

Martin Heidegger

VERS
UNE DÉFINITION
DE LA
PHILOSOPHIE

INÉDIT

**Les premiers cours
de Heidegger**

SEUIL

VERS UNE DÉFINITION
DE LA PHILOSOPHIE

MARTIN HEIDEGGER

VERS UNE DÉFINITION
DE LA PHILOSOPHIE

Traduit de l'allemand
par Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE
COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FÆSSEL
ET JEAN-CLAUDE MONOD

Titre original : *Zur Bestimmung der Philosophie*

Éditeur original : Vittorio Klostermann

ISBN original : 3-465-03043-5

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt-am-Main 1987.

Seconde édition revue et complétée 1999

ISBN 978-2-02-121911-1

© Éditions du Seuil, mai 2017,
pour la traduction française et la présentation

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

PRÉSENTATION

Le présent volume, *Vers une définition de la philosophie*, correspond au tome 56/57 de l'édition intégrale de l'œuvre de Heidegger et regroupe les deux premiers cours donnés par le philosophe à l'université de Fribourg (1. « L'idée de la philosophie et le problème des visions du monde », semestre de guerre 1919¹ ; 2. « Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs », semestre d'été 1919) ainsi que deux annexes au premier d'entre eux². Avec la traduction de ces deux cours de jeunesse, il s'agit donc de rendre accessible au lectorat francophone le laboratoire au sein duquel ont émergé les toutes premières intuitions structurantes de la pensée heideggerienne à venir.

Ce volume revêt une importance toute particulière dans la mesure où l'on y trouve le premier déploiement, chez Heidegger, d'une pensée philosophique proprement originale et s'affirmant comme telle. S'y voit ainsi développé de façon encore inchoative, sous le titre de « science originale préthéorique », le projet d'une herméneutique de la facticité – première mouture de l'analytique existentielle du *Dasein* qui gouverne *Être et temps* (1927), le maître-ouvrage de Heidegger. S'y trouvent également défendues la vocation résolument critique de la philosophie et la nécessité d'une redéfinition

1. Il s'agit d'un semestre d'après-guerre exceptionnel (*Kriegsnotsemester*).

2. Il est à noter que l'annexe II fut intégrée au volume lors de la deuxième édition de 1999, revue et complétée.

conséquence de cette dernière en une époque historique particulière (nous sommes en effet au sortir de la Première Guerre mondiale). On peut d'ailleurs considérer que cette volonté critique de déterminer le sens propre de la réflexion philosophique constitue l'un des fils conducteurs de ce volume.

1. Dans le premier cours (semestre de guerre 1919), Heidegger se met ainsi en quête de ce que devrait être la philosophie à titre de science « véritablement originaire ». Malgré l'intitulé du cours, qui semble annoncer une réflexion centrée sur le rapport entre philosophie et vision du monde, Heidegger n'aborde ce dernier thème que de façon lapidaire, en introduction. Il considère en effet, contrairement à une tendance courante qui tend à identifier philosophie et vision du monde, que la philosophie *n'est pas* une vision du monde et qu'elle n'entretient d'ailleurs pas la moindre connexion avec elle (§ 1). De ce constat émerge le véritable motif du cours : la détermination de la philosophie comprise comme science originaire et, si tant est qu'on puisse l'en distinguer, de la méthode qui lui correspond en propre (§ 2-5).

Pour déterminer le contenu et la méthode de cette science originaire, Heidegger procède par élimination. Il met d'abord à l'épreuve la téléologie critique (ou philosophie transcendantale des valeurs) de Heinrich Rickert et de Wilhelm Windelband (§ 6-11), principaux représentants avec Emil Lask de l'École néokantienne de Bade. Dans le cadre de leur théorie de la connaissance, la vérité sur laquelle se règlent la connaissance et la pensée en général est une valeur, une norme ultime, elle-même accessible à travers la « donation idéale » d'un « devoir » (ou « devoir-être ») (*Sollen*) (§ 10). C'est sur ces prémisses que la philosophie doit établir le « système des valeurs » gouvernant l'ensemble de la connaissance. Heidegger, pour sa part, interroge la légitimité de chacun des présupposés à l'œuvre dans ces affirmations, à commencer par celui qui, assimilant la vérité à une « valeur » absolument valide, fonde l'ensemble de l'édifice de la philosophie transcendantale des valeurs. Si

