

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Revue de l'Université de Bruxelles, 1973/3-4, Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1973.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503355_1973_3_4_000.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)).

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Philosophie et Méthode

Allocution de <i>M. Jean Baugniet</i>	275
Exposé introductif <i>par Chaïm Perelman</i>	278
La méthode en histoire de la philosophie <i>par Martial Gueroult</i>	285
Intention et déterminations dans la genèse de l'œuvre philosophique <i>par Ferdinand Alquié</i>	296
La philosophie et ses publics <i>par Henri Gouhier</i>	329
Continu et discontinu en histoire de la philosophie <i>par Yvon Belaval</i>	343
La métaphilosophie devant l'histoire de la philosophie <i>par Henri Lefebvre</i>	353
Sur quelques problèmes d'interprétation en histoire de la philosophie grecque <i>par Jeanne Croissant</i>	376
Problèmes spécifiques de méthode en histoire de la philosophie médiévale <i>par le Chanoine Fernand van Steenberghe</i>	398
Histoire des sciences et histoire de la philosophie au XIX ^e siècle <i>par Michel Serres</i>	433
Peut-on introduire la quantité en histoire de la philosophie ? <i>par André Robinet</i>	447
Débats	311-358-392-411-445-457
Discussion générale introduite <i>par Chaïm Perelman</i>	461

*Publiée avec l'aide financière
du Ministère de l'Éducation Nationale
et de la Culture française*

Comité de rédaction de la Revue de l'Université

Directeur M. Charles Delvoye

Administrateur

Secrétaire de
rédaction M. Jacques Sojcher

Membres Messieurs John Bartier, Paul Bertelson, Jean Blankoff,
J. P. Boon, Mademoiselle Lucia de Brouckère,
Monsieur Jacques Devooght, Docteur Jacques Dumont,
Messieurs Michel Hanotiau, Robert Pirson,
Pierre Rijlant, Lucien Roelants, R. Vanhauwermeiren

Abonnements	4 numéros par an de 120 pages environ:
	Abonnement – Belgique: 400 FB
	Étranger: 450 FB
	Prix du numéro: 120 FB
	Prix du numéro double: 240 FB

Prière d'adresser les souscriptions aux

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Téléphone: 02/35.01.86

- C.C.P. 1048.59 de l'Université Libre de Bruxelles
- Compte 150.492 de l'Université Libre de Bruxelles à la Banque de Bruxelles
- Compte 735 207 R de l'Université Libre de Bruxelles
au Crédit Lyonnais (C.C.P. 947), Boulevard des Italiens, Paris (2^e)

Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Les manuscrits non publiés ne seront pas renvoyés.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

1973 · 3-4

Rédaction Avenue des Ortolans 76
1170 Bruxelles Belgique

Administration Parc Léopold
1040 Bruxelles Belgique

Éditions de l'Université de Bruxelles



INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES DE BELGIQUE

PHILOSOPHIE ET MÉTHODE



AVANT-PROPOS

Les 5 et 6 mars 1972, s'est tenu à l'initiative de l'Institut des Hautes Études de Belgique un Colloque dont l'organisation m'a été confiée.

Je suis heureux de présenter au public les différents exposés qui y ont été faits ainsi que les débats qui ont suivi.

Le titre du Colloque était « Les méthodes en histoire de la philosophie », mais comme les communications et les débats ont largement débordé ce thème, nous avons trouvé préférable de publier les Actes de ce Colloque sous le titre « Philosophie et méthode ».

Je remercie Monsieur André Robinet pour sa très efficace collaboration qui a eu pour effet que des philosophes et des historiens français de la philosophie en ont assuré le succès.

Je remercie également Madame Griffin-Collart pour la précieuse aide qu'elle m'a fournie dans la mise au point du manuscrit.

Ch. P.

TABLE DES MATIÈRES

Lundi 6 mars, première séance

Allocution de M. Jean BAUGNIET, Président de l'Institut des Hautes Études de Belgique, Recteur honoraire de l'ULB.

Exposé introductif par M. Chaïm PERELMAN, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles.

« La méthode en histoire de la philosophie », par M. Martial GUEROULT, Membre de l'Institut de France.

« Intention et détermination dans la genèse de l'œuvre philosophique », par M. Ferdinand ALQUIÉ, Professeur à l'Université de Paris IV.

Débats.

Lundi 6 mars, deuxième séance

Introduction par M. Chaïm PERELMAN.

Introduction par M. André ROBINET.

« La philosophie et ses publics », par M. Henri GOUIER, Membre de l'Institut de France.

« Continu et discontinu en histoire de la philosophie », par M. Yvon BELAVAL, Professeur à l'Université de Paris I.

« La métaphilosophie devant l'histoire de la philosophie », par M. Henri LEFEBVRE, Professeur à l'Université de Paris X.

Débats.

Mardi 7 mars, première séance

Commentaire du texte de M. H. Lefebvre par M. Ferdinand ALQUIÉ et réponse de M. H. Lefebvre.

« Sur quelques problèmes d'interprétation en histoire de la philosophie grecque », par Madame Jeanne CROISSANT, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles.

Débats.

« Problèmes spécifiques de méthode en histoire de la philosophie médiévale », par M. le Chanoine Fernand VAN STEENBERGHEM, Professeur à l'Université Catholique de Louvain.

Débats.

Mardi 7 mars, deuxième séance

« Histoire des sciences et histoire de la philosophie au XIX^e siècle », par M. Michel SERRES, Professeur à l'Université de Paris I.

Débats.

« Peut-on introduire la quantité en histoire de la philosophie ? » par M. André ROBINET, Professeur agrégé à l'Université Libre de Bruxelles.

Débats.

Exposé de M. Chaïm PERELMAN pour inaugurer la discussion générale

Discussion générale.

Séance du lundi 6 mars 1972 matin

ALLOCUTION D'OUVERTURE

par Jean Baugniet

*Président de l'Institut des Hautes Études de Belgique
Recteur Honoraire de l'ULB*

Au moment d'ouvrir ce Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique sur les méthodes en histoire de la Philosophie, je suis très heureux d'accueillir les éminents professeurs français qui ont accepté de prêter leur concours à ce Colloque. Je ne les citerai pas, vous connaissez leurs noms d'après le programme qui vous a été distribué, et je suis très sensible à l'intérêt qu'ils ont bien voulu porter à nos travaux, en nous apportant leur précieux concours et le prestige de leur autorité.

Je dois remercier tout spécialement deux personnes sans lesquelles ce Colloque n'aurait pu avoir lieu. C'est tout d'abord mon Collègue et ami Chaïm PERELMAN et c'est aussi M. ROBINET, Directeur des recherches au Centre national de la Recherche scientifique français et Professeur agrégé de cette Université, qui ont mis au point l'organisation de cette rencontre.

Mais, peut-être, convient-il que je vous dise ce qu'est l'Institut des Hautes Études de Belgique qui vous accueille ici.

L'Institut des Hautes Études de Belgique a une histoire assez curieuse car si l'on croit que la contestation est d'aujourd'hui, on se trompe. Dans les années 1893, notre Université libre de Bruxelles a connu une contestation qui eut des conséquences bien plus importantes que celles de la contestation de 1968. A l'occasion de cette contestation, qui était née par suite de l'interdiction donnée à un éminent géographe français, Élisée Reclus, de faire le cours dont il avait été chargé, et cela pour des raisons philosophiques, en raison des traités et des articles un peu révolutionnaires qu'il avait publiés quelques mois plus tôt, l'Université a connu une dissidence. Quelques professeurs, très éminents

d'ailleurs, s'en sont allés et ont fondé, à côté de l'Université libre de Bruxelles, une université qu'ils ont qualifiée, pour la distinguer de l'autre, d'« Université Nouvelle». Et cette Université nouvelle, qui a vécu jusqu'en 1920, qui a été florissante bien qu'elle ne délivrât pas de diplômes légaux, était fréquentée surtout par des étudiants étrangers et principalement par des étudiants des pays balkaniques. Cette Université avait, dès son origine, créé, à côté d'elle, un Institut des Hautes Études qu'elle voulait être l'équivalent de l'Institut des Hautes Études françaises ou du Collège de France où des professeurs éminents étaient invités à venir enseigner le résultat de leurs recherches et ainsi en faire profiter non seulement les étudiants mais aussi leurs collègues, et également une Tribune où l'on pouvait donner à des jeunes chercheurs, qui n'avaient pas encore eu l'honneur d'être appelés à donner un enseignement, l'occasion et venir faire connaître aussi le résultat de leurs recherches.

Et quand, en 1920, la réconciliation se fit entre l'« Université nouvelle» et l'Université libre de Bruxelles, l'Université nouvelle disparut, s'engagea à ne plus donner des cours — laissant ce monopole à l'Université de Bruxelles — et il fut entendu que l'Institut des Hautes Études de Belgique resterait vivre avec l'aide de l'Université de Bruxelles qui devait lui assurer un subside pour son fonctionnement.

Et c'est cet Institut des Hautes Études qui vous accueille aujourd'hui, qui a depuis 1920 continué sur la lancée de ses prédécesseurs dont beaucoup sont illustres — nous avons, je cite au hasard, des personnalités aussi éminentes qu'Enrico Ferri dans le domaine du droit, qui ont été des piliers de l'Université nouvelle et de l'Institut des Hautes Études de Belgique — et nous avons continué à donner et organiser des conférences à une époque où, évidemment, les conférences universitaires étaient beaucoup moins fréquentes qu'elles ne le sont aujourd'hui. Et comme aujourd'hui nous avons, par la voie de tous les échanges privés et officiels, l'occasion d'accueillir très souvent des professeurs étrangers et de leur faire donner des leçons dans les locaux même de l'Université. L'organisation de conférences est devenue beaucoup moins importante et nous essayons, à côté des conférences que nous continuons tout de même d'organiser, parce qu'il y a des personnalités que nous pouvons inviter à l'Institut des Hautes Études et qui n'ont pas la possibilité d'être invitées

à l'Université, et aussi des jeunes auxquels nous voulons donner l'occasion de se faire connaître, nous avons une tendance, de plus en plus, d'organiser des Colloques.

Et c'est comme cela que ce Colloque a été mis sur pied par l'Institut des Hautes Études avec le concours de ces personnalités éminentes pour permettre aux jeunes et aux anciens de se pencher pendant deux jours sur les problèmes que posent les méthodes en histoire de la philosophie.

Il me reste à vous souhaiter à tous la bienvenue et à vous souhaiter de fructueux travaux. Merci.

EXPOSÉ INTRODUCTIF

par Chaïm Perelman

Professeur à l'Université libre de Bruxelles

Monsieur le Président, Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs,
Chers Collègues,

Ce Colloque sur les méthodes en histoire de la philosophie est, en réalité, la réalisation d'un projet que j'ai caressé depuis 1955. C'était à l'occasion d'un colloque organisé à Royaumont, pour discuter de l'œuvre de Descartes, que la divergence des points de vue s'était affirmée tellement devant l'assemblée qu'il avait paru utile, important, pour comprendre quelque peu ces divergences, de s'interroger sur les méthodes en histoire de la philosophie. Alors eut lieu une séance assez mémorable dont le déroulement a été, comme l'a dit M. ALQUIÉ, immortalisé dans un volume — le volume consacré à Descartes et publié par les éditions de Minuit en 1957 — séance tout à fait improvisée et consacrée à l'examen des méthodes en histoire de la philosophie. Cette séance nous a fait penser à une symphonie inachevée, en ce sens que vraiment nous avions là des instrumentistes de tout premier ordre dont plusieurs, MM. GUEROULT, ALQUIÉ, GOUHIER, LEFEBVRE, sont présents ici, ou attendus ; d'autres, malheureusement, ont disparu entre-temps : je pense à Lucien GOLDMANN, à Jean HYPPOLITE, à Pierre MESNARD.

La discussion, sous ma présidence, a été brusquement interrompue parce que je devais prendre le train de Bruxelles. Je me suis toujours dit : « C'était ma faute ; il faudra recommencer, de façon, cette fois, à pouvoir faire le tour du problème un peu plus à l'aise. »

Remarquons que nous le reprenons dans d'autres perspectives que la dernière fois, puisque les méthodes auxquelles nous pensions étaient essentiellement celles qui pourraient être divergentes à propos de l'examen d'une philosophie, celle de Descartes, tandis que maintenant nous pensons à un problème beaucoup plus général qui est celui des méthodes en histoire de la philoso-

phie. Et si l'on pense à ce thème plus général, les réponses aussi deviennent plus variées et moins spécifiques.

Je voudrais faire le point de quelques thèmes que j'entrevois et dont j'espère nous aurons l'occasion de parler en y ajoutant ceux qui seront introduits par d'autres orateurs.

Il va de soi qu'un historien de la philosophie est tout d'abord un historien et, en tant qu'historien, il doit connaître et manier toutes les méthodes de la critique historique, mais avec cette restriction pourtant que, contrairement à l'historien, il part uniquement de textes. Son point de départ ce sont les textes, ce sont les sources. Mais qu'est-ce qu'il va en faire, de ces textes ? Pour répondre, il faut savoir quel est son projet. Parce que pour déterminer les méthodes de l'historien de la philosophie, il faut savoir ce qu'il veut. Et, à ce point de vue, les deux premières sources de l'histoire de la philosophie que nous connaissons, nous montrent deux extrêmes qui sont peut-être des indications de ce qu'il ne faut pas faire, parce que l'histoire de la philosophie a toujours été une constante correction des méthodes utilisées antérieurement.

