Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 13 (1953)

Artikel: Philosophie und Wissenschaft = Philosophie et sciences

Autor: Medicus, Fritz / Bochenski, J.M. / Gauss, Hermann / Gonseth, Ferdinand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883431

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Philosophie und Wissenschaft

Philosophie et sciences

Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft in Bern am 10. und 11. Oktober 1953

Symposium de la Société suisse de Philosophie à Berne, les 10 et 11 octobre 1953

Lors de la dernière assemblée générale de la Société suisse de Philosophie, en 1952, il fut décidé d'organiser cette année une rencontre de deux jours, un symposium permettant l'audition de plusieurs exposés relatifs à un sujet mis à l'ordre du jour ainsi qu'un échange de vues plus suivi, une vraie prise de contact des philosophes de Suisse.

Cet essai a eu lieu les 10 et 11 octobre derniers et a été, de l'avis général, une réussite. Le sujet qu'avaient à introduire les conférenciers était les rapports de la philosophie et des sciences, sujet propre à intéresser les philosophes aussi bien que les savants et à les engager dans un dialogue, car le problème proposé à la discussion se pose de nos jours d'une façon nouvelle et particulièrement intéressante.

La rencontre eut lieu dès le samedi après-midi dans un hôtel de la vieille ville aux moyenâgeuses arcades. Les travaux et discussions subirent une agréable interruption le samedi soir, car les participants au symposium avaient été gracieusement invités par M. et Mme *Mercier*, qui les reçurent dans leur appartement et leur offrirent le régal d'un petit concert. Ils purent ainsi se délasser en écoutant des œuvres de Chopin, de Schubert, de Brahms et du Danois Nielsen, exécutées avec maestria par leurs hôtes. On fut enchanté, on se laissa bercer par les rythmes et les jeux sonores et – l'on renvoya au lendemain la suite des graves discussions commencées.

Les quatre exposés présentés pour introduire le sujet mis à l'ordre du jour du symposium sont reproduits ci-après, précédés du discours inaugural de notre président, le *R. P. Roesle*. Le compte

rendu de la discussion a été composé sur la base des notes prises par les secrétaires du symposium MM. *Henri-L. Miéville* et *André Mercier* et contient les textes (parfois quelque peu augmentés et précisés) d'interventions en allemand et en français qui ont été envoyés par leurs auteurs.

Le R. P. MAX ROESLE (Einsiedeln), président central de la Société suisse de Philosophie, ouvre le symposium:

Mit dem heutigen Tag wagt die Schweizerische Philosophische Gesellschaft einen *Versuch.* Es ist der Versuch, statt *eines* Tagungsreferates wie bisher, über ein Wochenende *mehrere* prominente Fachmänner zum gleichen Thema sprechen zu lassen, um dadurch eine fruchtbare und ausgiebige Diskussion einzuleiten.

Das Thema unseres ersten Symposions ist die Grundfrage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft überhaupt, das heißt nach Aufgabe und Sinn des *philosophischen* Erkennens in seinem Verhältnis zum *einzelwissenschaftlichen* Erkennen.

Wenn dieses erste Symposion unter den Mitgliedern der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft besonderen Anklang finden sollte, so ist beabsichtigt, diese Fragen eventuell auf späteren Symposien weiter zu verfolgen, und zwar über das Verhältnis der Philosophie zu den *einzelnen* Wissenschaftsgruppen *im besonderen*, zum Beispiel zu den biologischen, den exakten, den historischen und vielleicht gar einmal zu den theologischen Wissenschaften.

In diesem ganzen Problemkreis ist aber unser heutiges *allgemeines* Thema von größter Bedeutung und von ganz besonderer Aktualität. Denn es geht dabei letztlich um die Frage, ob die Philosophie eine Wissenschaft ist, die sich als Dachwissenschaft auf die Einzelwissenschaften aufstockt und ob ihr somit im wesentlichen die gleichen Forschungsmethoden eignen – oder aber, ob sie eine eigenständige Wissenschaft sui generis ist und daher auch über eine spezifisch philosophische Methode verfügt.

So dürfte uns unser heutiges Symposion in einen ganz ausschlaggebenden Fragenkreis alles Philosophierens, und unserer heutigen Philosophie im besonderen, einführen.

La parole est alors donnée aux deux orateurs principaux de la première journée, MM. *F. Medicus* et *I. Bochenski.*

FRITZ MEDICUS

In dem Buche «Jenseits von Gut und Böse» behauptet *Nietzsche*: Die kommenden Philosophen werden «keine Dogmatiker sein. Es muß ihnen wider den Stolz gehen, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für jedermann sein soll: was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebungen war. ‚Mein Urteil ist *mein* Urteil: dazu hat nicht leicht auch ein andrer das Recht' – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft» (Nr. 43). Das ist nun allerdings weder Philosophie noch Wissenschaft: das ist Nietzsche. Immerhin hat Nietzsche viele Menschen fasziniert, und das hätte kaum geschehen können, wäre nicht in seinen Thesen ein beachtliches Moment enthalten. *Schelling* hat vom Heidentum gesagt, es sei im Christentum zurechtgestellt (S. W. II, I 248). Als christliche Zurechtstellung der sehr heidnischen Sätze Nietzsches könnte das Wort aus den Seligpreisungen gelten, das von denen, die reinen Herzens sind, sagt, daß sie Gott schauen werden. *Augustinus* hat Gott mit der Wahrheit identifiziert, und so dürfte wohl als das berechtigte Moment in jener Nietzschestelle die Anerkennung eines Zusammenhangs herausgehoben werden, der zwischen den persönlichen Qualitäten und der Erkenntnistiefe anzunehmen ist. Auf unser Thema bezogen: die Philosophie beansprucht nicht nur den Verstand, sondern den *ganzen Menschen*, und sie stellt *hohe* Anforderungen an ihn. Wogegen in den Wissenschaften *als solchen* der unpersönliche *Verstand* die Führung hat; in einigen von ihnen ist er sogar allein der gestaltende. Wohl braucht es zur wissenschaftlichen Arbeit auch Fleiß, eine ethische Qualität; doch geht von der Moral des Wissenschafters nichts in das Arbeitsprodukt ein – anders als in der Philosophie: ich erinnere an Goethes Wort über Spinoza: «Was mich besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete.»

Philosophie fordert von dem, der sich ihr widmet, Offenheit für alle Eindrücke, die das Leben für ihn bereit hat; Offenheit, die sich jedoch nicht von ihnen beherrschen läßt, sondern sie in Besonnenheit verarbeitet und an ihnen reift zu nach Möglichkeit selbstsicherer Haltung. Es ist ja einleuchtend, daß dem von Leidenschaften Beherrschten die letzten Tiefen der Wirklichkeit verschlossen bleiben. Und auch vorletzte Tiefen werden ihm kaum ersichtlich werden. Denn mit unsern Leidenschaften gehören wir der Natur an, und die

Natur ist unpersönlich. Ein jeder hat die seinige ohne seine Einwilligung empfangen. «Wenn einen Menschen die Natur erhoben, / Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt», sagt *Goethe*. Und weiterhin: «Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben / Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt: / Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen / Und sagen: das ist er, das ist sein eigen!»

Damit bin ich bei dem herrlichen Buche *Platons* angelangt, von dem unsere Zusammenkunft den Namen entliehen hat. – Sokrates hat soeben in abgründlichen Ausführungen von dem großen Daimon Eros gesprochen, «der den Göttern zuträgt, was ihnen von den Menschen, und den Menschen, was ihnen von den Göttern kommt». Da öffnet sich die Türe, und Alkibiades erscheint. Mit vom Wein entfesselter Zunge spricht er über Sokrates, verherrlicht in ihm *die Philosophie*. Mit dem Freimut des Trunkenen sich selbst nicht schonend und die Grenze des kaum noch Erzählbaren streifend läßt er seinen Zuhörern die probhaltende Sauberkeit zum Erlebnis werden, mit der der wunderbare Mann Herr über die Naturtriebe ist. Dazu preist er die Reden, die Sokrates gerne hält: Götterbilder blicken aus ihnen hervor. Auf ihn, Alkibiades, haben sie mit so machtvollem Ernst gewirkt, daß ihm sein Leben nicht mehr lebenswert erscheint, wenn er es so führt, wie er tut: *ὥστέ μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω* (215 e). Das besagt, daß die Philosophie, indem sie Sinn und Wert des Lebens bewußt macht, den Menschen zur Umwandlung seiner selbst ruft. Sie zielt auf das Lebens*zentrum*, und nur, wo dieses getroffen ist, kann verstanden werden, wie ihre Sätze gemeint sind. Denn nicht an eine *besondere* Funktion des Geistes wendet sie sich; ihre Lehren entstammen einem Leben, das nach Ganzheit verlangt hat: sie sind die Rechenschaft, die dieses Leben von sich zu geben vermag. Und in ihren Hörern und Lesern wendet sie sich wieder an das Verlangen nach Ganzheit, nach Einheitlichkeit, nach Übereinstimmung mit sich selbst. Wer – nach den Worten des Alkibiades – *ἄπειρος καὶ ἀνόητος*, unreif und unverständig ist (221 e), den spricht sie nicht an, und wenn er selbst einem Sokrates begegnet, merkt er nichts von den Götterbildern, wie er, Alkibiades, sie in den Reden des herrlichen Mannes geschaut hat. *Er* hat ihre ins Tiefste dringende, ihre verwandelnde Kraft verspürt.

Wahrheit, zentrale, den *ganzen* Menschen angehende Wahrheit sucht die Philosophie. Seine Natur macht ihm Unruhe. Sehnsucht läßt jeden erreichten Zustand unzulänglich erscheinen. Aber etwas

sehr Wesentliches, nicht dem Tierischen unserer *Natur* Zugehöriges ist uns zuteil geworden, eine *Gabe, die wir nicht ablehnen können:* wir *müssen* zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, Gerecht und Ungerecht unterscheiden. Unser Erwachen zum Bewußtsein unser selbst ist eben dieses Erwachen zum Bewußtsein der *Wert*gegensätze. Nicht in eine sinnlose Welt ist der Mensch hineingeworfen: sein Wertbewußtsein ist nicht von ihm geschaffen, ist kein Menschenwerk; es ist ihm *a priori* gegeben, darum unausweichlich, und durch dieses Wertbewußtsein ist für ihn die Welt *sinn*bezogen. Nicht wie die Butter auf dem Brot wird der Sinn des Lebens serviert: die *a priori* uns gewissen Wertunterscheidungen beanspruchen uns. Die Götterbilder, die Alkibiades gesehen hat, wenn Sokrates mit ihm sprach, wollen nicht bloß angestaunt sein; sie sind keine Museumsstücke. Das Göttliche verlangt, wo es offenbar wird, Verehrung und Pflege: der große Daimon Eros trägt den Göttern zu, was ihnen von den Menschen, und den Menschen, was ihnen von den Göttern kommt!

Die Wertgegensätze Wahr–Falsch, Gut–Böse usw. erscheinen zunächst als Selbstverständlichkeiten: sie konstituieren unser Selbstbewußtsein; daß wir ihrer bewußt sind, macht uns zu *vernünftigen* Wesen: sie sind vernunftnotwendig. Unentrinnbar hält uns ihre Notwendigkeit fest. Eben darum aber hat sie nichts Auffallendes, ist sie uns etwas ganz Gewöhnliches. Man kann sich ihrer in voller Ehrfurchtlosigkeit bedienen. Gerade dies aber ist das Amt der Philosophie: deutlich zu machen, daß die Vernunft mit ihren vier Werten den Zugang zur Tiefe des Wirklichen öffnet. Aber es bleibt einem jeden freigestellt, wie weit er sich in diesen Zugang hineinfindet. Wenn (bei Goethe) Mephistopheles über das Los des Menschen vorwurfsvoll zum Herrn sagt: «Ein wenig besser würd' er leben, / Hättst du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben; / Er nennt's Vernunft und braucht's allein, / Nur tierischer als jedes Tier zu sein», so müßte er nach Beispielen nicht lange suchen. Doch auch Gegenbeispiele gibt es. Daß sich der philosophisch Gesinnte zur Vernunft anders verhält als der Durchschnittsmensch, haben schon Vorsokratiker und hat auch *Platon* bemerkt. Im «Phaidon» ist von der Philosophenseele, der *ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου*, gesagt, daß sie der Vernunft folge und immer das Wahre und Göttliche und der bloßen Meinung Überlegene schaue und von ihm genährt werde, *τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη* (84 a).

Es mag als Parallele erwähnt werden, daß im Johannesevangelium (4, 32 und 34) vom Erfüllen der aufgegebenen Sendung als von einer «Speise» gesprochen wird, von der die gewöhnlichen Menschen, in diesem Fall sogar die Jünger, nichts wissen. Dieses Wort Speise, Nahrung besagt, daß der in Frage kommende *Gehalt* dem Menschen *not tue*, obgleich (bei Platon wie im vierten Evangelium) zugestanden ist, daß die simple Existenz des Menschen auch ohne solche Nahrung möglich, ja sogar die Regel ist. Not tut sie also zur Steigerung, zur Erhöhung des Lebens über das ohnehin Beschiedene hinaus.

Durch die Wertgegensätze, in denen sich die Ordnungen der Vernunft kundmachen, ist unsere Welt *sinnbezogen*. Nicht auf menschlicher Willkür beruhend, unterstellen sie vielmehr alle Willkür ihrer das Bloßmenschliche *transzendierenden* Notwendigkeit, halten sie umspannt: Auch der Lügner muß zu seinen Zwecken die Forderungen des Wahren wie des Guten, über die er sich hinwegsetzt, kennen und berücksichtigen; und der Richter, der eine Justizkomödie durchzuführen hilft, muß über die Ansprüche der Gesetze, die er umgeht, im klaren sein. Der Kitschkünstler, der lediglich aus seinem subjektiven Massengeschmack heraus produziert, verwechselt diesen mit der Norm des Schönen, deren Strenge er nicht versteht; und ähnlich steht es um den Irrenden, der seinen Irrtum in Übereinstimmung mit der Norm des Wahren glaubt. Aber die Normen *gelten*, und ihr Grund wird nicht vom Frevelmut und nicht von den Schwächen der Menschen in Frage gestellt: er ist den menschlichen Kräften übergeordnet. Wo aber menschliches Leben und Tun sinnvoll wird, ist sein transzendenter Grund wirksam. In dem Dialog «*De veritate*» läßt *Anselmus* von Canterbury den Magister an den Discipulus die Frage richten: «Meinst du denn, es sei etwas irgendwann oder irgendwo, das nicht in der höchsten Wahrheit sei?» «*An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate*?» (Cap. VII). Diese höchste Wahrheit ist, wie der Anfang der Schrift erklärt hat, Gott. Der gemeine Mensch wird sich dieses Grundes, der auch seine dürftigen Unterscheidungen von Wahr und Falsch, Gut und Böse usw. erst möglich macht, nicht bewußt; so «nährt» er sich denn auch nur von «Speisen», die den Leibesbedürfnissen dienen. Wer aber *Ehrfurcht* kennt, hat ein (wenn auch vielleicht ungeklärtes) Gefühl von der *Transzendenz* seines Lebensgrundes: diesem Gefühl zur Klarheit, zu kritischem Bewußtsein zu verhelfen, ist Aufgabe der Philosophie. —

Vier Wertgegensätze habe ich genannt: Wahr–Falsch, Gut–Böse, Schön–Häßlich, Gerecht–Ungerecht (der an die vierte Stelle gesetzte ist von besonderer Art[1]; seine Nennung ist also nicht als Ablehnung der üblichen, auf Platon zurückweisenden Dreiheit gemeint). Unverkennbar ist die entscheidende Bedeutung des Gegensatzes Wahr–Falsch für *alle* wissenschaftliche Forschung; unverkennbar aber auch, daß in manchen Wissenschaften – denken wir an die Geschichte der Künste – der Gegensatz Schön–Häßlich keineswegs bloß den Stil der Werke, sondern ihren wissenschaftlichen Wert mitbegründet: die wissenschaftliche Arbeit kann hier nur auf dem Grunde starken Erlebens des ästhetischen Wertgegensatzes getan werden. Und ebenso ist die wissenschaftliche Pädagogik nicht ohne tiefes Bewußtsein vom Gegensatz des Guten gegen das Böse, Rechtswissenschaft oder Nationalökonomie nicht ohne Durchdrungensein des Forschers vom Gegensatz des Gerechten gegen das Ungerechte möglich. Es bleibt dabei, daß in allen Wissenschaften der Verstand mit seiner Unterscheidung von Wahr und Falsch die Wissenschaft als solche möglich macht; doch findet er in bestimmten Gebieten nichts zu tun, solange ihm nicht andere Geistesfunktionen das Material geboten haben.

Keine Wissenschaft vermag ihre Erkenntnisse so weit zu führen, daß nichts Grundsätzliches mehr ungeklärt übrig wäre: jede stößt irgendwie an eine Problematik, die über ihre Kraft geht. Vielleicht versucht sie, sich immer noch in ihren Grenzen zu halten, indem sie Fiktionen eintreten läßt: aus ihrer Problematik kommt sie damit nicht heraus. In jeder Wissenschaft bleiben ungelöste, auch von keiner Zukunft die Lösung erwartende Probleme übrig. Die Frage nach dem Sinn des ganzen wissenschaftlichen Treibens stellt sich. «Da steh' ich nun, ich armer Tor, und bin so klug als wie zuvor», klagt Faust, der *alle* Wissenschaften «durchaus studiert» hat. Wohl schafft auf ihrem Stoffgebiet jede Wissenschaft einheitliche Sicht und Ordnung der ihr vorliegenden Mannigfaltigkeit. Aber nun wird die Mannigfaltigkeit der Wissenschaften selbst zu einem Anstoß. Ein Botaniker zum Beispiel oder ein die Kernphysik pflegender Forscher kann mit einem sich die Kenntnis des frühen Mittelalters aus den Quellen erarbeitenden Historiker in ein *wissenschaftliches*

---

[1] Ich verweise auf mein Buch «Menschlichkeit, Die Wahrheit als Erlebnis und Verwirklichung» (Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag 1951), S. 202 ff.

Gespräch nur kommen, indem er sich einmal über etwas *ganz anderes* ein wenig unterrichten läßt. In seinem Beruf sucht zwar der eine wie der andere wissenschaftliche Wahrheit – genauer: der eine wie der andere sucht mit den Mitteln und im Rahmen seines Faches die wissenschaftliche Erkenntnis nach Möglichkeit zu fördern. Aber das Wort «Wissenschaft» scheint da doch nur eine recht leere Abstraktion, kein wirklich vereinigendes Band zu sein. Selbst von ausgesprochen feindlichen Beziehungen zwischen Wissenschaften weiß die Geistesgeschichte: dem Vater jenes Henricus Stephanus, nach dessen Platonausgabe wir Platon zitieren, hat die Sorbonne wegen seiner philologischen Bemühungen um das Neue Testament das Leben schwer gemacht. Daß die Befugnisse der einzelnen Wissenschaften in unklaren Köpfen undeutlich werden können, ist verständlich; daß aber Wissenschaften feindlich gegeneinander stehen können, ist doch erstaunlich. Was bedeutet solchen Tatsachen gegenüber Wahrheit? Wir verstehen, daß gefragt werden konnte: *Τί ἐστιν ἀλήθεια*; Was ist Wahrheit? Sind Wissenschaften bloß geistreiche Beschäftigungen und Unterhaltungen für im Grunde müßige Köpfe? Sind ihre Einwirkungen auf das Leben der Gemeinschaften nicht oft geradezu unheimlich? — Schon von einer einzelnen Wissenschaft aus kann die Problematik quälend hervorbrechen. Letzte, absolute Wahrheit umfaßt der Verstand ja nie, und alle Wissenschaft hat ihren Wissenschaftscharakter als Werk des Verstandes.

Auf diese Klagen über die Fragwürdigkeit alles wissenschaftlichen Arbeitens, über die Unerreichbarkeit des eigentlich ersehnten Zieles und dergleichen ist zu sagen: Diese Fragwürdigkeit *soll* im Erleben des Wissenschafters zu ihrem Recht kommen! Bricht sich die Problematik nicht aus ihrer eigenen Kraft ihre Bahn, so soll, wer sich einer Wissenschaft verpflichtet hat, sie suchen. Jeder wissenschaftliche Fachlehrer einer Mittelschule und jeder Hochschullehrer sollte bei sich die Frage wachhalten, sie mit zunehmender Erfahrung immer von neuem stellen: «Wozu lehrt man, wozu lehre ich dieses Fach? Hat es in dem von der Behörde sanktionierten Lehrplan einen berechtigten Platz? Trägt seine Pflege dazu bei, daß das Leben unserer Zeit in unserer Kulturgemeinschaft die ihm zukommende Höhe gewinne? Dient seine Pflege unserer Menschlichkeit?»