la téléologie critique sort disqualifiée de l'épreuve, une telle disqualification aura au moins rendu visible la nécessité d'interroger *ce qui* est donné au juste lorsqu'on parle de donation (matérielle ou idéale) dans cette doctrine (§ 11-12). Se pliant à cette nécessité, Heidegger quitte la « sphère des choses » (p. 61-62), sur laquelle s'orientaient implicitement Rickert et Windelband, pour plutôt diriger son questionnement vers la sphère préthéorique du vécu et, plus précisément, du vécu du monde ambiant – sphère que seule saurait prendre en charge une « science préthéorique originaire » y trouvant son point de départ et réussissant à en préserver le caractère mondanisant, signifiant et événementiel-appropriant (§ 14-15).

La remise en cause directe du primat du théorique par Heidegger au profit d'une science « préthéorique ou supra-théorique, en tous les cas une science non théorique » (p. 96) se joue dans la deuxième partie du cours. Il y critique, d'une part, la posture du réalisme critique notamment défendu par Oswald Külpe, August Messer et Hans Driesch (§ 16-17) et surtout, d'autre part, l'idéalisme critique de Paul Natorp (§§ 16-17, 19), important représentant de l'autre École néo-kantienne, celle de Marbourg, avec lequel Heidegger reprendra le débat à plusieurs reprises entre 1919 et 1923. Sa critique vise l'incapacité de ces deux perspectives à rendre compte de la « vie vécue » comme telle. Qu'elle soit envisagée par le prisme du réalisme critique ou par celui de l'idéalisme critique, la sphère préthéorique du vécu est immédiatement soumise à une visée théorisante et objectivante qui neutralise sa dimension intrinsèquement signifiante, événementielle et appropriante. C'est dire, en un mot, qu'à travers ces positions le vécu est d'emblée « dévécu (*entlebt*) » (p. 89). C'est d'ailleurs en retraçant ce processus de dévitalisation que fait subir à l'expérience vécue la méthode de la reconstruction de Natorp (et aussi jusqu'à un certain point mais de façon plus indirecte la phénoménologie de Edmund Husserl), que Heidegger en arrive au point culminant du cours : l'ouverture phénoménologique de la sphère du vécu

(§ 20). S'annonce alors la possibilité de franchir la « frontière » (p. 91) entre l'expérience vécue du monde ambiant et le premier moment de son objectivation *sans perdre* immédiatement ce qui fait le propre de cette expérience vécue, à savoir sa dimension précisément non objective. La traversée délicate d'une telle frontière, dans le cours, se joue à travers la reconnaissance d'un travail de théorisation formelle de ce qui peut être vécu en général (*Erlebbares überhaupt*) – formalisation (à travers laquelle s'annonce la célèbre notion d'« indication formelle¹ ») qui ne s'égalé surtout pas à la théorisation objectivante et généralisante sur laquelle prennent leur appui les positions philosophiques critiquées par Heidegger (comme d'ailleurs toutes les doctrines philosophiques en général, à l'exception de la phénoménologie husserlienne).

C'est dans cet ultime développement – repris et précisé dans l'annexe II – proprement positif et dégageant, de façon encore indicative, le contenu et la méthode de la philosophie scientifique originaire que surgit l'idée d'une « intuition compréhensive », d'une « intuition herméneutique » (p. 117). À lui seul, ce concept hybride d'intuition herméneutique, que les cours subséquents déploieront en direction d'une herméneutique de la vie facticielle, manifeste clairement en quel sens l'effort critique de Heidegger s'inscrit dans le sillage de la phénoménologie de Husserl tout en prenant, déjà, une certaine distance avec elle. Pour autant, il serait erroné de croire que l'enjeu positif d'une thématization originale du « vécu » à titre de domaine préthéorique originaire

1. L'indication formelle, qui tend à se substituer au concept chez le jeune Heidegger, est ce qui lui permet de nommer un phénomène sans le réduire à une définition figée et sans le soustraire à l'indétermination constitutive de son « sens d'effectuation ». Sur ce sujet, voir entre autres : T. Kisiel, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1993 ; S.-J. Arrien, *L'Inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2014 ; L. Villevieille, « Heidegger, de l'indication formelle à l'existence », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 9 (2013), n° 5, URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=615>.

n'est redevable qu'à la seule phénoménologie. Bien plutôt cet enjeu apparaît-il structurellement connecté à l'ensemble des positions philosophiques que Heidegger a attaquées, lesquelles se trouvent finalement inscrites au cœur même de ses percées fribourgeoises, mais gravées en creux, comme leur négatif.