Le premier dont on nous parle, c'est Aristote qui, en réalité, a présenté l'histoire des philosophes qui l'ont précédé par rapport aux problèmes qui l'intéressaient, lui, c'est-à-dire le problème des quatre causes et celui des quatre éléments : la question était de savoir ce que les autres ont répondu à ses préoccupations à lui. C'est l'histoire de la philosophie qui aboutit à quelqu'un qui détient la vérité, les autres n'étant considérés que comme des précurseurs de cette vérité ; ce qui veut dire d'ailleurs que tous les problèmes sont formulés selon les concepts de l'historien philosophe. Nous trouvons ici une première préoccupation de la vérité, de la vérité philosophique. Cette histoire ressemble un peu à une conception qui était traditionnelle — je ne sais pas si elle l'est encore — dans l'étude de l'histoire des sciences où l'on part également de textes mais où l'on organise les textes en fonction de la science actuelle : c'est l'histoire des découvertes, comment, petit à petit, la science s'est constituée — c'est-à-dire la science actuelle s'est constituée — il y a un terminus *ad quem*, et tout le reste est vu dans cette perspective qui, comme vous le voyez, détache effectivement les découvertes de leur contexte. Peut-être que, maintenant, on conçoit l'histoire des sciences un peu différemment, mais telle était bien la tradition classique.

Malheureusement cette méthode, si elle devait être utilisée — et effectivement elle est encore utilisée en philosophie, et je peux dire que mon maître Dupréel présentait ainsi l'histoire des doctrines morales, lui-même en étant l'aboutissement, montrant comment tout cela a conduit vers la philosophie morale — a, en plus, l'inconvénient que, contrairement aux différentes sciences, les philosophes ne sont pas tellement d'accord sur ce qu'est la vérité philosophique qui devrait servir de terme de référence.

Ainsi nous voyons que la première notion qui devrait organiser l'histoire de la philosophie et ses problèmes, c'est l'idée de la vérité en philosophie. Qu'est-ce qu'il faut en faire ? Faut-il la prendre comme une catégorie importante de l'histoire de la philosophie ou faut-il la jeter par-dessus bord ?

L'antithèse d'Aristote, c'étaient les doxographes. L'histoire de la philosophie a été, peut-on dire, jusqu'au xvii^e s., essentiellement une doxographie, c'est-à-dire le recueil des vies et des opinions des philosophes. Cela ne posait d'autre problème que celui de savoir quels étaient les textes à choisir, parce que philosophiques et parce que significatifs.

A ce propos, de nouveau, deux problèmes se posent : qu'est-ce que la philosophie ? Quels sont les textes que nous devons considérer comme philosophiques ? Et, deuxièmement, qu'est-ce qu'un texte significatif en philosophie ? On rencontre ainsi deux nouveaux concepts organisateurs de l'histoire de la philosophie, celui de philosophie et celui de signification. Notons que les doxographes se contentaient simplement de réunir les textes qu'ils présentaient dans un ordre quelconque, dont on ne voit d'ailleurs pas très bien comment il s'articulait.

Mais nous savons que des penseurs beaucoup plus ambitieux ont cherché, à partir des fragments, à reconstituer les philosophies de philosophes dont on n'avait que ces fragments, comme Cuvier reconstituait les animaux préhistoriques. Cette entreprise est-elle une entreprise historique ? Dans quelle mesure est-elle une entreprise justifiable ? Et quel est l'élément qui permet de la réaliser ?

Ici apparaît une quatrième notion importante pour l'histoire de la philosophie ; c'est la notion de système. Dans quelle mesure, à partir de certains fragments, peut-on prétendre reconstruire un système ? C'est ainsi que mon maître Dupréel a reconstitué la pensée des sophistes à partir de fragments qu'il a trouvés dans différents textes, essentiellement d'ailleurs les textes platoniciens.

Que signifie l'idée de système en philosophie et dans quelle mesure un système peut-il guider le travail de l'historien de la philosophie ? Remarquez que beaucoup de ces problèmes disparaissent quand nous avons les œuvres complètes d'un philosophe, tel que Descartes. Mais alors se pose un problème différent. Le philosophe a exprimé de son mieux — et le plus souvent d'ailleurs les grands philosophes ont un talent d'exposition remarquable —, il a exposé de son mieux, pendant toute sa vie, ses idées, il les a lui-même élaborées et aussi structurées. Qu'est-ce que l'historien de la philosophie peut apporter de neuf ? Va-t-il faire mieux que Descartes ? Évidemment, il peut présenter des résumés, mais c'est de la pédagogie. En tant qu'historien, en tant que savant, que peut-il nous apporter qui irait au-delà des textes, de l'ensemble des œuvres complètes d'un philosophe comme Descartes ? Comment est-il possible que la présentation de la philosophie de Descartes puisse donner lieu à des divergences ? Ici, nous avons un philosophe dont toutes les œuvres sont connues, ainsi que leur chronologie, les conditions de leur élaboration. Quel sera le rôle de l'historien de la philosophie ? Est-ce de la paraphrase ? Est-ce qu'il améliore le style de Descartes ? En quoi consiste son travail ? Il peut sortir de Descartes, se demander quels sont les antécédents, quelle est l'éducation de Descartes, quels sont les concepts et les systèmes auxquels il a été initié, comment il les a transformés, quels étaient ses adversaires, quel était son public, quels étaient les problèmes qu'il a voulu résoudre, quels sont les problèmes qu'il a repris de ses prédécesseurs, quels sont les problèmes nouveaux posés par son système ? Comme c'est un philosophe systématique, il a organisé son système philosophique. Mais comme il y a une histoire, il y a une évolution, on pourrait montrer l'évolution de sa pensée, se demander dans quelle mesure est-elle liée à son époque, dans quelle mesure est-elle originale, dans quelle mesure fait-il partie d'une école ou s'oppose-t-il à une autre école. Nous concevons parfaitement le rôle de l'historien, s'il s'agit de situer Descartes par rapport à son milieu, par rapport à ce qui a précédé, éventuellement par rapport à ce qui a suivi. Mais en quoi consiste justement l'œuvre originale de l'historien qui reste à l'intérieur de Descartes, qui reconstruit Descartes ? Je dis tout cela en pensant évidemment à M. GUEROUULT qui a reconstruit le système cartésien, un système qui serait différent de l'œuvre de Descartes,

mais qui serait exactement conforme à l'intention de Descartes.

Et ici nous trouvons une autre opposition, l'opposition intuition-système ou intention-système. Dans quelle mesure cette intuition — vous savez que Bergson a dit que si quelqu'un avait vécu à une autre époque, il aurait exactement la même philosophie tout en s'exprimant autrement —, dans quelle mesure l'intuition a-t-elle été réalisée ou n'a-t-elle pas été entièrement réalisée, dans quelle mesure son intention peut-elle être représentée par nous, dans quelle mesure pouvons-nous la comprendre ?

Ceci fait naître un nouveau problème, l'examen d'une catégorie essentielle pour l'historien de la philosophie, c'est la catégorie de compréhension. Qu'est-ce que comprendre un système philosophique ? L'historien de la philosophie peut-il le comprendre mieux que le philosophe lui-même ? Ou peut-il réaliser mieux que le philosophe lui-même l'intention qu'il a eue. Il y a là un problème de présentation, un problème d'organisation, un problème de réalisation, mais tout ceci est lié à la catégorie de compréhension.

L'idée même de compréhension, que signifie-t-elle ? Quels sont les corrélats de la notion de compréhension ? La compréhension évidemment doit tenir compte essentiellement du texte. Mais ce texte est rédigé dans une certaine langue, qu'il faut connaître pour comprendre le texte. Mais suffit-il de comprendre le texte pour comprendre la pensée du philosophe ? Dans quelle mesure cette pensée est-elle réponse à une question, est-elle l'élaboration, la systématisation d'une intuition ou d'une intention ? Et alors, le problème se pose aussi de savoir, faut-il comprendre le philosophe conformément à sa volonté ou y a-t-il peut-être des critères meilleurs que la volonté du philosophe pour comprendre le texte — je pense au cas le plus extrême de la psychanalyse ; s'il y a des explications psychanalytiques au système du philosophe, ce n'est pas lui qui est capable de nous les fournir. S'il y a là des méthodes comme la méthode marxiste ou toute autre méthode qui, de l'extérieur, viendrait nous expliquer le philosophe et nous le faire comprendre, évidemment, nous dépassons le philosophe, mais dans quelle mesure cette façon de l'expliquer fait-elle encore partie de l'histoire de la philosophie ?

A ces problèmes que suscite le projet de comprendre un philo-

sophe déterminé, s'ajoutent d'autres problèmes quand il s'agit d'élaborer une histoire de la philosophie dans sa continuité.

L'histoire de la philosophie possède-t-elle une unité ? Peut-on parler d'une *philosophia perennis* qui s'exprimerait à travers les différents philosophes ou est-ce une fiction ? Serait-ce une création de l'historien de la philosophie ? Y a-t-il une continuité en philosophie ? Cette continuité pourrait s'exprimer, peut-être par le retour des mêmes problèmes. Qu'est-ce qu'un problème philosophique ? La continuité résiderait-elle dans les concepts qui seraient constamment repris, modifiés, élaborés, repensés ? Y a-t-il une continuité des concepts ? Y a-t-il, à côté de l'histoire des problèmes, une histoire des concepts philosophiques ?

Qu'est-ce que rendre un phénomène intelligible ? Nous avons déjà vu que l'idée de compréhension est liée à l'idée d'intelligibilité. Doit-on se contenter simplement de critères qui ont été présentés par le philosophe lui-même ? Mais alors, il faudrait présenter chaque fois d'autres critères d'intelligibilité, et il serait bien difficile de construire une *philosophia perennis* si les critères d'intelligibilité devaient varier chaque fois. Par ailleurs nous savons que toutes les notions, y compris celles de raison et de philosophie, ont une histoire, et ont aussi varié au cours de l'histoire de la philosophie.

Malheureusement, vous le savez, toutes ces notions interagissent et si la philosophie — l'histoire de la philosophie — s'est faite en fonction de la vérité, si elle nous présente des systèmes, qui seraient comme des cathédrales, isolés les uns des autres, quelle serait l'unité de l'histoire de la philosophie, qu'est-ce qui unirait ces cathédrales ? Si l'on considère toute la philosophie comme l'organisation systématique d'une vision du monde, quel est le rôle que joue le tempérament du philosophe dans sa vision du monde, cette vision du monde a-t-elle quelque rapport avec la vérité philosophique ou en est-elle indépendante ?

Et, enfin, le problème, je dirai le plus général, le problème dernier en cette matière, serait le problème de l'objectivité dans l'histoire de la philosophie. Quels sont les critères et quelles sont les limites de l'objectivité dans l'histoire de la philosophie ?

Voilà comme je les vois les différents concepts organisateurs de l'histoire de la philosophie, qui nous permettraient de comprendre le conflit des méthodes. Mais tout ceci a été présenté en termes extrêmement généraux, de façon simplement à vous

introduire dans l'ensemble des problèmes qui devraient être traités d'une façon beaucoup plus détaillée et qui le seront par tous nos orateurs qui, justement, étant des historiens professionnels de la philosophie qui ont réfléchi aux méthodes de leur discipline, pourront nous fournir des réponses plus techniques. C'est justement dans leur spécificité que se trouve l'intérêt de leurs rapports, qui nous permettront de reprendre, de critiquer et de modifier ou de compléter le schéma que j'ai présenté, qui n'est qu'une première approche.

Comme je crois que toute science ne progresse que par la critique de l'état antérieur de la science, je vous présente cette ébauche en espérant que, lorsque nous arriverons aux conclusions, nous pourrons voir d'une façon beaucoup plus précise dans quelle mesure elle doit être modifiée pour rendre compte des progrès de notre discussion.

M. GUEROULT étant le premier rapporteur de la matinée, je lui donne la parole.

LA MÉTHODE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

par Martial Gueroult

Membre de l'Institut de France

Puisque ce colloque est avant tout consacré aux discussions, il m'a paru préférable, plutôt que d'exposer mes propres idées sur la méthode en histoire de la philosophie (méthode des structures), idées que chacun connaît et que j'ai déjà eu l'occasion de présenter à plusieurs reprises au public bruxellois, de les confronter avec celles de M. Gouhier, qui dans un remarquable petit livre, intitulé : « La philosophie et son histoire », a soutenu la thèse de l'histoire de la philosophie comme « phénoménologie de l'esprit métaphysique » ; subsidiairement, je confronterai sa thèse avec celle de son maître Étienne Gilson.

M. Gilson, tout en faisant une large part aux contingences de l'histoire et aux visions du monde, liées au devenir global de tout ce qui constitue la civilisation humaine (1), met l'accent sur l'implication logique d'essences ou de concepts intemporels. M. Gouhier fait passer au contraire au second plan l'histoire abstraite de la philosophie (2), l'intemporalité des concepts et des problèmes n'étant surtout que l'éternité artificielle créée par les manuels (3). Chaque philosophie est essentiellement acte historique issu d'une situation historique (4), création libre sortie de l'« imprévisible rencontre d'un homme avec le réel mis à nu » (5). Alors que M. Gilson tend vers l'explication fondée sur la force logique interne des concepts, M. Gouhier vise à la description, à une « phénoménologie de l'esprit métaphysique », dépourvue de jugement de valeur (6), devant, par conséquent, en principe,

(1) Cf. à ce sujet Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, préf. p. VIII.

