui est consciente d'arriver maintenant, après des tâtonnements, à la claire vue des fondements d'une ontologie. Aussi n'y a-t-il peut-être pas grand sens à s'appesantir sur un passé dont tout l'acquis réapparaît dans les derniers livres. Loin de nous pourtant l'idée que les livres anciens pourraient avoir perdu leur intérêt ou je ne sais quelle « actualité », tout au contraire ; mais il faut préciser que l'exposé que nous tentons est une sorte de coupe dans l'œuvre de M. Hæberlin à un moment peu favorable. Un de ses derniers livres, en effet, *Das Wesen der Philosophie*, se présente comme une « introduction à la philosophie » avec une double signification : d'une part, la philosophie doit sans cesse réfléchir sur ses propres prémisses et s'introduire à nouveau. Mais il s'agit en même temps pour l'auteur de déblayer le terrain où va s'élever, à proprement parler, son édifice définitif (pour autant qu'il peut l'être). Dans l'année qui vient, paraîtra — probablement sous le titre : *Naturphilosophische Betrachtungen* — un essai d'ontologie générale qui seul permettra de juger de la portée et de la valeur exacte des livres dont nous allons parler. Dans ces conditions, il serait vain de tirer des conclusions trop rapides ou de discuter des points seulement effleurés et insuffisamment éclaircis que le prochain livre traitera en détail, par exemple le problème du devenir ou du temps. Il paraît toutefois opportun d'attirer justement maintenant l'attention de la Suisse romande sur M. Hæberlin, afin que l'effort patient d'un philosophe suisse ne passe pas inaperçu au moment où il va trouver son achèvement.

« Si la vie, en son fond, avait vraiment un sens unique et clair, il n'y aurait pas en elle d'esprit réflexif (*Geist*) qui s'oppose à ce non-sens ; la vie ne connaîtrait ni non-sens (double sens), ni nécessité d'en venir à bout. La philosophie ne serait pas non plus possible, parce que la vie, la vie humaine, *aurait* cette totalité dont l'absence contribue à susciter la philosophie. Par sa propre existence comme fille de l'esprit, la philosophie prouve le contraire de ce qu'elle aimerait contempler au fond même du réel. Si la vie était univoque,

(1) C'est le but que s'est proposé M. PETER KAMM dans son honnête et minutieuse thèse, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ibren Wandlungen* (Ed. Feldegg, Zurich, 1938, avec un portrait). Il distingue des périodes dans l'œuvre de M. Hæberlin, qui aurait évolué d'un idéalisme moral à une philosophie religieuse, pour aboutir ces dernières années à une philosophie « théorique » (dans le sens que les pages qui suivent établiront). Le livre de M. Kamm permet de se familiariser rapidement avec la pensée de M. Hæberlin, mais on regrette qu'il s'abstienne à dessein de toute vue critique et de toute confrontation avec les autres courants philosophiques, ce qui eût aéré l'exposé et nous eût épargné les longueurs d'un examen microscopique où sont parfois noyés les aspects essentiels de l'œuvre.

elle ne contiendrait aucune problématique (1) et ne ferait surgir aucune situation problématique. Elle ne saurait pas davantage *apparaître* problématique, parce que l'opposition être-phénomène présuppose la problématique. *S'il y avait* dans la vie le sens que la philosophie veut y voir, rien dans la vie ne serait vide de sens. Mais alors il n'existerait pas de problèmes réels, car il y a problème lorsqu'on veut trouver un sens à ce qui en est dépourvu, et tout problème *posé* serait donc lui-même privé de tout sens, c'est-à-dire inexistant en tant que problème. Le problème philosophique ne serait à son tour qu'un pseudo-problème : c'est ainsi, encore une fois, que la philosophie dans son propos contredit ses propres prémisses. La gageure qu'elle soutient, c'est, tout en participant à la problématique de la vie, de prétendre voir en cette vie quelque chose de non-problématique. Nous pouvons donc dire sous la forme la plus simple : la philosophie se fait fort de *comprendre* la vie incompréhensible en soi. » (2)

La vie humaine est donc aux yeux de M. Hæberlin le siège de désirs et d'aspirations contradictoires, le lieu de problèmes constamment renouvelés et jamais définitivement résolus. Elle se caractérise par une absence d'unité, d'harmonie, de perfection ou d'achèvement (*Vollendung*). L'homme ne peut jamais embrasser le tout de son être et le tout de sa vie et se dire : j'ai atteint ce que je désirais. L'écoulement infini du temps où se développe l'activité de notre volonté exclut par avance qu'il vienne un moment où, par la réalisation complète de nos désirs, elle n'ait plus à s'exercer. Et encore, pour parler plus positivement, la volonté est-elle aux prises avec une contre-volonté (*Gegenwille*), qui lui interdit de rester fidèle à elle-même. La problématique de notre existence se manifeste jusque dans ce fait douloureux que nous ne sommes même pas constants et « univoques » dans nos volontés : nous voulons tout en ne voulant pas (3).

Mais en face de ce non-sens, que nous offre la vie pratique, comme devant l'*ignoramus* de la *Critique de la raison pure*, M. Hæberlin s'est toujours demandé : pourquoi chercherions-nous un sens à la vie et une connaissance vraie de l'être, si notre recherche n'était dès l'abord orientée par une connaissance originelle (*ursprüngliches Wissen*) par laquelle nous *savons* que cette vie *a en vérité un sens* et que la vérité *est* ? Nous portons en nous l'intime persuasion qu'il y a dans les choses une vérité, et ne pas croire à cette vérité serait nous mettre en contradiction avec nous-mêmes. Si nous ne savions pas que la vérité en tant que telle est une et éternelle, nous ne pourrions jamais distinguer le vrai du faux. Nier l'unité de la vérité et de l'être, c'est une affir-

(1) La philosophie allemande fait un si large usage du mot *Problematik* qu'il nous sera permis, pour simplifier l'exposé et les traductions, de le transcrire par « la problématique », bien que le mot n'ait pas droit de cité dans le langage philosophique français. — (2) *Philosophie als Abenteuer des Geistes* (La philosophie, une gageure de l'esprit), Ed. Schweizer Spiegel, Zurich, 1930, p. 20-21. — Cet opuscule d'une trentaine de pages donne un excellent aperçu de la manière de M. Hæberlin et de sa position en face de certains philosophes classiques. — (3) *Ibid.*, p. 3.

mation qui se dément elle-même. « On ne peut pas, en fait, avoir l'idée de la vérité sans savoir en même temps grâce à elle quelque chose de la vraie nature de ce qui existe... La vérité ne peut être ni pensée ni reconnue sans qu'on pense et qu'on reconnaisse par là-même ce que la vérité montre et connaît. » (1) Si la vérité est une et éternelle, l'être à son tour l'est forcément. Nul doute que ce savoir inaccessible à toute preuve, cette foi qui *sait*, n'ait quelque parenté extérieure avec la foi religieuse (2). Il ne s'agit, en effet, ni de la foi hypothétique de la science qui croit « jusqu'à plus ample informé », ni de la foi en des faits (*Tatsachenglaube*), mais d'un savoir qui préexiste en nous et fonde notre connaissance. En prendre conscience et le reconnaître, c'est philosopher. « La foi est l'espérance devenue axiome. » (3) « Autant de foi, autant de vérité. » (4) « Sans révélation intime dans la foi, pas de véritable connaissance. » (5) Il serait inexact d'en conclure sans plus (la suite le montrera) que la philosophie est un succédané ou une *ancilla* de la théologie. M. Hæberlin insiste sur la certitude première de l'être sur un mode tantôt cartésien, tantôt platonicien (en nous sommeille l'idée innée de l'être qui se manifeste par réminiscence) (6).

Les premiers chapitres du livre admirable qu'est *Das Geheimnis der Wirklichkeit* (7) fondent la première certitude par l'argument *a posteriori* des *Méditations* de Descartes (moi, être fini, j'ai l'idée de l'infini...). Notre première certitude, c'est que nous sommes dans l'incertitude, c'est-à-dire que nous *pensons*. M. Hæberlin commence toujours par affirmer notre incompetence radicale et nos contradictions internes. Plus nous en prenons conscience, plus nous affirmons qu'il existe en nous une nostalgie d'harmonie, de vérité et d'être, et plus nos problèmes deviennent aigus. Ce pessimisme au départ (dont nous reparlerons plus loin) ne fait d'ailleurs que mieux fonder la certitude de l'être. La réalité a un secret, elle est un mystère, car, par essence, elle cherche à supprimer son caractère de réalité problématique. « La réalité en tant que telle veut, en vertu de son essence même, être une réalité véritable, sans être cependant à même de l'être, précisément parce qu'elle est réalité. » (8) Ce mystère de la réalité, qui est sa raison d'être (*Grund*), c'est Dieu. Il faudrait suivre dans le détail les fines analyses de M. Hæberlin, qui sont d'une richesse et d'un bonheur d'expression qu'appréciera le théologien autant que le philosophe. Ce livre date de la période religieuse (9), et le point de vue ontologique sur lequel nous voudrions porter notre attention

(1) *Wider den Ungeist*, p. 13. Il sera question de ce livre plus loin. — (2) Remarquable analyse de la foi dans *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, p. 198-219, *Das Wunderbare*, p. 63-77, *Wider den Ungeist*, p. 65 et suiv., *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, p. 78-94. — (3) *Das Geheimnis d. Wirkl.*, p. 204. — (4) *Ibid.*, p. 206. — (5) *Möglichkeit...*, p. 89. — (6) *Wider den Ungeist*, p. 9. — (7) Ed. Kober, Bâle, 1927. — (8) P. 71. — (9) De même les beaux livres tels que *Das Gute* (Ed. Kober, Bâle, 1926) et *Das Wunderbare* (Schweizer Spiegel, Zurich, 3^e éd. 1930). Le dernier est une suite de méditations philosophiques sur la religion, la foi, le miracle, la vocation, etc.

n'y est pas encore dégagé dans sa pureté. Reprendre un à un les importants problèmes métaphysiques qui y sont développés ne ferait que compliquer un exposé qui aura avantage à s'appuyer sur le livre intitulé *Das Wesen der Philosophie* (1).