Die Frage rührt an den Übergang, mit dem das einzelne Fach über sich hinausdrängt zur *Philosophie*. Und der Philosophie liegt es ob,

sich um die Antwort auf die Frage nach dem Sinn, dem letzten Sinn der Wissenschaften anzunehmen. Sie hat Rechenschaft über deren Struktur, über die Notwendigkeit ihrer *so* beschaffenen Struktur zu geben, hat auch zu verstehen, daß diese Frage neu wird, so oft auf dem Boden einer Wissenschaft etwas Umwälzendes geschieht. Im vorigen Jahrhundert war die logische Struktur der Physik weit durchsichtiger, als sie heute ist. Der *Sinn* der physikalischen Forschung (der nicht in ihrer praktischen Verwendbarkeit aufgeht) ist mit diesem Wandel ihrer wissenschaftlichen Struktur ein anderer geworden. Und was die Geschichtsforschung angeht, so sind in Benedetto Croces «Theorie und Geschichte der Historiographie» kenntnisreiche Ausführungen über ihre Strukturwandlungen zu finden und ist zu ersehen, wie auch da die Frage, welchen *Sinn* es hat, Geschichte zu treiben, selbst in der Geschichte steht und in ihr sich wandelt. – Wo eine Wissenschaft ihren Sinn wandelt, hat das weltanschauliche Bedeutung: die Philosophie steht vor neuen Problemen. Als Kopernikus 1543 starb, war sein Werk über die Planetenbahnen im Druck. Vier Jahrzehnte später, 1584, verkündete *Giordano Bruno:* Von andern Sternen schaut man zu uns *hinauf:* wir sind *im* Himmel! «*Non è altro volare da qua al cielo, che dal cielo qua*» (Opere italiane, ed. Gentile, I 273). Philosophie *gründet* sich nicht auf Ergebnisse der Einzelwissenschaften; aber sie *empfängt Probleme* von ihnen.

In der Philosophie aber gibt es keine in sich geschlossenen Probleme: jede bestimmte Stellungnahme zu *einem* Problem hat Konsequenzen auch für andere Probleme und betrifft zuletzt das Ganze einer philosophischen Überzeugung. Von jeder Wissenschaft aus kann darum der den ganzen Menschen ergreifende Prozeß seinen Anfang nehmen. «Die Philosophie», hat *Fichte* gesagt, «ist nicht trockne Spekulation und Kramen in leeren Formeln, wie so viele, die ihrer Unwissenheit darin sich schämen, gerne vorgeben möchten, sondern sie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wurzel: die Einsetzung eines neuen Organs und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit. — Diesen Durchbruch der Erscheinung des Geistigen und Übersinnlichen in dem Sinnlichen allenthalben zu erleichtern und zu befördern, ist der Endzweck alles Treibens jedes wahren Philosophen, so gewiß er das ist. Wem selbst jenes Licht aufgegangen ist, der kann nicht mehr anders» (Nachgel. Werke I 399/400).

Doch täuschen wir uns nicht darüber, daß, wann immer uns Licht aufgeht, es uns in der Beziehung auf einen *geschichtlich bedingten* Zusammenhang zuteil wird. Die Geschichte der Philosophie und selbst die jeweilen gegenwärtige Problemlage sieht kein Philosoph anders als in seiner *persönlichen Perspektive*, neben der *andere* Perspektiven möglich sind. Und noch etwas muß uns bescheiden stimmen: nur *tiefem* Erleben wird tiefe *Wahrheit* offenbar. Und tiefes Erleben verlangt *Reinheit*. «Dem Unreinen dürfte nicht wohl zustehen, an Reines zu rühren», *μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ*, sagt *Platon* (Phaidon 67b); und mit positiver Wendung sagt es jene Seligpreisung: die reinen Herzens sind – *οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* – werden Gott schauen. Aber wer ist rein? Wer hat ein reines Herz? In wem ist Ganzheit verwirklicht? Der Mensch hat seine Existenz nur als Glied von Gemeinschaftszusammenhängen: nur in ihnen, in der Bezogenheit auf sie kann sich seine Ganzheit verwirklichen. Aber welcher Mensch erfüllt seine Sendung? Wer ist im Verhältnis zu seinen Gemeinschaften rein? Philosophie macht ihm – dem *ζῷον πολιτικόν* – die Aufgabe, die ihm durch die individuelle Besonderheit seiner Existenz gestellt ist, bewußt. In *jeder Wissenschaft* ist der Ansatz zur *philosophischen* Erkenntnis und das mehr oder minder deutliche Verlangen nach ihr da. Aber die Aufgabe, die die Philosophie stellt, überfordert uns. Und wer in einer *Wissenschaft* den Antrieben folgt, die in ihr zur Philosophie führen, auch den überfordert sie.

Aber hier ist einem möglichen Mißverstehen zu wehren. Viele, die in ihrer Wissenschaft den Weg zur Philosophie zu nehmen meinen, suchen in ihr nur die Bestätigung ihrer Einseitigkeit. So wendet sich der Mathematiker zur Logistik, der Biologe liest Driesch, der Historiker macht sich an ein geschichtsphilosophisches Buch. Das ist recht und gut, wenn es den *Weg* zur Philosophie bezeichnet: man nimmt den Zugang von dem vertrauten Gebiete aus. Verwechselt man aber den Weg mit dem *Ziel*, so ist es schlimm. Dann ist es nicht *Eros*, der geführt hat, sondern *Selbstsucht* hat sich befriedigt. Nicht anders, wie wenn der Verlobte sich fragt: «Werde ich mit ihr wohl glücklich?» Wo Eros zur Philosophie führt, da geht der Weg ins Weite, immer Weitere, da wird der Blick immer freier; da gilt das Dichterwort: «*Di pensier in pensier, di monte in monte mi guida Amor.*» Dem, der die Macht *des* Eros, den Platons «Symposion» verherrlicht, erfahren hat, dem macht sie das Leben weit und reich und tief.

J. M. BOCHEŃSKI O.P.

On se propose de présenter dans cette communication (1) une classification des relations possibles *a priori* entre la philosophie et les sciences particulières du point de vue (*a*) de la logique formelle et de la sémiotique, (*b*) du point de vue de la méthodologie; (2) une hypothèse sur la nature de la philosophie en tant que phénomène historique dans son opposition au phénomène science. Il sera nécessaire de faire précéder ces considérations de l'explication de certains termes de la logique formelle, de la sémiotique et de la méthodologie générale.

La communication contiendra donc quatre paragraphes:

1. Prolégomènes.
2. Classification du point de vue logique et sémiotique.
3. Classification du point de vue méthodologique.
4. Hypothèse explicative.

La classification sera illustrée par quelques exemples historiques qui tendent à montrer que presque toutes les possibilités offertes *a priori* ont été assumées et explorées par les philosophes.

1.

Nous dirons que la philosophie et les sciences sont des *savoirs*. Ce terme peut avoir, entre autres, les trois sens suivants, différents, mais coordonnés (analogiques, *analogia attributionis*): (*a*) acte cognitif; (*b*) habitus, disposant à l'accomplissement des actes de ce genre; (*c*) ensemble de propositions concernant le domaine, sur lesquelles portent les actes et les habitus scientifiques. Il est clair que la distinction des actes et des habitus doit être recherchée en premier lieu dans les propositions (un acte est mathématique parce qu'il porte sur des propositions mathématiques).

Les propositions sont symbolisées par des *énoncés*. Nous assumons en principe une coordination bi-univoque entre les propositions et les énoncés qui les signifient; par conséquent, nous pourrons parler des énoncés au lieu de traiter directement des propositions.

Quoique tout savoir tende toujours à se formuler en énoncés, tout savoir semble comporter des démarches dont le résultat immédiat n'est pas formulable en énoncés. Un savoir qui, par principe (de par le caractère de son objet), ne pourrait pas être formulé ainsi, s'appellera ici «*non propositionnel*»; par contre, un savoir formulable et formulé en énoncés portera le nom de savoir «*propositionnel*».

Les énoncés, comme tous les symboles, se divisent en *degrés sémantiques*. Nous appellerons «degré zéro» la classe des objets qui (du point de vue choisi) ne symbolisent rien; «premier degré», la classe des symboles qui signifient exclusivement des éléments du niveau zéro; «$n^{\text{ème}}$ degré», une classe de symboles dont au moins un symbolise un objet du degré $n-1$, tandis qu'aucun ne symbolise un élément du degré n ou supérieur. Le langage du degré $n+1$ est le *métalangage* d'un langage du $n^{\text{ème}}$ degré, si les éléments du premier symbolisent les éléments du second. Si l'on n'observe pas la distinction des degrés sémantiques, des contradictions se produisent. Cependant, on peut utiliser dans certains cas un langage *systématiquement équivoque* (analogique): le degré sémantique des symboles qu'il contient reste indéterminé.

Les énoncés appartenant au même degré sémantique peuvent être groupés en *classes* (ensembles). Il y a cinq relations possibles entre deux classes: elles peuvent notamment être égales; l'une peut être inclue dans l'autre ou inversement; elles peuvent contenir une partie commune en dehors des parties qui s'excluent; enfin, elles peuvent être étrangères, s'exclure totalement. Nous allons symboliser ces cinq relations respectivement par «$=$», «c», «$\wedge$» et «$\|$».

Une classe d'énoncés peut être *axiomatisée*, c'est-à-dire ordonnée de telle manière qu'une sous-classe, dite «axiomatique» est choisie; les éléments de cette sous-classe ne sont pas démontrés dans le système, mais le reste est déduit à partir d'eux à l'aide de certaines règles. La méthode la plus simple d'axiomatisation consiste à former un produit logique de tous les énoncés constituant la classe en question. Nous désignerons la classe des énoncés philosophiques par «p» et celle des énoncés scientifiques par «s», tandis que «$A'p$» et «$A's$» serviront à désigner les classes d'axiomes (axiomatiques) de la philosophie, respectivement des sciences. En omettant les paires de symboles qui contiennent deux symboles homoiomorphes, de même les converses, nous obtenons quatre paires d'importance: p–s, p–$A's$, $A'p$–s et $A'p$–$A's$, donc, puisque chacune comprend cinq relations possibles, vingt combinaisons. Nous les énumérons:

1.1 $p = s$	2.1 $p = A's$	3.1 $A'p = s$	4.1 $A'p = A's$
1.2 $p \subset s$	2.2 $p \subset A's$	3.2 $A'p \subset s$	4.2 $A'p \subset A's$
1.3 $s \subset p$	2.3 $A's \subset p$	3.3 $s \subset A'p$	4.3 $A's \subset A'p$
1.4 $p \wedge s$	2.4 $p \wedge A's$	3.4 $A'p \wedge s$	4.4 $A'p \wedge A's$
1.5 $p \parallel s$	2.5 $p \parallel A's$	3.5 $A'p \parallel s$	4.5 $A'p \parallel A's$

Le savoir est obtenu soit par une saisie directe de l'objet (intuitive ou abstractive, peu importe; nous dirons, pour simplifier, «*intuition*»), soit par un *raisonnement*. Le raisonnement peut être opéré d'une manière dite, elle aussi, «intuitive», c'est-à-dire en utilisant des symboles doués de sens «éidétique» – ou d'une manière *formaliste*. Cette dernière consiste à faire abstraction du sens des termes et à procéder au moyen des règles qui concernent exclusivement leur forme graphique. Les symboles sont, dans ce cas, dépourvus de tout sens *eidétique*, mais possèdent un sens particulier syntaxique ou *opérationnel:* nous ne savons pas ce qu'ils symbolisent, mais bien comment on peut les utiliser.

Tout raisonnement peut être, d'autre part, *déductif* ou *réductif*. Dans le premier cas, avec une conditionnelle (ou un énoncé traduisible en une conditionnelle) est donné son antécédent; on conclut au conséquent. Dans le second cas, c'est le conséquent qui est donné avec la conditionnelle: on conclut à l'antécédent (l'induction est un cas particulier de la réduction). Il n'y a pas d'autres procédés de la connaissance. Les méthodes dites «métaphysique», «transcendentale», «dialectique», «existentiale», etc., sont des applications de l'une ou de l'autre des trois méthodes fondamentales, généralement combinées avec des présupposés matériels. Toute méthode est soit directe, soit indirecte, déductive ou réductive.

2.

Nous énumérons les distinctions possibles entre la philosophie et les sciences, d'abord du point de vue sémiotique et logique.

1. *La philosophie est un savoir non propositionnel*, les sciences sont des savoirs propositionnels. Position des néo-platoniciens, de Bergson, de Wittgenstein, de certains existentialistes.

2. La philosophie est un savoir propositionnel, mais elle est *un métasavoir par rapport à la science*. Position des néo-positivistes, des transcendentalistes (leurs systèmes se traduisent facilement en métalangages) et de ceux qui pensent que la philosophie est la méthodologie des sciences.

3. Variante de la même position: la philosophie est un métasavoir, *formulé* non pas à un degré sémantique déterminé, mais *en termes systématiquement ambigus* (analogiques). Position de certains thomistes. Tendance vers cette position dans l'école analytique contemporaine (étude des structures).

Si, par contre, la philosophie est considérée comme appartenant au même niveau que les sciences, plusieurs alternatives sont possibles:

4. La philosophie est *l'ensemble des sciences* (1.1). Position de Comte. Elle est extrême et tend généralement à être modifiée par le cas suivant:

5. *La philosophie est inclue dans les sciences* (1.2). Un cas particulièrement intéressant et fréquemment représenté dans l'histoire est 2.1: la philosophie, inclue dans les sciences, constitue leur axiomatique. Si Descartes lui-même (aristotélicien sur ce point) tenait la position précédente, certains cartésiens semblent bien avoir conçu la philosophie de cette manière.

6. *La philosophie et les sciences s'entrecoupent:* il existe un produit non vide des deux classes, mais aussi une partie de la philosophie non inclue dans les sciences et, inversement, une partie des sciences non inclue dans la philosophie (1.4). Il semble que certains thomistes conçoivent aujourd'hui la philosophie de cette manière: elle fournirait notamment aux sciences une partie de leur axiomatique (2.4).

7. *La science est inclue dans la philosophie* comme sous-classe (1.3). Il ne semble pas que cette position soit souvent représentée dans l'histoire. On peut cependant penser que Spinoza n'était pas éloigné de ce point de vue. La philosophie fournirait, selon lui, au moins une partie de l'axiomatique aux sciences, mais celles-ci posséderaient aussi des théorèmes propres.

8. *La philosophie est totalement étrangère aux sciences* (1.5). Dans ce cas, la philosophie n'a aucune relation logique positive avec les sciences. On connaît de nombreuses doctrines qui semblent inclure – d'une manière confuse, il est vrai – ce point de vue: par exemple aussi bien les transcendentalistes que les existentialistes pourraient être classés ici, si l'on prenait à la lettre leurs déclarations (nous savons que ces points de vue doivent être classés respectivement sous 2 et 1).

Les autres possibilités sont facilement réductibles à celles que nous venons d'énumérer. Une seule mérite quelque considération, à savoir 3.2: *l'axiomatique de la philosophie est contenue dans la classe des énoncés scientifiques.* C'est ce que semblent vouloir dire les philosophes partisans d'une «philosophie inductive» ou «scientifique» (les néo-positivistes exclus), pour lesquels la philosophie part des données des sciences. Cependant il est facile de constater que ces données ne forment nullement l'axiomatique de la philosophie dans

ce cas; elle «part» d'elles, mais pour remonter aux axiomes qui sont établis, dans ce cas, réductivement.

Si l'on considère maintenant l'ensemble de ces solutions possibles – et assumées en fait dans l'histoire – on est frappé par un trait commun qu'elles comportent toutes, malgré les différences qui les séparent: dans tous les cas, la philosophie est considérée comme une sorte de science des principes. Il est vrai que le terme «principe» prend, selon les cas, des sens extrêmement variés. L'activité prédicative qui forme un «savoir» non propositionnel est bien un principe du savoir scientifique. Le métalangage est un «principe» par rapport au langage; de même un langage analogique, l'étude des structures. Le tout étant un «principe» par rapport aux parties, la philosophie conçue comme totalité des sciences reste encore une science des principes. Enfin, la situation est d'autant plus claire quand on fait de la philosophie l'axiomatique ou une partie de l'axiomatique des sciences. Et même là où elle est considérée comme totalement étrangère aux sciences, elle a pour objet des principes, non plus logiques, certes, mais ontologiques.

La philosophie a toujours été et est encore conçue comme science des principes. Malheureusement, l'idée est vague à l'extrême comme le montrent les distinctions que nous venons d'esquisser.

3.

Passant maintenant au point de vue méthodologique et considérant la philosophie non plus *in facto esse*, en tant qu'ensemble de propositions, mais *in fieri*, en tant que démarche spirituelle, les possibilités suivantes de la distinguer des sciences se présentent.

9. *La philosophie use de la méthode directe, intuitive;* la science est essentiellement une activité de raisonnement. C'est, comme on le sait, le point de vue de Bergson, de Husserl et des existentialistes. Il faut remarquer que le savoir en question est une démarche *intellectuelle*, non sensible, car la science use trop évidemment de l'intuition sensible.

Si, par contre, on concède que la philosophie use, elle aussi, du raisonnement, on peut tout d'abord la distinguer des sciences par le caractère formel de ce raisonnement; on dira alors que

10. *La philosophie use du raisonnement non formalisé*, des symboles doués d'un sens eidétique; la science procède en principe à l'aide du formalisme, de symboles doués, si possible, du seul sens

opérationnel. Ce point de vue est rarement avancé d'une manière explicite, parce que le nombre des philosophes qui connaissent l'état actuel de la formalisation des preuves est – en dehors de l'école analytique – très limité. Cependant, c'est lui qui semble s'exprimer d'une manière confuse dans l'opposition marquée contre la logique mathématique, opposition qui ne vient pas seulement du groupe des phénoménologues ou intuitivistes.

Enfin, abstraction faite de l'aspect formel du raisonnement, on peut dire que

11. *La philosophie emploie le raisonnement déductif*, la science est essentiellement inductive. Leibniz, Wolff, certains néo-thomistes pourraient servir d'exemples de cette attitude.

4.

Rien de plus facile et même de plus légitime que de décréter qu'on va appeler «philosophie» un savoir défini selon l'un des points de vue que nous avons énumérés ci-dessus. Et c'est ce que font généralement les philosophes. Husserl et Bergson peuvent servir d'exemples classiques, mais les néo-positivistes et les existentialistes ont des positions non moins tranchées à cet égard. Il ne s'agit pas de contester la légitimité de cette attitude qui se réduit, au fond, à une décision concernant l'usage du mot «philosophie».

Il est vrai que les penseurs qui procèdent ainsi veulent généralement dire davantage: ils estiment que toute autre philosophie est vaine. Mais trancher ce débat signifierait établir une philosophie générale et réfuter les affirmations en présence; il ne saurait être question d'une entreprise aussi ambitieuse ici. Par contre, si, délaissant le terrain de la discussion systématique, nous nous plaçons au point de vue de l'histoire, nous pouvons faire quelques constatations et établir, sur leur base, réductivement, une hypothèse sur ce que la philosophie est, en tant que phénomène historique.

1. *Aucune des distinctions proposées n'est adéquate: ce qui est attribué à la philosophie seule convient de fait aussi aux sciences.* La science connaît, elle aussi, des étapes non propositionnelles; elle a son métalangage – certaines sciences (la linguistique) sont des métalangages; le principe de l'ambiguïté systématique est parfois employé en elles avec l'examen des structures. L'étude de l'ensemble des sciences n'est pas nécessairement de la philosophie: elle pourrait appartenir par exemple à la sociologie. Certaines sciences étudient

activement leur propre axiomatique; enfin, même si la philosophie doit étudier des «principes» au sens ontologique du mot, inaccessibles à la science, il reste que très peu de philosophes se sont abstenus de traiter d'autres objets. De même, si nous considérons la philosophie *in fieri*, nous constaterons facilement qu'elle n'est pratiquement jamais purement intuitive (on trouve des raisonnements même chez Bergson et chez M. Sartre), tandis qu'on ne voit pas comment exclure des sciences toute intuition intellectuelle. Le raisonnement des sciences n'est que rarement formaliste. La déduction n'est pas le privilège exclusif de la philosophie, ni la réduction celui des sciences. En somme, chacune des distinctions cloche.