(2) Gouhier, *La Philosophie et son histoire*, p. 12.

(3) *Ibid.*, pp. 99-100.

(4) P. 100.

(5) P. 17.

(6) Pp. 5, 21, 44.

s'abstenir de se prononcer sur la réussite ou sur l'échec, constatant simplement différentes visions du monde qui s'excluent ou s'ignorent (7). Il y a donc entre eux, pour employer la terminologie de l'auteur, toute la distance qui sépare le plan de la *philosophie de la vérité* du plan de la *philosophie de la réalité*. D'où la signification très différente que prend chez l'un et chez l'autre l'*expérience philosophique* : celle de M. Gilson est *expérimentation* de l'échec ou de la réussite *logique*, de la *possibilité* interne et de la *légitimité*, celle de M. Gouhier est description aussi authentique que possible de *démarches vitales, aboutissant à des réalisations différentes* (8). De là découle l'affirmation qu'il n'y a pas en philosophie de progrès irrévocable, d'acquis définitif : toutes les expériences restent offertes aux successeurs comme des exemples d'itinéraires que chacun est libre de suivre ou de refuser (9). Ainsi, les grandes philosophies devraient leur pérennité dans le souvenir des hommes, non à la nature d'une vraie essence qui serait à la fois intemporelle et transsubjective, mais à l'immanence et à la permanence des possibilités fondamentales de l'esprit humain. On verrait s'indiquer ici cette tendance que Jaspers a magistralement exprimée et développée dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*.

La description phénoménologique de M. Gouhier, remarquablement fine et nuancée, met en relief certains traits indiscutables de l'expérience philosophique, telle qu'elle se présente objectivement dans l'histoire : coïncidence d'un éternel et d'une situation historiquement déterminée, rôle latent de la vision du monde dans la détermination de l'attitude qui commande la recherche philosophique, double attitude dans cette recherche selon qu'il s'agit de démontrer une vérité ou de découvrir une réalité, division fondamentale des philosophies en philosophies de l'univers extérieur et philosophies du monde intérieur. Toutes ces distinctions permettent de répondre avec une précision accrue aux deux problèmes contemporains de la possibilité d'une philosophie chrétienne et de la possibilité d'une philosophie existentialiste.

Toutefois aucune réponse n'est apportée au problème capital de la signification et de la valeur de ces philosophies présentées par

(7) P. 13. Cf. la critique de la thèse gilsonienne au nom de la *vision du monde*, p. 134.

(8) Pp. 13-99.

(9) Pp. 99-100.

l'expérience historique. Cette valeur vient-elle du contact qu'elles établiraient avec un élément transsubjectif, contact toujours *sui generis* en vertu de l'originalité historique de l'individu, et arrivent-elles par là à tenir dans un certain sens « les promesses de vérité éternelle enveloppées dans leurs réponses à des questions actuelles » ? Vient-elle au contraire de ce qu'elles expriment un moment fondamental, mais transitoire, du devenir de l'esprit humain ? ou d'un élément fondamental et permanent de sa structure ? Ou les deux ? Aucune réponse explicite n'est apportée à ces questions. A vrai dire, il semble même qu'aucune réponse ne *doive* y être apportée. Sur le plan d'une phénoménologie, de tels problèmes ne se posent pas : une phénoménologie « décrit une existence », les « diversités de l'esprit philosophique, elle n'est liée à aucun jugement de valeur » (10).

On n'aurait donc pas la moindre réclamation à formuler, si l'auteur, se tenant rigoureusement au plan de la phénoménologie s'abstenait de tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à un jugement de valeur (11). Or, il n'en est rien (12). On voit d'abord l'histoire abstraite condamnée sans contrepartie, et les philosophies de la vérité plus ou moins expressément confinées dans les philosophies des savants, rejetées sur un plan inférieur à celui des véritables philosophies, qui, comme métaphysiques, ne peuvent se développer que dans la sphère de l'intériorité spirituelle. Toutes les visions du monde d'où dépendent les métaphysiques valables doivent se référer à une philosophie de la réalité qui ne peut s'exprimer que par et dans une philosophie de l'intériorité (13) : « La formule ancienne de la métaphysique comme vision à la fois scientifique et unifiante est impossible parce que *unifiant* se trouve sur un autre plan que *scientifique*, dès qu'il s'agit d'une *vision du monde*. » Aucune métaphysique ne peut donc légitimer

(10) *Op. cit.*, pp. 5-44.

(11) Quoique, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, la détermination de l'*Erfüllbarkeit* et de l'*Unerfüllbarkeit* permette de réintroduire sur le plan de la phénoménologie certaines considérations relatives à la valeur.

(12) Il y a « un fait que nous acceptons dès le commencement de nos études : il y a des *grands* philosophes et des philosophies de moindre format ; quel est le critère de leur grandeur » ? *Op. cit.*, p. 123.

(12bis) *Op. cit.*, pp. 5, 44.

(13) *Ibid.*, p. 87, fin du § V.

mement procéder d'ailleurs que de l'esprit⁽¹⁴⁾. D'où l'affirmation d'un progrès, d'expériences décisives à la suite desquelles la philosophie ne peut plus jamais être ce qu'elle a été⁽¹⁵⁾ et sera ce qu'elle n'avait encore jamais été⁽¹⁶⁾. Le mot *expérience* change de sens : chaque philosophie n'est plus aperçue comme un donné exprimant un aspect du divers propre à l'esprit philosophique, mais comme une *expérimentation* de l'esprit humain sur lui-même, d'où résulte l'abolition définitive de certaines formules, et l'exclusion désormais acquise de cette expérience qui a donné tout ce qu'elle pouvait donner en détruisant à jamais le type d'une métaphysique. On s'oriente par là bien loin de la phénoménologie, vers une appréciation de l'histoire de la philosophie comme instructive des fourvoiements et des victoires de l'esprit humain.

Il est évident que tous ces jugements sur l'impossibilité désormais démontrée de certains types de métaphysiques — jugements dont nous ne discutons pas ici le bien- ou le mal-fondé —, sont en désaccord radical avec la définition que, dès son avant-propos, M. Gouhier donnait de son propre point de vue : « On ne demande pas à l'histoire de juger ce qui est vivant et ce qui est mort : sa vocation est de ressusciter tout ce qui fut vivant. On lui demandera ce qu'elle peut donner sans cesser d'être historique : des faits et des suggestions pour une phénoménologie de l'esprit philosophique⁽¹⁷⁾. » De tels jugements paraissent bien exclus en effet d'une investigation purement phénoménologique telle qu'elle est ici définie. Ils contredisent à ces remarques de M. Gabriel Marcel que M. Gouhier fait siennes. « Nous sommes dans un domaine où il n'y a pas « d'acquis spirituel définitif, quelque chose sur quoi il n'y a pas à revenir..., un devenir irréversible en droit ou irrévocable », par suite, « des formules telles que : « on ne peut plus admettre aujourd'hui »..., « il est désormais impossible »..., me paraissent perdre toute possibilité d'application là

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 57, 67, 70.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 59.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 83, etc. On notera que M. Gouhier mentionne aussi un autre aspect de la valeur des philosophies, apparenté aux valeurs des œuvres d'art que consacre « l'historique », conformément à une hiérarchie qui n'a rien à voir avec un progrès ; c'est « l'authentique grandeur » de certaines philosophies que l'histoire classe « selon un rang ». *Ibid.*, pp. 49-51.

⁽¹⁷⁾ *Op. cit.*, p. 5.

où il s'agit de cette appréciation globale qui est, malgré tout, au cœur de la métaphysique ⁽¹⁸⁾. » M. Gouhier doit choisir entre les deux affirmations, car elles se contredisent, et s'il rejette finalement ⁽¹⁹⁾, après s'y être rallié, la thèse de M. Gabriel Marcel, — à laquelle nous souscrivons pour notre part —, on doit constater qu'un tel rejet ne saurait s'appuyer sur une investigation de caractère phénoménologique.

L'assimilation qui se dessine dans la seconde étude de M. Gouhier des « philosophies de la vérité » avec la philosophie de la chose, d'une part, et des « philosophies de la réalité » avec la philosophie de l'esprit, d'autre part, outre qu'elle est contestable en fait, est en opposition avec les tendances de la première étude qui caractérisait les philosophies de la réalité et les philosophies de la vérité, non par la nature de l'objet vers lequel elles se tournent, mais par la voie que l'esprit philosophique suit pour poser et embrasser cet objet : voie de l'explication, voie de l'exploration — quelle que puisse être la nature extérieure ou intérieure, de l'objet qu'elles considèrent.

Cette difficulté mineure introduit à toute une série de problèmes plus importants et malaisés. Ce sont ceux qui concernent le caractère originel et fondamental des deux types ou des deux voies que M. Gouhier distingue, leur rapport avec la « vision du monde », la définition ou la description de ce que c'est qu'« une vision du monde », la signification et l'indépendance relatives de ces deux voies. L'examen de ces divers problèmes aboutit à poser le problème même d'une phénoménologie de l'esprit philosophique.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 98.

⁽¹⁹⁾ Non sans retours, ni sans réticences : « Sans doute, certaines philosophies existent avec une puissance telle qu'il n'est plus possible de penser après elles comme avant..., mais leurs révolutions ne marquent pas les étapes d'un itinéraire désormais obligatoire. Les successeurs sont toujours libres de dire si c'est l'exemple de ce qu'il faut faire ou de ce qu'il faut éviter. » (p. 99) Ces atténuations contredisent aux affirmations de la page 57 : « Une telle ambition est-elle encore permise ? L'histoire, semble-t-il, a répondu... Si révolutionnaire que soit le cartésianisme, peut-être représente-t-il la dernière illustration d'une formule sans avenir » ; et de la page 70 : « Au moment même où le cadre de la philosophie selon Aristote et Descartes se brise en deux morceaux, l'expérience positiviste montre qu'il ne suffit pas de ramasser l'un des morceaux pour philosopher : il faut donner à l'autre un équivalent... Une vision du monde à la fois scientifique et unifiante est-elle possible ? Non, selon la formule ancienne qui suspend les sciences à la métaphysique... etc. »

Tout d'abord, ces deux voies sont présentées comme premières et déterminantes. C'est de leur choix que résultent les caractères essentiels des philosophies — à savoir la détermination fondamentale de leur mission respective, de ce qu'elles pourront ou ne pourront pas intégrer à elles, de ce qui constituera leurs sources et leur objet essentiels.

Mais d'un autre côté, s'indique la référence à un facteur supérieur et antérieur : la position au moins implicite d'une *vision du monde*. Les visions du monde ne dépendent pas des philosophies, ce sont les philosophies qui en résultent : « Il y a des philosophies différentes, parce que les philosophes ne voient pas le même monde. Les vrais désaccords entre les philosophes sont antérieurs à leurs philosophies ; leurs pensées n'arrivent pas à se rejoindre, parce qu'elles ne partent pas des mêmes données ⁽²⁰⁾. » Dans les visions du monde sont déjà enveloppées virtuellement la mission, la méthode, l'objet des philosophies ; en elles est prédéterminé originellement le choix de la voie d'accès qui fera d'elles, soit des philosophies de la vérité, soit des philosophies de la réalité. Ces deux voies n'apparaissent plus alors comme déterminantes et premières, mais comme dérivées et déterminées.

Dans ces conditions, le problème fondamental n'est pas celui des voies, mais celui de ce qui est à leur principe. Une phénoménologie qui s'arrête à la description des voies est encore inachevée. Elle envisage des « contenus intentionnels » ⁽²¹⁾ ou plus exactement certaines intentionalités sans s'expliquer sur ce que visent celles-ci. Or la règle d'une intentionalité est indissolublement liée à ce qu'elle vise. L'« intuition du monde » qui est visée par le flux intentionnel ne peut se « réaliser » dans une philosophie que selon des règles d'intentionnalité différentes selon ces « intuitions » originelles. Chaque forme ne peut se remplir, *se réaliser*, et se *vérifier* en réussissant à se matérialiser effectivement dans le corps d'une philosophie, qu'à partir d'un certain niveau ou d'une certaine attitude mentale et selon un processus apte à réaliser à chaque fois ce qui est en l'espèce visé. Il est donc nécessaire pour saisir la signification et la fonction des deux intentionalités désignées comme « philosophies de la vérité » et « philosophies de la réalité » de définir et de décrire la

⁽²⁰⁾ GOUHIER, *op. cit.*, p. 13.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 28.

« vision du monde » qui leur est originellement liée, et c'est par là que pourrait peut-être se préciser sur un plan phénoménologique ce que peut être le vrai, le réel et la différence des deux pour les philosophies.

En second lieu, ces deux voies n'étaient pas seulement présentées comme premières et déterminantes, mais aussi malgré un certain chevauchement de l'une sur l'autre, comme irréductibles en soi l'une à l'autre, indépendantes l'une de l'autre, également possibles et valables. Rien n'indique que l'une commande l'autre.