* * *

L'Essence de la Philosophie nous présente, on peut le dire, l'épopée de l'homme à la recherche de l'unité et de la vérité. A travers la description des diverses « situations » ou comportements humains, M. Hæberlin dégage peu à peu ce qui fait le fond de la philosophie. C'est, en somme, suivi jusqu'à son dénouement, le drame de la vie humaine qui dans les contradictions de l'existence, cherche, avec ou sans succès — selon qu'elle veut la retrouver ou la créer — cette unité de l'être qui est sa première vérité. Analysons brièvement chacune de ces situations.

LA SITUATION PRATIQUE. — Dès que nous voulons quelque chose, nous sommes dans la situation pratique. Vouloir, c'est d'abord être insatisfait de ce qui existe. Mais aussitôt apparaît « une remarquable contradiction » : « La situation pratique, en tant que situation de décision, est orientée vers le définitif, mais en tant que situation d'insatisfaction, elle est conforme au devenir, donc au non-définitif... En voulant, nous voulons *toujours* le définitif, mais comme nous le *voulons* toujours, il ne peut jamais être » (2). Toutefois, si l'être ne se trouve pas dans la situation pratique, il est le but qu'elle cherche à réaliser. « Nous ne *voulons* pas devenir, mais nous voulons *être* ». Mais les moyens contredisent la fin : « En voulant être, nous *voulons* précisément, et dans la mesure où nous voulons, nous ne *sommes* pas » (3). La situation pratique tend à se dépasser elle-même, mais elle ne le pourrait qu'en se niant : il y a toujours contradiction entre ce qu'elle est et ce qu'elle veut. « Vouloir, c'est volonté d'être et en même temps, en tant que vouloir, expression du non-être » (4).

Vouloir, c'est aussi être soi-même, se poser comme moi et par là-même poser un non-moi qui est un objet. La pratique est l'opposition permanente d'un moi et d'un objet, et l'individuation est fonction de l'existence en tant qu'elle veut. Mais « vouloir *quelque chose*, c'est en fait vouloir combler chaque fois l'abîme entre nous et l'autre » (5). « Le sens de toute confrontation (*Auseinandersetzung*) est de cesser de s'affronter (*Auseinandergesetztheit*), donc de surmonter l'individuation » (6). Nous voyons réapparaître la contradiction foncière : le sens de la pratique contredit la pratique en tant que telle. On peut donc parler d'un échec de la situation pratique. Nous ne pouvons, par la pratique, atteindre le définitif, l'unité ; nous ne pouvons jamais réaliser l'être. « C'est là que réside toute la problématique de la situation pratique : par essence elle se flatte de l'espoir utopique de créer l'unité par *Auseinander-*

(1) Ed. Reinhardt, Munich, 1934. — (2) *Wesen*, p. 10. — (3) *Ibid.* — (4) P. 13. — (5) P. 19. — (6) P. 20.

setzung, de s'affranchir *dans le temps* (« avec le temps ») de son existence temporelle et de faire naître l'être définitif, la perfection » (1).

LA SITUATION ESTHÉTIQUE. — Cette perfection de l'existence (*Vollendung des Daseins* (2)) que nous cherchons par l'action, se révèle donc inaccessible (elle signifierait d'ailleurs la « mort » de l'existence). Enfermés dans l'immanence de la situation pratique, nous aspirons cependant sans cesse, quoique sans espoir, à la transcender par l'action (à l'intérieur de la dialectique des situations, il ne faut entendre par transcendance et immanence que ce qui dépasse ou ne dépasse pas les possibilités d'une situation donnée). Nous pouvons certes nous émanciper de « l'esclavage de l'action », nous pouvons nous laisser ravir par l'imagination et jouir comme d'une présence de ce qui n'était auparavant qu'un but jamais atteint. Mais cette victoire de la transcendance est précaire, car rêver et imaginer, c'est encore vouloir. Pour atteindre à la plénitude réelle, il faudrait que tout désir se tût et que tout but fût oublié : c'est le cas dans la situation esthétique. « A celui qui désire ou veut quelque chose, le monde répond par l'accueil ou le refus, non par la beauté. La beauté est un don inattendu qui surprend toujours » (3). Nous sommes transportés dans la plénitude de l'être, nous la vivons, non pas en imagination ou en rêve, mais dans un « présent en éveil ». Un bel objet est pour nous une occasion de nous ouvrir à l'être : « Il est comme une fenêtre dans le mur des objets imparfaits, par laquelle nous voyons la perfection » (4). Sa beauté lui fait perdre sa réalité pratique, il n'apparaît plus comme un objet pratique, mais comme le symbole de la perfection de l'existence. « L'expérience de la beauté déréalise l'objet, le transfigure, le rend transparent, et l'on ne sait plus s'il faut dire que l'objet beau éveille en nous la présence de l'être... ou que nous-mêmes..., en déréalisant l'objet, le douons du pouvoir de nous révéler sa beauté et ses vertus » (5). Quoi qu'il en soit, nous vivons esthétiquement dans un autre monde. Cependant, le fait que nous ne pouvons y vivre que comme individus, c'est-à-dire en ayant besoin d'un *objet* pour découvrir la beauté, est l'indice d'une certaine « contagion » de la pratique. Contagion réciproque d'ailleurs, puisqu'il n'est pas non plus d'attitude pratique où ne se manifestent quelque goût et quelque sentiment esthétique.

LA SITUATION DE L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE (6). — Tout vouloir pratique est orienté vers le bien, qui est le critère de toute décision. Ce but de notre action, même atteint dans chacun de nos vouloirs particuliers, ne correspond jamais à la perfection que nous avons dans l'esprit. Mesurée à l'étalon du bien,

(1) P. 24. — (2) Nous traduirons différemment selon le contexte ce mot *Dasein* : il désigne le fait d'exister et d'être là avant l'intervention de l'esprit qui pense cette réalité, ou la matière brute dont il faut découvrir l'être (le *Dasein* tend vers le *Sein* comme vers sa perfection) ou encore notre existence humaine. — (3) *Wesen*, p. 30. — (4) *Leitfaden der Psychologie* (Guide de psychologie), Ed. Huber, Frauenfeld et Leipzig, 1937, p. 44. — (5) *Wesen*, p. 31. — (6) *Ethique* a un sens très large en allemand (cf. *Ethos*). On comprendra que M. Hæberlin y fasse rentrer la situation religieuse.

toute démarche pratique porte en soi une « déception fondamentale », et c'est cela *l'expérience* : la transcendance (au sens étroit défini plus haut) reprend ses droits et nous fait éprouver l'insuffisance de notre action, nous fait réfléchir et critiquer cette action. La pratique a une foi naïve, un optimisme qui nous voile notre incompetence, tandis que l'expérience nous fait toucher nos limites et notre impuissance. Par une sorte d'approfondissement intérieur, notre confiance en l'être devient *explicite*. Alors seulement nous voyons la problématique de l'existence et nous la vivons. Certes, sans l'expérience, la pratique n'en serait pas moins « en contradiction avec elle-même, mais cette contradiction n'aurait aucune signification ; elle n'en prend une qu'une fois expérimentée » (1). Désormais en face de l'action, la conscience intervient, dans le double sens de *Bewusstsein* et de *Gewissen* (2) : nous sommes conscients de nous-mêmes et par là en face d'un problème de conscience. Cette expérience est un regard jeté sur le non-être de notre existence (*Nicht-Sein des Daseins* (3)). Elle apporte le désespoir et l'angoisse, parce qu'elle montre qu'il n'y a aucune issue pratique, mais en même temps elle est une affirmation décisive de l'être. En nous fixant solidement dans l'être, nous nous sentons au delà de notre expérience. « Ici la transcendance devient héroïque et c'est précisément la foi. La foi est l'héroïsme de l'existence dans l'expérience » (4). La situation de l'expérience éthique est donc orientée à la fois du côté pratique et du côté non pratique. Si la volonté d'action domine, nous parlerons de *situation morale*, si c'est la foi, de *situation religieuse*.