2. *Aucune de ces distinctions n'est suffisante: la philosophie n'est presque jamais exclusivement ce qu'on voudrait en faire du point de vue d'une d'elles.* Si elle s'oppose aux sciences, elle s'y oppose de différents points de vue à la fois. La réflexion méthodologique, donc métascientifique, par exemple, a toujours été considérée comme ressortissant au domaine de la philosophie: mais, à côté d'elle, on trouve traditionnellement chez les philosophes des considérations formulées en langage objectif, le même dont usent les sciences. Si les philosophes thomistes formulent beaucoup de théorèmes en langage analogique, il serait absurde de vouloir attribuer ce caractère à tous leurs énoncés. La définition classique «scientia per *altissimas* causas», qui veut dire que la philosophie est l'axiomatique générale, s'est avérée lamentablement inadéquate, car si la philosophie est cela, elle est aussi autre chose, elle descend passablement au-dessous du niveau des axiomes. On pourrait multiplier des exemples de ce genre.

Il est vrai que, malgré cette inadéquation évidente, certains philosophes, peut-être la majorité des philosophes, se sont cramponnés à un seul aspect, à une opposition particulière. Mais il faudrait peut-être distinguer, avec Fichte, les philosophes et l'esprit de la philosophie, nous voulons dire ce que le philosophe *dit* et ce qu'il *est* vraiment. Et si nous tâchons de voir ce que les philosophes ont été en réalité, l'hypothèse suivante explique peut-être de la manière la plus adéquate leur attitude:

La philosophie ne s'oppose pas aux sciences d'une manière tranchée ni sur un point seulement. L'attitude philosophique, en opposition à l'attitude scientifique, est celle qui, sur des plans différents, est orientée d'une manière particulière vers ce que nous avons

appelé l'étude des principes. Nous dirons que la philosophie donne *plus* de place que les sciences aux activités non propositionnelles; qu'elle est *plus fréquemment* métascientifique; que le langage analogique lui convient d'une manière particulière, tandis que les sciences sont plutôt univoques. Nous estimons que l'intérêt pour l'axiomatique et le tout est *particulièrement* propre au philosophe. Quant à la méthode, sans vouloir exclure de ses démarches la science, ni prétendre que la philosophie y soit limitée, nous pensons que la philosophie a plus naturellement recours à l'intuition intellectuelle que les sciences; que, si elle peut user du formalisme, elle procède cependant plus volontiers par raisonnements non formalisés; que la déduction joue en elle un rôle plus important que dans les sciences.

Cette hypothèse n'est évidemment pas simple. Elle laisse une marge d'imprécision. Elle n'enferme pas la philosophie dans un cadre rigide, ni ne la réduit à un seul type de savoir. Mais les solutions simples se sont toujours avérées fausses en philosophie et le propre de celle-ci semble être précisément l'universalité.

PREMIÈRE DISCUSSION

La discussion, présidée et ouverte par M. EUGÈNE HEUSS (Bâle), débute par une intervention de M. FÉLIX FIALA (Neuchâtel), qui félicite le P. *Bochenski* d'avoir laissé les portes ouvertes à une interprétation toujours renouvelée des rapports de la philosophie et de la science. Il insiste sur le fait qu'une science, pour pouvoir s'édifier, doit trouver déjà constitué un domaine de savoir préalable auquel elle pourra s'appliquer. Ce fut le cas, par exemple, de la géométrie grecque, et, de nos jours, de l'axiomatique des nombres entiers. Presque toutes les sciences ont débuté ainsi. N'en serait-il pas de même de la philosophie ?

Mlle JEANNE HERSCH (Genève) croit constater que le P. *Bochenski* est parti, dans son exposé, de ce que les philosophes ont dit d'eux-mêmes et il a classé les philosophies selon des catégories sémantiques. Deux questions se posent à ce sujet: si l'on fait sauter ces cadres linguistiques pour regarder ce qu'ils encadrent, ne doit-on pas constater que toutes les philosophies tendent au même but, c'est-à-dire vers quelque chose de fondamental, et qu'elles transcendent ou cherchent à transcender les sciences ? La seconde question est celle-ci: si tous les philosophes se trompent sur le sens et la portée de leur langage, ne doit-on pas se poser la même question concernant le langage que parle le P. *Bochenski* ?

Le P. BOCHENSKI accorde le premier point: il existe une certaine convergence des philosophies quant à l'objet qu'elles visent, étant entendu que leur langage est analogique, c'est-à-dire «systématiquement ambigu», non lié à un degré sémantique précis. A la seconde question, le P. *Bochenski* répond qu'il a employé le langage précis de la logique, puis le langage sociologique et qu'il sait

toujours à quel niveau sémantique il se trouve. La classification des langages (en langages logique, historique et sociologique) épuise les possibilités. Tout ce qui peut être dit de philosophique relève de l'un ou de l'autre de ces trois langages et doit subir le contrôle des critères logiques (postulat de rationalité).

M. HEUSS: M. *Medicus* a pris une position philosophique fondamentale qui ne saurait être négligée dans la discussion; quels que soient l'intérêt et la pertinence des distinctions et classifications que propose le P. *Bochenski*, elles ne touchent pas au cœur du problème qui nous est proposé. La philosophie concerne le tout de l'homme: l'idée de la totalité en est le centre, et c'est en considérant cette idée qu'il convient de se demander quelle est la relation entre la philosophie et la science.

M. ROBERT MUNZ (Berne) s'exprime comme suit au sujet de cette relation: Eine letzte Klammer zwischen Wissenschaft und Philosophie könnte man an Hand eines graduellen Überganges zwischen Sehen und Schauen[1] finden.

Wissenschaften, die mit Begriffen (Prolepsis, Praeceptionen, Praesumptionen), auch Sätzen, Vorsätzen, Implikationen, weiterhin Gesetzen und bestimmten Vorstellungen arbeiten, nehmen für sich die Vorsicht in Anspruch. Man glaube aber nicht, daß in dieser Praxis spezielle, eidetische Objekte im Vorstoß von einem abfälligen Schichtenmaterial im Rücken und rund auf der Seite völlig gelöst oder isoliert werden könnte. Philosophie wird sich mehr auf die Rückbezüge der Erfahrung des gesamten Haushaltes, die Wissenschaften a priori mit ihren je verschiedenen Grenzfällen befassen.

M. HEUSS: Le rôle de l'intuition en philosophie semble devoir être souligné au moins autant que celui de l'idée de totalité.

Le P. BOCHENSKI pense que l'orientation de la pensée philosophique vers la totalité doit être retenue comme caractéristique de ce qui la différencie des sciences, mais le problème du tout ne saurait être résolu par le jeu de l'intuition; il faut pour cela une élaboration rationnelle.

M. HEUSS rappelle l'opposition historique du platonisme et de l'aristotélisme déjà relevée par Kant en 1796 dans l'écrit intitulé: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.* Kant distingue le «philosophe visionnaire» (Der Philosoph der Vision) – qu'il n'identifie pas sans autre avec Platon – du «philosophe de l'élaboration rationnelle» (Der Philosoph der Arbeit). On ne saurait vouloir caractériser la philosophie en lui réservant une méthode purement intuitive.

M. MARCEL REYMOND (Lausanne):

Il résulte des deux exposés que nous venons d'entendre que la philosophie se distingue de la science encore en ceci qu'elle est plus fragile, moins assurée d'être entendue, de faire l'accord des esprits à son sujet.

Certes, les sciences ont aussi leur précarité, plus grande en psychologie et en sociologie qu'en mathématiques. De même, la logique formelle, par exemple, est moins contestée que l'ontologie et la métaphysique.

---

[1] Schauen nähert sich wissenschaftlich einem inneren Hören: ascoltare il sole (écouter le soleil) ist ein natürlicher Tessiner Ausdruck, eine Gedichtüberschrift bei Zoppi. Dieses Hören ersteht noch kühner beim Anblick einer wunderbaren Sculptur in einer Schrift seines Landsmanns Francesco Chiesa, einmal sogar in der Prosa Winkelmanns trotz klarer Vermeidung einer Verwechslung der Sinnesgebiete in klassischer Kunst.

La précarité plus grande de la philosophie tient, comme l'a souligné M. *Medicus*, au fait qu'elle concerne l'homme entier, et pas seulement l'esprit connaissant. De plus, comme l'a développé le P. *Bochenski*, la philosophie s'attache de préférence aux problèmes les plus vastes, les plus contestés. Des positivistes y ont vu «le répertoire des questions insolubles».

Mais précarité ne veut pas nécessairement dire infériorité. Dans son *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, M. Eugène Dupréel a montré que la précarité est le signe des valeurs supérieures, jointe à la consistance que requiert l'actualisation de la valeur précaire. Se proposant une tâche plus complexe que la science, avec des moyens d'une efficacité moins assurée, la philosophie, plus précaire que la science, est aussi plus menacée et, de ce fait, plus précieuse. Elle requiert de qui la pratique plus de consistance, une rectitude non pas seulement intellectuelle, mais totale.

M. HEINRICH BARTH (Bâle): Es fällt uns schwer, die beiden Referate, die von völlig verschiedenen Ausgangspunkten ausgehen, zueinander in Beziehung zu bringen. Im Hinblick auf das Referat von *P. Bochenski* bedauern wir, daß er über den Bereich der logisch-methodologischen Charakteristik hinaus nicht zu einer inhaltvollen Darstellung seiner Auffassung der Philosophie vorgedrungen ist. – Im Referate von Prof. *Medicus* ist uns die klassisch-idealistische Auffassung der Philosophie in eindrucksvoller Weise dargelegt worden. Wir müssen uns aber eingestehen, daß wir in diesem platonisch inspirierten Idealbilde unsere eigene Wirksamkeit, als die eines akademischen Lehrers der Philosophie, nicht wiederzuerkennen vermögen. Der Philosoph darf sich nicht als eine ideale «Ganzheit» verstehen wollen. Als ein in der Zeit existierender Mensch und als Träger einer besonderen Berufung tritt er den Vertretern der Wissenschaften an die Seite, ohne in seiner Menschlichkeit auf eine Ausnahmestellung Anspruch zu erheben. Sein Auftrag zur philosophischen Arbeit ist nicht in der Philosophie selbst begründet, sondern in einem sie übergreifenden Quellpunkte menschlicher Berufung.

Le P. BOCHENSKI répond qu'il a dit toute sa pensée concernant la philosophie; il trouve inadmissible de tout réduire en philosophie au problème existentiel. Was die Philosophie charakterisiert, ist Ausrichtung auf die Prinzipien.

M. TEUCHER (Berne) demande s'il est nécessaire que le philosophe soit une personnalité morale (eine sittliche Persönlichkeit) pour qu'il puisse s'attaquer au problème de la totalité. Cette condition ne s'impose pas, lorsqu'il s'agit d'une science comme la biologie; elle paraît donc pouvoir servir à préciser la relation entre science et philosophie.

Le P. N. LUYTEN (Fribourg) insiste sur l'aspect ontologique de la recherche philosophique:

Si le P. *Bochenski* n'arrive pas à une conclusion ferme sur la distinction entre philosophie et science, ne serait-ce pas que la question posée ne permet pas une réponse nette? En effet, il y a tant de types de sciences différentes, de la physique à la sociologie, qu'on ne saurait dire comment *la* science se distingue de la philosophie. Mais n'y aurait-il pas la possibilité d'arriver à une réponse plus nette en partant de la philosophie dont il semble plus aisé de déterminer le caractère propre. M. *Medicus* a essayé de déterminer ce caractère en soulignant que la philosophie fait appel à tout l'homme. Je crois qu'il y aurait avantage à déterminer le caractère propre de la philosophie en fonction de son objet, et non tellement de l'atti-

tude du sujet. Je dirais que la philosophie considère dans l'objet une dimension de profondeur négligée par la science. Par exemple, la science physique, tout en parlant de cause, ne s'occupe pas de ce que j'appellerais le «statut ontologique» de la causalité. C'est là l'objet propre de la considération philosophique. On pourrait parler ici d'intelligibilité ontologique.

Plusieurs interventions ayant porté sur l'exposé de M. MEDICUS, celui-ci désire apporter les précisions suivantes:

Es liegt mir insbesondere daran, klarzustellen, daß der Ausgang meines Philosophierens die Vernunftnotwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Wertgegensätze ist. Die «Ganzheit» ist *Postulat* von religiösem Charakter: Es verlangt Anerkennung, sobald bewußt geworden ist, daß die vernunftnotwendigen Werte zwar verpflichten, aber nicht immer in Übereinstimmung untereinander zu bringen sind. Unstimmigkeiten zwischen ihnen deuten stets darauf, daß in der Situation, in der sie auftreten, etwas nicht ist, wie es sein sollte. Im weiteren liegt mir daran, zu unterstreichen, daß die (gegen Ende meines Referates gesprochenen) Worte über die *Grenzen*, die allen philosophischen Bemühungen nicht nur durch ihre geschichtliche Bedingtheit, sondern auch durch die menschlichen Flecken des Philosophierenden gezogen sind, sehr ernst gemeint waren; es hat mir geschienen, daß sie nicht in der Bedeutsamkeit, die ihnen zugedacht war, aufgenommen worden sind. Kein Philosoph kann anders als aus seiner perspektivischen Sicht sprechen, und neben der seinigen sind immer auch andere möglich.

Une intervention de M. P. BERNAYS (Zurich) attire l'attention sur la nécessité de chercher à caractériser non seulement la philosophie, mais aussi la science.

Certaines notions qui intéressent le philosophe ne jouent plus de rôle en sciences: il en est ainsi des notions de *causalité* et de *réalité*. Ce qui intéresse le savant, ce ne sont pas les données immédiates, mais uniquement les *relations* spatio-temporelles qui permettent de les relier. Mais la philosophie s'attache aux facteurs constitutifs de l'existence (fundamentale Momente des Daseins), ce qui n'est pas l'affaire des sciences. La distinction entre la philosophie et les sciences peut-elle être tranchée? Cela est douteux: on ne peut réserver l'intuition à la philosophie par opposition au langage discursif et abstrait qui serait exclusivement celui des sciences et de «l'objectivité». Mais il est juste d'attribuer à la philosophie, par opposition aux sciences, le souci de considérer la totalité, tout ce qui apparaît comme fondamental (die Totalität, das Fundamentale) et ce qui a rapport en l'homme à la vie de l'esprit (die Beziehung zum menschlichen Geistesleben). Ce qui distingue encore science et philosophie, c'est que celle-ci, dans sa recherche de ce qui constitue l'essentiel des conditions de notre existence, en est encore à tâtonner et n'est point liée à une méthode déterminée (noch suchend, noch nicht methodengebunden).

Plusieurs interventions demandent alors des précisions, tout particulièrement celle du P. ROESLE, qui voit dans la discussion se cristalliser deux points de vue, l'un fondamentalement philosophique, l'autre implanté dans la recherche des sciences, raison pour laquelle il désire que l'on éclaircisse la question de savoir si, de l'avis de M. *Bernays*, la philosophie doit (ou peut) être considérée comme une phase seulement préalable (eine Vorstufe) de la science.

M. BERNAYS revenant sur ce point présente les remarques suivantes:

Für das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft ist charakteristisch, daß in einem frühen Stadium der Entwicklung von Theorien eine Trennung von wissen-

schaftlicher und philosophischer Betrachtung noch nicht vorhanden ist. Man bemüht sich da bereits um Erklärungen und Deutungen; das geschieht in freier Spekulation und in Verbundenheit mit weltanschaulichen Betrachtungen. Es werden darum auch diese Gedankenbildungen in die Philosophie eingereiht.

Von da aus aber findet auf verschiedenen Gebieten die Ausbildung einer spezifischen Methodik und begrifflicher Systematik statt, und damit gewinnt die Behandlung eines solchen Gebietes den Charakter der Wissenschaft.

Einen derartigen Übergang finden wir in besonders prägnanter Weise bei dem Hervorgehen der theoretischen Physik aus der Natur-Philosophie und in neuerer Zeit bei der Ausbildung der theoretischen Logik.

Hiermit ist nicht etwa gemeint, daß ein sukzessives Aufgehen der Philosophie in verschiedene Wissenschaften zu gewärtigen oder anzustreben sei. Die unentbehrliche Rolle der Philosophie stellt sich einerseits in Beziehung zur Wissenschaft folgendermaßen dar:

1. Die Ausdeutung der wissenschaftlichen, zum Beispiel der physikalischen, Theorien, das heißt ihre begriffliche Durcharbeitung zu einem Gedankensystem (einer «dialectique», nach dem ursprünglichen Gebrauch dieses Terminus durch Herrn Gonseth), wodurch erst eine eigentliche Naturansicht zustande kommt, liegt der Philosophie ob. Je mehr die Wissenschaften sich methodisch verselbständigen, um so mehr werden sie zurückhaltend in der Ausdeutung der Ergebnisse; das Bedürfnis nach einer ergänzenden Funktion des philosophischen Denkens wird hierdurch um so eklatanter.
2. Der Bereich der Erfahrungen erweitert sich ständig, und so tun sich immer neue Gebiete der Forschung auf, in denen die Orientierung zunächst nicht anders als an Hand von freier Spekulation erfolgen kann. Außerdem sind ja auch in den Gebieten der entfalteten Wissenschaft die Theorien der Wandlung unterworfen; diese erstreckt sich doch sogar auf die methodischen Prinzipien und auf die Formen der Präzisierung der Aufgabestellung überhaupt. So sieht sich die Wissenschaft ständig von neuem vor Problemen, für deren Bewältigung keine ausgebildete geistige Technik zur Verfügung steht, für die sie vielmehr philosophischer Reflexionen zur Direktive bedarf.

Allgemein und grundsätzlich ist anderseits über die Rolle der Philosophie zu sagen: Der Anlaß zum Philosophieren erwächst aus dem unvollkommenen Charakter unseres Erkennens, wie er sich darin zeigt, daß unser unmittelbares Erleben keine fertige objektive Erkenntnis in sich schließt – und ferner auch aus der Unvollkommenheit der Bezogenheit des Daseins auf die Wertungen, deren fundamentale Rolle Herr *Medicus* in seinem Vortrag hervorhob. Durch das Erfordernis der Auseinandersetzung mit diesen Grundgegebenheiten erhält das philosophische Denken seine dauernde Aufgabe als ein ständiges Anliegen des menschlichen Geistes.

M. RYFFEL (Berne), sans vouloir nier que la frontière entre la philosophie et la science soit floue, insiste, comme M. *Medicus*, sur le fait qu'il y a des questions inévitables dont le caractère est définitivement philosophique et non plus scientifique:

Wie sich aus den Referaten und ersten Diskussionsvoten ergab, sollten wir drei Dinge vermeiden, wenn wir zu einer Verständigungsbasis und zu einem

eigentlichen Gespräch gelangen wollen: Vorerst sind die von Prof. *Barth* und Dr. *Teucher* angetönten Probleme einer Individualethik bzw. Psychologie des Philosophen oder Wissenschafters als nicht zum Thema gehörig auszuscheiden, jedenfalls für den Anfang. Zweitens dürfen wir nicht einfach nach «Wissenschaft» und «Philosophie» fragen, wie wenn es bereits etikettierte Sachverhalte dieser Art ohne weiteres gäbe; auch dürfen wir nicht bloß fragen, was «man» unter «Philosophie» in der Philosophiegeschichte faktisch verstanden hat, worauf Prof. *Bochenski* zu großes Gewicht zu legen schien. Statt dessen sollte man bei den ursprünglichen, aller Rede von Philosophie und Wissenschaft vorausliegenden Phänomenen ansetzen, die die Chance haben, von allen anerkannt zu werden: das heißt am vorurteilsfrei aufgefaßten Inbegriff der erkenntnismäßigen Bemühungen des Menschen (theoretisches Tun im engeren Sinn und theoretische Besinnung auf das praktische Tun in allen Formen und Gradabstufungen). Dieser Inbegriff ist daraufhin zu durchforschen (wobei diese Durchforschung auch zu diesem Inbegriff gehört!), ob sich in ihm wesentliche Züge und Zäsuren finden. Dabei ergeben sich nun insbesondere bestimmt charakterisierte Fragerichtungen unausweichlicher Art (radikale oder fundamentale Fragen), die einen Hauptteil dessen ausmachen, was man bisher «Philosophie» genannt hat. Entsprechendes gilt für anders gekennzeichnetes Fragen (= Wissenschaft). Drittens müssen wir uns, im Hinblick auf die angestrebte ursprüngliche Verständigungsbasis, hüten, in die Bestimmung der Philosophie und der Wissenschaft (auch nicht unter dem Titel der «Idee»!) schon eine bestimmte Lösung philosophischer Fragen oder gar eine ganz bestimmte Philosophie in nuce zu implizieren, was meines Erachtens bei Prof. *Medicus* zum Teil der Fall war, namentlich in seiner Auffassung von den vier Grundwerten und ihrem gegenseitigen Verhältnis. (Nachträgliche Beifügung: Nach meinem Dafürhalten traf das gleiche auch bei Prof. *Gauss* zu.) Differenzierungen in den Problemlösungen wären erst anschließend auszuarbeiten.