Or, leur égale dépendance à l'égard des « visions du monde » semble devoir abolir cette indépendance réciproque et parallèle. En effet, bien que la « vision du monde » n'ait été ni définie ni phénoménologiquement décrite, un caractère essentiel lui est reconnu qui pourrait tenir lieu de définition ; c'est d'envelopper originellement une décision relative à la *réalité*. Après avoir indiqué la dépendance de toute philosophie à l'égard d'une vision du monde, M. Gouhier ajoute : « Un platonicien, un aristotélicien, un bergsonien ne mettent pas sur les mêmes objets les mêmes coefficients de réalité. On parle souvent des yeux de l'âme, il faudrait aussi parler de son toucher ; elle ne *réalise* que ce qui résiste : et pour l'un, c'est l'idée, pour l'autre, la qualité, pour le troisième, la durée. Tout serait terminé depuis longtemps si nous savions prendre le réel où il est ⁽²²⁾. » Observation très pénétrante et qui, à la bien prendre, doit conduire à découvrir l'essence de toute philosophie, dans sa fonction de décréter le vrai réel, ou le lieu du réel, ou ce qu'est le réel, de façon globale et absolue, non simplement partielle. Conception opposée à celle de M. Gilson pour lequel la philosophie serait privée de cette fonction, puisque la pensée universelle imposant avant toute philosophie la reconnaissance du réel dans *l'être en tant qu'être*, il ne lui resterait plus qu'à déterminer, au cours du temps, à l'intérieur du réel ainsi globalement identifié de toute éternité, ce qui effectivement lui appartient, et de quelle façon, dans le divers empiriquement offert.

La subordination de toute philosophie à l'égard d'une préalable vision du monde impliquant que toute philosophie ne peut s'instituer originellement que par une position *sui generis* de la

(22) *Op. cit.*, p. 13.

réalité, il en résulte que l'indépendance réciproque et parallèle de la philosophie de la vérité et de la philosophie de la réalité est détruite au profit de la primauté absolue de la dernière sur la première. Puisque de cette position préliminaire du réel dérivent toutes les caractéristiques d'une philosophie, les caractéristiques d'une philosophie dite *de la vérité* ne seront que les caractéristiques d'une *certaine philosophie de la réalité*. *Philosophie et philosophie de la réalité* ne sont plus alors que des expressions pléonastiques, puisque toutes les philosophies, étant originellement décrets relatifs à la réalité, ne sont philosophies que parce qu'elles sont philosophies de la réalité. C'est ce que laisse involontairement transparaître le texte même de M. Gouhier, lorsque, trahissant ses secrètes préférences pour le positivisme spiritualiste, il déclare que celui-ci exige que l'on reconnaisse deux types d'expériences (l'une extérieure, l'autre intérieure) correspondant à deux types de philosophie (23). Or, toute expérience se donnant comme contact avec la réalité, il en résulte que ces deux types de philosophie représentent deux affirmations différentes de la réalité, bref qu'elles ne sont semblablement toutes les deux que des philosophies de la réalité, mais opposées entre elles par leur jugement contraire sur ce qui constitue la réalité. Toutes les analyses si fines par lesquelles M. Gouhier oppose l'attitude du philosophe de la vérité, avec celle du philosophe de la réalité restent valables, bien entendu, mais il est impossible de souscrire aux conclusions que l'on croit pouvoir en tirer, car la reconnaissance de la réalité, la nature de l'accueil que l'on fait aux divers réels possibles, rationnels ou irrationnels, ne peuvent plus dépendre de ces attitudes, si ces attitudes sont au contraire elles-mêmes commandées par une décision préalable portant sur ce que doit être la réalité. Une philosophie qui se prendrait pour une philosophie en opposition avec une philosophie de la réalité s'exclurait de la philosophie. Si elle est effectivement une philosophie, c'est qu'elle est en fait philosophie de la réalité, bien qu'elle s'ignore comme telle. Une philosophie de la réalité, c'est donc une philosophie qui se reconnaît comme une vision du monde enveloppant la position d'un certain réel, une philosophie de la vérité qui prétendrait ne se donner que pour telle, serait une phi-

(23) *Ibid.*, p. 86.

lophilosophie qui méconnaîtrait sa propre nature et sa propre origine. De cette conclusion, M. Gouhier semble bien faire l'involontaire aveu lorsqu'il écrit à propos de M. Gilson : « L'histoire nous présente une équivoque sous le nom de philosophie : tantôt, c'est l'explication de l'univers, tantôt, la vision de l'univers. M. Étienne Gilson pense évidemment au premier sens ; c'est une explication de l'univers qu'il atteint dans le Cartésianisme et le Criticisme ; c'est sa propre explication de l'univers qu'il s'abstient de faire intervenir ; mais sa propre vision du monde est sans cesse sous-jacente pour l'excellente raison que chacun de nous ne peut prononcer un mot sans la supposer ⁽²⁴⁾. » On ne peut mieux dire que toute philosophie de la vérité (l'explication du monde) est entièrement et constamment commandée par une philosophie de la réalité (la vision du monde). Aussi il n'y a pas lieu de distinguer entre les philosophies de la vérité et les philosophies de la réalité, mais entre différentes philosophies de la réalité qui posent différemment la réalité et justifient leur position par différents moyens adaptés à des fins différentes, bref entre la multiplicité des visions du monde qui constitue la « diversité de l'esprit philosophique ».

De là résulte que le traitement qu'une philosophie impose à la réalité, et éventuellement à l'irrationnel, ne dépend pas nécessairement et avant tout de l'attitude qu'elle observe à l'égard de ce réel, soit qu'elle veuille découvrir le principe explicatif d'un donné, soit qu'elle désire trouver le contact avec une donnée immédiate qui lui est dès l'abord dérobée ; mais au contraire cette attitude est préalablement imposée à la philosophie par le verdict originel sur la réalité qu'enveloppe *a priori* sa vision du monde. A cet égard on peut dire, avec quelque apparence de raison, semble-t-il, que le réel n'est pas autre parce qu'il a été découvert par des voies différentes, mais qu'il aura été découvert par des voies différentes parce qu'il aura été originellement décrété autre. Il y a en tout cas entre les deux aspects une réciprocity qui tient aux conditions mêmes de l'affirmation philosophique. La philosophie n'est philosophie que parce qu'elle est rationnelle : elle doit obéir à l'impératif catégorique de sa rationalité qui l'oblige à faire la preuve. Il lui faut donc à tout prix découvrir un mode de preuve qui lui permettra, conformément

(24) *Op. cit.*, p. 134.

à sa décision originelle, d'entériner celle-ci, d'en manifester la fécondité, de l'universaliser de façon à la rendre en principe valable pour tout être humain raisonnable. Ainsi, elle devra édifier cet univers autonome de pensées, à l'intérieur duquel elle aspire à trouver le repos et la satisfaction de l'intelligence et du cœur. Il y aura accord primitif et profond entre sa méthode et son contenu originel et original.

De là résulte que toutes les philosophies, étant pas essence nécessairement démonstratives, selon le mode valable pour elles de la démonstration possible, sont secondairement aussi, mais nécessairement, des philosophies de la vérité en tant qu'elles s'estiment tenues d'avoir à fournir la preuve de la validité de leur position du réel. Si elles s'instituent originellement comme *telle ou telle* philosophie par la position qu'elles assument de tel ou tel réel, elles se réalisent comme philosophies par cette capacité de prouver leur vérité, c'est-à-dire d'établir la légitimité universellement reconnaissable de leur affirmation. Leur réalisation comme philosophie tient donc à leur rationalité qui leur permet de se constituer effectivement comme philosophie ⁽²⁵⁾. Leur instauration comme philosophie est en revanche l'acte originel de la position d'un réel. La réalité d'une philosophie en tant que philosophie ne coïncide donc pas avec la réalité dont elle est la position. Mais le mode selon lequel elle se réalise selon sa particularité, la détermination du processus de sa justification rationnelle grâce à laquelle elle se mue en une certaine *Idee*, est étroitement commandé par cette réalité dont elle est la position. Et de toute évidence, cette réalité peut exiger de la raison qu'à son propre détriment, elle investisse une autre faculté qu'elle-même du pouvoir de valider le réel.

Par là pourrait s'éclaircir l'essence de toute philosophie : le contenu en serait la position originelle de ce qu'est la réalité, la

(25) En concevant le processus de rationalisation comme un processus simplement de diffusion, de nature sociale, servant simplement à la communicabilité, Jaspers a faussé sa signification, car pour le philosophe qui se considère lui-même, la réussite de ce processus est à ses propres yeux celle de sa propre philosophie, l'acte interne de sa constitution intime. Ce processus lui est donc consubstantiel et essentiel, loin d'être une phase seconde et subsidiaire. La communicabilité résulte de ce processus, sans en constituer la fin et l'unique raison explicative. Il serait tout aussi absurde d'opposer la symphonie achevée comme le communicable et le social à un essentiel conçu comme non matérialisé dans la symphonie exécutable.

forme serait justification rationnelle de cette position, quel que soit l'organe que la philosophie habilite pour saisir ou poser cette réalité, en accord avec la nature qu'elle lui a impartie. Et cet organe peut être, soit la faculté de connaître ou ses spécifications (sensibilité, entendement, raison), soit la volonté, soit l'affectivité. D'où la multiplicité des voies, rationnelles ou irrationnelles, qui donnent accès à la philosophie ; d'où l'appel que chaque philosophie adresse à la raison philosophante pour qu'elle lui ouvre par ses propres efforts la voie qui convient à son décret, même s'il s'agit d'une voie irrationnelle.

M. PERELMAN :

Je donne tout de suite la parole à M. ALQUIÉ.

L'aspect nettement polémique de l'intervention de M. GUERULT aurait exigé que je donne tout de suite la parole à M. GOUHIER, ce qui aurait risqué tout d'abord de ne pas faire place pour M. ALQUIÉ, et d'autre part ne permettrait pas à M. GOUHIER de réfléchir quelque peu à la réponse. Ma suggestion est la suivante : que l'on donne la parole à M. ALQUIÉ pour son exposé, et qu'après une brève interruption, le premier orateur soit M. GOUHIER, dans une discussion qui concernera les deux exposés.

INTENTION ET DÉTERMINATIONS DANS LA GENÈSE DE L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE

par Ferdinand Alquié

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

Je veux d'abord remercier l'Institut des Hautes Études de Belgique de m'avoir fait l'honneur de m'inviter à prendre la parole devant vous, et, particulièrement, exprimer ma reconnaissance à M. Perelman, qui a si excellemment introduit le débat. Je crois, en effet, que tout ce que mes collègues et moi-même auront à dire s'insérera à merveille dans cette liste de problèmes que M. Perelman a formulés avec la clarté qui lui est habituelle, clarté que j'ai, chez lui, toujours admirée. Le problème que M. Perelman a posé, en se demandant quels sont les textes qui méritent le nom de «philosophiques», a déjà été très largement traité par M. Gueroult, puisque celui-ci a parlé de l'essence de la philosophie, a déclaré que toute philosophie demande une justification rationnelle, ce qui constitue bien une façon de distinguer la philosophie comme telle de ce qui n'est pas elle-même.

Le terrain sur lequel je vais me placer sera tout à fait différent. Mais je vais, moi aussi, répondre à l'une des questions que M. Perelman a posées, quand il s'est demandé, à la fin de son discours : « Y a-t-il, pour juger et pour comprendre une philosophie, des critères meilleurs que ceux dont a usé le philosophe lui-même ? » Je répondrai aussi à une question différente, mais qui me paraît liée à la première : « Y a-t-il une continuité dans l'histoire de la philosophie ? » Ce que je dirai, vous allez le voir, ne répondra sans doute pas de façon exhaustive à ces deux questions, mais, cependant, je pense, y répondra partiellement.

L'historien de la philosophie ne peut guère parler de « sa méthode » — je ne dis pas « de la méthode », je dis « de la méthode qu'il a employée lui-même » — qu'en réfléchissant après coup sur ses propres travaux. C'est du moins le cas en ce qui me concerne, et je me suis demandé, en recevant le programme de ce

Colloque, s'il y a ou s'il n'y a pas une méthode en histoire de la philosophie, s'il y en a une ou s'il y en a plusieurs, et comment je pourrais faire effort pour formuler, sinon ce que doit être « la méthode », du moins, plus humblement, ce qu'a été la mienne.

Je dois le dire tout d'abord, si je fais l'historique de ma propre pensée — ce qui peut paraître prétentieux, mais n'a d'autre ambition que de m'en tenir à ce que je sais — je n'ai jamais défini d'avance une méthode pour aborder l'étude des textes. Et je crois qu'il en est de même, finalement, pour tous les philosophes, pour tous les historiens de la philosophie de ma génération, et même des générations antérieures à la mienne. Nous sommes des professeurs, nous avons eu chaque année à expliquer à nos étudiants un certain nombre de textes, soit choisis par nous-mêmes, soit fixés par des programmes qui ne dépendaient pas de nous. Ces textes, nous avons essayé de les comprendre de notre mieux et, de ces efforts empiriques, faits pour pénétrer leur sens, s'est peu à peu dégagée une méthode. Si j'insiste sur ce point, qui peut sembler aller de soi, qui paraît de la dernière banalité, c'est qu'il n'en est plus de même aujourd'hui. Si cette méthode spontanée, ou, si l'on préfère, si cette absence de toute méthode définie à l'avance, était autrefois la règle, il n'en est plus ainsi dans ce qu'on pourrait appeler la « nouvelle école », la « nouvelle critique ». Ici, au contraire, on rencontre des philosophes, ou des historiens, pour lesquels la méthode est l'essentiel. Les résultats obtenus sont fonction de sa définition préalable. Il est clair, en effet, qu'un texte signifiera des choses différentes, et du reste parfaitement prévisibles, selon qu'on l'abordera d'un point de vue marxiste, d'un point de vue psychanalytique, d'un point de vue thématique, linguistique, etc.