LA SITUATION MORALE. — Nous ne croyons plus seulement à l'être, mais à un sens qui représenterait cet être dans la pratique, c'est-à-dire à un être que la pratique aurait précisément à *réaliser*. Aux buts particuliers à la situation pratique se substitue un nouveau but : l'exigence d'une droiture dans l'attitude. Nous décidons par une sorte de vœu implicite de rester fidèles à ce sens qui est un idéal. « La situation morale est par essence un *idéalisme* et tout idéalisme coïncide avec l'attitude morale (5)... C'est l'expérience *morale* avec ses exigences pratiques qui fait de la problématique l'objet d'une nouvelle attitude pratique et qui suscite en face d'elle un devoir... La problématique devient un problème par le fait que se manifeste une exigence qui cherche à éliminer cette problématique » (6). L'opposition volonté-instinct (*Trieb*) en est la preuve. « L'expérience morale est le fait de se sentir poussé (*Getriebensein*), c'est l'expérience de la pratique en tant qu'elle n'a pas de sens » (7). Quelque chose nous pousse à faire ce que nous ne voulons pas faire, nous sommes par là « rivos à cette immanence » qu'aucune attitude morale ou pratique n'arrive à supprimer.

M. Hæberlin montre avec perspicacité la complexité de la problématique morale. Elle n'est pas seulement l'expression de la difficulté à réaliser son idéal, mais d'abord la nécessité de trouver quel est le juste idéal. Nous devons

(1) *Wesen*, p. 57. — (2) *Ibid.*, p. 43. — (3) *Ibid.* p. 44. — (4) P. 45. — (5) P. 54. — (6) P. 57. — (7) P. 59.

mener le combat sur deux fronts, et ce ne sont pas là nos seuls conflits. L'indifférence esthétique pour le bien et le mal, jamais totalement absente chez l'homme, vient se mettre à la traverse de l'effort moral comme une nouvelle forme d'immoralité. Le compromis est fatal, puisque, à l'intérieur des situations décrites jusqu'à présent, la problématique ne peut être éliminée, mais que, au contraire, elle apparaît toujours plus inextricable.

LA SITUATION RELIGIEUSE. — Il y a en chaque expérience un côté non pratique. C'est cet arrêt par lequel nous prouvons que nous ne nous donnons pas sans réserve à l'action, c'est cette foi fondée dans l'être. L'expérience religieuse, comme toute expérience, voit clairement la problématique de l'existence. Elle la voit même si bien, elle reconnaît si bien le vrai caractère de la réalité pratique qu'elle ne se fait aucune illusion sur l'efficacité de l'action. En ce sens il s'agit bien d'une « expérience radicale » qui se rend compte que « la problématique et par conséquent l'impuissance *appartiennent par essence* à l'effort pratique » (1).

Cependant la religion reste malgré tout sur le terrain pratique. Elle refuse, certes, à la pratique la compétence que celle-ci s'attribue, mais ce verdict qu'elle prononce nous révèle cette déception qui est propre à toute expérience pratique. Si la religion n'avait pas de prétentions pratiques, elle ne pourrait pas *faire l'expérience* que la pratique n'est pas en mesure de les satisfaire. « C'est en quoi elle s'apparente à l'expérience morale : toutes deux s'accordent à reconnaître la nécessité d'une perfection qui est celle que la pratique porte en elle comme son sens véritable. Elles ne diffèrent que dans l'appréciation des compétences de l'attitude pratique à cet égard. » (2) Toutefois la religion affirme que, même si notre action est impuissante, notre existence peut trouver son accomplissement grâce à l'action divine. Il existe un « salut », parce qu'il existe un Dieu créateur qui peut tout. Et M. Hæberlin montre comment de cette expérience découlent la révélation, le miracle et notre sentiment d'être des créatures.

En somme, ce qui fait que dans la situation de l'expérience éthique nous n'atteignons pas encore l'unité et le repos qui jusqu'ici ont toujours été notre but dernier, c'est cette opposition interne entre morale et religion. Si c'est la foi religieuse qui domine, toute la problématique morale, sans disparaître totalement, est comme mise entre parenthèses. Elle perd de son acuité et de sa signification intrinsèque, puisque toute valeur absolue lui est refusée d'avance. Cependant la vie morale peut être intégrée dans la vie religieuse : toute action se transfigure alors en culte, car Dieu devient la source et le but de l'action morale. Si, au contraire, la foi morale l'emporte, la religion est dangereusement compromise. « La moralité comme telle est « athée », et tout athéisme est issu de la situation morale » (3). Notre rapport à Dieu et Dieu lui-même se trouvent moralisés : Dieu est mis sous la dépendance de notre propre conduite et nous acquérons une influence et un droit sur lui. « Prière et culte prennent un caractère magique... Au fond, chaque fois que nous mora-

(1) *Wesen*, p. 68. — (2) P. 69. — (3) P. 77.

lisons la situation religieuse, nous la transformons en une situation magique. » (1)

LA SITUATION THÉORIQUE OU CONTEMPLATIVE (2). — Dans l'expérience éthique l'être apparaît comme le point de vue d'où nous nous tournons vers notre existence pratique pour la juger et l'orienter : possibilité d'une pure foi en l'être sans altération pratique, qui est l'amorce de l'*expérience pure*, de la situation théorique. Il s'agit encore d'une expérience, mais à laquelle nous ne « croyons » pas, parce qu'à travers elle nous vivons l'unité. « A propos d'un objet d'expérience, la *théoria* vit l'être comme la vérité de cet objet, de même que la vision esthétique, à propos d'un objet pratique, vit l'être comme la beauté de cet objet. » (3) « Dans la situation théorique, on ne peut pas dire que l'objet est insatisfaisant puisqu'on ne revendique rien. » (4) La pratique ne connaît pas de véritable foi, de foi pure, parce que la perfection, pour elle, est soumise encore aux conditions de sa réalisation pratique ; elle juge seulement qu'il est nécessaire d'arriver à la perfection. La foi pure de la « *théoria* », par contre, voit la perfection comme un absolu actuel. Par elle nous sommes vraiment dans l'être, nous en vivons, nous sentons la présence réelle du définitif, une « parfaite sécurité d'être ». C'est une expérience de notre existence en tant qu'elle *est* et non en tant qu'elle est à parfaire ou à réaliser. « Celui qui croit que la perfection est encore à créer ne croit pas qu'elle est. » (5) Désormais on sait, avec toute la certitude d'une foi pure, que « cet objet de notre expérience (l'existence dans sa manière d'être pratique) en vérité *n'est pas* imparfait, n'est pas à amender, mais qu'il possède l'être, c'est-à-dire qu'il est déjà parfait » (6). La « *théoria* » voit cette perfection non pas en la forgeant de toutes pièces là où elle n'existe pas ou en s'aveuglant sur la réalité problématique. « Elle voit bien l'objet dans son devenir et sa multiplicité problématique, mais c'est *en* eux précisément qu'elle comprend que cet objet est parfait, qu'il est. Elle sait que le jugement porté par l'éthique est faux, elle sait qu'*en vérité*, dans l'expérience, l'éprouvé ne fait qu'un avec l'éprouvant et appartient à l'être avec lui, c'est-à-dire simplement *est*. Elle *perce à jour* (7) l'*apparente* problématique (qui *apparaît* telle à l'expérience éthique) jusqu'à

(1) *Wesen*, p. 78. — (2) L'exposé qui suit justifiera cette double traduction du mot *theoretisch* que M. Hæberlin rétablit en son sens grec. Le mot *Theoria* (que nous transcrivons en français sous la forme *théoria* pour éviter tout malentendu) désigne donc la vision de l'être qui est une sorte de contemplation. Il nous est impossible ici de marquer en quoi l'opposition *Praxis* (action) et *Theoria* diffère de l'opposition $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ chez Platon et surtout chez Plotin. Sur le sens exact des deux termes dans la philosophie grecque, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, et R. ARNOU, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. *Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921. — (3) *Wesen*, p. 83. — (4) *Ibid.* — (5) *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, p. 91 (il sera question de ce livre plus loin). — (6) *Wesen*, p. 84. Chez Parménide aussi, l'être n'est pas « besogneux » ($\omicron\upsilon\kappa$ ἐπιδευές). — (7) M. Hæberlin emploie constamment le verbe *durchschauen*, parfois aussi, en s'appuyant sur Platon (*Phèdre*, 249 c), *binwegsehen* (*Wider den Ungeist*, p. 9, 57, etc.).

ces profondeurs où elle se trouve résolue. A travers l'apparente imperfection de l'existence, son regard atteint son *être* profond. Elle a l'œil pour l'être de la réalité existante, en dépit de cette apparence d'imperfection. Problématique (au sens de non parfait), la réalité existante l'est bien, mais seulement au point de vue éthique. Une « réelle » problématique ne se rencontre que là où elle est vécue comme un problème, ou plus exactement comme quelque chose qui ne devrait pas être. Elle s'évanouit si la « protestation » éthique faiblit » (1).