2. Le second cours, celui du semestre d'été 1919, s'inscrit dans le prolongement du premier. Dans ce cours, Heidegger continue notamment de « s'expliquer » avec la philosophie transcendantale des valeurs ; une philosophie qu'il entend désormais soumettre à une « critique phénoménologique » en règle (Introduction, § 1 et § 4), non sans l'avoir d'abord réinscrite dans le contexte d'apparition qui est le sien et qui n'est autre que la philosophie de la culture, marquée par l'émergence de la « conscience historique » et issue des évolutions de la « situation historico-spirituelle » de la pensée allemande du XVI^e au XIX^e siècle (§ 1-2). Tout en reconnaissant les services immenses que l'idée de « culture historique » a rendus à la philosophie dans son ensemble – en lui permettant entre autres d'en finir progressivement avec les excès spéculatifs liés aux systèmes idéalistes des Hegel et consorts – et non sans noter que cette idée est paradoxalement le fruit d'évolutions fulgurantes dans le domaine des sciences naturelles, Heidegger veut attirer l'attention sur le fait que l'attitude qui a consisté à privilégier une approche de la vie et de la connaissance au prisme des valeurs culturelles a conduit à éclipser toutes les autres. Pareille attitude a ainsi ralenti l'avènement d'une interprétation plus radicale de l'existence humaine, à savoir celle qui s'annonce dans la phénoménologie de Husserl ; phénoménologie que le premier Heidegger réformera en profondeur en commençant par tenir compte de la *finitude* de ladite existence, marquée par sa *facticité*, son *historicité* au sens premier.

Bien que Heidegger insiste dès le départ sur le fait que toute critique véritablement phénoménologique ne peut être que « positive » (p. 127), force est de constater qu'il n'aura pas voulu ou n'aura pas eu le temps de dépasser réellement

l'exégèse à la fois serrée, précise et pénétrante des œuvres classiques du néokantisme allemand. Chef de file de l'École de Bade, Wilhelm Windelband apparaît ici comme un pivot important – d'une importance d'ailleurs plus historique qu'autre chose : tout en étant typique de la philosophie du XIX^e siècle, sa pensée est, « du point de vue systématique », « incomparablement » moins « rigoureuse » que celle de ses disciples (§ 4) – entre Hermann Lotze (§ 2), qui peut être considéré comme le dernier post-kantien, sous l'influence décisive de Fichte qu'il transmettra à ses successeurs, et Heinrich Rickert, autre protagoniste majeur de ce cours, qui est souvent décrit à raison comme le parangon du néokantisme du début du XX^e siècle et qui, on le sait, fut le *Doktorvater* de Heidegger (§ 7-13). Ce dernier n'oublie cependant pas de rendre à Hermann Cohen, chef de file de l'École néokantienne de Marbourg (à laquelle appartiennent également Paul Natorp et Ernst Cassirer), le rôle qui fut le sien dans le renouveau du kantisme (§ 3) ; de même il ne néglige pas de montrer combien Franz Brentano et Wilhelm Dilthey furent, pour des raisons relevant à la fois de la question des rapports entre théorie de la connaissance et psychologie et du débat entre « sciences de la nature » d'un côté et « science de l'esprit » et « sciences de la culture » (y compris la science historique) de l'autre, des interlocuteurs précieux de la philosophie transcendantale des valeurs en dépit de divergences de vue parfois conséquentes (§ 4-6).