Pour Lucien Goldmann, dont M. Perelman évoquait tout à l'heure la mémoire, les « Pensées » de Pascal signifient avant tout que la noblesse de robe doit céder le pas, à la fin du xvii^e siècle, aux commissaires royaux. Il est bien évident que, pour apercevoir cela dans les Pensées de Pascal, il faut les aborder par une méthode marxiste. Cette méthode étant adoptée, on peut prévoir, non pas ce que M. Goldmann a découvert, mais du moins le genre d'explication qui sera donnée aux textes étudiés.

Jean-Paul Weber qui, du reste, a considéré plutôt les poètes que les philosophes, recherche des thèmes. Il est sensible, par exemple, au fait que Vigny a été, quand il était jeune, trauma-

tisé par une horloge que son père avait achetée. Dès lors, pour Weber, le Moïse de Vigny signifie, non pas, comme on pourrait le croire, que nous sommes seuls devant le monde et la destinée, mais que Vigny, hanté par l'image de l'horloge, place les deux aiguilles en haut du cadran, pour marquer midi. Dieu et Moïse, sur le Mont Sinaï, deviennent la grande et la petite aiguille d'une pendule.

Si j'ai pris ces exemples, c'est pour montrer qu'il y a bien des cas où vraiment la méthode est première et déterminante. Selon la méthode choisie, on trouvera ce que l'on doit trouver. En ce sens, je vous le dis tout de suite, je n'ai pas de méthode, et je suis heureux de ne pas en avoir.

Ceci m'amène à un autre ordre de réflexions. Je crois que ces conceptions nouvelles de la méthode viennent de ce que l'on veut appliquer, aux œuvres de l'esprit, des procédés qui dérivent des sciences, où, comme c'est le cas en physique, il y a hétérogénéité radicale entre le sujet connaissant et l'objet connu. C'est là une analogie fort simple, mais, il me semble, que l'on ne remarque pas assez. On veut souvent appliquer à l'histoire de la philosophie des méthodes scientifiques. Or, nous sommes dans une situation tout à fait différente de celle du physicien. En physique, il s'agit d'interpréter un objet selon des normes qui ne sont pas les siennes, et, par conséquent, de découvrir une méthode, propre à l'esprit humain, pour comprendre cet objet. Il est bien évident que les sciences demandent, en ce sens, une méthode, et qu'on peut écrire, en ce qui les concerne, un discours de la méthode. Lorsque Descartes a composé un tel discours, c'était pour servir de préface à des essais scientifiques. Et cela était possible parce qu'il n'y a rien de commun entre le monde qu'étudie la physique et un traité de physique. Ce n'est assurément pas en se contentant de contempler les choses qu'on composera un ouvrage scientifique. Mais pour nous, historiens de la philosophie, il n'en est pas de même. Il y a, entre un ouvrage de Kant et l'ouvrage que j'écris, moi, sur Kant, une ressemblance essentielle — je ne parle pas de la différence qui tient au génie de Kant bien entendu —, c'est que le livre de Kant et le mien sont deux livres, et deux livres de philosophie, traitant de questions analogues.

Donc, il y a déjà un danger dans le fait que l'on applique, à l'histoire de la philosophie, une méthode. Et le danger de la

méthode vient de ce qu'elle nous amène à considérer les œuvres de l'esprit comme des choses. Ici, l'interprète se préfère à l'auteur. Il croit comprendre l'auteur mieux que l'auteur ne s'est compris lui-même, ce qui est du reste fatal, car, comme M. Perelman le disait fort bien, si nous pensions qu'après Descartes il n'y a plus rien à dire sur Descartes, nous nous tairions, et nous contenterions de recopier mot à mot ce que Descartes a écrit. Ainsi, vous le voyez, il y a une différence fondamentale entre ce qui se passe en physique, en biologie, où le monde ne parle pas, et où il faut bien que le physicien ou le biologiste fassent parler le monde, et le cas de l'historien de la philosophie, qui parle de gens qui ont déjà parlé, en sorte qu'on peut se demander pourquoi il se permet à son tour de prendre la parole.

C'est pour toutes ces raisons que j'ai cru longtemps qu'il n'y avait pas de méthode en histoire de la philosophie. Mon premier rêve a été de coïncider avec l'auteur, de confondre ma démarche avec la sienne et donc, au sens strict, je le répète, de ne pas avoir de méthode. Je voulais seulement essayer de rejoindre l'auteur de mon mieux. Mais j'avoue que ce rêve n'est pas réalisable, et tout ce que je vais dire maintenant va le montrer. Ce que je vais dire va donc aller à l'encontre de ce que j'ai commencé par énoncer. J'ai voulu d'abord établir que la méthode en histoire de la philosophie — si méthode il y a — devait être fondamentalement différente de la méthode dans les sciences, et refuser de considérer le texte philosophique comme un objet. Je vais maintenant essayer de vous faire comprendre pourquoi, dans mon évolution personnelle, je n'ai pas pu me tenir à cet idéal.

Et, d'abord, ce qui m'a fait prendre conscience que j'avais une méthode, ce dont je ne m'étais d'abord pas douté, ce sont les critiques qui m'ont été adressées, en particulier celles de M. Gueroult lui-même. C'est en réfléchissant sur ces critiques que j'ai dû convenir que la façon dont je comprenais les textes n'était pas toujours celle dont d'autres interprètes les avaient compris. Et c'est à partir de là que j'ai pris conscience que j'utilisais en effet, mais, dirais-je, sans le faire exprès, des méthodes d'approche ou de compréhension qui m'étaient propres, et dont je n'avais pas conscience. On sait, par exemple, que je suis, plus qu'au système, attentif à une certaine genèse des pensées. Pourquoi? Ce n'est pas du tout parce que j'ai décidé, au départ, qu'il fallait qu'il en fût ainsi. C'est d'abord parce que, ayant

souvent grand mal à concilier, chez un auteur, des affirmations contradictoires, et me trouvant gêné par des textes opposés, je me suis parfois tiré d'affaire — du moins l'ai-je cru — en datant ces affirmations. Cela m'a conduit à admettre qu'un auteur parfois dit d'abord une chose, puis une autre fort différente, et à me demander comment l'auteur avait été amené, précisément, à passer de telle idée à telle autre. C'est ainsi que s'est formée ce que, si je voulais employer un mot prétentieux, j'appellerais une «méthode génétique». D'autre part, comme tout historien de la philosophie — là, je rejoins encore un problème que M. Perelman a posé —, comme tout historien désireux de respecter au maximum la vérité, que, selon moi, chaque philosophie énonce, et frappé par l'opposition des systèmes, je me suis efforcé de déterminer le lieu où pouvait se trouver cette vérité. Et j'ai cru pouvoir découvrir — je ne reviendrai pas sur ce point que j'ai traité par ailleurs, puisque j'ai écrit un livre à ce sujet —, j'ai cru pouvoir découvrir que la vérité, la vérité éternelle de la philosophie, se situait au niveau des démarches, plutôt qu'au niveau des structures. Me suis-je trompé ? Cela est possible. Mais je n'ai pas ici d'autre but que de montrer comment j'ai, malgré moi, constitué ce que l'on pourrait appeler une méthode, ou des méthodes.

Cependant, c'est toujours pour comprendre un auteur que j'employais telle ou telle « méthode ». C'est toujours pour modeler ma pensée sur la sienne, ou ce que je croyais être la sienne, que je tentais de me forger des instruments adéquats.

Eh bien, même à cela, je n'ai pu me tenir. Et je dois parler maintenant, non pas de ce que j'ai fait, mais de ce que je fais, non pas de ce que j'ai écrit, sur Descartes en particulier, mais de ce que je suis en train d'écrire, ainsi sur Malebranche. Car, comme je vous le disais, je ne peux penser à mes méthodes — si méthodes il y a — qu'après coup. Bien entendu, je ne prends ici Malebranche qu'à titre d'exemple, et parce que je m'en occupe présentement. Mais je crois que les conclusions méthodologiques que je vais tirer de son étude, ou du moins de l'étude que j'en fais, pourront être étendues à bien d'autres auteurs.

Je suis, en effet, partiellement amené à renoncer à ce que je vous recommandais, à ne plus tenir la conscience de l'auteur pour la référence dernière à laquelle il faut se rapporter. Je suis conduit à admettre qu'il faut bien, d'une certaine façon, considé-

rer le système de Malebranche comme un objet, non pas certes aussi étranger à moi-même que le monde physique l'est aux physiciens, mais tout de même étranger à l'esprit de celui qui l'étudie.

Ici, j'ouvre une parenthèse, pour vous faire remarquer que, jusqu'à maintenant, quelque différence qu'il y ait entre les méthodes que les historiens de la philosophie ont employées, il demeurerait un point sur lequel ils étaient tous d'accord. Certes, les méthodes de M. Gouhier ne sont pas celles de M. Gueroult. L'un est plus attentif à un certain itinéraire spirituel, l'autre à une certaine architecture du système. Mais il est un point sur lequel tous deux, et je dirai, cette fois-ci, nous tous, sommes d'accord. C'est qu'une étude d'histoire de la philosophie doit porter sur un seul auteur, sur une seule pensée, sur une pensée qui doit être saisie dans sa totalité et dans son originalité spécifique. Je prends des exemples : les livres de M. Gueroult ont comme titre : «Descartes selon l'ordre des raisons», «Malebranche», «Spinoza ». Ceux de M. Gouhier s'intitulent : «La pensée de Malebranche et son expérience religieuse », « La pensée métaphysique de Descartes », etc... Ces ouvrages ne concernent donc qu'un seul auteur. Une telle attitude, je le dis tout de suite, est non seulement légitime, mais elle est nécessaire. Elle est nécessaire, car, sans elle, ce qu'il y a de propre dans l'œuvre philosophique disparaîtrait. Certes, nul n'est plus convaincu que moi que toute philosophie énonce des vérités universelles. Mais cette universalité n'est pas, comme celle des vérités scientifiques, une universalité impersonnelle. C'est vraiment une universalité personnelle, ce en quoi elle diffère de l'universalité impersonnelle des vérités scientifiques.

Or, toutes les méthodes employées par les véritables historiens de la philosophie respectent cette personnalité. Si l'on étudie un itinéraire spirituel, comme M. Gouhier l'a fait souvent, on retrace l'histoire de l'esprit d'une seule personne. Si, au contraire, comme le fait M. Gueroult, on reconstruit un système, on met en lumière le rapport interne qu'ont entre elles un certain nombre d'idées, idées qui, dès lors, prennent leur sens par rapport à un ensemble architectural personnel comme, dans une mélodie, les notes prennent leur sens de l'ensemble, et empruntent leur valeur à la mélodie, ou à l'harmonie, où elles se trouvent prises.

Je n'ai donc, bien entendu, pas l'intention de critiquer le moins du monde le souci qu'ont les historiens de la philosophie de borner leur étude à un seul auteur — à un seul auteur par livre —, bien que, comme le disait M. Perelman tout à l'heure, la continuité de l'histoire de la philosophie disparaisse un peu de ce fait. J'ai si peu le souci d'élever contre cette méthode la moindre critique, que moi-même je n'ai jamais procédé d'une autre façon et que, je le répète, je ne crois pas que l'on puisse procéder d'une autre façon sans sortir de ce qu'est véritablement l'histoire de la philosophie. Car, une philosophie, c'est la réaction globale d'une conscience à un certain monde et, aussi, à une certaine science du monde à un moment donné. C'est donc cette conscience que, soit sous la forme de l'itinéraire, soit sous la forme de l'expérience, soit sous la forme du système, on doit retrouver toujours. Sur ce point, M. Gueroult, M. Gouhier et moi-même serions d'accord.

Et, pourtant, on peut se demander si une telle méthode ne néglige pas quelque chose. Ce quelque chose, à vrai dire — j'en conviens tout de suite — appartient peut-être davantage à l'histoire des idées qu'à l'histoire de la philosophie proprement dite. Mais enfin, pour reprendre ici ma comparaison avec les notes d'une mélodie qui n'ont de sens que par l'ensemble de cette mélodie, il demeure que si, en effet, une note musicale n'a strictement de sens que par le tout où elle est prise, on ne peut pas en dire autant d'une idée. On ne peut pas prétendre qu'une idée ne soit rien sans l'itinéraire intellectuel où elle a pris naissance, ou sans le système où elle se trouve contenue. L'idée appartient au philosophe, personne n'en doute. Mais elle appartient aussi à autre chose et, en particulier, à ces mouvements de pensée que l'on a nommés cartésianisme, spinozisme, kantisme, même s'ils constituent des trahisons incontestables de Descartes, de Spinoza et de Kant. Il demeure en effet que, même s'ils trahissent les auteurs qui sont à leur origine, ces mouvements, historiquement, existent comme tels. Tout se passe alors comme si les idées possédaient un contenu et une force propres leur permettant, une fois détachées de la philosophie où elles ont pris naissance, de suivre leur propre destin. Or, il est clair que, par ce destin, et au cours de cette histoire, les idées révèlent des sens que les philosophes ne leur avaient pas donnés et que, pourtant, elles possèdent.