Il s'agit bien d'une désobjectivation, d'une transfiguration de l'objet (2). L'objet-obstacle, vu à la transparence d'une vision théorique totalement désintéressée, laisse voir le filigrane de son essence : mieux, il fond à la lumière de cette vision, et nous nous retrouvons dans l'être, dans l'unité. « Encore une fois, ce n'est pas qu'on ne voie pas ou ne prenne pas en considération ce qui fait de lui un objet d'expérience éthique (sa structure problématique). Mais son caractère d'objet est *percé à jour*. L'objet est alors affirmé en ce qui constitue son *être*, « derrière » toute objectivité phénoménale, derrière toute structure problématique. Cette affirmation ne vaut pas pour sa nature problématique, mais pour son essence elle-même, qui apparaît problématique seulement au jugement éthique... Toute la multiplicité problématique, le mouvement, l'espace, le temps ne sont encore que le voile transparent de la réalité véritable ; ils laissent voir, il est vrai, l'essence, mais sans l'exposer. Le caractère d'« objet de l'expérience éthique » que présente la réalité existante n'est que son apparition à titre de phénomène, prise au sérieux dans la situation éthique, mais percée à jour dans la considération théorique. » (3) « La vraie solution », remarque M. P. Kamm, « ne peut consister à écarter la problématique, mais seulement à dépasser sa signification problématique. » (4)

Phénomène (*Erscheinung*) n'est pas apparence (*Schein*), car la réalité pratique « appartient à l'être, seulement elle n'est pas en vérité telle qu'elle apparaît dans la situation de l'expérience éthique, elle n'est pas imparfaite. Elle est parfaite en tant que pratique, aussi en tant que pratique... En tant que réalité pratique et ensuite en tant que prise de position éthique, la réalité vit la perfection de son être : telle est « la conviction » de la théoria... Il appartient essentiellement à la réalité — et cela ne porte pas atteinte à son être — qu'elle soit par un certain côté un phénomène pour elle-même » (5). L'oppo-

(1) *Wesen*, p. 84-85. — (2) La transfiguration de l'objet dans l'expérience de la beauté est à peu près semblable. Dans la vision de la beauté, on ne voit pas l'objet en tant que tel, mais on plonge à travers lui « dans la beauté » (voir la théorie de l'objet dans *Allgemeine Aesthetik*, éd. Kober, Bâle, 1929, p. 40 et suiv.). Dans *Leitfaden der Psychologie*, p. 42 et 48, M. Hæberlin unit encore plus étroitement l'attitude esthétique et l'attitude théorique sous le nom commun de *betrachtende Haltung*. En tout ceci apparaît clairement, du moins dans l'emploi des symboles, une conception « optique » de l'être, héritée des penseurs grecs : la contemplation de l'être est un plaisir *esthétique* de l'esprit. Cf. le symbolisme du soleil et de la vision dans la *République* de Platon. — (3) *Wesen*, p. 86-87. — (4) *Op. cit.*, p. 209. — (5) *Wesen*, p. 87.

sition être-phénomène n'est donc pas comparable à ce qu'elle est chez Kant. Le phénomène est en effet, chez lui, l'être tel que je le perçois ou le pense, moulé ou déformé par les catégories. Chez M. Hæberlin, le phénomène, c'est ce que devient, pour ma « théorie », la réalité existante, une fois que ma conversion de l'éthique au théorique m'interdit de la considérer désormais comme l'être véritable (voir plus loin : la vraie ontologie).

Le phénomène appartient donc à l'être, et l'individu de même. Les passages suivants, tirés d'un livre dont il sera question tout à l'heure, posent quelques jalons précieux pour l'important problème de l'individuation qu'étudiera plus à fond le prochain livre de M. Hæberlin. « S'il est établi que l'être est éternellement parfait et un, ce n'est donc pas une imperfection, qu'il soit individué. Être individu n'est pas une expression de l'imperfection, ce n'est ni une faute ni un tort. L'individu, par le fait qu'il *est*, a droit d'existence avec tout ce que cela comporte. L'individuation ne trouble pas l'unité, car l'être est sous la forme d'un individu-un, les individus tous ensemble « représentent » l'unité » (1). « L'être-un est individué sans rien perdre de son unité... La mobilité de la vie individuelle, qui n'existerait pas sans opposition individuellement vécue, appartient à la perfection de l'être véritable. Dans la mobilité (ou dans ce qui nous apparaît une opposition), l'unité « s'accomplit », elle *est*... Nous croyons volontiers que par notre action... nous pouvons ou devons changer l'être. En fait, nous changeons bien son aspect à nos yeux, mais cela ne signifie pas que l'être éternel et un soit changé. Sous toutes ses « formes », il est et reste ce qu'il est » (2).

Seulement — et c'est ici un point de première importance — si la « théorie » se présentait à l'état pur, sans la moindre attache pratique, il n'y aurait plus d'expérience, plus d'objet : on se tiendrait simplement dans la plénitude de l'être. De même que la situation esthétique ne pouvait se passer d'un objet fourni par la pratique, de même la « théorie » est toujours relative à la pratique, elle possède une sorte de « penchant vers la pratique » (3). Elle est la percée ou l'épanouissement (*Durchbruch*), au sein de l'expérience, de la pure foi en l'être. On ne la trouve qu'en concurrence avec la situation éthique, elle n'existe qu'à titre de *processus* (et c'est cela la pensée). Elle est un essai permanent de nous dégager de l'éthique et de sa problématique pour nous permettre de nous affirmer dans l'être. « Le plan sur lequel s'opposent l'éthique et la « théorie » est le *lieu de la philosophie* et la philosophie est elle-même le processus de leur confrontation, le processus par lequel la situation théorique, à propos d'un objet éthique, réussit à percer. » (4)

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? — La pure « théorie » serait la possession de la vérité, elle serait la sagesse elle-même ; mais comme en fait « la philosophie est le processus par lequel il s'agit de s'assurer cette possession » (5),

(1) *Wider den Ungeist*, p. 47-48. — (2) *Ibid.*, p. 115-116. — (3) *Wesen*, p. 92. — (4) P. 94. — (5) P. 97.

elle est vraiment un *amour* de la sagesse » (1). « La vérité, on ne peut pas l'avoir, on ne peut que l'aimer » (2).

Qu'est-ce que penser et connaître ? Penser, c'est avoir part à la situation théorique, c'est philosopher, et seul le philosophe « pense ». Connaître, c'est vivre la réalité dans sa vérité, la comprendre dans son être *et comme* être. La connaissance philosophique ou connaissance de la vérité ne s'obtient pas par construction. On ne la crée pas, car alors on n'obtiendrait que des opinions (3). La connaissance philosophique, de la sorte, ne supprime pas les diverses situations (*Aufhebung*) et n'aspire nullement à le faire, car, par définition, elle ne cherche et ne *veut* rien : elle ne dégrade ni ne supprime non plus la vie. La vie philosophique n'exclut pas la vie pratique, morale, religieuse ou esthétique. « Il est impossible de philosopher sans « vivre » l'existence dans son ensemble. La philosophie véritable n'est pas étrangère à la vie. Elle se tient *au-dessus* de la vie seulement en ce sens qu'elle la *comprend* ; mais pour la comprendre, elle ne peut précisément pas s'en tenir au dehors. » (4) Contrairement à certains de ses livres précédents, M. Hæberlin défend ici l'idée d'une connaissance totalement désintéressée. « La connaissance dans son sens plein n'est plus la préparation théorique à transformer la réalité dans un sens donné, mais une manifestation de l'existence qui ne se propose aucun but et atteint la plénitude dans sa propre réalisation. » (5)

La philosophie n'a pas de tâche, au sens d'un but ou d'un devoir (elle serait pratique). Sa seule tâche est de réaliser la prédominance de la situation théorique, donc de philosopher. Elle n'a pas davantage de problèmes à résoudre, elle n'est pas un problème, car seule une décision pratique peut résoudre un problème. « Là où la connaissance devient un devoir ou un problème, il s'agit forcément d'une connaissance qui doit être réalisée par l'action, donc certainement pas d'une connaissance philosophique. » (6) De plus, « si la philosophie n'a pas de problèmes, si la connaissance ne peut être ni cherchée ni faite, il n'y a pas de *méthode* philosophique. Il n'y a de méthode que dans la situation pratique, là où il est des fins à réaliser. La philosophie elle-même, en tant que processus, *est* sa propre méthode. Toute recherche selon une méthode ou même d'après la méthode de la philosophie détourne de la philosophie... *C'est toujours signe de faiblesse philosophique quand on cherche un chemin qui mène sûrement à la connaissance* » (7). La philosophie n'est à aucun prix une construction, elle est une manière de vivre (*Lebenshaltung*) : il s'agit de se « comprendre soi-même dans l'*Erlebnis* de l'unité » (8). Quand on dit que la philosophie voit et connaît, il faut se garder de croire qu'elle ait un objet. « Ce qui est vu, ce n'est pas un objet. La philosophie ne cherche pas à se faire une image du monde, elle ne cherche absolument rien, et ce qu'elle atteint, ce n'est pas une image du monde, mais l'unité de l'existence que sa