Im weiteren zwei für unsere Auseinandersetzungen nicht unwichtige Feststellungen. Vorerst: Es besteht ein auffallender Unterschied zwischen dem theoretischen Tun und der Besinnung auf praktisches Tun insofern, als das erste einen weiten Bereich sogenannter Wissenschaft eröffnet, während die (theoretische) Besinnung auf das praktische Tun recht bald in «radikale» Fragen (= «Philosophisches») hineinführt. Ferner ergibt sich beim dringend nötigen Versuch einer Fundierung der Geisteswissenschaften der aufschlußreiche Tatbestand, daß sich zwischen die Geisteswissenschaften im bisherigen Sinn und die eigentliche Philosophie so etwas wie eine «Anthropologie» (oft «philosophische Anthropologie» genannt) einschieben muß, die den Menschen als individuelles und soziales Wesen präzis zu erfassen sucht und zum Beispiel so fundamentale Begriffe wie objektiver Geist, Gesellschaft, Kultur usw. zu klären hat (Hinweis auf die mir besonders nahestehende Grundlegung der Sozialwissenschaften, insbesondere den Ausbau einer «Rechts- und Staatsphilosophie» durch Rekurs auf die «Anthropologie»: zum Beispiel sind die Rechtsvorschriften präzis zu kennzeichnende objektivierte imperative Handlungsentwürfe oder Elemente zu solchen). Daraus ergibt sich, daß die Grenzen zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Bemühungen in diesen Erkenntnisbereichen fließend sind, unbeschadet der Dignität von eminent philosophischen Fragen, die nie bloß einzelwissenschaftliche sind (so der eigentliche Sinn von «Gerechtigkeit»). Ähnlich dürften die Verhält-

nisse in den Naturwissenschaften liegen, wie die Bemerkungen von Prof. *Bernays* zeigten.

A la question de M. EUGÈNE HEUSS: «la distinction entre la philosophie et la science est-elle essentielle, ou les frontières sont-elles vagues ?» M. P. BERNAYS réplique qu'il n'est pas correct de poser la question sous cette forme typiquement alternative, pour la bonne raison qu'il faut répondre simultanément: la distinction est essentielle et les frontières sont vagues. P. Bernays fait encore quelques remarques pour conclure ses interventions précédentes.

R. SCHAERER, pour marquer la profonde distinction qu'il aimerait faire entre philosophie et science, invoque les grands philosophes qui ont toujours été attachés à ce «plutôt» philosophique que *Bochenski* a utilisé dans son argumentation et cela à tel point que tous auraient été d'avis qu'il y a une sorte d'opposition fondamentale entre la démarche purement scientifique et la démarche philosophique. A l'objection du P. BOCHENSKI sur ce point, que les grands philosophes ont uni les deux démarches dans leurs œuvres, M. SCHAERER réplique que les démarches restent distinctes en ce que les philosophes ont entrevu, dans la découverte qu'ils ont faite de relations véritablement philosophiques, une valeur absolue qui n'est pas présente dans les démarches de la science.

P. THÉVENAZ désire voir traiter non seulement la question de savoir ce qui distingue philosophie et science, mais celle de leur unité. Il voit dans la discussion se dessiner deux problèmes différents que l'on aurait peut-être avantage à traiter séparément. M. *Medicus* a cherché l'unité profonde de la science et de la philosophie pour ainsi dire *en deçà* de la science et de la philosophie constituées: dans l'attitude de l'homme qui cherche le vrai. M. *H. Barth* également a insisté sur la vocation (Berufung) du philosophe. L'unité se découvrirait donc dans *le rapport du savoir à l'homme tout entier*. Le P. *Bochenski* cherche au contraire une unité à partir des savoirs constitués qu'il a distingués, et *au-delà* d'eux. L'unité résiderait dans *le rapport des savoirs – scientifique et philosophique – entre eux.*

D'un côté on est ramené vers l'éthique ou l'axiologie; de l'autre on s'oriente vers la logique, la méthodologie ou l'épistémologie.

Le problème des rapports se pose tout différemment dans un cas ou dans l'autre. N'avons-nous pas affaire à deux problèmes distincts, aussi légitimes l'un que l'autre? Peut-être même engagent-ils deux conceptions différentes de la philosophie: l'une visant à mettre l'homme tout entier en accord avec lui-même; l'autre à mettre en accord ou en place des savoirs juxtaposés ou hiérarchisés.

Le P. BOCHENSKI résume le débat de cette journée. Il pense, d'une part, qu'il y a des domaines nettement philosophiques (par exemple l'ontologie, l'éthique), peut-être y en a-t-il aussi qui sont nettement scientifiques. Mais, d'autre part, dit-il, il est extrêmement difficile d'exclure de la philosophie telle qu'il l'envisage des questions qui la débordent, et pourtant il faut le faire. – Il nous faut enregistrer une divergence d'opinions qui se concentrent autour des vues exposées par les deux orateurs: pour *Medicus* la philosophie dépasse le savoir, raison pour laquelle elle devient éthique et religieuse – ce que *Bochenski* n'admet pas comme caractère d'une véritable philosophie – tandis que pour lui la philosophie est le savoir.

La seconde journée du Symposium débute par les deux exposés principaux de MM. *H. Gauss* et *F. Gonseth.*

HERMANN GAUSS

I.

Für das Bewußtsein unserer Zeit ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft eine zwar brennende, aber weitgehend ungelöste Frage. Zwischen beiden Seiten bestehen zweifellos rege Beziehungen; und man darf behaupten, daß in den letzten Jahren diese Beziehungen noch zusehends lebhafter geworden sind. Viele Fachwissenschaftler sind heute ernsthaft bemüht, die Grundlagen ihrer speziellen Disziplin logisch zu klären, und viele von ihnen wenden ihren Blick der Philosophie zu als der Instanz, von welcher ihnen Hilfe, wenn nicht schon zugekommen ist, so doch zukommen könnte. Und auch im Lager der sogenannten Philosophen ist man heute wieder mehr geneigt als früher, auf die Sonderdisziplinen zu hören. Es ist, als ob sich die Einsicht Bahn gebrochen hätte, daß eine Philosophie, die sich nur mit sich selber beschäftigt, es zwar vielleicht zu einer großen Kunstfertigkeit im technischen Ausdruck bringen und diese möglicherweise auch mit Erfolg auf lange Frist festhalten kann, aber doch zugleich immer in Gefahr ist, an den sachlich dringlichsten Anliegen vorbeizugehen und den Vorwurf Shakespeares auf sich zu ziehen: «Words, words, words . . . nothing from the heart».

Aber wenn so heute eine gewisse Anziehungskraft zwischen Philosophie und Fachwissenschaft spürbar ist, so ist ebenso unverkennbar ein Mißtrauen auf beiden Seiten gegenüber dem Gegenspieler noch vorhanden. Man scheut sich, wie es scheint, miteinander in näheren Kontakt zu kommen aus einer mehr oder minder deutlich empfundenen Furcht, man könnte sich eine Blöße geben und sein «Gesicht verlieren». Vielleicht ist dabei auch die Befürchtung im Spiel, man könnte die eigene Initiative an den Verhandlungspartner abgeben müssen.

Dieses Mißtrauen ist historisch verständlich: es stammt beidseitig aus den Erfahrungen, die man in den letzten hundertfünfzig Jahren miteinander glaubt gemacht zu haben. Zur Zeit des deutschen Idealismus war es zunächst die Philosophie, die sich Übergriffe oder doch Schritte, die als solche empfunden wurden, auf das Gebiet der Fachwissenschaft zuschulden kommen ließ. Schon Kant hatte versucht, auf erkenntniskritischer Basis ein gesamtes System der Vernunft zu entwerfen, dessen fertige Schubfächer nur noch

mit dem empirischen Material der Einzelwissenschaft hätte angefüllt werden sollen; da aber seine Gedanken, wie das Opus posthumum zeigt, beständig im Fluß blieben, führte seine «Architektonik der reinen Vernunft» noch nicht zum offenen Konflikt mit den Wissenschaften. Anders bei Fichte. Seine Wissenschaftslehre sollte ein in sich geschlossenes System der Vernunft darstellen, in welchem die Thesen, die in ihm dialektisch durchlaufen werden, jeweils Ausgangspunkt zu einer möglichen Einzelwissenschaft hätten sein sollen. Fichte glaubte, die Möglichkeit seines Unternehmens durch seine tatsächliche Verwirklichung beweisen zu können. Es ist bekannt, daß schon Schelling über diese Fichtesche Wissenschaftslehre als über eine «Welt in Taschenformat» gespottet hat; aber er selber verfuhr kaum kritischer, ließ er sich doch dazu verführen, die gesamte Wirklichkeit gedanklich zu «konstruieren» und berief er sich für die Gültigkeit seiner Konstruktionen auf ein höheres Erkenntnisorgan, das dem gewöhnlichen Sterblichen, wie er behauptete, abging. Hegel ging vorsichtiger zu Werke; er ließ die Einzeldisziplinen in ihrem relativen Recht bestehen und verlangte nur, daß für das sinnvolle Verständnis der Dinge das von den Einzeldisziplinen vorbearbeitete Material auch noch dialektisch-spekulativ durchdacht werde, damit es am richtigen Platz als «aufgehobenes Moment» in den Sinnzusammenhang des Ganzen, der für ihn die Wahrheit war, eingehen könne.

Nach dem Zusammenbruch dieser idealistischen Philosophie ging die Einzelwissenschaft zum Angriff über, zuerst die mathematisch unterbaute Naturwissenschaft, dann die Geschichte und seit Darwin auch die Biologie. Die Philosophie wurde auf diese Art gleichsam an die Wand gedrückt und suchte nur noch als rein formal-erkenntniskritische Prinzipienforschung ihr Daseinsrecht kümmerlich zu behaupten. Alles Inhaltliche hatte sie gegen Ende des letzten Jahrhunderts schließlich fast kampflos an die Sonderdisziplinen abgetreten.

Mit unserem Jahrhundert trat in der Philosophie wieder eine Wendung ein. Fast gleichzeitig erscholl sowohl in Deutschland als auch in Frankreich und in England unter den «Philosophen» die Losung, man müsse wieder an die Dinge selber herangehen. Die Metaphysik ist damit neu erstanden, ja so weit, daß es heutzutage fast Ehrensache geworden ist, möglichst weit von Kant Entfernung zu halten. Auch neue spekulative Systeme sind wieder erstanden: Man denke etwa an Bergson in Frankreich, Whitehead in England

oder Amerika und Scheler in Deutschland. Aber zu einem Zusammenstoß mit der Wissenschaft haben sie nicht geführt; man hat sie auf der andern Seite nicht mehr tragisch genommen.

Zugleich hatten aber auch die Fachdisziplinen ihre eigenen Sorgen. Das ungeklärte Verhältnis zwischen Mathematik und Physik hat in diesen beiden Gebieten zu einer Grundlagenkrise geführt, die, wie man weiß, noch heute andauert. Sie hat auch dazu geführt, daß von Seiten der Mathematiker und der Physiker eine spezielle Philosophie ausgebildet worden ist, die weitgehend mit dem Anspruch auftritt, überhaupt die Philosophie zu sein. Etwa zu gleicher Zeit ist an den meisten Universitäten die Zunftphilosophie aus verwaltungstechnischen Gründen zu den «Geisteswissenschaften» geschlagen worden. Das hat bewirkt, daß zwischen der neugegründeten «Mathematico-philosophie» und der traditionellen, nun noch mehr geisteswissenschaftlich beeinflußten Universitätsphilosophie der Graben noch verbreitert wurde. Der heute an den Universitäten der Philosophie zugewiesene Platz ist damit, um es milde zu sagen, problematisch geworden.

Aber auch bei den Geisteswissenschaften trat um die Jahrhundertwende eine schwere Krise ein: sie ist bedingt durch den sogenannten Historismus. Jede Wissenschaft und jedes philosophische System, heißt es, sei historisch bedingt, und außerhalb der Geschichte sei keine Wirklichkeit anzunehmen. Naturwissenschaftliche Thesen wie das zweite «thermodynamische Gesetz» seien nicht allzusehr zu fürchten; denn es sei höchst wahrscheinlich, daß in ihrem historischen Fortgang die Naturwissenschaft selber zu Ergebnissen gelange, die dieses Gesetz wieder als ungültig erscheinen ließen. Ein solches Gesetz sei nur eine aus geschichtlich bedingten Voraussetzungen distillierte Theorie; ob sie unter Berücksichtigung neuer Fakten aufrechterhalten werden könne, sei ungewiß. Der Historismus hat ohne Zweifel auflockernd gewirkt; er hat aber gleichzeitig das Gespenst des Relativismus heraufbeschworen und im Versuch, diesen zu umgehen, zu einer Reihe neuartiger dogmatischer Verkrampfungen geführt. Man ist heute in den Geisteswissenschaften geneigt, bleibende oder ewige Formen und Gestalten anzunehmen und zu postulieren. Dabei kommt man sich zum mindesten «realistisch» vor. Erkenntniskritische Einwürfe können diesem Treiben kaum Einhalt gebieten, denn die Erkenntniskritik habe «ohnehin abgewirtschaftet».

Die Stellung der Philosophie im geistigen Leben unserer Zeit scheint mir dadurch charakterisiert, daß sie, wenn sie überhaupt wieder etwas sagen will, das Gehör verdient, zugleich mit den beiden heute aktuellen Problemen ringen muß, mit der mathematisch-physikalischen Grundlagenkrise und mit dem Historismus. Tut sie das nicht und nimmt sie bloß eines dieser beiden Probleme in Angriff, dann wird sie von den jetzt bestehenden Sonderdisziplinen an irgendeinem Ort einfach flankiert werden. Wer also heute ernstlich philosophieren will, der sollte zum mindesten ein lebhaftes Interesse sowohl an der Mathematik als an der Geschichte mitbringen. Daß damit nichts Neues gefordert wird, ist klar: Schon Pascal hat eine Verbindung des «esprit de géométrie» mit dem «esprit de finesse» verlangt. Und Pascal dürfte kein unbedeutender Denker sein.

II.

Wie stellen wir uns nun aber das Verhältnis von Philosophie und Fachwissenschaft vor? Beim Versuch einer Beantwortung dieser Frage, das muß ich vorausschicken, ist alles, was nun folgt, auf eigenes Risiko und auf eigene Verantwortung hin gesagt. Aus Gründen, die man bald noch deutlicher sehen wird, kann ich für meine Ausführungen nicht den Anspruch auf eine ursprünglich logische Allgemeingültigkeit erheben. Trotzdem hoffe ich, daß meine Gedanken nicht nur als zufällig subjektive Meinungsäußerung aufgefaßt werden, sondern immerhin einen gewissen «exemplarischen» Wert haben, um einen Ausdruck von Locke und Kant zu gebrauchen. Ich gehe zwar, wie ich offen gestehe, von meinem subjektiven Standpunkt aus – denn einen andern habe ich gar nicht –; aber ich mache zugleich den Versuch, diese meine eigene Subjektivität zu Gunsten eines objektiv gemeinten Urteils zu überwinden. Dieses Ringen um Objektivität über das Subjektive hinaus ist ja gerade Philosophie; und von einer andern Objektivität als der, welche gleichzeitig aus dem Versuch der Überwindung der Subjektivität hervorgeht, weiß die Philosophie nichts. Schützt sie eine derartige ursprünglich gegebene Objektivität vor, dann hört sie auf, eine «philosophia militans» zu sein; sie wird zur «philosophia triumphans», das heißt zu einem Unding.

Doch nun zur Sache! Ich glaube nicht, daß man unserem Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft im geringsten Genüge tun könnte, solange man die Philosophie bloß als

eine besondere, vielleicht allgemeinere Form neben die andern Ausgestaltungen der Wissenschaft stellt oder etwa nur nach ihrer speziellen, von den einzelnen Fachdisziplinen abweichenden Methodik fragt. Auf diesem Wege würde man keinen Schritt weiterkommen. Man würde nämlich stillschweigend voraussetzen, bereits zu wissen, was Wissenschaft sei, als deren eine, vielleicht eigenartige Spezies nun auch die Philosophie zu gelten habe. Nun ist aber, soviel ich sehe, die Bestimmung dessen, was Wissenschaft ist, eine eminent philosophische Angelegenheit. Ich gestehe, auch das, was Wissenschaft bedeutet, nicht a priori zu wissen. Jeder Versuch, die Philosophie endlich einmal zum Range einer Wissenschaft zu erheben, ist darum in meinen Augen zwar etwas, das in akademischen Kreisen immer mit einem wohlwollenden Echo rechnen darf, aber zugleich ein Verrat an der Philosophie, weil man sie nach etwas zu modellieren sucht, was nicht aus ihr selber hervorgegangen ist. Ich denke, Sie werden begreifen, daß ich mich dieser «trahison des clercs» nicht schuldig zu machen wünsche.

Mein Vorschlag ist also der, nicht von vornherein als bekannt vorauszusetzen, was Wissenschaft sei, oder daß Philosophie auf jeden Fall eine species vom genus Wissenschaft darstelle, sondern einmal in gemeinsamer Prüfung sich die Frage vorzulegen, was Philosophie und die Einzeldisziplinen nicht de facto, sondern de jure wollen. Ich beginne, wie es meiner eigenen Stellung entspricht, mit der Philosophie.

Die Philosophie bemüht sich nicht, wie ich glaube, und wie schon ihr Name sagt, um das Wissen darüber, wie die Dinge ein für allemal beschaffen sind, sondern um die Weisheit, das heißt um die Einsicht in den jeweiligen Wert der Dinge oder in das, wie unter Voraussetzung einer obersten absoluten Instanz es jeweils für die Dinge gut wäre zu sein. Allwissenheit wäre uns zu nichts nütze, solange wir nicht zugleich auch wüßten, welchen Gebrauch wir von diesem unserem Wissen machen sollten. *οὐκ ἐγ κτήσει, ἀλλ' χρήσει.. τὸ μέγα,* sagt Plutarch. Eine beschränkte Einsicht in das, wie es in einer bestimmten Situation gut wäre für die Dinge zu sein, ist für uns im Prinzip auch möglich; denn wir erfassen sie «secundum modum recipientis»; während Allwissenheit schon deshalb für uns nicht in Frage kommt, weil wir in diesem Falle zugleich wissen müßten, daß wir wissen oder mit andern Worten uns selber ganz durchsichtig sein müßten. Allerdings ist eine Einsicht in das, wie es in einer bestimm-

ten Lage für die Dinge gut wäre zu sein, nicht eine abschließende, ein für allemal gegebene Erkenntnis. Diese Einsicht muß immer wieder neu errungen werden, weil die Situationen, aus denen heraus wir sie suchen, sich beständig verändern. Die Philosophie führt also nicht, wie ich sagen möchte, zu einer absoluten Erkenntnis; aber nichts hindert sie, uns eine Gewißheit des Absoluten zu vermitteln, indem sie sich eben bemüht, die Dinge zu sehen, wie sie «sub specie aeterni» gemeint sind oder schlechtweg sind. Ferner möchte ich behaupten, daß es keinen andern Weg gibt, zu dieser Gewißheit des Absoluten zu kommen oder, vielleicht noch besser, in dieser Gewißheit des Absoluten zu bleiben, als jene immer erneute Bemühung, unsere sich wandelnde Welt immer wieder im Lichte eines obersten absoluten Wertmaßstabes zu sehen. Und daß eine solche Sicht möglich ist, kann nicht logisch bestritten werden. Es ist uns aber ebensowenig verstattet, ihre Möglichkeit direkt zu beweisen. Darum kann man auch niemanden andemonstrieren, daß er, und gerade er, philosophieren müsse. Wer sich zu diesem Wagnis entschließt, tut es, weil er sich in dieser Welt sieht ohne eindeutiges Kriterium, um zwischen Sein und Schein unterscheiden zu können, und weil es ihm nicht erträglich ist, in einer Welt zu leben und zu wirken, die möglicherweise nur Schein ist. Mit der soeben gegebenen Bestimmung der Philosophie hat er aber auch die Garantie, daß es ihm vergönnt sein wird, die beiden Klippen, die der Philosophie ebenso verderblich sind, zu umgehen: Ich meine den Skeptizismus und den Dogmatismus. Skeptisch braucht er nicht zu werden, weil immerhin eine Gewißheit des Absoluten erreichbar ist; da diese Gewißheit des Absoluten aber nicht zugleich eine absolute Gewißheit ist, wird er auch von jedem Dogmatismus bewahrt werden.