L'histoire du « Je pense » de Descartes en serait une preuve. Si nous retracions l'histoire du sujet dont le « Je pense » cartésien est la source, nous y trouverions la monade de Leibniz, qui est fort différente mais qui en dérive d'une certaine façon, l'esprit de Berkeley, qui est encore autre chose, le moi de Hume, le sujet transcendantal de Kant. Puis le sujet transcendantal de différents phénoménologues. Tout cela n'aurait pas été possible sans Descartes, mais tout cela n'est pas de Descartes, et diffère fort de ce que Descartes voulait exprimer en énonçant le cogito. En sorte que, lorsque Descartes a dit « Je pense donc je suis », il a dit beaucoup plus qu'il n'a voulu dire. En tout cas, il a énoncé une idée dont allaient naître un certain nombre de thèses qu'il n'avait nullement prévues, thèses que, du reste, il aurait désavouées pour la plupart.

Mais il y a plus. Les idées semblent parfois se retourner contre l'intention profonde qui leur a donné naissance, et c'est là que je vais m'appuyer sur l'exemple de Malebranche. Cet exemple va me permettre d'établir, mieux que tout autre, que le contenu d'une philosophie ne peut pas être expliqué par la seule intention de l'auteur, ni par le sens que les idées ont reçu explicitement au sein de sa propre philosophie considérée comme système. Autrement dit, que l'on étudie Malebranche selon la perspective de M. Gouhier, qu'on le prenne tel que le voit M. Gueroult, c'est-à-dire soit dans certain devenir, soit dans le système, il y a aussi un Malebranche qui doit bien être pris comme objet, et qu'il faut bien expliquer du dehors, puisque la référence à son intention ou à son système ne suffit pas à en rendre compte.

Nul ne doute que l'intention de Malebranche n'ait été religieuse : il veut nous ramener à Dieu, il veut nous faire sentir partout la présence de Dieu, il veut nous persuader que c'est en lui que nous voyons toutes choses, il veut nous amener à rapporter à Dieu toute efficacité, et toute causalité. De cela, personne ne doute. Nul ne doute non plus que chacun des thèmes de Malebranche ne puisse, à l'intérieur du système, être rattaché à cette intention fondamentale. Le système de Malebranche est un véritable théocentrisme. Mais cela dit, on peut s'étonner du nombre incroyable d'emprunts que la philosophie des Lumières a faits à Malebranche, et de l'admiration que les déistes, voire les athées du siècle suivant, en général si sévères pour Des-

cartes, pour Leibniz et même pour Spinoza, ont portée à Malebranche. Ici — mais il faut que je sois bref — , je pourrais vous citer des textes fort nombreux. Commençons par quelques preuves d'admiration. Prenons Condillac. Condillac est un admirateur de Locke. Il déclare pourtant, dans son *Traité des Systèmes*, chapitre VII, que Locke n'avait ni la sagacité, ni l'esprit méthodique, ni les agréments de Malebranche.

Diderot, dans l'article « Malebranchisme » de l'*Encyclopédie*, écrit de même : « Une ligne de Malebranche montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie peut-être, que tout le gros livre de Locke. »

Voltaire ne condamne les illusions de Malebranche qu'en les qualifiant de sublimes : ce mot revient sans cesse ; ainsi dans les *Lettres Philosophiques*, 13, il parle des « illusions sublimes » de Malebranche. Et dans le Catalogue des Écrivains français qu'il donne en son *Siècle de Louis XIV*, il dit que Malebranche est « un des plus profonds méditatifs qui aient jamais écrit ». N'oubliez pas que le même Voltaire a déclaré que Descartes était un pur charlatan.

Prenons maintenant quelques textes où se marque l'influence de Malebranche. Vous savez tous, bien entendu, que Malebranche, contrairement à Descartes, estime que nous n'avons pas d'idée claire de l'âme. Le cogito prouve que l'âme existe, mais ne nous donne pas l'idée de ce qu'elle est. Le xviii^e siècle reprendra cette conception : « Nous n'avons pas d'idée de l'âme, nous n'avons pas d'idée de l'esprit. » De qui est cette phrase ? Elle est de Voltaire et se trouve dans le *Dictionnaire Philosophique*, article « Ame ».

« Qu'est-ce que l'âme ? C'est un esprit dont les hommes ont conscience, mais n'ont aucune idée », dit le Baron d'Holbach, cette fois-ci, dans *Le Bon Sens*, pp. 96-97 de l'édition Deprun. A l'article « Miracles » du *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire expose que la grandeur de la conduite de Dieu se reconnaît à sa constance. Il écrit : « Quelle raison » pourrait donc porter Dieu « à défigurer pour quelque temps son propre ouvrage » ? Et il ajoute : supposer des miracles, c'est donc « en quelque sorte déshonorer la divinité ». Ces termes mêmes « défigurer », « déshonorer » sont de Malebranche, et sont pris dans Malebranche. Et l'article « Grâce » — vous n'aurez pour vous en convaincre, qu'à relire dans le *Dictionnaire Philosophique* l'article « Grâce » — pourrait être signé : Malebranche.

Et quand l'abbé Meslier — cette fois, nous avons affaire à un athée pur : car l'abbé Meslier était athée, et Voltaire a caché qu'il l'était parce qu'il ne voulait fournir aucun argument à l'athéisme, mais nous pouvons maintenant lire l'œuvre complète de l'abbé Meslier, récemment éditée, et nous convaincre que c'était un athée absolu — veut établir l'existence en soi de la matière, et fonder par là son pur matérialisme, quel argument emploie-t-il ? On pourrait s'attendre à ce qu'il aille chercher dans l'atomisme, certains classiques arguments. Pas du tout, il reprend — et il le dit — l'argument ontologique de Malebranche. Et aussi les formules par lesquelles Malebranche établit l'existence de l'étendue intelligible comme réalité infinie. M. Jean Deprun a publié là-dessus des études fort intéressantes, en analysant les œuvres de Meslier. Ce dernier est un malebranchiste, et M. Deprun déclare avec quelque humour que c'est un malebranchiste d'extrême gauche.

De toute façon, c'est un malebranchiste athée : son argument reprend, mot à mot, l'argument de Malebranche, à cette différence près qu'au lieu de l'appliquer à Dieu, il l'applique à la matière.

Un problème se pose donc : comment des penseurs incroyables ont-ils pu admirer Malebranche à ce point ? Et comment ont-ils pu trouver dans la philosophie de Malebranche un véritable arsenal d'arguments en faveur de leurs propres conceptions ? Faut-il évoquer le contresens ? Eh bien, non. Car la plupart des penseurs du XVIII^e siècle savent fort bien ce que Malebranche a dit, et ce qu'il a voulu dire. Ils ne prêtent en rien à Malebranche leurs propres idées. Voltaire expose toujours la doctrine de Malebranche de façon très exacte, et l'abbé Meslier avoue clairement : « Malebranche ne pense pas ce que je pense, mais c'est son argument que je reprends. » Donc, puisque ces auteurs n'ont pas fait de contresens sur Malebranche, et puisque cependant ils ont tellement aimé Malebranche, c'est dans Malebranche lui-même qu'il convient de découvrir la solution du problème qui nous occupe. Et, dès lors, nous revenons de l'histoire des idées à l'histoire de la philosophie, puisque nous nous plaçons, cette fois, à l'intérieur de la pensée de Malebranche, et considérons l'évolution interne de cette pensée. Et, pourtant, l'histoire que nous retraçons cesse d'être le fruit d'un effort pour reconstituer le système ou l'itinéraire de Malebranche par référence à son inten-

tion. Tout au contraire, nous apercevons que Malebranche, ayant voulu défendre la foi, a professé des doctrines qui ont servi ses propres ennemis. C'est le cas lorsque Malebranche définit Dieu comme l'être indéterminé, et, d'autre part, applique à l'étendue intelligible des preuves que Descartes réservait à Dieu seul. Comparez sur ce point la *Méditation troisième* et le *Premier Entretien sur la Métaphysique*. Descartes commence par dire : « Je doute de tout », puis « je pense ». Et, à l'intérieur du « je pense », il découvre une seule idée dont il déclare ne pouvoir être cause : « c'est l'idée de Dieu ». Malebranche fait le même raisonnement en ce qui concerne l'idée d'étendue. Dans le premier Entretien, il parle de l'idée ineffaçable — le mot « ineffaçable » sera celui que reprendra Meslier — de l'étendue intelligible. Il n'est donc pas douteux qu'il a permis à l'abbé Meslier d'utiliser l'argument ontologique en faveur du matérialisme.

Je vais prendre un autre exemple, celui de l'argument selon lequel, sous un Dieu juste, les animaux ne sauraient souffrir. Voulant établir que les animaux n'ont aucune sensibilité, Malebranche, entre autres arguments — car il reprend aussi ceux de Descartes — propose un argument qu'avait déjà donné, selon saint Augustin ou plutôt en le prétendant tiré de saint Augustin, Ambrosius Victor. C'est l'argument suivant : sous un Dieu juste, l'animal ne saurait souffrir, puisque sous un tel Dieu un être innocent ne saurait souffrir. Les animaux sont innocents puisqu'ils n'ont pas péché. Par conséquent, ils ne sauraient souffrir. S'ils ne peuvent souffrir en droit, ils ne souffrent donc pas en fait. De cela Malebranche conclut que les animaux sont insensibles. Or le baron d'Holbach reprendra exactement le même argument, et dans les mêmes termes. « Sous un Dieu juste, les animaux ne sauraient souffrir. Or il est bien évident que les animaux souffrent. Donc il n'y a pas de Dieu juste. » C'est bien l'argument de Malebranche qui est repris par d'Holbach, avec une conclusion différente. Malebranche est sûr que Dieu est juste. D'Holbach est certain que les animaux souffrent. Évidemment, selon que l'on part de l'une ou de l'autre certitude, on arrive à des conclusions opposées. Mais la forme de l'argument est strictement la même.

Malebranche veut voir dans l'universalité des Lois et dans la simplicité des Voies que nous révèle la physique les caractères essentiels de la conduite divine. Voilà le Dieu-architecte, le

Dieu-horloger où Voltaire reconnaîtra le sien. Malebranche refuse de mettre en Dieu des volontés particulières relatives à chacun de nous. Voilà le Dieu-absent du XVIII^e siècle, siècle où chacun se sent ignoré par Dieu.

Il faut donc convenir — je cesse de multiplier les exemples — quand on étudie la genèse de la philosophie de Malebranche, que cette genèse n'a pas été le fruit de sa seule intention, de sa seule volonté, mais de déterminations qui ont pesé sur sa pensée. Par là, l'étude de telles déterminations paraît nécessaire à l'histoire de la philosophie. Ceci nous ramène donc à ce que j'ai essayé d'éviter au départ, à savoir à cette attitude objectivante, dont pourtant je n'aurais pas voulu.

Mais il faut ajouter que l'on peut découvrir, dans l'histoire d'une pensée, deux sortes de déterminations. Il y a des déterminations externes et des déterminations intérieures, liées à la recherche de la vérité. Qu'il y ait eu dans la formation de la pensée de Malebranche des déterminations externes, traduisant l'influence du milieu, je n'en doute pas. C'est ainsi que l'admiration générale qui se rencontre en son siècle pour une science mathématico-physique a eu sans aucun doute la plus grande influence sur sa pensée. Après avoir déclaré que le monde ne vaut rien, Malebranche, dans les *Entretiens sur la Métaphysique*, l'admire. On trouve dans le texte de véritables hymnes d'admiration, relatifs à ce monde gouverné par des lois simples, telles que le mécanisme nous l'a finalement révélé. Ici pourraient trouver place des critiques de type marxiste, ou psychanalytique, et, en tout cas, des critiques externes.

Mais ce n'est pas ce qui m'intéresse tellement. Ce qui m'intéresse le plus, c'est le fait que les déterminations qui ont conduit Malebranche loin de ce qu'il voulait dire sont souvent intérieures, et par conséquent rationnelles, et par conséquent philosophiques. Malebranche réfléchit en philosophe sur la philosophie de Descartes. Il en aperçoit les ambiguïtés, ou du moins ce qu'il considère comme tel, les équivoques, comme il le dit lui-même. Il veut les éviter. Il y a chez Descartes un certain nombre d'idées qu'il veut préciser et approfondir. Et il corrige le cartésianisme, dont pourtant il se réclame. Il s'engage dans une voie dont il ne voit pas les conséquences. Car cela est absolument certain : il ne voit pas où il va. Il ne le voit pas, et pourtant, d'autres l'aperçoivent. Arnauld, Bossuet ne cessent de lui

dire : « Attention, où nous conduisez-vous ? » Mais, par cette obstination admirable qui est la sienne, il ne se fie qu'à sa propre raison, raison qu'il prend du reste pour le Verbe, ce qui, évidemment, lui inspire une totale confiance en sa propre philosophie.