(1) *Philos. als Ab. des G.*, p. 16. — (2) *Wesen*, p. 99. — (3) M. Hæberlin utilise ici l'opposition que la langue allemande permet entre *erkennen* et *kennen*. Cf. *Leitf. d. Psych.*, p. 48. — (4) *Wesen*, p. 107. — (5) P. KAMM, *ouvr. cité*, p. 414. — (6) *Wesen*, p. 108. — (7) P. 109-110 (c'est nous qui soulignons). — (8) P. 110.

vision fait surgir à travers tout ce qui se présente à elle comme objet. » (1)

La vision philosophique est un *Erlebnis*, mais elle doit s'exprimer : intérieurement sous forme d'une « représentation », extérieurement sous forme d'une communication à autrui, puisque « tout en se réalisant individuellement, elle ouvre par définition, précisément en tant qu'*Erlebnis* philosophique, les barrières de l'individualité » (2). C'est ici en somme que commence le travail de la philosophie, sa tâche. Mais en même temps apparaissent les difficultés, puisqu'il n'y a ni objet extérieur ni objet intérieur. « L'irreprésentable doit être représenté. » (3) Toute forme de représentation sera donc une image symbolique inadéquate qui devra posséder des qualités de souplesse et de transparence, qui écartent le danger de dogmatisme (qui consiste à concevoir la représentation philosophique comme l'expression objective de la réalité). L'exposé philosophique n'aurait d'ailleurs aucun sens si l'auditeur n'avait pas lui-même déjà quelques dons latents qu'il s'agit d'éveiller. Toute systématique rigide irait à fin contraire : elle bloque la compréhension. La philosophie ne veut pas prouver, elle ne plaide pas, elle éveille. « La vérité, inaccessible à aucune preuve, ne s'offre qu'à une vision qui veut la vivre : *ce qui peut être prouvé, ce n'est certainement pas la vérité.* » (4)

PHILOSOPHIE « SPÉCULATIVE ». — La tension entre l'éthique et la « théorie » menace sans cesse la pureté de la philosophie. « Constamment la possibilité existe d'une immixtion plus ou moins forte de l'éthique — comme conception — dans la vision philosophique... Toute imperfection ou impureté de la connaissance a sa source dans l'indécision de l'attitude philosophique. » (5) Ce compromis, c'est ce que M. Hæberlin appelle la *spéculation*. Elle n'est plus, comme la vraie philosophie, une vision de l'unité à travers la multiplicité. Elle s'efforce au contraire d'*éliminer par la pensée* l'imperfection et la problématique et de se représenter la réalité comme une réalité qui, *au fond*, serait *quand même* parfaite, c'est-à-dire capable de satisfaire nos exigences éthiques. « Toute spéculation veut voir le monde tel qu'il correspondrait à *nos* convictions, c'est-à-dire en fin de compte à nos idéals. Elle veut déchirer le voile mystérieux de l'existence et de la marche du monde. Elle s'imagine que l'homme est compétent pour intervenir, en connaissance de cause et par son action, dans les affaires de la perfection. C'est donc qu'il ne croit pas, qu'il ne croit plus, que cette perfection *est.* » (6) La spéculation, liée étroitement au dogmatisme, est optimiste et idéaliste. Certes elle accordera peut-être que « la réalité *aujourd'hui* n'est pas parfaite, bonne, univoque, mais que sa perfection existe *au fond* quand même, en ce sens que, dans son devenir, elle se *dirige vers* la perfection : cette interprétation éthique du devenir est l'indice caractéristique qu'on s'est perdu dans le phénomène » (7). Le danger, on le voit, ne réside pas dans l'éthique, mais dans le fait que l'expérience éthique est confondue avec la connaissance.

(1) *Wesen*, p. 110. — (2) P. 115. — (3) P. 119. — (4) P. 124 (c'est nous qui soulignons). — (5) P. 126. — (6) *Mögl. u. Gr. d. Erz.*, p. 93. — (7) *Wesen*, p. 131.

L'ONTOLOGIE. — « L'objet de la philosophie est ce qui existe, mais de façon qu'en considérant ce qui existe on voie l'être... La philosophie est la compréhension de *l'être* de ce qui existe *dans* son apparent non-être... Toute philosophie est donc ontologie, connaissance de ce qui existe en tant qu'il est,... elle n'a donc pas à se demander ce que l'être est ou ce que l'être « signifie », car elle le *sait* dès le début, puisqu'elle sort de la « théorie » (1). « Pour elle *tout* objet d'expérience est phénomène et l'essence (c'est-à-dire l'être de ce phénomène) ne se trouve ni en elle ni derrière elle, mais le phénomène lui-même, la réalité expérimentable, *est* dans sa vérité l'essence. L'essence est le phénomène vu dans sa vérité et non pas quelque chose de spécial à côté de lui ou derrière lui, non pas un second objet... Pour une ontologie spéculative, au contraire, il y a, à côté ou au delà du phénomène, encore quelque chose d'autre *qu'on pourrait expérimenter* : précisément l'essence, et cette essence est au phénomène comme une chose (telle qu'elle est en soi et pour soi) à la manière dont cette chose « se donne » ou dont on la voit... Ce qui est caractéristique, c'est cette croyance en un « en soi », c'est-à-dire l'objectivation de l'être en une essence qui se présenterait dans le phénomène. Qu'en vertu d'une pseudo-critique l'en soi soit dit inconnaissable, cela ne fait en principe rien à l'affaire... L'essentiel est cette objectivation de l'être sous forme d'un en soi qui est une façon de l'attirer sur le plan de ce qui est là devant nous, sur le plan de l'expérience, cette expérience *nous* fût-elle même interdite. Pour une ontologie critique ou philosophique, il n'y a sur ce plan *rien* en dehors du phénomène et l'essence du phénomène est ce phénomène lui-même tel qu'il *est* en vérité. » (2)

L'ontologie spéculative se voit forcée de séparer l'essence et le sens. « Elle ne parvient pas à se libérer totalement de la problématique de l'expérience, même pas quand elle s'efforce, en découvrant son essence, de trouver son unité *présente* qui serait en même temps sa perfection. Si cette tentative réussissait vraiment, il ne s'agirait plus d'une question de sens, parce qu'en son essence tout sens se trouverait « accompli ». Il n'y aurait pas, à côté de la question d'essence, encore une question de sens. En cherchant un sens à l'existence, la spéculation avoue qu'elle ne *voit* pas réellement en elle l'unité comme présente... Il est clair que cette dualité de l'essence et du sens est contradictoire : ou bien la réalité *au fond est* une et en accord avec elle-même (essence), et alors la perfection n'est pas seulement son sens, mais la réalité *est* parfaite en son essence, ou bien la réalité a un sens, mais alors en tant que telle elle *n'est pas* parfaite, elle n'est pas une. » (3)

LA PHILOSOPHIE NE PEUT ÊTRE QU'ANTHROPOLOGIE. — Nous avons déjà insisté sur la liaison nécessaire de la philosophie et de l'expérience dont elle se détache. « La connaissance se développe toujours au contact de la réalité qui est à la disposition de l'expérience individuelle... La problématique individuelle est *représentative* de la problématique en général, mais cela ne porte pas atteinte à la signification ou à l'objectivité de la connaissance : elle reste

(1) *Wesen*, p. 144-145. — (2) P. 146. — (3) P. 149.

« objective » pour autant qu'elle est *connaissance*. Seule est « subjective » l'occasion qui la suscite. » (1) « Toute philosophie est philosophie « de l'homme »... *Ce qui* est vu, ce n'est pas l'homme, c'est l'être, mais ce qui suscite la vision, c'est l'homme dans sa problématique. » (2) Il n'est pas de philosophie sans sujet et sans expérience de soi. L'anthropologie n'est pas l'extension abusive de cette expérience à tout l'univers, car cette expérience est purement *exemplaire* (3).

* * *

Nous laisserons de côté les deux derniers chapitres du *Wesen der Philosophie* (consacrés aux disciplines de la philosophie et à la connaissance objective) pour attirer l'attention sur quelques précisions essentielles qu'apporte le livre intitulé : *Wider den Ungeist* (4) (que nous essayerons de traduire en français par *Place à l'esprit ! Littéralement : Contre le non-esprit*).