Freilich hätte eine solche philosophische Einsicht noch keinen Wert in sich selber; sie gewinnt diesen Wert erst, wenn wir uns auch praktisch nach ihr verhalten. Das, was «sub specie aeterni» am richtigen Ort ist, das dürfen wir ästhetisch genießen; was nicht so ist, ruft uns zur sittlichen Tat auf, um zwar nicht eine harmonisch reibungslose, aber doch immerhin gerechte Welt nach besten Kräften zu schaffen. Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß die philosophische Einsicht immer zugleich ins Ästhetische und ins Ethische transzendiert, da nicht alles und jedes in der Welt absolut gerechtfertigt oder verworfen werden kann. Wichtig ist, daß philosophische Einsicht für sich allein genommen nicht genügt.

Und das führt uns gleich einen Schritt weiter. Die Philosophie appelliert nicht nur an unsern Verstand, sondern zugleich an unsern Willen und unsere ästhetische Einbildungskraft. Sie geht den ganzen Menschen an. Wir müssen, wie Plato sagt, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ philosophieren, mit allen unsern Gemütskräften, aber unter der Leitung des kritischen Verstandes, da wir in der Philosophie für alle unsere Ansichten, die, beiläufig gesagt, nach meiner Überzeugung ausnahmslos aus der ästhetischen Einbildungskraft hervorgehen, logisch Rechenschaft ablegen müssen. Daß schließlich die Philosophie nach meiner Ansicht religiös begründet ist, sei auch nur im Vorbeigehen angemerkt. Wir bleiben eben in der Gewißheit des Absoluten, wenn wir uns vorwiegend in den Dienst einer der drei großen Werte, des Schönen, des Guten oder des Wahren stellen und in diesem Dienste unsere subjektive Existenz vergessen. Ohne diese Selbstvergessenheit gibt es nach meiner Überzeugung keine Philosophie.

Was uns in der Welt beunruhigt, ist die Vieldeutigkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, zugleich mit ihrer Wandelbarkeit und ihrem Werdecharakter. Wir streben nach dem eindeutigen Sein, nicht nur, um es zu erkennen, sondern um es im Leben zu verwirklichen. Nur wo eindeutiges Leben ist, da ist auch die Gewißheit des Absoluten und das Gefühl der Übereinstimmung mit ihm; wo Vieldeutigkeit zurückbleibt, da ist Unsicherheit und Zweifel. Damit soll nicht gesagt werden, daß wir allen vieldeutigen Situationen im Leben ängstlich aus dem Wege gehen sollen. Im Gegenteil. Da nämlich jede Einsicht in «eindeutiges Sein» immer nur das Ergebnis der Überwindung einer Vieldeutigkeit war, so ist der Ausdruck unserer Gewißheit des Absoluten um so reicher und besser, je mehr wir es gewagt haben, uns in einer vieldeutigen Situation zu bewähren. Es ist geradezu ein Zeichen unserer innern Kraft, wenn wir es uns leisten können, vorübergehend in immer kompliziertere äußere Situationen einzutreten. Nach dieser obern Seite gibt es also keine Grenzen, die nicht zu überschreiten wären. Eine solche Grenze existiert für uns nur nach «unten»; es muß ein Minimum geben – wobei freilich auch dies nicht durch alle Zeiten hindurch fixiert ist –, unter das wir uns unter keinen Umständen gestatten hinunterzusinken, ohne uns selber verachten zu müssen.

Allerdings ist die Philosophie, so betrachtet, eher ein Ethos als eine Doktrin oder Lehre. Sie bietet nichts, was sich schwarz auf weiß nach Hause tragen ließe. Sie ist überall da vorhanden, wo kon-

sequent gedacht wird oder wo überhaupt gedacht wird (denn unkonsequentes Denken wäre gar kein Denken). Aber es gibt keinen Ort, an dem sie sich festlegen könnte. Bei der Teilung der Erde ist sie entschieden zu spät gekommen. Ihr Wahlspruch ist das porphyrische *πανταχοῦ καὶ μηδομοῦ*. Ihr Hauch weht, wo er will. Kein Mensch kann über sie verfügen. Kein Mensch kann darum auch ihre allein wahre Gestalt vertreten oder repräsentieren. Wir können nur Organ der Philosophie sein. Aus diesem Grunde wäre es vielleicht auch besser zu sagen, wir werden philosophiert als «wir philosophieren». Das lateinische Verbum deponens «philosophari» hat möglicherweise einen tiefern Sinn als gemeiniglich angenommen wird.

III.

Aber, wird man sich nun fragen, wenn die Philosophie weiter nichts als ein fast unfaßbares Ethos ist, wie läßt sich dann von ihr eine Brücke zur Wissenschaft und ihren mannigfachen Abzweigungen schlagen? Daß eine solche Brücke dennoch möglich ist, das sollen meine abschließenden Betrachtungen noch in Kürze aufzuweisen versuchen.

Zunächst ist folgendes klar: Wenn wir die Erscheinung als eine bloße Werdewelt charakterisiert haben, so bedeutet das, daß wir ihr kein in sich gegründetes Sein zugestehen. Ontologie im traditionellen aristotelischen Sinne lehnen wir darum grundsätzlich ab. Anderseits ist Werden immer ein «Werden zum Sein hin»; das Werden tendiert immer zum Sein, ohne es je völlig zu erreichen. Es hat deshalb «Anteil» am in sich ruhenden Sein, aber auch Anteil an dessen Gegenpol, der reinen Bewegung, die als reine Bewegung als eine Art instantaner Explosion gedacht werden müßte. So an den gegensätzlichen Ideen des reinen Seins und der reinen Bewegung partizipierend, ist die Erscheinungswelt immer ein Kompromiß. Sie hat ihren Halt nicht in sich selber; sie ist keine «causa sui», noch ein «ens a se». Sie hängt von einem höheren Prinzip ab. Das zeigt sich darin, daß sie immer in einem Sinnzusammenhang steht, ohne diesen Sinnzusammenhang je definitiv verwirklichen zu können. Diesen Sinnzusammenhang können wir nicht leugnen, denn seine Leugnung setzte ihn schon wiederum voraus. Der «Sinn, den man nicht ersinnen kann», um einen Ausdruck von Laotse zu verwenden, geht somit aller Sinngebung im einzelnen oder einer Richtungsbestimmung jeweils voraus. Das heißt, unsere kontingente Erscheinungswelt ist nur denk-

bar als zufällige Exemplifikation einer ihr stets vorausgehenden Sinnproportion. Diese Proportion oder Symmetrie kann als eine mathematische Ordnung bezeichnet werden, wenn man sich daran erinnert, daß sie als solche Ordnung nicht nur-rational sein muß, da ja auch die Mathematik rationale Proportionen kennt, die aus zueinander irrationalen Gliedern bestehen. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß die Ordnung der kontingenten Wirklichkeit als Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz vorausgeht. Das Reich der Ordnungen ist also viel umfassender als der Bezirk der kontingenten Wirklichkeit, und die Mathematik erstreckt sich auf Gebiete, in die ihr keine Physik folgen kann. Wir treten damit dafür ein, daß die Mathematik von der Physik unabhängig ist und verwerfen die These, daß die Mathematik eine Wissenschaft vom «objet quelconque» sei. Wir sind auch der Ansicht, daß die heutige mathematisch-physikalische Grundlagenkrise nicht eher behoben werden kann, als bis die Mathematik ihre ursprüngliche Freiheit zurückerobert hat. Philosophie im platonischen Sinne und Mathematik kämpfen heute hier auf einer Linie.

Ich muß es mir versagen, hier auf Einzelheiten einzutreten und etwa den Ort der Geometrie in ihrem Verhältnis zur Mathematik und zur Physik zu bestimmen versuchen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich nur daran erinnern, daß es nicht angeht, den Übergang von der Mathematik zur Geometrie etwa dadurch zu gewinnen, daß man zum rein Arithmetischen den kontinuierlichen Raum als einen «deus ex machina» willkürlich hinzufügt. Es ist nach meiner Ansicht überhaupt grundfalsch, das System der Wissenschaften, wie es Comte tut, so aufzubauen, daß man vom Abstrakteren zum immer Konkreteren fortschreitet durch Hinzufügung eines jeweils neuen Prinzips, das in den früheren Stadien noch nicht vorhanden war. Daß diese Methode nicht Bestand hat, zeigt sich bei Comte darin, daß er in der konkretesten Wissenschaft nach ihm, in der Soziologie, noch einmal alle früheren Wissenschaften in ihrer genetischen Entwicklung darstellen muß. Es existiert also genau genommen nach Comte nur die Soziologie. Deshalb möchte ich die Ansicht vertreten, daß die einzelnen Wissenschaften keine andern Prinzipien haben als die Philosophie, aber nicht alle diese Prinzipien zugleich anwenden. So fallen in allen Sachwissenschaften von vornherein alle ethischen und ästhetischen Grundvoraussetzungen weg. Im Vordergrund steht das Kognitive. Auch die rein erkenntniskriti-

schen Erwägungen kommen für die Sachwissenschaften qua Sachwissenschaften nicht in Betracht. Es ist fraglich, ob die Sachwissenschaften überhaupt zustande gekommen wären, wenn in ihnen immer das Erkenntniskritische mitberücksichtigt worden wäre. Das Gegenteil scheint mir der Fall zu sein.

Ich werfe jetzt nur noch einen kurzen Blick auf ein paar aktuelle Wissenschaftsprobleme, mehr nur zur Illustration des Gesagten als um ihre gründliche Erörterung anzustreben. Die Physik bemüht sich, wie ich glaube, um die Entdeckungen von Kausalwirkungen in der Zeit. Sie formuliert ihre Gesetze, die als Gesetze ja nicht dem zeitlichen Prozeß unterworfen sind, unter der Voraussetzung, daß die von ihr studierten Vorgänge wiederholbar sind. Daher ihr Interesse an der Herstellung gleichartiger Konstellationen. Auf dieser Wiederholbarkeit beruht die Stärke der Physik, besonders auch in technischer Hinsicht. Den Physiker interessiert es, zu wissen, *wie* ein Stein fliegt, nicht *warum* er fliegt. Er sucht nicht zu verstehen, sondern zu begreifen. Aus diesem Grunde verbannt er auch alle Finalursachen aus seinem Gebiet. Das heißt aber nicht, daß der Physiker rein technisch interessiert sein müßte; er kann seinem Gegenstand gegenüber ein echtes philosophisches *θαυμάζειν* bewahren. Nur ist er dann, menschlich gesprochen, eben etwas mehr als Nur-Physiker.

In den biologischen Wissenschaften wird der Zweckgedanke mit dem Begriff des Organismus aufgenommen, aber nicht als bewußt verfolgter Zweck gemäß einer sittlichen Wahl des Besten, sondern als etwas in der Natur Vorgefundenes, vielleicht nach Kant als eine nur subjektiv unumgängliche Betrachtungsweise «Als-Ob». Jedenfalls ist der Organismus als in sich geschlossener Zweckverband mehr als bloß die Summe seiner Teile. Die Griechen haben darum geschickt zwischen *ὅλον* und *πᾶν* (dem bloß mechanischen Aggregat) unterschieden.

In der Psychologie interessiert uns hauptsächlich das Motiv für das Handeln eines Individuums. Hier wird bereits Anspruch auf Verstehen erhoben. Was die Psychologie als solche nicht untersucht, sind die Handlungsweisen von sozialen Gruppen von Individuen, außer insofern solche Kollektivbestrebungen wiederum auf die Motivation des Individuums zurückwirken.

Mit dem vorwiegend kollektiven Wirken hat es die Geschichte zu tun. Nach meiner Ansicht hätte sie in zwei Teile zu zerfallen, in

einen mehr statischen Teil, in welchem gezeigt wird, was unter gewissen sozialen Voraussetzungen typischerweise geschehen könnte, und in einen vorwiegend dynamischen Teil, in welchem die Nichtwiederholbarkeit der jeweiligen Situation unterstrichen wird. Den Anspruch, alle Wirklichkeit zu umfassen, könnte ich der Geschichte niemals vindizieren. Sie mag sich auf alle «Fakta» erstrecken; aber damit ist die Wirklichkeit noch lange nicht erschöpft. Zur Wirklichkeit gehören eben auch die «actus», als deren Niederschlag die Fakta als sogenannte opera operata anzusehen sind. Der actus oder das opus operantis läßt sich aber nicht mehr als Tatsache vergegenständlichen. Die Aktus gehören darum nicht mehr dem Jagdgrund der Geschichte an. Es gibt deshalb auch kaum etwas Verschrobeneres als aus den bisherigen geschichtlichen Ereignissen den Sinn des Lebens ablesen zu wollen oder vorauszusetzen, daß es eine einheitliche geschichtliche Tradition gibt, in die der einzelne bloß sich hineinzustellen hat. Die geschichtliche Welt ist nur der Ort, an dem wir wirken sollen, die sichtbare Schaubühne, in welcher unsichtbare Kräfte sich zu verwirklichen streben. Um richtig zu handeln, muß man sich darum eine geschichtliche Tradition selber suchen und schaffen und zwischen lebendigen Kräften und totem Ballast zu scheiden wissen. Wie man ohne Ethik und Ästhetik Geschichte treiben will, ist mir nicht erfindlich.

Über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie – sofern diese überhaupt auch noch als Wissenschaft zu betrachten wäre, worüber die Meinungen bekanntlich weit auseinandergehen – zu sprechen, kann ich hier nicht mehr unternehmen. Ich habe betont, daß nach meiner Überzeugung alle Philosophie, die ihres Namens würdig ist, eine religiöse Grundlage hat. Ferner wurde behauptet, daß alle Philosophie ein Absolutes als oberste Instanz voraussetzt. Aber ob dieses Absolute sich uns durch Selbstoffenbarung kund tun muß, damit wir überhaupt etwas von ihm wissen, das kann, wie ich glaube, die Philosophie als solche nicht mehr entscheiden. Auf jeden Fall darf sie den Begriff der Selbstoffenbarung Gottes, als wäre Gott eine Ursache neben und außer uns als einer weiteren Ursache, nicht annehmen, weil dadurch Gott selber verendlicht würde. Es hindert aber nichts, anzunehmen, daß in jeder objektiv richtigen Tat, die wir vollbringen, Gott durch uns als eine Instrumentalursache wirkt, so daß in diesem Falle unser Wille mit dem göttlichen zusammenfällt. Durch eine derartige Auffassung würde auch das Gespenst des

Synergismus schwinden, vor dem die Theologen – mit Recht – sich so fürchten, dem sie aber meist nur so entgehen zu können glauben, daß sie widerspruchsvoll die souveräne Kausalität Gottes neben der menschlichen, die zugleich nichtig sein soll, bestehen lassen. Was hätte aber dann die Erschaffung des Menschen überhaupt für einen Sinn haben können ?

F. GONSETH

Quelques mots tout d'abord sur la façon dont j'entends envisager la question qui fait l'objet de ce symposium.

On peut chercher à opposer le philosophe au savant, pour mieux les comprendre l'un et l'autre. On ne le fera pas dans un but polémique, mais dans un but méthodique. Pour bien concevoir, dira-t-on, ce que peuvent être les rapports de la science et de la philosophie, ne convient-il pas de savoir tout d'abord avec quelque exactitude ce que sont la science, d'une part, et la philosophie, d'autre part ? N'est-il pas tout indiqué de commencer par une étude en profondeur pour dégager l'essentiel de ce qui fait la philosophie en face de ce qui fait l'essentiel de la science, afin de délimiter les domaines appartenant à l'une et à l'autre, afin de circonscrire les questions qui relèvent de l'une à côté de celles qui relèvent de l'autre ? Est-il possible d'éviter la question préalable de la définition de la philosophie et de la caractérisation de la science ?

Eh bien, je ne chercherai pas à entamer la question par ce bout ! Je ne chercherai pas à procéder au préalable à cette illumination interne. Je suivrai en quelque sorte un chemin extérieur certainement moins ambitieux, mais peut-être aussi moins difficile.

J'ai d'ailleurs aussi des raisons philosophiques d'agir ainsi. Mais je ne crois pas nécessaire de les exposer d'avance. Elles apparaîtront d'elles-mêmes, en chemin.

Je voudrais tout d'abord insister sur le fait que la question des rapports entre la science et la philosophie ne se pose pas entre deux disciplines déjà bien constituées et bien séparées l'une de l'autre. Elle se pose au contraire à l'intérieur de chacune d'elles, et tout spécialement à l'intérieur même de la philosophie. A l'intérieur du thomisme par exemple, on peut distinguer deux courants assez opposés : les uns prétendent fonder l'essentiel de leur philosophie sur ce qu'on pourrait appeler notre expérience naturelle, sur le bon sens

et sur les principes métaphysiques sans lesquels il n'y aurait pas de bon sens. La connaissance évoluée dont la science s'occupe, pour importante qu'elle soit par ailleurs, n'a pour eux qu'une importance philosophique secondaire. Pour ces philosophes, science et philosophie sont nettement séparables, sont d'ores et déjà séparées et leurs destins ne sont liés que de façon très lâche, si même ils le sont.

Pour les autres, science et philosophie s'entrecroisent sur tout le domaine de la connaissance, sur le domaine de la connaissance scientifique aussi bien que sur le domaine de la connaissance naturelle. Elles rencontrent, de façon différente il est vrai, les mêmes questions et les mêmes objets. En un mot, elles ne forment, selon l'expression du cardinal Mercier, qu'un seul corps.

Une opposition semblable se retrouve dans tout le champ philosophique actuel. Pour Bachelard, par exemple, la participation à la pensée scientifique est constitutive de sa pensée philosophique. Au contraire, Merleau-Ponty ne semble prendre appui (il le fait constamment) sur les résultats de la science que pour s'écarter de celle-ci.

Les nouvelles métaphysiques semblent inspirées de la volonté de se constituer en disciplines autonomes vis-à-vis des disciplines qui disent viser la connaissance objective. Avec une intransigeance aussi absolue, mais directement opposée, certaines philosophies d'inspiration logistique n'accordent de sens qu'aux énoncés pliés d'avance à certaines exigences formelles et rigoureuses.

On pourrait ajouter cent autres exemples à ceux que je viens de citer. Mais la chose est-elle nécessaire ? Les observations qui précèdent suffisent, me semble-t-il, pour établir clairement que la question que nous discutons ici, la question des rapports entre science et philosophie, ne met pas deux partis en présence dont l'un comprendrait tous les philosophes et l'autre tous les savants. Ce qui est en discussion, c'est la valeur de la connaissance scientifique pour la philosophie : c'est une question qui oppose des philosophes à d'autres philosophes.

Voici maintenant une seconde remarque. Est-il permis de parler de questions purement philosophiques, philosophiques en soi ? Est-il légitime de poser comme existant en soi un domaine de connaissance et un ensemble de questions réservés à l'autorité du philosophe ? Pour pouvoir en décider, je m'en vais ici encore me servir de quelques exemples.

La cosmogonie d'Aristote est parfois encore enseignée comme une matière d'intérêt philosophique. Elle n'a guère de valeur scientifique. L'intérêt scientifique de la cosmogonie héliocentrique de Copernic-Kepler et de la théorie newtonienne de la gravitation universelle est incomparablement supérieur à celui de la cosmogonie d'Aristote. Mais je ne pense pas qu'il y ait un cours de philosophie où le système planétaire soit étudié comme une matière d'intérêt philosophique.

N'y a-t-il pas là un fait assez paradoxal ?

Faut-il penser que le passage des vues aristotéliciennes sur le monde à l'astronomie (géocentrique elle aussi) de Ptolémée, puis au système solaire de l'astronomie copernicienne et newtonienne n'a pas eu de conséquences profondes sur le développement de l'esprit humain, qu'il soit resté sans grande portée philosophique ?

Nous savons tous que c'est le contraire qui est vrai. Je n'apprendrai rien à personne en insistant sur la signification décisive de ce qu'on appelle souvent le tournant copernicien. Les preuves en sont manifestes; personne ne songe plus aujourd'hui à les contester.