Dans leur ensemble, ces deux cours se présentent comme une leçon fort instruite d'histoire de la philosophie contemporaine, à ceci près que son intérêt n'est pas tant dans son érudition – il se donne et se publie à l'époque de nombreux cours du même genre par des historiens bien plus méticuleux – que dans la méthode employée pour passer en revue plus d'un siècle de philosophie ; une méthode « critique », donc, qui préfigure en réalité le geste méthodique que Heidegger nommera « destruction » (*Destruktion*). Ce geste est célèbre à plus d'un titre. Non seulement a-t-il été rapidement considéré comme l'emblème de

l'approche heideggérienne de l'histoire de la philosophie et plus particulièrement de la métaphysique occidentale, de ces premiers cours de Fribourg jusqu'au fameux « tournant » (*Kehre*) des années trente à tout le moins, mais il a également inspiré une longue lignée de philosophes, allant des premiers auditeurs de Heidegger¹ jusqu'à Derrida et sa légendaire « déconstruction ». Ce que fait Heidegger à la philosophie transcendantale des valeurs dans ces cours de l'année 1919 se présente ainsi déjà comme une « déconstruction dirigée »², laquelle s'accompagne d'une certaine charité interprétative en ce qu'elle vise au fond la réappropriation des problèmes gnoséologiques concernés et la mise au jour de leur historicité par leur rapatriement dans la sphère originaire de la vie facticielle.

C'est ce que Heidegger exprime dès le début du cours du semestre d'été 1919 en expliquant qu'il est impossible d'atteindre une compréhension historique authentique sans retour aux motivations originelles – entendons : *aux motivations originelles d'un vécu*. Ici se rejoignent l'herméneutique et la phénoménologie (§ 1), car dire que la compréhension exige de faire retour aux motivations d'un vécu, c'est aussi bien dire, suivant la percée accomplie dans le cours précédent, que le philosophe doit se creuser un chemin en retour vers une intuition originaire, évidente, toujours médiatisée par le monde, une donation primordiale qui se présente dans une expérience vivante bien avant que le jugement puisse s'en emparer et statuer au sujet de sa « vérité », de l'idéal de « validité universelle » qui pourrait s'y dissimuler sous la forme de telle ou telle « norme » (cours du semestre d'été 1919, § 3-5, § 11-13 ; § 1).

1. Pensons aux travaux de jeunesse de Hans Jonas sur la gnose, de Hannah Arendt sur Augustin, de Hans-Georg Gadamer sur Platon. Karl Löwith, tout en étant fasciné par le geste heideggérien, s'est montré plus critique que les autres, pensant déceler dans la destruction une véritable tendance au nihilisme.

2. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [semestre de l'été 1920], Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1993, p. 35.

En résumé, Heidegger entend réussir là où ceux qui l'ont précédé ont en quelque sorte échoué ; ce qui implique naturellement de commencer par mettre en exergue cet échec et les raisons qui y ont conduit, c'est-à-dire de montrer à quel point il importe de se placer en amont de toute théorisation généralisante et de toute objectivation pour apercevoir que l'essentiel n'est pas dans la *position* – d'un objet – mais dans la *question* – que seul un sujet est susceptible d'élaborer et de porter au sens. Cette question, qui en cette année 1919 est encore celle de la « vie en et pour soi » – et qui n'est déjà pas dénuée d'enjeux ontologiques –, va muer petit à petit pour devenir l'éminente « question de l'être » (*Seinsfrage*).

Concernant la traduction proprement dite, nous pouvons dire que ces deux cours ainsi que les annexes qui s'y rattachent présentent un double aspect qui complique singulièrement la tâche du traducteur et sans doute plus encore celle du lecteur. Si l'ensemble appartient indiscutablement à l'« herméneutique de la facticité » qui occupe Heidegger entre 1919 et 1923, nombreux sont les concepts fondamentaux de celle-ci qui font là leur première apparition dans les textes et qui ne possèdent donc pas encore un sens strictement technique. C'est le cas du terme « *faktisch* », que nous avons rendu ici par « factuel », Heidegger l'employant le plus souvent pour discuter d'une philosophie qui n'est pas la sienne¹. Une même ambiguïté affecte le nom « histoire » et l'adjectif « historique », qui traduisent tantôt *Geschichte* et *geschichtlich*, tantôt *Historie* et *historisch*, Heidegger ne distinguant pas encore de manière tranchée entre ces deux champs, comme ce sera le cas dans son œuvre ultérieure, où la distinction deviendra décisive. Pour le reste, nos