M. Hæberlin définit le *Geist*, sous sa forme morale, religieuse ou philosophique : « maintien de notre savoir originel de l'être véritable, foi en la perfection, en face de l'expérience *intime* qui nous révèle l'imperfection, la contradiction et la problématique de notre existence humaine » (5). L'*Ungeist* sera le fait de s'abandonner à l'expérience, un manque de foi, « l'incapacité pour l'homme de voir au delà de lui-même (*binwegsehen*) ou, plus positivement, l'amour-propre qui nous fait opposer notre jugement personnel (aussi sur nous-mêmes) à la vérité originelle et inébranlable » (6). En philosophie, la manifestation de l'*Ungeist* sera la prise au sérieux de la problématique, autrement dit la spéculation, cette sorte de superstition philosophique. *Geist* et *Ungeist* constituent à eux deux la vie ; ils sont l'aspect phénoménal de l'être parfait. Mais tout manichéisme est écarté par le fait qu'« en vertu de l'esprit, nous savons bien que la réalité parfaite contient en soi le *Geist* et l'*Ungeist* (ce que nous expérimentons comme tel), cependant pas à titre d'opposition comme dans l'expérience morale, mais *dans leur unité* » (7). « Nous abandonnons en fait le terrain de la vérité lorsque nous « ressentons » l'*Ungeist* en nous comme contredisant vraiment le *Geist*. » (8) « En vérité, cette opposition et cette dualité expriment sous forme individuelle le fait que l'être *vit*, et cependant *est* dans toute *mobilité* vivante. » (9) L'être n'a pas cette immobilité qui est le type de la perfection selon les Anciens. Il n'a pas non plus besoin du temps pour atteindre sa perfection, comme dans les philosophies spéculatives du progrès, qui font du temps le contenant d'une histoire, alors qu'il n'a qu'une valeur fonctionnelle. L'être se manifeste à chaque instant autrement à lui-même, mais à chaque instant aussi il est parfait et un.

(1) *Wesen*, p. 152. — (2) P. 156-157. — (3) Cela est aussi clairement montré à propos du concept de *Naturphilosophie* dans un article important de la *Festschrift K. Joël*, Bâle, 1934, p. 130-131, où M. Hæberlin distingue par ailleurs de façon très suggestive philosophie et mystique. — (4) Ed. Schweizer Spiegel, Zurich, 1935. — (5) P. 72. — (6) P. 84. — (7) P. 113. — (8) P. 112. — (9) P. 117.

La vision théorique ne se débarrasse pas du mal : elle sait qu'il appartient à la réalité existante, et par là elle le « reconnaît », — « mais pas, il est vrai, (comme quelque chose qui porterait atteinte à l'être ou lui serait opposé comme c'est le cas dans le jugement éthique), donc pas comme l'expression du non-être dans la réalité. Car si nous connaissons la réalité dans son être et la reconnaissons *comme* être, en elle il n'est pas de non-être : en vérité absolument aucun non-être *n'est*, il n'y a que l'être qui soit » (1). L'idée de non-être est en effet d'origine pratique. En d'autres termes, l'*Ungeist*, comme l'*ἀνάγκη* chez Platon, existe réellement sans que l'intégrité du *Geist* (ou du *νοῦς*) soit compromise.

Que sera dès lors une éthique *philosophique* ? En tous cas elle sera « privée de tout sens, si elle tend à améliorer la réalité dans son essence » (2). L'être étant parfait tel qu'il est, nous n'avons pas le devoir de le changer et pourtant nous avons une tâche à remplir, puisque, « en tant qu'individus, tout en vivant sans cesse la perfection « objective », nous éprouvons en même temps une imperfection « subjective »... et il appartient à la perfection que nous éprouvons cette imperfection... C'est dans cette expérience et *dans* la nécessité... de lutter contre le mal que précisément nous vivons la perfection de l'être... La vie individuelle est une lutte... Etre homme, c'est être un champ de bataille, mieux : c'est être le combattant même du combat entre *Geist* et *Ungeist* » (3). « Remplir cette tâche, cela signifie non pas qu'une bonne fois elle sera terminée parce que prendra fin la nécessité de lutter, mais que la lutte elle-même (donc la tâche) *est* éternelle. Etre homme, ce n'est pas lutter pour arriver une fois à bout, mais vivre en luttant et, dans cette lutte, vivre la perfection. La tâche de notre vie n'est pas un devoir d'école qui se trouverait fait simplement parce qu'on en vient à bout : non, on ne remplit cette tâche qu'en l'accomplissant *continuellement*... La véritable tâche de notre vie est une lutte *compréhensive* contre l'*Ungeist* : il nous faut, par notre attitude subjective répondre au sens objectif de cette lutte... Nous devons *vouloir* être ce que nous sommes. Nous devons être fidèles à la vérité en restant aussi fidèles à nous-mêmes. Telle est la tâche que notre vie nous propose : sois (subjectivement parlant) ce que tu es (objectivement). » (4)

« Vivre dans l'harmonie, nous ne le pouvons ni ne le devons ; sans quoi nous ne serions pas divisés en *Geist* et *Ungeist*. Mais dans son *vrai* sens, notre vie doit tout de même être harmonieuse. Elle *est* une harmonie objective dans l'unité de l'être, elle doit être une harmonie subjective grâce à notre compréhension du vrai sens de notre expérience sans harmonie... La vraie éthique ne prescrit pas, elle décrit, mais elle décrit en vérité... L'éthique montre la vie qui serait bonne, mais une vie n'est vraiment bonne que si elle est en accord avec sa propre vérité. » (5) Cette dernière phrase semble un écho de l'éthique stoïcienne selon laquelle l'accord avec la nature ou avec sa nature est le but

(1) *Wesen*, p. 90. — (2) *Wider d. Ung.*, p. 134. — (3) P. 137-139. — (4) P. 152-153. — (5) P. 154-156.

dernier de la vie morale. La différence est pourtant claire : l'intériorisation parfaite ou la rationalisation de l'acte moral conduit le sage stoïcien à un état d'harmonie où tous les conflits se résolvent en se dissolvant. Le sage, en vibrant à l'unisson de la raison universelle, échappe à la problématique. Pour M. Hæberlin, croire à la possibilité d'échapper une fois ou l'autre aux conflits de notre vie humaine, c'est succomber à la tentation moraliste. Ce n'est pas à ce niveau que l'harmonie doit être cherchée.

« Deviens qui tu es », disait la sagesse pindarique rappelée par Nietzsche. Toute vie morale se définit par là comme une disposition intérieure. M. Hæberlin ne dit rien d'autre, mais il précise : ayons la sagesse d'accepter la dissonance de notre vie humaine, pour ne pas rompre l'harmonie du tout. Il y a un pessimisme grandiose dans cette lutte sans issue et surtout sans illusions qui prend appui sur une foi inébranlable en l'harmonie totale de l'être. Tout anti-moralisme semble toujours à première vue une justification hypocrite du mal existant, qui devrait conduire à une inaction fataliste : si le mal est « nécessaire », nous n'avons plus de raison, ni le cœur, de le combattre. Mais l'exemple du christianisme suffirait, s'il en était besoin, à prouver qu'il n'en est rien : en affirmant avec la plus grande vigueur l'impossibilité pour l'homme d'éliminer le mal originel, le christianisme n'a pas le moins du monde étouffé la volonté de résistance. Il s'est révélé, au contraire, le plus *actif* des pessimismes. La convergence que nous notons entre certaines affirmations centrales du christianisme et la pensée de M. Hæberlin pourrait être mise en lumière à propos d'autres points de détail, comme d'ailleurs aussi, en marquant toutefois les oppositions, pour l'ensemble de sa position.

L'éthique nous conduit déjà en pleine question pédagogique. Celle-ci est reprise de façon plus approfondie dans *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung* (1) (Possibilité et limites de l'éducation). L'auteur y dénonce une fois de plus l'erreur de toute éducation moraliste et insiste sur le fait que l'éducation est le rapport personnel de deux êtres imparfaits ou la confrontation de deux générations. Il défend un certain « réalisme » fondé sur sa vue philosophique de l'homme. Toute harmonie *hic et nunc* de notre vie pratique nous étant refusée, la pédagogie s'épargnera donc l'erreur de poursuivre l'idéal chimérique d'améliorer l'homme. Mais elle a pour tâche de défendre et promouvoir la foi en l'harmonie, et place notre vie pleine de contradictions sous la direction de notre vision de l'unité éternelle (2).

(1) Ed. Schweizer Spiegel, Zurich, 1936. — (2) Les autres œuvres pédagogiques importantes sont *Das Ziel der Erziehung*, 2^e éd. 1925, et *Wege und Irrwege der Erziehung*, 3^e éd. 1931 (Ed. Kober, Bâle). De plus, de nombreux livres et articles sont consacrés à des sujets de psychologie et de pédagogie, traités avec une simplicité, un bon sens et une richesse d'expérience qui leur ont valu un succès mérité : par exemple sur le mariage (*Über die Ehe*, 5^e éd. 1934) ou sur les sentiments d'infériorité (*Minderwertigkeitsgeföhle*, 4^e éd. 1936, Ed. Schweizer Spiegel, Zurich). Il ne s'agit pas ici de vues systématiques, mais de la description de situations problématiques d'expérience journalière avec de pertinents conseils pour la solution des conflits ou des difficultés.

*
*
*

Nous arrêterons ici l'exposé des points centraux de la philosophie de M. Hæberlin. On ne peut qu'admirer son effort aussi patient qu'intelligent pour décrire la philosophie dans sa pure essence. Le style (1) de ses livres aussi bien que la cohérence interne de sa pensée sont déjà à eux seuls un témoignage rendu à cette harmonie et à cette unité qui sont, selon lui, l'œuvre dernière et la raison d'être de la philosophie.