Je voudrais, pour finir — car il se fait tard —, donner encore un exemple de cela. Considérons la doctrine de la Vision en Dieu. Par cette doctrine, Malebranche veut d'abord démontrer que l'esprit humain n'a aucun pouvoir, aucune lumière propre. Nous ne connaissons les choses que par l'illumination divine qui nous éclaire. Or, Malebranche sera conduit à une doctrine, ou plutôt il appellera une doctrine, qui serait celle de Kant voyant dans l'esprit humain le principe même de toute connaissance. Comment cela s'est-il produit ? Cela a demandé un certain nombre d'étapes. En un premier temps, Malebranche a considéré que l'opinion de Descartes, selon laquelle les modalités de l'âme peuvent être représentatives, est une opinion absurde, si absurde qu'il se refuse à l'attribuer à Descartes. Car il déclare qu'elle est tellement hors du bon sens que Descartes n'a pas pu la soutenir. De ce fait, il condamne l'inéisme, et la doctrine selon laquelle les modalités de l'esprit pourraient représenter l'extériorité. Pour sa part, il place les idées en Dieu, où elles sont aperçues. Or, ce qu'il place en Dieu, ce sont d'abord — dans la première édition de la *Recherche de la Vérité* — les idées particulières telles que les concevait Descartes, c'est-à-dire des idées finies, distinctes, créées, etc.

Mais dans un second temps — et vous voyez qu'ici il n'y a pas influence du dehors, mais bien raisonnement — il réfléchit sur les caractères que doivent posséder les idées si elles sont en Dieu. Il découvre qu'il ne suffit pas de prendre les idées telles que les concevait Descartes, et de les mettre en Dieu. Les idées en moi, les idées en Dieu ne peuvent avoir les mêmes caractères. Dès lors — et c'est le tournant que révèle le fameux dixième *Éclaircissement* de la *Recherche de la Vérité* — nous comprenons que Dieu, étant un être infini et indéterminé, ne peut lui-même contenir que des idées infinies et indéterminées. Voici donc bannies, de Dieu, les idées particulières. Dès ce moment, Arnauld s'inquiète, et remarque que dire que Dieu n'a pas d'idée particulière, c'est reconnaître que sa création est aveugle. Mais Malebranche ne s'en soucie pas.

Ici, je reprends les analyses de M. Gueroult : elles me paraissent absolument décisives. M. Gueroult se demande — et je me le demande comme lui, je me le demande après lui — où Malebranche peut situer l'idée vraie du Soleil, l'idée astronomique du Soleil ? Non point en Dieu, puisque cette idée est particulière. Dieu a l'idée du cercle, de la sphère en général ; il n'a pas l'idée du Soleil. Non pas dans le monde sensible puisqu'il s'agit bien d'une idée. Ne faut-il pas convenir alors, demande M. Gueroult, que l'intelligence humaine, en parvenant à l'idée vraie à partir du sensible, car c'est à partir des sensations que la volonté de Dieu me donne que je construis l'idée du Soleil, parvient à une idée vraie que l'intelligence divine elle-même ne possède pas, c'est-à-dire qui n'est pas dans le Verbe ? Voici donc que j'ai une idée qui n'est pas dans le Verbe ! Malebranche, assurément, n'aurait pas convenu de cela. Mais je crois que sa théorie le suppose. Et c'est en cela, comme du reste sur bien d'autres points, qu'elle rend nécessaire — si je peux dire — la théorie de Kant subordonnant les vérités de la physique au seul esprit humain. Qu'est, en effet, le Dieu de Malebranche ? C'est, d'une part, un pur géomètre qui contemple des cercles indéterminés, des sphères indéterminées, et c'est, d'autre part, un créateur qui crée des êtres particuliers. Mais où sont les idées de ces êtres particuliers ? Pas en lui, puisque, nous dit Malebranche, il n'y a pas en Dieu d'idées particulières. Où peut-il alors situer ces idées ? Qu'est-ce qui va fonder la physique ? C'est l'homme. Il ne peut y avoir que l'homme qui fonde la science. Or, penser que l'homme seul peut, à partir du sensible, fonder et trouver les idées vraies qui constituent la physique, c'est être kantien.

La brièveté du temps qui m'est donné m'interdit d'aller plus loin. Mais je crois avoir suffisamment expliqué ce que je voulais dire. Je voulais dire que, bien que l'histoire de la philosophie ne soit pas la physique, bien qu'elle traite de pensées, bien que je répugne personnellement à toutes les méthodes consistant à considérer la pensée d'autrui comme un objet, bien que j'aie tendu toute ma vie à subordonner ma pensée d'historien, avec plus ou moins de succès, à la pensée des autres, je suis maintenant contraint d'avouer qu'en effet il faut bien, d'une certaine façon, objectiver la pensée d'autrui. Car la pensée d'autrui ne se réduit pas à son intention. Un philosophe dit toujours autre chose

que ce qu'il voulait dire. Je ne prétends pas que la méthode objective soit la seule, car, si cette méthode était la seule, nous réduirions la philosophie à un objet. Mais si, d'autre part, on ne fait appel qu'à l'intention consciente de l'auteur, je crains qu'on ne laisse échapper quelque chose d'essentiel. Il faut, par conséquent, que la méthode dite « d'intention » soit complétée par ce que j'appellerai une « méthode d'étude des déterminations ».

J'ai terminé.

DÉBAT

M. PERELMAN : La parole est à M. GOUHIER.

M. GOUHIER :

Je remercie d'abord très vivement M. Gueroult d'avoir fait une analyse aussi minutieuse du petit livre que j'avais publié il y a bien longtemps — je ne dis pas « bien longtemps » pour le renier. Son analyse est tellement serrée que je m'excuse d'avance : je ne pourrai certainement pas répondre à toutes les remarques que ce petit livre a provoquées après une lecture si attentive. Pour aller vite, le mieux c'est que je situe cette étude pour, au passage, essayer de répondre à quelques-unes des remarques vraiment essentielles que M. Gueroult a présentées et qui souvent ont un intérêt très général.

Nous étions alors à l'époque de la polémique sur la question : « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », je m'étais dit : dans toute cette polémique, on parle toujours comme si le mot « philosophie » recouvrait une essence fixe, se demandant ensuite si l'adjectif « chrétienne » pouvait ou non lui être attribué ; de là ma question : est-ce que le mot « philosophie » couvre vraiment une essence fixe ou est-ce qu'il n'y aurait pas des philosophies qui, par leur nature même, excluent cette épithète ? Ceci non pas pour des raisons religieuses sous-jacentes, mais parce que l'idée même que les philosophes se font de la philosophie, d'un côté, autorise, de l'autre, exclut l'épithète *chrétienne*.

J'avais été très frappé, en effet, par le fait que l'on pouvait voir certains philosophes thomistes de Louvain d'accord avec M. Bréhier pour dire qu'il ne peut pas plus y avoir de philosophie chrétienne que de physique chrétienne. Par conséquent, c'était bien sur le sens du mot « philosophie » que des philosophes 'qui n'avaient aucune raison d'exclure par leur conviction l'épithète *chrétienne* se trouvaient d'accord avec M. Bréhier.

C'est donc à partir de là que, réfléchissant à ce que l'on mettait sous le mot philosophie, j'avais introduit l'idée de « vision du monde », formule qui n'était pas sous ma plume un terme technique, mais la seule exprimant exactement ce que je voulais dire.

En effet, une des thèses, peut-être contestable mais fondamentale, de l'ouvrage était qu'il n'y a pas de philosophie autonome, que les grandes philosophies ne vivent pas de la philosophie ; depuis, on a parlé de la non-philosophie, or c'était un peu cela que je voulais exprimer : mon idée était, en gros, que les grandes philosophies sont toujours suscitées soit par le progrès de la science, soit par des impulsions venant, disons de façon sommaire : de la conscience religieuse ; ainsi, le monde se trouve changé à chaque époque, soit parce qu'il a une édition scientifique nouvelle, soit

parce qu'il y a une espèce d'invention dont l'origine est religieuse et qui peut renouveler la vision de l'homme. C'est pourquoi à chaque époque, il y a des philosophies nouvelles : quand elles ne sont pas des scholastiques, quand elles sont véritablement des inventions originales, celles-ci jaillissent au contact d'autre chose que la philosophie.

Dans cette perspective, j'avais, en fonction de mon problème originel, déterminé les deux voies ou les deux types de philosophie que M. Gueroult voulait bien rappeler tout à l'heure : les philosophies de la vérité, les philosophies de la réalité ; les philosophies dites de la vérité ne pouvaient pas supporter, leur auteur fût-il chrétien, l'épithète *chrétienne* et les philosophies de la réalité, elles, pouvaient, sans danger pour l'idée de philosophie, accepter l'épithète *chrétienne*.

Cette dualité une fois posée, il y a un point sur lequel je suis tout à fait d'accord, avec M. Gueroult : à mes yeux, cela ne voulait pas dire qu'il y avait deux types de philosophie complètement opposés, que vérité et réalité étaient deux termes opposés. Dans ma pensée — c'est pourquoi j'avais alors parlé de phénoménologie de l'esprit philosophique — il s'agissait de montrer qu'il y avait, M. Alquié dirait des démarches, deux types de démarches, selon que le philosophe visait à construire un système du monde, un système de vérités, ou selon qu'il cherchait à explorer, à décrire la réalité. Sur ce point, je le soulignais moi-même, toutes les grandes philosophies sont à la fois de la réalité et de la vérité ; en effet, à la limite, les démarches qui selon moi caractérisaient la philosophie de la vérité, si elles étaient seules, aboutiraient à un pur verbalisme ; et les autres, que j'appelais philosophies de la réalité, à la limite, si elles étaient seules, aboutiraient au silence.

Mon premier exemple était Bergson ; il y avait, bien sûr, un système bergsonien, ce qui me l'empêchait pas d'être dans ma perspective avant tout une philosophie de la réalité parce qu'il s'agissait de décrire et qu'en définitive, quel que soit le système, il y avait quelque chose à faire *réaliser* par le lecteur : ce que Bergson appelle la durée, opération qui ne doit pas être tellement facile, puisque je connais des esprits qui n'arrivent pas à la *réaliser*. Quant à ce que j'appelais les philosophies de la réalité, étant donné l'atmosphère dans laquelle ce petit travail avait été conçu, j'avais tout naturellement pensé à saint Thomas, qui me paraissait offrir le type d'une philosophie de la vérité où tout devait s'enchaîner d'une façon parfaitement rigoureuse : or j'essayais de découvrir, sous les preuves de l'existence de Dieu et, en particulier, sous la théorie de l'analogie, quelque chose que j'appelais réalité, et qui était même de l'ordre de l'expérience mystique.

En analysant mon étude, M. Gueroult a soulevé une question intéressante, celle des valeurs sous-jacentes à mes propos. Je pense qu'il y avait deux choses dans les pages auxquelles il fait allusion. D'abord j'ai certainement laissé transparaître une préférence : je suis plus à mon aise chez Maine de Biran que chez Malebranche, par exemple ; je suis incliné personnellement vers les auteurs qui ont des itinéraires, qui vont et qui viennent...

Mais d'autre part, il y avait aussi dans ma pensée une impression qui

venait confirmer cette préférence. Du côté de ce que j'appelais les philosophies de la vérité, je me demandais s'il était encore possible — disons très en gros — de refaire une philosophie qui, comme celle de Descartes, commencerait : Première partie : Des Principes, *Dieu* ; et qui continuerait dans une deuxième partie : l'astronomie... jusqu'à une sixième partie : la biologie, la chimie, etc. C'est en pensant à cette question que j'ai dû laisser entendre qu'il y avait peut-être, en philosophie, un passé qui ne pourrait plus se reproduire.

Il y a là sans doute un gros problème : j'ai le sentiment qu'à partir du XVIII^e siècle, ce n'est plus le même homme qui s'occupe de l'existence de Dieu et qui fait de la physique, de la chimie, etc. : dans quelle mesure, par suite, une philosophie de la nature est-elle encore concevable ? Dans quelle mesure pouvons-nous revoir un Descartes ou un Leibniz, c'est-à-dire un homme qui soit à la fois celui qui étudie le moi, le monde et Dieu d'un point de vue métaphysique, et qui, en même temps, soit celui qui découvre les lois nouvelles de la physique, de la biologie, etc. ? Il s'agit d'un point d'interrogation, et les formules que M. Gueroult a pu relever dans lesquelles j'avais l'air d'établir une espèce de passé révolu, doivent être à peu près toutes liées à ce point d'interrogation que je me posais, que je me pose encore et qui me paraît posé par l'histoire elle-même.

Il n'y a donc pas, ici, dans ma pensée une espèce de philosophie du sens de l'histoire sous-jacente. Mais si les grandes philosophies sont toujours liées soit au développement de la science, soit à des impulsions du sentiment religieux, est-ce que, du côté du développement de la science, la possibilité d'une philosophie de la nature n'est pas compromise par la multiplicité des sciences et la spécialisation des techniques ? j'ajouterai : aujourd'hui surtout, si l'on considère l'allure vertigineuse avec laquelle les sciences se meuvent. Est-il encore possible de concevoir que le Descartes ou le Leibniz du XVII^e siècle reviennent de nos jours ?