1. Ce qui permet de montrer que ce terme va faire l'objet d'une appropriation et qu'il n'est donc pas une création de Heidegger, ainsi que Theodore Kisiel l'a montré très tôt dans une étude qui fait autorité et au sein de laquelle le volume ici traduit tient une place cruciale. Cf. T. Kisiel, « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers », *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, p. 91-120.

choix de traduction ont été systématiquement guidés par un *principe de lisibilité*¹ en vertu duquel il nous est arrivé de traduire différemment, en fonction du contexte, un même terme ou ses dérivés (mentionnons seulement : les termes modelés sur le verbe *erleben* – *das Erlebnis* a été traduit par « vécu » et *das Erleben* par « expérience vécue » ; les expressions contenant *Sach-* dont la traduction renvoie tantôt à l'idée d'objectivité, tantôt à la choseité, tantôt à la factualité ; le polysémique *Zusammenhang*, rendu par « contexte », « connexion », « cohésion », « complexe », « relation », « rapport », « ensemble », « enchaînement »). Nous avons traduit les termes *Objekt* et *Gegenstand* par « objet », tout en indiquant, quand le contexte l'exigeait, le terme allemand entre parenthèses. Nous avons en revanche distingué, et le lecteur en verra la nécessité, *Objektivität* (« objectivité ») de *Gegenständlichkeit* (« objectualité ») ainsi que les adjectifs correspondants (« objectif », « objectifuel »). Les termes techniques ont été traduits de la même façon d'un cours à l'autre à l'exception de « *Sollen* », qui est rendu le plus souvent par « devoir-être » dans le premier cours et par « devoir » dans le second, ainsi que « *Beurteilung* » qui renvoie dans le premier cours à l'idée d'« évaluation » alors qu'il est mieux rendu par « appréciation » dans le cadre plus technique du second cours, où les termes « évaluation » et « évaluer » ont dû être utilisés pour traduire « *Wertung* » et « *bewerten* ». Nous avons par ailleurs conservé le terme allemand entre parenthèses aussi souvent que cela nous semblait nécessaire et indiqué la pagination de l'édition originale entre crochets droits au sein du texte de façon à ce que le lecteur germanophone puisse se reporter aisément au texte allemand. Il n'est pas inutile de préciser que, pour nombre d'expressions, notre traduction, réalisée sur la seconde édition revue et complétée de 1999, tient compte

1. Indiquons au passage que ce principe nous a conduits, en de rares occasions, à insérer entre crochets obliques certains mots ne se trouvant pas dans le texte original.

des traductions existantes – et relativement récentes – des cours et textes de la même période (en particulier celles de Jean Greisch pour le tome 60, *Phénoménologie de la vie religieuse*, et de Guillaume Fagniez pour le tome 59, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*) et de la littérature scientifique les concernant – une littérature qui n'a cessé de prendre de l'ampleur dans le monde francophone (mais aussi en dehors de lui) ces vingt dernières années¹. Par ailleurs, comme nous l'avons souligné plusieurs fois dans cette brève présentation, Heidegger cite et discute abondamment les travaux des néokantiens de Bade. Nous avons utilisé les traductions françaises lorsqu'elles existaient, quitte à les modifier quand cela nous semblait devoir s'imposer.

Nous tenons à remercier Michaël Fœssel et Jean-Claude Monod, directeurs de la collection « L'Ordre philosophique » aux éditions du Seuil, pour la confiance qu'ils nous ont accordée, pour les encouragements qu'ils nous ont prodigués et pour la patience dont ils ont fait preuve. Nous voudrions de même dire toute notre gratitude à Guillaume Fagniez, à François Gauvin et à Charles Gauthier-Marcil qui ont accepté à diverses reprises de relire et de réviser ce travail en tout ou en partie et de nous éclairer de leur expertise. Il va de soi que nous restons seuls responsables des imperfections et autres erreurs qui pourraient demeurer dans cet essai de traduction.

Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri

1. Cf. Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, « Passages », 2000 ; Philippe Quesne, *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, « Phaenomenologica », 2004 ; Servanne Jolivet, *Sens et histoire. Heidegger 1912-1927*, Paris, PUF, « Philosophies », 2009 ; Sophie-Jan Arrien, *L'Inquiétude de la pensée, op. cit.* ; Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2016.