Il est cependant deux points sur lesquels je voudrais m'arrêter un instant. On a souvent parlé du bouleversement que ne pouvait pas manquer d'entraîner l'abandon de toutes les perspectives basées sur l'idée que la terre doit être le centre du monde. Ce n'est pas cet aspect de la révolution copernicienne que je voudrais souligner, mais bien plutôt l'entrée en scène du fait d'expérience dans toute son irréductibilité. La mécanique de Newton donne une cause au mouvement des planètes sur leurs orbites: l'attraction mutuelle des planètes et du soleil. Toute l'explication des mouvements des planètes sur la voûte céleste, à travers les constellations des étoiles fixes, vient donc se fonder dans la matière et dans les lois auxquelles obéit la matière. Pour prévoir tout l'avenir et pour reconstituer tout le passé du système solaire, il suffisait en principe de connaître la distribution des masses matérielles dans l'espace et leurs vitesses en un instant déterminé. Le monde physique se refermait ainsi sur lui-même et se donnait à lui-même la loi fondamentale. Un monde matérialiste avait ainsi pris naissance.

La loi de l'attraction universelle ne se présentait pas, d'autre part, comme une loi abstraitement nécessaire, elle n'avait rien d'un principe de pure raison, apportant avec lui son évidence et sa nécessité rationnelles, son intelligibilité. C'était au contraire une loi naturelle

ayant toute l'opacité d'un fait qu'il faut accueillir pour la simple raison qu'on l'a rencontré.

En même temps que naissait le monde fermé de la matière, cessait aussi le règne exclusif de la pure intelligibilité, de la raison, unique souveraine de toute connaissance. Ainsi naissait le monde de la science dans lequel l'homme ne sait où ni comment introduire les valeurs qui lui sont propres. On rapporte qu'une singulière crise intellectuelle, présentant certaines analogies avec la crise existentialiste actuelle, sortit du triomphe des idées newtoniennes. Le fait n'a, je pense, rien qui puisse nous étonner. Qu'on se souvienne de Pascal (l'un des pères reconnus de l'existentialisme) s'écriant dès avant l'édification de la mécanique newtonienne : le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.

A quel but les observations qui précèdent tendent-elles ? Je voulais donner un exemple, un premier exemple d'une question philosophique que son développement historique a portée en territoire scientifique. Cet exemple doit contrebattre l'idée selon laquelle une question déterminée est d'avance et pour toujours une question d'ordre philosophique ou d'ordre scientifique.

Cet exemple doit aussi me donner l'occasion de m'étonner que la philosophie continue à accorder son attention à une question de connaissance au stade où la valeur de cette connaissance était à peu près inexistante (nous en pouvons juger maintenant), mais n'éprouve pas le besoin de suivre cette question dans les péripéties qui lui apportent une élucidation progressive. Cette question, bien qu'ayant maintenant un aspect scientifique de plus en plus précis, n'a cependant pas perdu son intérêt philosophique. Plus que jamais, il reste à comprendre ce que peut être le statut de l'homme dans le monde des lois naturelles.

Mais laissons de côté ces dernières considérations que je voulais ne faire qu'en passant, et revenons à notre exemple. Son destin historique ne s'achève pas dans la théorie newtonienne de l'attraction universelle.

Pendant plus de deux siècles, la théorie newtonienne de l'attraction universelle resta la base de toutes les explications astronomiques. Les irrégularités révélées par un ensemble plus précis d'observations trouvèrent leurs causes dans l'existence de nouvelles planètes. Je ne chercherai pas à expliquer comment certaines de ces irrégularités conduisirent cependant Einstein à développer sa théorie

de la relativité générale dans le cadre de laquelle la théorie newtonienne de l'attraction prend figure d'approximation, de fort bonne approximation, d'ailleurs.

Dans le monde des atomes, la connaissance scientifique franchissait, d'autre part, un certain nombre d'étapes décisives qui devaient nous mener à la théorie moderne des quanta, théorie qui renverse certaines de nos vues les plus naturelles sur l'espace et sur la matière.

Mais voici où j'en veux venir : à la pointe des recherches modernes dont il vient d'être question, deux courants semblent maintenant se dessiner. L'un peut être rattaché aux noms d'Einstein et de de Broglie : c'est le courant ontologique. La physique, dit Einstein en termes particulièrement clairs, doit poser l'existence d'une réalité physique prédéterminée, d'une réalité physique en soi que la physique découvre. Dans son fond, la physique ne peut être que réaliste.

L'autre courant peut être rattaché aux noms de Bohr, Born et Pauli : c'est le courant dialectique. La physique telle que nous la concevons (et telle que nous contribuons à la faire), disent ces physiciens, n'a que faire d'une hypothèse ontologique. La réalité qu'on observe n'est jamais une réalité en soi, mais une réalité dans un horizon de réalité (pour employer un mot de la théorie de la connaissance ouverte) et les éléments d'une théorie ne sont jamais donnés par avance dans une validité dernière.

Aux derniers Entretiens de Zurich, M. Pauli adressait un appel non équivoque à la théorie de la connaissance ouverte, en vue de constituer le cadre gnoséologique dont la physique a besoin.

Voilà donc la physique moderne devant une question de caractère indubitablement philosophique, devant la question fondamentale de toute philosophie de la connaissance, celle de la nature du réel. La physique s'y heurte sans l'avoir cherchée, dans la poursuite la plus stricte de ses propres fins.

La cosmologie en particulier s'offre à nouveau à l'intérêt du philosophe, et cette fois avec tous les caractères que la recherche scientifique lui a conférés.

Cet exemple n'est-il pas concluant ? Voilà donc une question où la philosophie et la science ne cessent de s'entrecroiser, non pour s'opposer l'une à l'autre, mais pour se compléter l'une l'autre. Elle est d'ordre philosophique ou d'ordre scientifique selon l'angle sous lequel on l'aborde. Mais elle ne se subdivise pas en une demi-question philosophique et une demi-question scientifique. On ne peut pas en

faire une étude philosophique sérieuse en particulier, en tournant le dos à la science : renoncer à en intégrer l'aspect scientifique, c'est simplement renoncer à la traiter avec authenticité.

Il ne serait pas difficile de donner d'autres exemples qui, tous, conduiraient aux mêmes conclusions. On pourrait suivre la question du continu en partant de Zénon d'Elée pour aboutir, tout d'abord, à Leibniz chez qui elle garde un aspect métaphysique. Cette ligne entrerait alors en territoire mathématique, où le calcul différentiel et intégral lui a déjà donné une solution qui paraissait devoir être définitive. Mais les recherches sur les fondements viennent reprendre cette solution et lui conférer une signification philosophique renouvelée.

Là aussi, je pourrais m'étonner du fait que la philosophie telle qu'on l'enseigne trouve encore juste de s'occuper de la continuité jusqu'à Leibniz, et selon Leibniz, jusqu'à un stade que l'on est maintenant en droit de considérer comme très insuffisamment élucidé, pour l'abandonner au moment où le calcul infinitésimal commence à lui apporter une solution rigoureuse.

Je ne crois pas d'ailleurs qu'il soit nécessaire ou même utile de multiplier les exemples.

Il me semble plus indiqué d'éclairer encore *notre* sujet d'un jour un peu différent, restant en cela fidèle à l'intention de l'aborder de l'extérieur.

Je viens d'insister sur le fait qu'en traitant une question philosophique, on ne peut pas faire abstraction de la situation de connaissance dont on peut ou dont on doit partir. Je voudrais amener maintenant le philosophe lui-même sur le devant de la scène et montrer de quelle capitale importance peut être pour lui la rencontre de tel ou tel résultat scientifique.

Prenons le cas de H. Reichenbach, le philosophe des sciences bien connu que nous avons perdu récemment. Je suis assez loin de partager en tous points ses idées. Mais ce n'est pas de cela qu'il va s'agir.

Je tiens de Reichenbach lui-même qu'il entra dans la carrière philosophique en tant que disciple de Kant. L'événement qui devait le séparer à jamais de la doctrine kantienne fut sa rencontre avec la théorie einsteinienne de la relativité. Comment la chose peut-elle s'expliquer ? On a caractérisé la théorie kantienne de la connaissance en la mettant en rapport avec la science newtonienne. L'homme en situation de connaissance, dans une situation de con-

naissance réellement occupée, ne dispose pas d'un savoir catalogué d'avance en savoir certain et savoir incertain. Il n'en allait pas autrement de la science newtonienne. La théorie kantienne de la connaissance est un essai de purification de la situation de connaissance propre à la science newtonienne, un essai de désigner ce qui doit être nécessairement assuré d'avance pour que cette science puisse être ce qu'elle était. Le rôle que le temps et l'espace jouent dans la science newtonienne se trouve consacré par leur élévation au rang d'intuitions a priori dans la doctrine kantienne.

Or, la théorie de la relativité établit entre le temps et l'espace un autre rapport que celui qui est à la base de la science newtonienne. La théorie de la relativité renonce, par exemple, à l'axiome de la simultanéité selon lequel deux éléments simultanés pour un premier observateur le sont aussi pour tout autre observateur. Cet axiome est aussi un a priori de la philosophie kantienne.

Or, de deux choses l'une : ou bien la théorie de la relativité a raison, et dans ce cas la théorie kantienne de l'intuition spatio-temporelle est fausse –, ou bien c'est cette dernière qui est juste et la théorie de la relativité doit être rejetée.

Reichenbach opta pour la relativité et contre la théorie kantienne de la connaissance. En avait-il le droit ? Ce choix n'était-il pas arbitraire ? D'autres que lui n'ont-ils pas le droit de faire le choix contraire ? Avec Reichenbach, je pense que ce choix est un choix obligé.

La théorie de la relativité n'est pas une théorie qu'on puisse adopter ou rejeter à son gré. Les confirmations qu'elle a reçues de l'expérience ne nous laissent pas cette liberté. Elle a suffisamment subi l'épreuve des faits pour que, sans en faire une connaissance absolue, nous soyons tenus d'en faire un élément de notre propre situation de connaissance. Pour un théoricien de la connaissance, le problème n'est pas de chercher les moyens de rejeter la théorie de la relativité, mais les moyens de l'intégrer.

Toute l'activité philosophique de Reichenbach fut inspirée du désir de poser les bases d'une philosophie capable de s'intégrer les résultats de la recherche scientifique.

J'en reviens ainsi aux conclusions auxquelles mon premier exemple m'avait déjà conduit. L'idée qu'il existe un territoire proprement philosophique où l'on pourrait traiter les questions purement philosophiques à l'abri des conséquences tumultueuses du pro-

grès de la connaissance scientifique prend de plus en plus figure de rêve.

Science et philosophie sont unies comme le sont la connaissance et la réflexion sur la connaissance. Ce ne sont que deux aspects d'une même entreprise. Il peut être utile, selon les circonstances, de chercher à les spécifier l'un par rapport à l'autre, et même de les opposer l'un à l'autre. Mais il est factice, et même dangereux, de poser en fait qu'ils peuvent être dissociés complètement et conduits chacun pour soi vers des destins autonomes.

Pour dire enfin ma pensée concernant la valeur des apports respectifs de la science et de la philosophie à l'œuvre commune, je n'hésiterai pas à déclarer, me mettant ainsi en désaccord avec M. Gauss, qu'à mon avis c'est aujourd'hui la science qui ouvre les voies et qui approfondit les perspectives.

Je sais bien que tout ce que je viens de dire ne suffira pas pour contrebattre le tenace espoir en un chemin de souveraine certitude, espoir qui cherche précisément sa réalisation dans les métaphysiques nouvelles. Mais de quel prix cet espoir doit-il être payé ? C'est tout le champ de la connaissance objective que la philosophie devrait abandonner. Quel est alors son rôle et quel est son champ d'action ? La chose a déjà été expliquée et discutée au sein de cette Société : l'homme, dans la conscience qu'il a de lui-même, devient le seul objet de la connaissance philosophique. Quant à moi, je ne suis aucunement sûr (je suis même sûr du contraire) que, même dans ce champ réduit, la connaissance philosophique ne se trouve pas en concurrence avec une autre sorte de connaissance où viennent aussi s'inscrire les résultats de l'expérience que l'homme a de lui-même, avec tous ses aléas et toutes ses possibilités d'erreurs.

Quoiqu'il en soit, je pense qu'en se retirant de son engagement dans le monde de l'objet, la pensée philosophique fait fausse route. La situation dans laquelle nous nous trouvons actuellement, situation dont notre état de connaissance est un moment essentiel, me paraît comporter une tâche tout à fait différente. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une perspective intégrante, d'une perspective cohérente dans laquelle l'homme puisse réconcilier sa connaissance et ses valeurs. Il nous faut une philosophie qui sache accorder la valeur du savoir avec le savoir des valeurs.

Je disais tout à l'heure que, dans la situation actuelle, c'est la science qui me paraît ouvrir les voies. Elle est capable de nous four-

nir un modèle de la façon dont la perspective intégrante dont je parle pourrait se concevoir. La physique moderne a reconnu pour son compte la faculté d'user avec efficacité de la catégorie de la complémentarité. Il ne peut être question, naturellement, d'étendre sans plus à la philosophie ce qui s'est trouvé idoine en physique. Mais rien ne nous empêche, une fois la complémentarité bien conçue, d'en faire une catégorie d'essai qui, si elle subit l'épreuve de son engagement dans l'explication, passera au rang de catégorie explicative.

C'est la procédure normale de l'explication scientifique. Rien n'empêche qu'elle ne devienne la procédure selon laquelle pourrait se constituer une philosophie de l'homme et du monde, une philosophie de l'homme dans le monde qui ne laisserait rien échapper de ce que nous savons nous appartenir.

Nous sera-t-il permis d'ajouter que nous venons d'énoncer le projet essentiel de la tendance philosophique qui se donne le nom de philosophie ouverte ?

DEUXIÈME DISCUSSION

M. PIERRE THÉVENAZ (Lausanne) chargé de diriger les débats, indique quelques-uns des points qu'il serait utile d'élucider après l'audition des conférences de MM. *Gauss* et *Gonseth*. Revenant en particulier sur une constatation du *P. Roesle* dans la discussion précédente, il attire l'attention sur l'alternative éventuelle d'une science triomphante et d'une philosophie triomphante.

M. PHILIPPE MULLER (Neuchâtel):

Notre président nous demande si nous pourrions tomber d'accord pour donner en philosophie une importance, voire la première importance aux progrès de la connaissance scientifique. Je ne suis pas sûr que l'on puisse souscrire sans réserve à cette proposition. Il y a, dans la pensée moderne, une école de penseurs, à laquelle j'inclinerais à m'associer, qui, sans méconnaître l'intérêt de la recherche scientifique en elle-même, ne croit pas qu'elle ait l'importance *philosophique* que d'aucuns veulent lui donner. Je songe ici à tel passage de Sartre, où la pensée scientifique est ramenée à un type de connaissance *instrumentale*, qui a son domaine propre et ses limites intrinsèques, et qui, par son caractère même d'instrumentalité, reste dépendante d'un milieu biologique déterminé. La conception que se faisait Scheler du savoir scientifique n'est pas éloignée de cette façon de voir. Il est sans doute impossible de la légitimer en peu de mots, mais il convenait de signaler que si dans cette enceinte une certaine unanimité en faveur de l'importance philosophique de la connaissance scientifique, je veux dire de l'importance primordiale, telle qu'on ne saurait être philosophe sans être quelque peu physicien, mathématicien ou biologiste, semble se faire, cela ne signifie nullement que tous les philosophes contemporains souscriraient à cette thèse.

M. HENRI-L. MIÉVILLE (Lausanne) présente les remarques suivantes:

Science et philosophie sont intimement apparentées, puisqu'elles se rapportent à l'objet général que vise la connaissance et qui est le réel ou l'être: ce qui est ou a été et peut-être sera, et aussi le devoir être, s'il existe quelque chose comme des «valeurs» préférables à leurs contraires et une activité de l'homme qui se propose des fins. Cela étant, s'il y a une distinction à faire entre philosophie et science, on doit pouvoir assigner à la première un objet différent ou tout au moins une *visée* et des démarches méthodologiques différentes de celles des sciences. C'est le point qui demanderait quelques précisions complémentaires.

Quel est le champ de recherche des sciences? Les sciences mathématiques forgent dans l'abstrait un instrument indéfiniment perfectible qui permet aux sciences expérimentales de définir certains types de relations qui se réalisent approximativement dans le donné spatio-temporel. L'être singulier est porteur d'une infinité de caractères et engagé dans une infinité de relations. Etant l'unité concrète de ses diverses fonctions, il échappe nécessairement *comme tel* à l'analyse scientifique qui porte sur des relations, sur des déterminations qu'elle ne peut transformer en concepts qu'en les isolant par abstraction de leur contexte et de leur source. Il y a donc place pour une discipline (philosophique) qui se donne pour objet l'être même dans sa réalité singulière, tant sous sa forme individuelle que comme totalité d'univers, l'idée de l'être universel et concret étant présente à la pensée, dès qu'elle prononce un jugement d'existence, dès que, réfléchissant sur elle-même, elle s'inscrit avec ses actes dans l'être qui la comprend. Cette discipline qui est l'*ontologie* (on l'appelle aussi *métaphysique*, lorsqu'on use de l'un des sens de ce terme assez élastique) se justifie aux yeux des ontologistes, parce que «nous ne pouvons pas – selon la remarque d'Aimé Forest – considérer d'une attitude identique de pensée les aspects particuliers du réel et *l'unité de l'être* qui s'y trouve impliquée d'une façon variée» («Du consentement à l'être»). Cela étant, l'ontologie doit user d'une méthode qui ne saurait être celle des sciences (mathématiques, expérimentales ou historiques) «car les résultats que l'entendement scientifique obtient n'ont de valeur d'être et de vérité que par la réalité de l'être impliquée dans leur expression même, mais qui reste au-delà de ce que la science détermine». L'être n'est pas la «somme» de ses «déterminations», il en est la «source»; principe d'unité ou de liaison; on ne le connaît pas par une série d'approximations de nature discursive. Il est «acte» et non «chose» ou «objet», acte qui se perpétue en l'infinie diversité des êtres. Nous ne le «connaissons» que dans la mesure où devient vivante en nous la *conscience d'une participation.*

Mais le problème de l'être n'est pas le seul domaine que la philosophie peut revendiquer – quitte à justifier cette prétention – comme n'étant pas situé sur le plan des recherches dévolues aux sciences. Il y a le problème de la connaissance, c'est-à-dire celui que pose à l'esprit non pas telle ou telle science, mais la prétention que toutes élèvent de formuler, sous la réserve du plus informé, des affirmations *valables*, valables quant à leur portée objective, valables en principe pour tous les esprits suffisamment avertis. Aucune science particulière ne comporte l'analyse et l'examen critique de la notion de vérité que toutes présupposent.

L'affirmation jugée vraie a une *valeur* (dans le double sens de *Geltung*, validité, et de *Wert*) que ne possède pas l'affirmation fausse. Mais elle n'est pas la seule valeur. Il y a un problème philosophique de *la* valeur et *des* valeurs, qui

n'est qu'un aspect du problème des fins ou problème du devoir-être, car notre activité de vivants doit nécessairement se proposer des fins, s'orienter vers des «préférables». A côté de la philosophie théorique, il y a une philosophie pratique et une esthétique. Or ni la biologie, ni la psychologie, ni la sociologie ou l'histoire ni aucune des sciences dites positives ne peut se prononcer sur le préférable, sur le bien et le mal, sur le beau et le laid. Les sciences, pour reprendre un mot de H. Poincaré, ne parlent qu'à l'indicatif, non à l'impératif, ni même à l'optatif. Si elles apportent des connaissances précieuses sur la constitution du cosmos, sur la nature humaine, si elles développent et révèlent les ressources de l'esprit, leurs méthodes ne leur permettent pas de se prononcer sur aucun devoir-être; le domaine des valeurs et du normatif, dont l'importance est première dans la vie de l'esprit – cela a été souligné à juste titre – leur échappe.

Quel sera finalement la caractéristique du *penser philosophique?* On peut dire que c'est la volonté de pousser partout jusqu'à l'intelligence des principes, de l'*ἀνυπόθετον*, de ce qui est ou paraît être *premier*, de ce qu'il n'est pas possible de faire dériver d'autre chose, soit dans l'ordre de l'être, soit dans l'ordre de la valeur. La synthèse de l'ensemble des positions qu'un penseur adoptera (compte tenu de l'acquis des sciences et des hypothèses qu'elles permettent d'énoncer) constituera *sa philosophie*, ce terme étant pris alors au sens large de Weltanschauung.