Pour une réflexion philosophique attentive à tout progrès scientifique, comme l'est généralement celle de Suisse romande, il est clair que cette résurrection soudaine d'une ontologie en quelque sorte parménidienne (2) paraîtra déconcertante à première vue. On ne tardera pourtant pas à s'apercevoir que cette ontologie n'est pas cette déduction *a priori* inféconde contre laquelle la méthode expérimentale s'est constituée. Elle ne peut en aucun cas entrer en conflit avec la science, mais seulement avec des spéculations philosophiques qui prétendent s'appuyer sur la science. Le travail de la raison constituante, tel que l'épistémologie française l'a brillamment décrit, s'il est entravé par tout conceptualisme réaliste, ne le sera aucunement par une ontologie qui n'a pas la moindre prétention de légiférer à la place de la connaissance objective, mais qui se contente de lui dénier toute compétence (et surtout toute *conséquence*) philosophique.

L'être n'est à aucun titre, comme chez Platon, un « en soi », un double du phénomène. L'opposition est simplement entre la réalité qui apparaît multiple dans la problématique des situations et qui *est* une pour la vision théorique. C'est dire que c'est notre vision qui change et non son « objet ». Nous sommes « responsables » de l'opposition être-phénomène ou sujet-objet : lorsque nous nous portons au-devant de la réalité avec des exigences et des désirs à satisfaire, elle nous apparaît aussitôt problématique et soumise au chaos de la multiplicité. Mais lorsque nous faisons taire toutes nos exigences, l'être est un et la multiplicité se montre dans son être et son unité. L'objectivité n'existe donc pas dans l'être comme une propriété essentielle, mais toujours dans le sujet comme *son* objectivité. « C'est notre acte », dit Bergson, « qui découpe dans la continuité du monde les objets que nous utilisons. » C'est donc que le chemin de la connaissance objective ne conduit pas à la philosophie. Cependant, dira-t-on, il n'est pas de théorie de la connaissance

(1) Sans éclat pour qu'au moins le trait ou le lyrisme ne supplante pas l'effort théorique. Son écriture unie et polie est d'une abstraction limpide où sont mises à contribution les infinies ressources de la langue allemande, et de la typographie : guillemets, parenthèses et italique. — (2) Dans toute l'histoire de la philosophie, c'est avec Parménide que M. Hæberlin se sent la plus intime affinité. On sait combien les interprétations de Parménide sont divergentes. Il est clair que M. Hæberlin se réfère à un Parménide que sa propre philosophie l'aide à restituer. On en trouvera une expression très proche dans un des derniers commentaires : K. RIEZLER, *Parmenides*, Francfort, 1934.

depuis Kant qui puisse ignorer que l'objectivité n'est pas en soi et qu'elle exprime seulement un rapport adéquat entre le sujet et les choses. Certes, mais ici précisément les voies divergent. D'un côté l'épistémologie, telle qu'on la voit fleurir en France, pour laquelle l'unité se fonde sur ce dialogue de l'expérience et de la raison où objet et sujet s'enrichissent mutuellement, grâce à la méthode objective et rationnelle d'assimilation à l'œuvre dans les sciences. Cet idéalisme mérite bien le nom de « discursif » (1) : l'unité de l'être ne peut rien signifier d'autre que son incessante unification, c'est-à-dire qu'une telle philosophie consent par avance à ne pas atteindre cette unité de l'être, puisque le simple fait de la définir par un processus d'unification interdit à jamais à cette unité absolue d'être autre chose qu'un but (ou un mot). Toute spéculation sur l'être tombe d'elle-même, parce qu'elle n'est plus dès lors que verbalisme ou immobilisme de la pensée. La philosophie se définit par un effort vers quelque chose, ou plutôt elle n'a plus besoin de se définir.

De l'autre côté, l'ontologie telle que M. Hæberlin la conçoit : la valeur attribuée à la « théoria » modifie foncièrement le sens du mot « unité ». Si l'être est un, il ne peut s'agir que de l'être actuel. Le sujet ne peut attendre d'une confrontation avec l'objet une unité qui est déjà niée dans la simple réalité de la confrontation. Cela ne signifie aucunement que le sujet ne se confrontera pas avec un objet, mais, ce faisant, il ne cherchera pas à faire surgir l'unité, car *en vérité il l'exprime déjà* selon un mode particulier malgré les apparences. Une philosophie qui place l'unité au terme de sa recherche comme une fin n'est autre qu'une activité pratique qui travaille avec des théories ou des concepts abstraits. Mais, selon M. Hæberlin, l'effort philosophique de plus de 2000 ans n'aurait vraiment aucun sens s'il ne trahissait par sa simple existence que la philosophie est quelque chose de plus qu'une simple *activité* de l'esprit. M. Hæberlin a l'audace non seulement de redonner un sens à ce qui a semblé pendant longtemps pure tautologie : « l'être est », mais encore d'y voir l'expression éternelle de l'unique philosophie digne de ce nom.

Il y aurait profit à comparer l'ontologie hæberlinienne aux ontologies existentielles (Heidegger, Jaspers, G. Marcel) : on ne peut concevoir en effet des tendances plus divergentes. En effet, quand M. Hæberlin parle de la vision de l'être ou d'un *Erlebnis* de l'unité, on n'oubliera pas que ce ne sont là que symboles. Il ne faudrait pas y voir cette sorte de participation sensible ou mystique à l'être qu'un certain romantisme recherchait par les moyens magiques de l'aliénation de soi. L'*Erlebnis* est purement « théorique » (en cela il n'est précisément pas existentiel), il se fonde sur le logos, sur la raison. Les esprits formés par l'épistémologie française ont ici un effort à faire pour comprendre sur quel plan se situe la pensée de M. Hæberlin. Le mot « raison » évoque chez nous toujours l'idée d'une activité constructive grâce à laquelle s'édifie l'ensemble des relations qui constituent la philosophie ; irrationnel désigne alors

(1) Si heureusement défini par G. BACHELARD dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 21-29.

ce qui veut se fonder sans le secours de cette activité ordonnatrice. Dans le cadre philosophique où les Brunschvicg et les Lalande, suivis par leurs disciples romands, nous ont accoutumés à poser le problème de la raison, la ligne de partage se tire entre l'intelligibilité rationnelle, fondée sur la vérification, et tous les *Erlebnisse* à prétention philosophique qui entendent se soustraire à la juridiction de la réflexion rationnelle et lui refusent le droit de fixer ou de vérifier leur portée. A cette raison-là, la « théorie » prétend aussi se soustraire, non pas au nom de quelque irrationnel à sauvegarder, mais au nom de la vraie raison philosophique. C'est dire qu'il faut chercher d'emblée le domaine de la « théorie » ou de la philosophie hors de l'alternative dans laquelle, par exemple, un G. Marcel et un L. Brunschvicg s'opposent stérilement. Ou encore, pour exprimer cela en une formule plus tranchante, l'épistémologie trouve parfaitement sa place dans l'ontologie de M. Hæberlin, sans rien perdre de sa valeur, mais l'inverse n'est pas vrai. Cependant s'il n'est pas de connaissance objective de l'être, cela ne signifie pas que la « théorie » soit irrationnelle, elle est l'œuvre d'un logos, mais cette raison n'est ni constituante ni constituée. Elle est la raison philosophique, cette « faculté » qui ne réussit à se manifester dans sa pureté que dans des moments rares et qui tend à retomber au rang de raison raisonnante ou de raison-activité quand se perdent le savoir originel et la foi première en l'être.

Le terme *foi* paraîtra à d'aucuns bien suspect. Mais, puisque la philosophie par essence échappe à toute preuve ou vérification, on doit inévitablement se référer à une sorte de croyance. Le mérite de M. Hæberlin est d'avoir défini cette foi philosophique sans invoquer l'irrationnel de quelque révélation. Il ne s'agit aucunement d'une philosophie toute faite à prendre ou à laisser, pas plus d'ailleurs d'une philosophie que nous aurions à construire pièce à pièce. Connaître philosophiquement, c'est dire oui pleinement et sans restrictions à une possibilité que chaque homme peut reconnaître en soi plus ou moins développée. C'est y croire, en dépit de tous les obstacles que les exigences pratiques ou éthiques de la vie accumulent fatalement sur son chemin. La philosophie ne peut se fonder que sur cette certitude originelle, puisqu'elle ne cherche rien, ne se pose aucun problème et puisque la connaissance n'est jamais la récompense de quelque effort créateur de la réflexion. Le symbole de la réminiscence caractérise le mieux la renaissance perpétuelle du savoir enseveli, si l'on dépouille la notion de réminiscence de toute l'eschatologie transcendante dont elle est, chez Platon, à la fois l'appui et l'expression mythique. Nous restons dans l'immanence, car le « monde » de l'être n'est pas un au-delà : c'est simplement notre monde en tant qu'il est. La philosophie sait que l'être est et elle interprète seulement ce savoir par rapport à l'expérience éthique, ce qui lui permet de comprendre la *coïncidentia oppositorum*.