L'idée de la philosophie
et le problème
des visions du monde

Semestre de guerre 1919

[3] REMARQUE PRÉLIMINAIRE

Science et réforme de l'Université

Le problème que ce cours a pour tâche scientifique de délimiter, de déployer et par moments de résoudre, fera vite apparaître, de façon plus décisive et radicale, que les considérations préliminaires suivantes lui sont en réalité impropres et même étrangères en leur essence.

En effet, l'idée scientifique que nous poursuivons est conçue de telle sorte qu'elle nous contraint, pour atteindre une position épistémique véritablement méthodique, à nous dégager de nous-mêmes et à laisser méthodiquement derrière ce que nous sommes nous-mêmes afin de nous confiner à une sphère qui restera éternellement étrangère à la problématique la plus proprement originaire de la science à fonder.

Cette violation, ce détournement, voire cette exclusion de la conscience naïve de la vie immédiate n'est pas la conséquence aléatoire d'un plan ou d'une organisation arbitraires de la matière du cours, ni d'un soi-disant « point de vue » philosophique. Elle s'avère bien plutôt être une *nécessité* fondée dans l'essence du problème comme tel en sa concrétude, nécessité exigée par le genre spécifique du domaine scientifique de ce problème.

L'idée de la science – et chaque élément de sa réalisation authentique – signifie donc pour la conscience immédiate de la vie qu'elle-même sera remodelée d'une façon ou d'une autre ; cette idée implique une transition vers une nouvelle position de la conscience et par là vers une forme propre de la mobilité de la vie de l'esprit.

Une telle irruption de l'idée de la science dans le contexte de la conscience naturelle de la vie n'advient toutefois en un sens originaire et radical que dans la philosophie en tant que [4] science originaire. Ce n'est qu'en un sens dérivé qu'elle advient également, dans une certaine mesure, dans chaque science authentique en fonction de la constitution méthodique de cette dernière et des connaissances particulières qu'elle vise.

À la problématique particulière d'une science correspond à chaque fois un type particulier d'arrangement de la conscience. La légalité essentielle propre à cet arrangement peut devenir dominante au sein d'une conscience. Celle-ci s'en imprègne toujours davantage jusqu'à former un ensemble typique de motivations. C'est ainsi que la science devient l'habitus d'une existence personnelle.

La vie personnelle de chaque existence a, à chaque moment, au sein d'un monde de la vie déterminé et prédominant, une relation à ce monde de même qu'aux valeurs motivationnelles du monde ambiant, des choses inscrites dans son horizon de vie, des autres êtres humains, de la société. Ces rapports de vie peuvent être dominés – sous des modes tout à fait différents – par d'authentiques formes de vie et d'accomplissement, qu'elles soient par exemple scientifique, religieuse, artistique ou politique.

L'homme scientifique n'est toutefois pas isolé. Il appartient à une communauté de chercheurs partageant les mêmes aspirations et bénéficiant de riches relations avec leurs étudiants. Le contexte de vie propre à la conscience scientifique se traduit par une forme et une organisation objectives au sein des académies scientifiques et des universités.

Quant à la réforme de l'Université dont on parle tant, on se fourvoie complètement et on témoigne d'une totale méconnaissance de ce qu'est une authentique transformation révolutionnaire de l'esprit lorsqu'on se répand en appels, en rassemblements de protestation, en programmes, en ordres et en associations : ce sont là des moyens au service de buts éphémères, contraires à l'esprit.

ANNEXE II
L'IDÉE DE LA PHILOSOPHIE ET LE PROBLÈME
DES VISIONS DU MONDE

Semestre de guerre 1919

Extrait de la transcription de Franz-Josef Brecht.....	267
<i>Postface à l'édition allemande.....</i>	<i>275</i>
<i>Postface à la seconde édition allemande (1999).....</i>	<i>279</i>

RÉALISATION : NORD COMPO À VILLENEUVE-D'ASCQ
IMPRESSION : CPI FRANCE
DÉPÔT LÉGAL : MAI 2017. N° 121910 (00000)
IMPRIMÉ EN FRANCE