Un mot encore concernant les méthodes. Prenons le cas de l'ontologie. Les méthodes d'investigation dont usent les sciences mathématiques et naturelles ne sauraient, on l'a vu, lui convenir. L'ontologie classique pensait pouvoir résoudre le problème de l'être par une méthode logico-déductive, basée sur l'analyse de l'idée d'être. On reconnaît aujourd'hui assez généralement qu'elle n'est pas opérante. Mais l'ontologie peut utiliser la méthode *réflexive* dont le point de départ est la prise de conscience du *cogito*. Cette méthode «conduit à chercher notre premier modèle de l'être dans l'expérience qu'a de lui-même le sujet pensant» (E. Leroux). A la méthode réflexive et la complétant s'ajoute la méthode *régressive* inaugurée par le criticisme de Kant et qui consiste à remonter du jugement jugé vrai aux conditions qu'il faut supposer réalisées du côté du sujet et du côté de l'objet pour que sa validité soit explicable. Il suffit qu'un seul jugement soit jugé valable (par exemple le *cogito:* je constate que je pense), pour qu'il soit nécessaire de se demander ce qu'implique une pareille affirmation sous le rapport de la réalité qu'elle pose et de la validité à laquelle elle prétend. Tout jugement tenu pour vrai ou pour probable à un degré quelconque semble impliquer la réalité d'un ordre objectif de l'univers qui comprend la pensée et la relation qu'elle soutient avec ce qui est pensé par elle comme existant à un titre quelconque. La notion d'ordre ou de conditionnement est une notion première, c'est-à-dire irréductible (de quelque manière qu'elle ait été acquise). La négation même de sa valeur objective la présuppose valable. Cette sorte de cercle est le signe que nous touchons à un «absolu»; il signifie – ainsi en jugera l'ontologiste – que la pensée est remontée à sa source qui transcende toutes les «subjectivités» qu'elle alimente dans le *hic et nunc* de l'histoire.

La méthode régressive fait apparaître comme premières (dans le sens qui vient d'être dit) non seulement les notions d'être et d'ordre, mais celles de valeur et d'acte qui sont à la base de la philosophie pratique et de l'esthétique. La valeur

morale d'un comportement et la valeur esthétique d'une œuvre d'art ne se démontrent pas *more geometrico*, ni ne se constatent comme des faits; elles s'éprouvent et veulent être assumées par un acte du sujet. Une valeur ne se «justifie» que par référence à une valeur plus essentielle dont elle est une spécification (une «vérité» par exemple, présumée telle, ne cède le pas qu'à une vérité mieux fondée). Il n'en reste pas moins que les sciences et les techniques qu'elles permettent de constituer ont profondément modifié notre vision de l'homme et de ses possibilités et que leur évolution pose au philosophe des questions de grande portée, même si le progrès des sciences ne permet pas de résoudre, parce qu'ils échappent à leurs méthodes, les problèmes qu'on peut appeler spécifiquement philosophiques.

A ces remarques, M. ANDRÉ MERCIER (Berne) répond par les observations suivantes:

M. Miéville me paraît vouloir d'abord distinguer science et philosophie en ce que cette dernière est métaphysique (ou plus particulièrement ontologique).

Or, je ne pense pas qu'il soit correct de vouloir, par exemple à la manière extrême de Grassi, distinguer en deux classes hiérarchiques la métaphysique (même l'ontologie) de l'ensemble des sciences en disant que la métaphysique s'adonne à l'étude de l'être en tant que tel, *tandis que* les sciences *n'*auraient affaire chacune *qu'*avec *tel ou tel* aspect de l'être. Car il n'y a pas de connaissance de l'être en tant que tel qui ne soit une connaissance d'un de ses aspects seulement; la raison de cela réside dans notre finitude, elle-même provoquée par notre plongement dans la temporalité (ou dans la matérialité des choses, ce qui revient au même en dernière analyse). En fait, la connaissance de l'être en tant que tel (ou de l'essence des choses dans l'ontologie) est aussi celle d'un aspect de l'être, et de plus la recherche de ce qu'on appelle les derniers principes ne peut réussir en évitant totalement des approximations censées toujours meilleures qui exigent l'adéquation plus ou moins bonne du langage à la réalité entrevue de l'être; mais en fin de compte, cette adéquation ne peut être constatée que par une sorte d'expérience. Je reconnais que cette expérience a quelque chose de profond, tandis que ce qu'on appelle expérience dans une science de la Nature par exemple paraît beaucoup plus clair et immédiat (Voire? L'expérience en physique est terriblement médiate!).

La métaphysique est une approche discursive objectivante (comme les sciences d'ailleurs) vers la connaissance de l'être; elle se distingue des autres sciences par le genre d'expérience mettant en rapport le sujet intelligent avec l'objet contemplé. Mais, dira-t-on peut-être, l'expérience métaphysique s'attaque à une sorte d'*infinité* de l'Etre et se distinguerait par là de celle des sciences! A cette distinction j'objecterai que les expériences physique, biologique, etc., en font tout autant. Je sais bien que par exemple la matière est finie dans l'appréhension sensorielle . . . que les sciences ont leurs bornes. Mais, d'une part, la métaphysique a aussi ses bornes. D'autre part, les sciences physique, biologique... recherchent en dernière analyse, toutes aussi, au-delà des bornes, l'infini qu'elles parviennent à appréhender grâce à une formalisation de leur objectivation. La métaphysique fait de même: au travers de la finitude de nos conceptions, au-delà et par extra-polation des structures de notre pensée, elle projette des tentacules vers l'infini de l'être et de l'éternité; mais nous devons bien reconnaître

que ni par la métaphysique, ni par aucune autre science, nous n'appréhendrons jamais totalement cet être pour la raison banale que nous ne sommes pas Dieu.

Alors vouloir distinguer science de philosophie en faisant de cette dernière la métaphysique est fallacieux.

Invoquer d'ailleurs, pour séparer science et philosophie, que la philosophie procède de l'éthique et de l'esthétique me paraît une fausse perspective. En effet, comme il ressort déjà du discours de M. *Medicus*, l'homme pensant ressent la nécessité parallèle de mesurer le perçu selon les trois valeurs du vrai, du beau, du bien. Si donc on avait posé la question de notre symposium autrement: Philosophie et Art, par exemple, l'argument ci-dessus convenablement modifié créerait cette autre fausse perspective qu'art et philosophie sont séparables du fait que philosophie relève du vrai et du bien. (Une troisième sera facile à construire.) C'est donc que, vu d'assez haut, le thème proposé à notre symposium n'est qu'un thème partiel; on aurait peut-être plus sagement fait de rechercher d'emblée les relations de la philosophie à l'ensemble des formes de la connaissance qui correspondent aux trois valeurs fondamentales du vrai, du beau, du bien (M. *Medicus* y ajoutait une quatrième).

La philosophie n'est donc ni la métaphysique, ni «ce qui n'est pas scientifique» (ce qui ne ressortit pas seulement au vrai) dans la connaissance. Il y a, entre philosophie et science, une communauté fondamentale dans la volonté de connaître l'être et d'appréhender son infinité par un effort de libération à partir de notre temporalité.

M. HEINRICH BARTH (Bâle) se référant aux conférences de MM. *Gauss* et *Gonseth:*

Beide Referate verdienen unsere hohe Anerkennung. Was die Ausführungen von Prof. *Gonseth* angeht, so stimmen wir ihnen im großen und ganzen zu, besonders auch der These, daß Philosophie und Wissenschaften einem einzigen Erkenntnisraum zugehören, und daß dieser Erkenntnisraum ein offenes System bedeuten muß. Wichtiger als eine saubere Unterscheidung beider Gebiete ist uns die Herstellung wechselseitiger Beziehungen. Gegen eine «philosophie des sciences» hätten wir erst dort Bedenken vorzubringen, wo sie sich anschickt, die andern Erkenntnisgebiete, also die Existenzphilosophie, die Ästhetik, die Sozialwissenschaften usf., in sich selbst zu integrieren, das heißt für sich selbst einen Totalitätsanspruch zu erheben. – Dem Philosophen liegt es ob, das Erbe der philosophischen Überlieferung zu verwalten und das, was in ihr gegenwärtige Aktualität besitzt, in der heutigen Geisteslage zur Geltung zu bringen. Nicht alle philosophische Tradition gehört derart eindeutig der Vergangenheit an, wie es zum Beispiel von der Kosmologie des Aristoteles festgestellt werden kann. Es gibt Probleme, welche gestellt worden sind und weiter gestellt werden müssen, die nicht nach der Methode naturwissenschaftlicher Erkenntnis gelöst werden können. – Wenn der modernen Quantentheorie die Beziehung von «Subjekt und Objekt» in ihrer gewohnten Bedeutung zweifelhaft wird, dann betritt sie ohne Zweifel den Bereich einer uralten philosophischen Problematik. Die uns geläufige Korrelation von «Ich und Gegenstand» muß überwunden werden. Zur Realisierung dieses weittragenden Schrittes sollten Philosophie und Physik zusammenarbeiten. – Zur Erprobung unseres wechselseitigen Verständnisses darf an Prof. *Gonseth* die Frage gestellt werden, ob sich für ihn die Erkenntnis der Zeit in den

Aussagen der Relativitätstheorie erschöpft, oder ob er einer diese Theorie übergreifenden Philosophie der Zeit Raum zu geben geneigt ist.

M. ROBERT MUNZ (Berne): Wissenschaft und Philosophie begegnen sich immer wieder auf demselben Weg in entgegengesetzter Richtung. Die Bedeutung der einen, der Sinn der andern möchte sich so friedlich oder kriegerisch nurmehr wie Sehen und Schauen unterscheiden. Wie Brentano substantielles Urteil und Phänomen, so hält einer der Väter der Logistik, Frege, Bedeutung und Sinn auseinander, neuerdings nicht viel anders die psychologistische Schule um C. G. Jung. Bedeutung ist das Absichtliche, Hermetische, Geschlossene, Zeigende, Beweisende, das Wissen. Unmittelbarer, offener erscheint der Sinn und ihr Quell nicht an ein hohes Bewußtsein von Sollen, Recht, Haben, Sein gekettet. Auch ein kreatürliches Gewissen kann existieren.

Philosophie mag auch bisweilen als innere Passion erscheinen, sofern sie mit dem Logos gegen den Mythos oder mit dem Mythos gegen den Logos wertet. Den lateinisch üblichen Ausdruck philosophari wird man in der Mythologie der Sprache selbst als ein Medium erkennen: reine Passivität, wo das Subjekt des Willens ausgelöscht ist, möchte es nur bei schmerzlichst mechanischem oder tierischem Zwang oder umgekehrt unter letzter Begnadung in Religion, Mystik, Kunst und Ästhetik geben. Sonst ist gegenüber der wissenschaftlichen Seite der philosophische Raum nachdenklich und besinnlich, dimensional sich erweiternd. Wissenschaften hingegen, discursive und beschreibende, zeitigen und erörtern pragmatisch ihr eigenes Pflichtmaß mit allen ihren gegen- und vielseitigen Mitteln und Spiegeln von Ansichten und Pünktlichkeiten.

M. HANS ZANTOP (Zurich) voudrait contribuer à préciser la question qui fait l'objet de ce symposium:

Unser Symposion über Philosophie und Wissenschaft hat zum Thema: «Aufgabe und Sinn des philosophischen Erkennens in seinem Verhältnis zum einzelwissenschaftlichen Erkennen.» Auf Grund dieser Formulierung müßte von vornherein der Vergleich von Philosophie und Einzelwissenschaften in ihren konkreten Systemgestalten vermieden werden, könnte es doch sein, daß es dem Menschen bis heute nicht gelungen ist, die philosophische und wissenschaftliche Erkenntnisaufgabe *sinn*gemäß zu erfüllen. Vergessen wir nicht, daß wir irrende Wesen sind und darum Wahrheit in keiner Form besitzen, sondern immer nur suchen können. Deshalb bestünde unsere heutige Aufgabe darin, uns gemeinsam um die reine Idee echten philosophischen wie wissenschaftlichen Erkennens zu bemühen. Befragen wir statt dessen die Wirklichkeit von Philosophie und Wissenschaft, um aus ihnen ihre Idee zu gewinnen, so finden wir möglicherweise nur eine durch mannigfache Verkehrungen verfälschte Idee.

Um diesen Irrweg zu vermeiden, sollten wir dort einsetzen, wo unser Erkennen beginnt, nämlich bei unsern Fragen. Herr Prof. *Gonseth* hat dies mit erfreulicher Deutlichkeit dargelegt. Wenn er sagt, daß unsere Fragen jedesmal die gleichen seien, daß sie sich nur in ihren Intentionen unterscheiden, so weist dies auf den entscheidenden Punkt zur Unterscheidung von philosophischen und wissenschaftlichen Fragen. Ich würde deshalb vorschlagen, folgende drei Fragen gemeinsam zu untersuchen:

1. Wenn schon der Ausgangspunkt unseres Fragens überall der gleiche sein sollte, würde es sich empfehlen, vorerst zu prüfen, ob diese Behauptung wirk-

lich zutrifft. Fragen wir uns deshalb zuerst: «Was gibt uns Anlaß zum Fragen?» oder «Woran entzündet sich unser Fragen?»

2. Wenn wir dies hinreichend geprüft haben, könnten wir uns sodann fragen: «Warum fragen wir überhaupt?», «Was möchten wir wissen?» oder «In welche Richtung geht unser Fragen?» Und da könnte es sich dann herausstellen, daß wir zwei Ziele kennen, von denen her wir an die Phänomene herantreten, so daß die Art unseres Fragens, ob es sich um philosophische oder wissenschaftliche handelt, vom Ziel her bestimmt ist.
3. Nun erst, wenn wir diese zweite Frage rechtsgültig oder wahrheitsgemäß beantwortet haben, können wir die dritte stellen: «Wenn sich unsere Fragen nicht im Ausgangspunkt, sondern nur im Ziel unterscheiden, worin bestehen sodann die beiden Methoden, vom Start zum Ziel der Frage zu gelangen, welches ist ihr charakteristischer Unterschied?»

Ich erwähne kurz als geschichtliches Beispiel, wie Kant das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft gesehen hat. In den vorkritischen Schriften beschäftigte ihn die Frage, ob es von der physikalischen Erkenntnis einen Übergang zu metaphysischer Erkenntnis gebe. Anfänglich bejahte er sie, um sie später um so deutlicher zu verneinen. In seinem Opus postumum beschäftigte er sich mit der entgegengesetzten Fragestellung, die den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik betraf. Diese Frage konnte er nicht mehr befriedigend beantworten. Woran mag das liegen? Es ist von mehreren Rednern betont worden, daß Philosophie und Wissenschaft einen Körper und darum ein Ganzes bilden. Gewiß, aber weil nun jeder Körper für uns seine zwei Seiten hat, von denen aus man ihn angehen kann, könnte auch unsere Erkenntnisbemühung zwei einander gegenüberliegende Fixpunkte haben, von denen her wir die Phänomene befragen. Falls diese einander wirklich entgegengesetzt liegen, kann es keinen Übergang von philosophischer zu wissenschaftlicher Erkenntnis geben, es sei denn durch Wechsel des Standortes, von dem her wir fragen. Wer von beiden her fragt, erweist sich als Philosoph und Wissenschafter in einer Person. Faktisch wird er beides wohl immer nur nacheinander sein können, indem er jenen Wechsel des Standpunktes immer wieder hin und zurück vollzieht. Dieser Wechsel geschieht aber durch Umschlag oder Umkehrung und nicht durch allmählichen Übergang.

Zum Schluß ließe sich die Frage der Priorität von philosophischer und wissenschaftlicher Fragestellung angehen. Zunächst einmal ist sie von dem bisher Gesagten zu verneinen. Wenn jedes Phänomen von vornherein von zwei Seiten angegangen werden kann, sind beide Fragestellungen gleichberechtigt. Die Frage der Priorität kann deshalb nur noch diejenige der logischen und zeitlichen Folge betreffen. Beide verhalten sich zueinander entgegengesetzt. Faktisch und damit zeitlich beginnen wir mit den wissenschaftlichen Fragestellungen. Logisch, und damit wahrheitsgemäß, sollten wir mit der philosophischen Fragestellung beginnen.

Dies kann am besten am Beispiel unseres Symposions gezeigt werden. Fast durchwegs ist in den Voten versucht worden, das Verhältnis von philosophischem und wissenschaftlichem Erkennen so zu bestimmen, daß von der Wirklichkeit des gegenwärtigen Denkens in Philosophie und Wissenschaft ausgegangen wurde. Statt dessen sollten wir von der Möglichkeit oder von der Idee ausgehen, aber

nicht als einer schon gefundenen, sondern als einer erst zu suchenden, das heißt zu erfragenden. Anders ausgedrückt: die Frage nach Aufgabe und Sinn des philosophischen Erkennens im Verhältnis zum wissenschaftlichen Erkennen ist selbst zuerst eine philosophische Frage und nicht eine wissenschaftliche. Erst, wenn sie beantwortet ist, können wir die wissenschaftliche Frage stellen: «Worin unterscheiden sich Philosophie und Wissenschaft in Wirklichkeit, welches sind ihre aktuellen Verschiedenheiten?» Und hier erweist sich sodann, daß die Grenzen fließend sind, daß es ein Mehr oder Weniger ist.

Ich fasse deshalb zusammen: Aufgabe der philosophischen Besinnung ist es, die Idee von philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis eindeutig herauszustellen und damit deren Erkenntnisbereiche ebenso eindeutig und nicht bloß fließend zu bestimmen. Erst dann ist es möglich, auf Grund wissenschaftlicher Fragestellung die Grenzen beider in der Wirklichkeit zu bestimmen, wobei sich dann eben zeigt, daß sie fließend sind, in einem Mehr oder Weniger faktisch bestehen. Hier wurden beide Antworten gegeben; beide sind berechtigt, aber die eine ist selbst philosophisches, die andere wissenschaftliches Forschungsergebnis, und sie schließen einander nicht aus, sondern ein.

Répondant à la question de M. *Barth*, au sujet du temps, M. *Gonseth* déclare que pour le physicien le problème du temps, tel qu'il est résolu par la théorie de la relativité, permet des calculs vérifiés plus exacts que ceux de la théorie galiléenne. L'introduction des notions einsteiniennes est une contribution au problème philosophique; une question que peut se poser le philosophe est alors celle-ci: quelle relation y a-t-il entre le temps de la relativité et celui de l'intuition immédiate? Ainsi le problème philosophique du temps est enrichi, mais non pas éliminé.

Mlle MAGDALENA AEBI (Zurich), revenant sur l'ensemble du problème posé, développe l'idée qu'elle se fait d'un «système architectonique» du savoir humain et de la culture:

Der Gesichtspunkt des *Instrumentalen* tritt nicht nur in der Beziehung von Philosophie und Einzelwissenschaften auf, sofern etwa die Philosophie fragt, *wozu* die Wissenschaften letzten Endes dienen sollen; was der Zweck, der Sinn des ganzen Wissenschaftsbetriebes ist. Man kann eine «Architektonik» des (menschlichen) Gesamtwissens entwerfen, ja eine Architektonik der menschlichen Kultur[1], in der bestimmte Disziplinen «instrumentale Bedeutung» für ihnen systematisch nachgeordnete Disziplinen bekommen. So dienen die mathematischen und logischen Disziplinen als Instrument für alle deduktiven Wissenschaften. – Diese Architektonik des Gesamtwissens basiert auf einer Architektonik des Seins sowie der Erkennbarkeit dieses Seins, das heißt des Erkennbaren; einer Lehre vom Aufbau des Realen (behandelt durch das Corpus der Einzelwissenschaften) sowie vom Erkennbaren als solchen (behandelt durch das Corpus der philosophischen Einzeldisziplinen). In einer solchen Architektonik ist das menschliche Gesamtwissen, das heißt Philosophie und Einzelwissenschaften, als Einheit aufgefaßt, als Ganzes, innerhalb dessen jede einzelne wissenschaftliche und philosophische Disziplin ihren Platz hat, und innerhalb deren jede dieser Disziplinen jede andere ergänzt. Ein Fortschritt innerhalb irgendeiner dieser

[1] Vgl. mein «Système naturel des Sciences». Actes du 11e Congrès International de Philosophie, Bruxelles, août 1953, Band II, S. 236.

Disziplinen kann die Lage in jeder andern Disziplin beeinflussen, so daß die gesamten einzelwissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen «ein gemeinsames Schicksal» haben. Eine Gesamteinteilung dieser Disziplinen ergibt eine «allgemeine Topologie der Probleme».