Les objections habituelles contre l'apriorisme n'atteignent pourtant pas une telle conception de la philosophie. L'apriorisme n'est insoutenable qu'au niveau de la connaissance objective. Mais tout l'effort de M. Hæberlin tend

à montrer l'abîme qui sépare « connaître quelque chose » et « connaître l'unité de l'être ». Ce n'est pas tel ou tel objet que je connais par réminiscence, mon seul savoir originel (et toute la philosophie) tient en une seule formule : « l'être est » ou « l'être est un, identique à lui-même et parfait ». Le rôle de cette connaissance philosophique unique, maintenue dans sa pureté, est d'empêcher l'ensemble des autres connaissances (objectives, scientifiques, logiques, etc.) qui sont suspendues à elle de sombrer dans la « spéculation » sous l'influence des impulsions pratiques. L'affaiblissement de la foi originelle redonne libre essor à toutes les fantaisies arbitraires de la connaissance pratique et intéressée et fait retomber la connaissance philosophique sous la tutelle des désirs ; servant désormais à des fins éthiques et pratiques, elle s'abâtardit et perd sa valeur de connaissance et de vérité.

Pour prendre la question de l'apriorisme par un autre bout, on notera que la philosophie de M. Hæberlin distingue un ensemble de registres, d'optiques diverses qui fondent les situations et la variété des relations que nous entretenons avec la réalité. Une des optiques possède le monopole de la vision de l'être : certes les optiques pratique, morale et religieuse ne sont pas des illusions, elles nous font voir, en effet, — elles expriment la multiplicité essentielle à l'être. Néanmoins, seule la vision théorique nous fait *voir* l'être. De deux choses l'une alors : ou bien mon optique et mon attitude, à titre de voie d'accès, contribuent comme telles à fonder l'ontologie, ou bien l'être ne dépend point de ma faculté de l'atteindre ou de le reconnaître, et alors il est entièrement *a priori*. La seconde possibilité paraît seule possible pour le réalisme ontologique de M. Hæberlin. On s'aperçoit que dans l'ontologie il y a mouvement descendant à partir de l'être, sans que jamais, par un mouvement inverse, les modes particuliers de la réalité individuelle puissent avoir la moindre « influence » sur l'être. La dialectique ou la méthode d'approche qui nous fait découvrir ou affirmer l'être a une valeur ontologique nulle : notre condition humaine, ou simplement le principe d'individuation, suffisent à en rendre compte. Mais, sous peine de donner à l'universel une supériorité inexplicable sur l'individu, il nous semble que le mouvement ascendant de la réminiscence, qui nous mène à la découverte de l'être, doive ontologiquement être doté d'une valeur intrinsèque. Nous ne savons si c'est l'indice d'un idéalisme impénitent que de penser que la conscience qui connaît mérite d'avoir, dans un système de la totalité, une place plus ou moins indépendante en face ou à l'intérieur de l'être qui est connu. Naturellement on verrait ainsi réapparaître une certaine dualité, ce qu'une philosophie aussi radicalement moniste que celle de M. Hæberlin ne saurait évidemment tolérer. Comme c'est la question de l'individuation qui est en cause ici, on peut espérer que le prochain livre apportera des lumières sur la valeur ontologique de la fonction de réminiscence.

La dialectique des situations nous montre déjà la prépondérance du mouvement descendant (apriorisme) : de même que l'être est « antérieur » à la

problématique, de même que la vérité de l'être fonde seule la vérité de telle affirmation particulière, la problématique à son tour est ce qui fait qu'il y a des problèmes. Mais on peut se demander si l'affirmation de la problématique n'est pas plutôt un jugement que je porte sur mon existence *après* avoir constaté l'insolubilité de certains problèmes précis. S'il n'en est pas ainsi, les problèmes que me pose mon existence ne sont plus que les indicateurs ou les modes de la problématique. Autrement dit, ontologiquement parlant, non seulement ils ne sont plus à résoudre, mais encore leur caractère de problèmes *particuliers* se trouve supprimé. La problématique assume d'un seul coup la charge de tous les problèmes et la vision théorique nous donne l'unité, non pas des problèmes, mais de la seule problématique. Bien que l'être soit au-dessus de toute catégorie logique, l'apriorisme ontologique donne cependant au général une précellence sur le particulier et tend par là même à négliger tout ce qui, dans la vie de la pensée, est démarche, fonction ou activité. La pensée active se situe de ce fait en dehors de la philosophie. La pensée philosophique, pour M. Hæberlin, ne connaît en effet que deux obstacles, qui lui sont extérieurs : elle peut être entravée ou faussée par les exigences éthiques ou éprouver des difficultés à exprimer et exposer la précieuse essence de sa vision de l'être. Mais, en tant que pensée, elle est enfermée dans l'immobilité de la situation théorique. « Un individu pense dans la mesure où il participe à cette situation. » (1) Effort de pensée signifie effort pour donner le champ libre à la « théoria » ou effort « pour maintenir le souvenir des clairs moments ». Mais une pensée qui se dompte elle-même, qui par un « exercice laborieux » (comme le *Parménide* de Platon nous en donne l'exemple) triture et polit les concepts et par une dialectique serrée va jusqu'à transformer la topographie de l'être, en un mot une pensée qui travaille et qui crée, n'a pas sa place dans le domaine intangible de l'ontologie. C'est ici la difficulté centrale à laquelle nous nous heurtons, car une longue tradition de *travail rationnel* de la pensée — nous ne disons pas rationaliste — aussi vieille que la philosophie, nous a accoutumés à voir *pensée créatrice* (ou raison constituante) et *être* collaborer et s'appuyer réciproquement. Platon en reste un des exemples les plus nets : ce sont bien moins les exigences éthiques de la cité idéale (spéculation) qui l'ont contraint à assouplir l'ontologie parménéidienne en la transposant que l'exigence pressante d'une dialectique rendue consciente sous l'influence des mathématiques de son rôle primordial. Si la pensée n'a pas d'ennemi à vaincre en elle-même, si elle se repose dans la vision de l'être, est-elle encore une pensée ?

Le rôle que M. Hæberlin réserve à la science vient encore illustrer ce qui précède. Il distingue des degrés de compréhension : maximale est la compréhension de l'être vivant, minimale celle de la chose. La connaissance scientifique, par principe, observe le monde des objets dans ce qu'il a d'exté-

(1) *Wesen*, p. 99. Cf. *Leitfaden der Psych.*, p. 51.

rieur. C'est la dépersonnalisation qui fait la *chose*. En face d'une psychologie qui se définit par la compréhension (1) de la personne dans ce qu'elle a d'intérieur, la science ne pourra plus guère faire figure que de psychologie dégradée. Elle ne peut avoir aucune portée ontologique, non pas, il faut le préciser, que M. Hæberlin ait le moindre mépris pour la science, au contraire ; mais le fait que pour elle la problématique de l'existence n'entre pas en ligne de compte prouve déjà qu'elle n'a rien à voir avec l'unité de l'être, ou plutôt que l'unité cherchée par la connaissance objective ne se présente que sous la forme symbolique de l'unité de l'objet. « Comparée à la véritable vision philosophique, ... elle est en quelque sorte une synthèse ludique (*spielend*) dans la mesure précisément où elle travaille avec des symboles. » (2) Si le terme a encore un sens, on pourrait aussi dire de la science objective qu'elle est une sorte d'ontologie devenue concrète, qui témoigne encore à sa manière de la suprématie de la pure « théorie » : C'est parce qu'il existe une pure vision de l'unité que nous cherchons ensuite une unité partielle à tous les niveaux de la réalité.

L'activité de l'esprit, on le voit, se trouve dépouillée de toute portée philosophique dernière. Il ne s'agit plus tant de penser que de purifier sa pensée. Et cette pensée, qu'est-elle en fin de compte ? Elle s'est fondue dans la vision (*Schau*), tandis que la raison constituante n'est plus que l'expression, ou la projection dans le monde de l'objet, de cette unité que la vision découvre. Nous retrouvons ainsi, à propos de la raison, les deux voies que nous esquissions au début. D'un côté, l'assimilation rationnelle est l'instrument de la philosophie qui conquiert l'être grâce à l'efficace stratégie de la raison-activité. De l'autre, elle est en marge de la philosophie, puisqu'elle n'a de sens qu'en regard d'une ontologie déjà entièrement constituée et absolument indépendante. Nous parlons ici dans le cadre d'une philosophie qui se définit par la raison-activité. Pour M. Hæberlin, il n'y a évidemment pas d'alternative, la philosophie se situant au delà de cette opposition : le but de ces pages était précisément de circonscrire ce lieu de la philosophie et de définir l'importance de cette ontologie. Mais si la connaissance reconnaît dans l'unité de l'être sa source véritable, elle ne s'épuise pourtant pas dans cette constatation. Les prochains livres de M. Hæberlin nous montreront cette connaissance aux prises avec les réalités de la science, de la logique ou de l'éthique. Nous attendons avec quelque impatience le couronnement d'une œuvre dont l'essai de présentation partielle tenté ici n'aura pas, espérons-le, trahi l'intention ou altéré la richesse.

Pierre THÉVENAZ.

(1) Sur la richesse et la portée exacte du *Verstehen* dans la pensée allemande contemporaine, on peut maintenant se reporter à l'ouvrage de R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, N. R. F., Paris, 1939, p. 49 s. Cf. du même auteur, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935, p. 109 s. — (2) *Wesen*, p. 187.