Diese Gesamteinteilung gliedert sich nach den *Formalobjekten* der Wissenschaften sowie der philosophischen Disziplinen einerseits – das «Materialobjekt» jeder Wissenschaft und jeder philosophischen Disziplin scheint mir implizit die Gesamtheit des Realen zu sein; jede Einzelwissenschaft setzt diese Gesamtheit voraus, visiert sie aber nicht explizit. Anderseits gliedert sich jene Gesamteinteilung nach den *Methoden*, das heißt dem speziellen *Zweck* dieser Einzeldisziplin. Wir erhalten so ein zweidimensionales System von quasi-axiomatischem Aufbau; so, daß das *material* Vorauszusetzende in der Reihenfolge der Voraussetzungen der objektiven Welt[2], das *methodisch* Vorauszusetzende in der Reihenfolge der Typen von Wissenschaften – deskriptive, theoretische, praktische Wissenschaften – sich folgt. Dieses System ist offen sowohl nach der Seite der innern Gliederung – es können jederzeit «Übergangsdisziplinen» auftreten – wie nach außen. Es hat funktionalen Charakter und ist empirisch-deskriptiv fundiert, aber – sofern es auf den Menschen und die ihm mögliche Erkenntnis, anderseits auch auf die ihm mögliche Gestaltung des Realen bezogen ist – ausgerichtet auf «die wesentlichen Zwecke des Menschen»; es betrachtet also die Gesamtheit des menschlichen Wissens unter anderem – aber nicht ausschließlich – unter einem instrumentalen Gesichtspunkt.

Die philosophischen Disziplinen machen eine Art «Grundlagenforschung» der Einzelwissenschaften aus, indem sie das Zurückgeben von jedem beliebigen Problem einer Einzelwissenschaft aus bis zum jeweiligen *ἀνυπόθετον* erlauben. Jeder Psychologismus ist dabei ausgeschaltet; es handelt sich um die *Rechtsgrundlagen* jeder Einzelerkenntnis. Die philosophischen Einzeldisziplinen behandeln diese Rechtsgrundlagen, wobei sie bis zum Cogito zurückgehen, bis zur Analyse der realen Ausgangssituation jeder menschlichen Besinnung, sei es bei der Inangriffnahme eines Spezialproblems, sei es bei einer Gesamtbesinnung. Die Philosophie als Ganzes hat also *ein anderes Objekt* als die Einzelwissenschaften. Anderseits betrachtet die Philosophie als Wissenschaft von der Ganzheit der menschlichen Kultur auch die Beziehungen der Einzelwissenschaften sowie der philosophischen Einzeldisziplinen zueinander und ordnet sie zu einer Ganzheit, die letztlich bezogen wird – wie im kantischen «Weltbegriff»[3] der Philosophie – auf die wesentlichen Zwecke des Menschen. Auch hier hat die Philosophie ein anderes Objekt als die Einzelwissenschaften: ein Objekt, das den Einzelwissenschaften als solchen nicht zugänglich ist, dessen Erkenntnis aber die Erkenntnis der Einzelwissenschaften *ergänzt* und sie voraussetzt. – Als «Grundlagenwissenschaft» ordnet die Philosophie jede spezialwissenschaftliche Einzelerkenntnis ein in die Gesamtheit des Realen, sofern diese dem Menschen zugänglich ist; sie bezieht das Objekt wie die Methoden der Einzelwissenschaften zurück auf die Gesamtheit des Seins (des Realen). Als «Ganzheitsbetrachtung» gegenüber der menschlichen Kultur ordnet sie die Gesamtheit der menschlichen Bestrebungen den

---

[2] So scheint etwa die anorganische Welt die Voraussetzung der Entwicklung der organischen Welt; diese die Voraussetzung der Existenz der Phänomene des Seelenlebens zu sein etc.

[3] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Architektonik der reinen Vernunft.

«wesentlichen Zwecken» der Menschheit unter. In beiden Rücksichten verfolgt sie einen gewissen «instrumentalen» Gesichtspunkt. Die Funktion der Philosophie ist letzten Endes eine integrierende, eine zur Ganzheit ergänzende. Die Philosophie ist – als Grundlagenforschung – Einordnung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis in eine Erkenntnis des Seins als Ganzen (die Ganzheit des Realen), als Ganzheitsforderung Beziehung der Bestrebungen des Menschen auf die «wesentlichen Zwecke» des Menschen. Also sie ist:

a) Erkenntnis der Gesamtheit des Seins, sofern diese vom Menschen aus möglich ist;
b) Forderung der Einheit der Kultur.

Dabei darf die Philosophie nicht das empirische und das rational-deduktive Studium des Realen *überspringen*, wie das ein gewisser mythischer Platonismus (*Gauss*) zu tun versucht, oder wie der deutsche Idealismus – insbesondere seit Fichte – sich das anmaßte. Kant glaubte aus dem Cogito, dem transzendentalen Ich, die Gesetze der Welt ableiten, ja sie der Welt «vorschreiben» zu können, und zwar so, daß keine zukünftige «mögliche Erfahrung» diesen Gesetzen widersprechen oder eine Erweiterung der Erkenntnis dieser Gesetze bewirken könne. Es glaubte eine Metaphysik als strenge Wissenschaft aus dem Cogito allein ableiten und sie ein für allemal vollenden zu können, so daß der Vernunft «nichts zu fragen übrig» bleibe. Fichte nahm sich vor – ohne das Unternehmen je wirklich durchzuführen –, aus dem Cogito als «absolutem Ich»[4] die Welt nach Materie und Form abzuleiten, und Hegel deduzierte mittels seiner «dialektischen Methode» (einer Kombination von zwei Sophismen, die «abzuleiten» erlaubt, was man will, aus was man will, über welche Mittelglieder man will)[5] nicht nur die Welt der Begriffe sowie den Bestand der realen Welt, sondern auch die Weltgeschichte a priori aus der *Entstehung* des Cogito; dem «Zu-sich-selbst-Kommen» der absoluten Idee. Ich glaube, in meinen Untersuchungen zur methodischen Begründung des Idealismus[6] nachgewiesen zu haben, daß bei allen idealistischen Systemen entweder ein bloßer Mythos vorliegt (mythischer Platonismus) oder aber Begriffsverwechslungen (Systembegründung Kants, Hegels, Cohens). Eine *sachlich haltbare* Begründung der «philosophie pure» – des Idealismus – hat nie existiert. Eine Betonung der «existentiellen Lage» des Menschen aber, unter Zurückweisung des theoretischen Wissens – wie Kierkegaard sie vorbrachte, beeindruckt durch den Hegelschen Geschichtsdeterminismus und allzu unkritisch gegenüber dem Hegelschen System, das er als «die Wissenschaft» auffaßte – eine solche Betonung führt zu einer sinn- und zwecklosen, weil auf keinen Kosmos, auf kein Gestaltbares und Gestaltenswertes bezogenen «Freiheit» des Menschen.

Der echte «instrumentale» Gesichtspunkt scheint mir also der zu sein, bei der Einzelwissenschaften und Philosophie «ein Corpus» bilden (Kardinal Mercier). Nur ein solcher Gesichtspunkt garantiert uns Zuverlässigkeit – weil empirische sowohl wie rationale Fundierung – unserer Orientierung.

---

[4] Einem nicht konstruierbaren Begriff; denn es sollte ein Ich sein, dem noch kein Objekt gegeben ist; das dieses Objekt vielmehr erst *produziert*.

[5] Vgl. l'homme et l'histoire, actes du 6e Congrès des Stés de philosophie de langue française, Paris 1952, S. 281: Critique de la construction marxiste et hégélienne de l'histoire.

[6] Kants Begründung der «deutschen Philosophie», Basel 1947.

M. F. FIALA pense qu'il y aurait un danger à se contenter d'un système architectonique. En effet, toute science peut être envisagée sous deux aspects: elle constitue, d'une part, un but autonome et veut être cultivée pour elle-même et elle peut aussi être utilisée comme «instrument» au service d'une autre science. Et même de deux sciences en tant qu'instruments; toutes deux peuvent être au service l'une de l'autre. La même chose peut être dite de la raison, comme le faisait judicieusement remarquer la logique de Port-Royal: car la raison est l'instrument par rapport à la science et la science instrument pour perfectionner la raison! «On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et l'on devrait se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison» *(Premier discours)*. Dès lors il ne convient pas de considérer une science (ou la science) comme un instrument pour la distinguer de la philospohie.

M. PHILIPPE MULLER: Il me semble apercevoir entre la philosophie et l'attitude scientifique quelques différences qu'on peut exprimer de diverses façons. Laissant ici le langage des logiciens contemporains, qui sans doute introduiraient la notion de méta-langage, je voudrais revenir à des expressions dont s'est servi avec bonheur M. *Medicus* dans un livre récent. Il montre qu'il y a en définitive deux sortes de vérités. Les unes sont contraignantes, et telles que si je les méconnais, je manifeste mon incompétence, ou je me casse le nez sur un obstacle, je fais un pont qui ne tient pas sous le trafic moderne, ou je trouve des racines illusoires à une équation. Ce sont les questions du type de celles qu'évoquaient plusieurs orateurs, et notamment celles qu'illustrait M. *Gonseth* dans son exposé de ce matin. Si je reprends comme vraie la cosmologie d'Aristote, ou même celle de Newton, si j'ignore ou néglige la pensée, disons d'Einstein, sur ces sujets, je suis dans ce type d'erreur-là.

Mais précisément, on pourrait montrer, me semble-t-il, que la philosophie s'est progressivement épurée depuis une centaine d'années et qu'elle exclut de plus en plus ce qui rentre par ailleurs dans le domaine de la vérité contraignante. En revanche, elle se spécialise dans celui de la vérité que M. *Medicus* propose de considérer comme une vérité d'appel. Ici point de contrainte, dans le sens pratique de tout à l'heure. Mais une adhésion libre qui rend plus humain. En d'autres termes, on ne peut se guider dans le monde contemporain sans souscrire aux savoirs contraignants de la science. Mais on peut y vivre sans rien concéder à la vérité d'appel. Vie rudimentaire peut-être, vie inculte, mais vie tout de même. *Bien* vivre, non: cela implique une certaine ouverture à ces appels que la philosophie adresse à l'homme, et qui, s'il leur est répondu, en font la dignité. C'est très précisément à cela que faisait allusion *Fichte*, quand il disait qu'on a la philosophie de l'homme qu'on est. Il ne voulait pas psychologiser l'adhésion philosophique: il voulait marquer une différence entre ces deux sortes de vérités que j'ai essayé, non pas de décrire ou de légitimer, mais simplement d'évoquer.

M. H. GAUSS: Zur Bemerkung von Herrn *Gonseth*, der Ausdruck «science» ou «logique de l'objet quelconque», den ich in meinem Referat verwendet habe, sei ein Pfeil an seine Adresse gewesen, sei präzisiert, daß ich mein Referat geschrieben habe, noch bevor ich gewußt habe, daß Herr *Gonseth* an dieser Tagung sprechen werde. Tatsächlich habe ich die «Epistémolgie génétique» von Herrn *Piaget* im Auge gehabt. Mit Herrn *Gonseth* stünden meine Ansichten weniger im

Gegensatz, obschon ich gegenüber der These skeptisch bin, daß das Verhältnis zwischen Mathematik und Physik etwas sei, das durch die Erfahrung entschieden werde. Damit würde nämlich die Mathematik selber ins Dialektische herabgezogen, während nach meiner Auffassung die Mathematik undialektische Seinsverhältnisse intendiert und es nur eine Dialektik des Werdens gibt. Die Erörterung dieser Fragen müßte aber wohl einer besonderen Diskussion vorbehalten werden. Es geht schließlich um die Frage, in welcher Beziehung Mathematik Wissenschaft ist, da sie es nicht mit Experimenten zu tun hat. Ist sie Epiphänomen, ein Luxus neben der existierenden Welt, oder sind ihre Ordnungen Voraussetzung der Möglichkeit von Existenz?

M. P. THÉVENAZ constate que dans cet échange de vues les philosophes ont surtout insisté sur la distinction à établir entre philosophie et science, les savants sur l'effort tendant, comme l'a dit M. *Mercier*, à embrasser sous ses divers aspects l'infinité de l'être.

M. HENRI REVERDIN (Genève): On peut semblablement envisager science et philosophie:

a) selon leurs réalisations: qu'affirment-elles *en fait*?
b) selon leur «idée», leur idéal: que sont-elles *en droit?* que prétendent-elles à devenir?

Or. d'une part, savants et philosophes s'accordent à penser, semble-t-il, que lorsque plusieurs théories sont présentées, la vérité est au terme de la recherche scientifique. Mais, d'autre part, ni tous les savants, ni même tous les philosophes ne déclareraient qu'au terme de la pensée et de la vie philosophiques toutes les personnalités humaines devraient admettre *une* seule et même philosophie; certains penseurs, en effet, érigent la pluralité des systèmes et doctrines en une pluralité de droit. Ne conviendrait-il pas, quand on confronte philosophie et science, d'examiner cette dualité de situation et d'en discuter la légitimité?

M. P. BERNAYS: Es gibt Zeiten, wo eine philosophische Theorie vorherrscht, andere, wo dies nicht der Fall ist. Im Philosophischen kommt nicht nur die Verschiedenheit der Methoden in Betracht, sondern die Auswahl des zu Erklärenden. Als Aufgabe kann man sagen: es gibt nur *eine* Philosophie, aber in der Fragestellung kommt die Verschiedenheit zum Ausdruck, und es entstehen Spannungen, die stets wieder zum Versuch der Überwindung auffordern. Über die Frage hinaus, wie aus der Philosophie gewisse Teile zugunsten der Wissenschaft ausgelöst werden, muß man auch feststellen, daß oft wohl keine Unterscheidung möglich ist, so daß man unmöglich sagen kann, dieses oder jenes Gedankengut sei Philosophie oder sei Wissenschaft. Wir können dann und also im allgemeinen nicht einmal fragen, was der Zweck oder das Ideal des einen oder des andern ist. Wir gehen von einem Komplex aus, wo weder Philosophie noch Wissenschaft hervortritt. Von da aus lösen sich Bestrebungen, die eine gewisse Schärfe der Methodik spürbar werden lassen oder eine gewisse Tiefe beibehalten.

Der Wissenschaftler scheut sich nur, anderes als seine Technik zur Begrenzung seiner Wissenschaft heranzuziehen, weil in ihr ein Begriffssystem verarbeitet wird. Er vermeidet es, sich mit der Problematik seiner menschlichen Situation abzugeben, was für den Philosophen charakteristisch ist, und so wird er *sorgenlos*, sobald die Philosophie verlassen ist. Damit erscheint die Philosophie gegenüber der Wissenschaft als die Besinnung auf das Problematische.

M. A. SPEISER (Bâle): Il y a un «fond de doctrine philosophique» dont on peut dire qu'il est à l'abri de toute objection. Une grande partie des controverses roule sur des problèmes résolus depuis des siècles, mais que ressuscite périodiquement une connaissance insuffisante de l'histoire de la philosophie. Celle-ci demande en effet un long travail et une longue patience. En science – en physique par exemple –, le savant connaît en principe complètement la physique contemporaine, ce qui fait que les problèmes qui se posent à lui finissent toujours par trouver leur solution, d'autant plus qu'il en donne les preuves. En philosophie, la connaissance insuffisante de l'histoire des problèmes provient en grande partie de ce que les philosophes exposent bien des affirmations, mais n'en donnent souvent pas les preuves.

M. K. DURR (Zurich): Bei der Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft ist die Tatsache zu berücksichtigen, daß die Wissenschaft eine Einheit bildet. Die Bestimmung des Wesens der Philosophie führt auf ein Problem der Arbeitsteilung; es fragt sich, welche Aufgaben, die sich im Rahmen der Wissenschaft stellen, zweckmäßigerweise ohne zu strenge Scheidung den Vertretern der Philosophie zuzuweisen sind. Die Philosophie als Ganzes ist dem Wissen einzuordnen. Im Hinblick auf Bemerkungen, die dem Referat von Herrn *Bochenski* angehören, wird von dem Sprechenden hervorgehoben, daß die Formeln oder Thesen der Logik als philosophische Aussagen gelten können und daß schon die aristotelische Syllogistik einen Schatz solcher Aussagen besitzt.

M. THÉVENAZ, pour terminer la discussion, donne la parole aux quatre conférenciers.

M. MEDICUS s'en tient à une remarque: il ne pense pas que tous les philosophes devraient finalement s'accorder sur une seule et même doctrine. Ce qui suscite la réflexion philosophique, ce sont les multiples problèmes que pose l'existence et la condition humaines. Ces problèmes subsisteront jusqu'à la fin des temps, et on peut toujours aborder un problème par divers côtés et le voir sous des perspectives diverses.

Le P. BOCHENSKI, sollicité de définir sa position personnelle, esquisse l'attitude générale de l'école thomiste à laquelle il appartient. Pour le thomisme classique le savoir est un et le philosophe est l'homme qui sait. L'essor de la science depuis Galilée a eu pour conséquence que, dans la période qui va de Descartes jusque vers 1900, la philosophie a cherché un autre objet. Si la tradition thomiste est restée vivante (dans la majeure partie de l'école du moins) et a cherché, avec le Cardinal Mercier, à resaisir l'unité du savoir, elle n'y est pas parvenue: elle n'a pu s'intégrer totalement les principes épistémologiques qu'impose l'évolution de la science moderne. La seule école qui a pu prétendre et maintenir l'unité du savoir, c'est la néo-positiviste, mais au prix de la métaphysique qu'elle renie. Il faut reconnaître que l'idéal de l'unité du savoir pose un problème des plus difficiles. Les thomistes le maintiennent en dépit des difficultés; ils ont une attitude «très rationaliste» et ne veulent pas introduire dans leur philosophie des éléments irrationnels basés sur la croyance, en particulier ce qui tombe sous le coup des valeurs pratiques. Ils peuvent ne pas le faire, puisqu'ils sont, dans la grande majorité des cas, des croyants et reconnaissent une théologie basée sur une foi.

M. H. GAUSS: Les opinions énoncées au cours de cette rencontre se sont polarisées autour de deux centres: l'un plus scientifique, l'autre de philosophie plus ou moins «pure». D'un côté, on tend à constituer une philosophie de la science (die Wissenschaft philosophisch beleuchten): les exposés de MM. *Bochenski* et *Gonseth* se mouvaient sur cette ligne. De l'autre côté, on voit dans la philosophie autant et plus une sagesse qu'un savoir, on lui attribue une tâche d'importance vitale pour l'homme qui philosophe (eine Lebensaufgabe). MM. *Bochenski* et *Gonseth* sont du premier bord, MM. *Medicus* et *Gauss* du second. Le scientifique aime à partir du positif des faits, quitte à poser ultérieurement la question de leur signification philosophique. Le «philosophe pur», par contre, ne considère pas qu'il soit permis de partir des faits et d'argumenter en prononçant des: «il y a», des «cela est». Il ne peut, comme le savant, se borner à des constatations et y voir le but même de sa recherche. Au demeurant, les deux tendances qui viennent d'être caractérisées ne se sont pas, au cours du symposium, opposées pour s'exclure mutuellement. On a moins songé à défendre un point de vue qu'à comprendre celui du partenaire de l'autre bord. On a cherché le contact. M. GAUSS espère que tous les participants au symposium en auront été aussi satisfaits que lui-même.

M. F. GONSETH exprime sa satisfaction et sa déception de n'avoir pas rencontré l'opposition attendue des «philosophes purs», sauf peut-être en la personne de M. Philippe *Muller*, lorsque ce dernier sépare trop radicalement les vérités de contrainte et les vérités d'appel. Cette opposition renaîtrait sans doute si l'on poussait plus à fond l'examen des problèmes soulevés au cours de ces entretiens. Mais la scission entre les sciences de la nature et les sciences morales, les *Geisteswissenschaften*, est dangereuse. Nous devons faire un constant effort pour nous rejoindre.

Le président du symposium, le P. ROESLE, constate en le clôturant, que si l'on a vu s'affirmer deux attitudes (Blickrichtungen) différentes, il ne s'est manifesté aucune intransigeance, aucun exclusivisme. Il n'y a pas eu de philosophes purs en face de savants adversaires de toute philosophie, et l'on s'est expliqué de part et d'autre avec franchise, modestie et un constant désir d'établir une véritable et féconde collaboration, donnant ainsi raison au mot du philosophe français Le Senne: «Une société de philosophie n'est pas un club de solipsistes.»