Ceci dit, à l'intérieur de l'accord que j'indiquais avec M. Gueroult, il y avait quand même dans mon ancienne étude et il y a encore dans mes recherches une certaine insistance sur un trait propre aux philosophies de la réalité ; elles acceptent plus aisément de faire une place à l'irrationnel, de cerner l'irrationnel, que les philosophies de la vérité. Tel est le sens du propos que M. Gueroult avait relevé : « Les hommes ne voient pas la même chose, ils ne touchent pas la même chose, ils n'ont pas le même sens du réel et ne placent pas la résistance du réel au même endroit. » Il y a là un fait que j'accepte comme historien de la philosophie ; pour Bergson, la durée, quand il en parle, c'est vraiment ce qu'il voit, ce qu'il touche, ce qui lui résiste, ce qui est pour lui le réel ; or chez un Malebranche, ce sera l'idée du cercle, ce sera la figure intelligible ; et au contraire, quand il va se trouver devant ce que Bergson appelle la durée, un Malebranche aura le sentiment que ce n'est pas vraiment du réel, que c'est quelque chose qui fuit. Alors là, à mon avis, est probablement la grande différence entre les deux types de philosophie : une fois admis qu'elles ne peuvent pas ne pas être à la fois du réel et de la vérité, il reste que, pour certaines, la réalité telle qu'ils la touchent et qu'ils la sentent se donne comme du non-intelligible, du non-réductible au ration-

nel, tandis que les autres philosophies feront en sorte, dans la mesure où elles le peuvent, que cette réalité soit de l'ordre de l'intelligible. C'est pourquoi je souligne si volontiers la différence entre les unes et les autres.

Par rapport à M. Étienne Gilson, enfin, il y a une différence de perspective, non pas dans notre façon de voir les choses quand M. Gilson écrit son *Thomisme* ou son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, mais quand M. Gilson écrit des ouvrages comme *The unity of philosophical experience*, je choisis celui-là parce qu'il ne l'a pas donné en français, ce qui est dommage, car c'est un des ouvrages les plus importants qu'il ait écrits, mais il en a repris les idées bien souvent. C'est qu'en effet, pour lui, il y a une histoire de la philosophie.

Si l'on parle de la philosophie, il faut des critères, comme l'indiquait M. Perelman en commençant, qui permettent de mettre sous la philosophie quelque chose de précis ; alors il y aura une espèce de vie des idées comme celle que E. Gilson décrit dans *The unity of philosophical experience*. La différence — j'accepte tout à fait l'analyse qu'a faite M. Gueroult tout à l'heure — est qu'alors, sous le mot « expérience », nous ne mettons pas la même chose, M. Gilson et moi ; quand il parle d'expériences philosophiques, comme M. Gueroult l'a rappelé, ces expériences ce sont en quelque sorte les idées qui, par elles-mêmes, j'allais dire : marchent toutes seules, passent d'un auteur dans un autre, bref ont une vie propre qui est leur logique.

Il y a là un cadre intéressant, propice aux vues qu'a indiquées M. Alquié tout à l'heure : son analyse de Malebranche au XVIII^e siècle rentre dans le schéma gilsonien. Je me rends tout à fait compte que mes travaux concernent l'histoire des philosophes, non l'histoire de la philosophie, je ne crois pas les avoir jamais qualifiés d'histoire de la philosophie, autrement que dans des formules banales de conversations.

Je n'ai certainement pas répondu à toutes les remarques que vous avez faites, mais je pense avoir mis au point certaines, les plus importantes, celles d'un intérêt plus général.

M. GUEROULT :

C'est très aimable à vous d'avoir bien voulu répondre de façon aussi détaillée et pertinente à mon exposé. Il ne s'agissait pas pour moi d'une critique de vos idées, mais seulement d'instituer une controverse à propos du sujet qui est celui de ce colloque. Et de fait une controverse atterrante s'est instituée.

Replacé par vous dans le contexte d'un débat sur la philosophie chrétienne, votre ouvrage s'éclaire d'un jour nouveau. Ce qui prouve qu'en histoire de la philosophie le contexte est « toujours indispensable ».

Tout d'abord l'expression « passé révolu » me paraît avoir deux sens : il signifie ou bien qu'on ne reverra jamais telle philosophie de tel type : par exemple le système de Descartes, ou bien qu'il s'agit d'une philosophie morte, du fait que le progrès de la pensée l'a rejetée au néant et qu'elle n'a plus le moindre intérêt. Dans le premier sens, on porte un jugement de fait ; dans le second, on porte un jugement de valeur. Puis-

que vous donnez à cette expression le sens d'un jugement de fait, alors elle ne contredit en rien votre pensée fondamentale ; et je vous en donne acte.

Vous avez dit, d'autre part, que les philosophies dépendaient des voies dans lesquelles chaque philosophe choisit de s'engager ; que ce choix à son tour dépendait d'un jugement originel porté sur la réalité ; ce par quoi les philosophies de la réalité se distinguent des philosophies de la vérité. Entendez-vous par là qu'un philosophe choisit tel ou tel type de réalité, et que par là même il se trouve engagé dans une voie qui le conduit à réaffirmer de façon raisonnée la réalité qu'il a originellement posée ? Bref que la position de telle réalité exclut *ab ovo* telle ou telle voie et s'accomplit nécessairement par le moyen d'une certaine voie que cette position initiale enveloppe ?

M. Gouhier : Oui, c'est tout à fait cela.

M. Gueroult : Alors nous sommes d'accord.

En ce qui concerne M. Gilson, j'ai cru remarquer chez lui deux conceptions distinctes de l'histoire de la philosophie. D'une part, une *philosophia perennis* qui s'exprime dans les diverses philosophies, et dont les différences viennent des défaillances accidentelles de leurs auteurs, lesquels méconnaissaient l'essence de la philosophie à savoir l'être en tant qu'être. D'où une conception logiciste ; d'où une condamnation des philosophies réalisées, dans la mesure où elles sont en défaut par rapport au type idéal qu'elles prétendent incarner. On aboutit alors à une série de jugements de valeur. D'autre part à côté de cette conception, M. Gilson, dans ses travaux d'historien, en pratique une autre, se tenant sur le plan de la psychologie, s'efforçant d'expliquer les doctrines par l'époque, par les hasards, par des rencontres heureuses, par des réactions aux événements du temps, etc. Il n'y a donc pas accord, me semble-t-il, entre la conception doctrinale que M. Gilson professe, et la pratique de son travail d'historien.

Je ne vois rien d'autre à ajouter, mon cher Collègue, à vos excellentes explications dont je ne puis que vous féliciter.

M. GOUHIER :

Je veux simplement ajouter un mot en ce qui concerne Étienne Gilson. Je crois qu'il y a chez lui une dissociation entre le travail historique et la philosophie. Il ne mettrait pas *The Unity of philosophical experience* dans ses travaux d'histoire de la philosophie, il les mettrait dans la série de ses travaux philosophiques, avec *Le Réalisme critique*, etc. Et c'est pourquoi quand il présente son saint Augustin ou son saint Thomas, il n'est pas du tout nécessaire d'avoir lu ses travaux philosophiques pour le comprendre.

M. PERELMAN :

J'ai l'impression que cette discussion nous emmène en un point où nous retrouvons d'ailleurs M. ALQUIÉ. Il semble que les historiens de la philosophie ici présents soient d'accord pour dire qu'il n'y a pas d'his-

toire de la philosophie, qu'il y a une histoire des philosophies, mais que, par contre, il y a une histoire des idées. Le problème serait alors le suivant : quelle est la dialectique entre l'histoire des philosophies et l'histoire des idées, puisque, si on n'admet pas — si j'ai bien compris — de progrès de la philosophie, il y aurait quand même un progrès des idées. Après avoir entendu M. ALQUIÉ, on peut se poser la question : est-ce que les idées et les philosophies sont tellement disconnectées ? Est-ce qu'il n'y a pas d'interférence entre les unes et les autres ?

M. GUEROULT :

Je dirai d'abord tout le plaisir que j'ai eu à entendre la communication juste et originale de mon collègue Alquié. Ensuite, à propos de la remarque que vient de développer M. Perelman, j'observerai que l'histoire des idées diffère de l'histoire monographique de la philosophie en ce qu'elle présente les diverses philosophies, non telles qu'elles sont, mais selon des interprétations courantes qui les contredisent souvent. Dans un article intitulé *La légende de la philosophie*, Léon Robin a remarqué que les influences des philosophes s'exercent moins par leurs doctrines *stricto sensu* que par les contresens commis à leur sujet. L'influence de Descartes, par exemple, c'est surtout l'influence des fausses interprétations qu'on en a données. Cette légende de la philosophie est tenace, car les contresens se perpétuent, se répètent d'un livre à l'autre, ils deviennent finalement paroles d'évangile. Comme ils s'interposent invinciblement entre le lecteur et le texte, il devient des plus malaisé d'obéir au précepte de Descartes, d'« écarter les préjugés ». A ce point que, parfois on se surprend à écrire un préjugé au lieu des vraies pensées de l'auteur. L'historien de la philosophie a donc une grande difficulté à être ce qu'il doit être, c'est-à-dire scientifique, bref, à lire le texte tel qu'il est, à n'être pas obnubilé par tous ses souvenirs d'école et de lectures.

C'est pourquoi la légende de la philosophie se substitue fatalement à son histoire. La lumière des grandes philosophies reste comme voilée par des nuages de contresens, toutefois, elle est si puissante, qu'elle transparaît assez pour susciter dans les esprits de fécondes méditations.

C'est pourquoi il est pertinent de distinguer entre l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie, au sens où M. Alquié a fort raison de l'entendre — c'est-à-dire comme monographique. Cette histoire, à vrai dire, est moins une histoire, au sens propre du terme, qu'une étude intrinsèque des divers monuments historiques éclairée par des recherches sur le milieu ou sur le langage, etc. Ce n'est pas exactement une histoire, puisqu'on approfondit les doctrines en faisant abstraction du temps. Ce qui n'a pas lieu quand on fait une histoire de la philosophie en déroulant le roman de la philosophie à travers les âges.

D'où une certaine analogie entre cette histoire monographique des philosophies et l'histoire de l'art conçue comme étude des œuvres d'art prises individuellement, qu'il s'agisse d'un tableau, d'une sculpture, d'un bâtiment ou d'une symphonie.

Est-ce que vous êtes de mon avis ?

M. PERELMAN :

Il est impossible qu'il soit entièrement de votre avis...

M. ALQUIÉ :

Mais si, je suis tout à fait de l'avis de M. Gueroult. La seule différence est que, plus que lui, j'attache de l'importance au point de vue de la genèse de l'œuvre. C'est une histoire, mais une histoire qui demeure, si l'on peut dire, intérieure à l'auteur.

M. GUEROULT :

Lorsqu'est étudiée l'évolution intérieure d'une philosophie, on se place dans le temps intérieur à l'auteur, et on ne se soucie pas du déroulement du temps à travers les siècles.

M. ALQUIÉ :

Je suis donc tout à fait d'accord avec ce que vient de dire M. Gueroult. Il est parfaitement vrai que, lorsqu'on étudie la genèse de l'œuvre d'un auteur, on considère quelque chose qui lui est intérieur.

La seule précision que je voudrais apporter, c'est sur le mot contresens. M. Gueroult a dit — ce qui est parfaitement vrai, je ne conteste pas cela — que souvent la gloire d'un auteur est due à des contresens commis sur sa pensée. Dans ce que j'ai essayé de démontrer en ce qui concerne Malebranche, je ne crois pas que ce soit tout à fait le cas. Ou, plutôt, je crois qu'il faudrait distinguer trois choses.

Il faut distinguer d'abord le contresens proprement dit. Le contresens, c'est une erreur que l'on commet sur ce que Malebranche a écrit. Ensuite il y a ce que j'appellerai la contre-intention, ce qui n'est pas la même chose, car ce n'est plus un contresens. Par exemple, lorsque l'abbé Meslier reprend la preuve ontologique de Malebranche en l'appliquant à la matière, il ne fait aucun contresens. Il sait très bien ce que Malebranche a dit, et il reprend sa preuve pour en faire autre chose. C'est ce que j'appellerai une contre-intention, pour l'opposer au contresens, qui consisterait dans le fait qu'il n'aurait pas compris. Il y a enfin l'analyse, qui est encore autre chose. C'est le fait de considérer une idée à part, de séparer l'idée du système, et de considérer sans contresens, et sans se demander quelle a été l'intention de l'auteur, le contenu propre de cette idée. Je crois qu'il y a une distinction à faire.

M. GUEROULT :

Il y a des cas cependant où l'influence est due à de vrais contresens. Par exemple, lorsque Descartes est présenté (ce qui arrive si souvent) comme un rationaliste abstrait, d'esprit purement mathématique, méconnaissant la réalité concrète et les exigences qu'elle impose à celui qui veut la connaître, alors que dans la *Sixième Méditation*, traditionnellement omise ou négligée, Descartes limite la compétence de la raison, et habilite

le sentiment à explorer la région obscure de la substance composée Ame et Corps.

L'influence de Spinoza s'est exercée le plus souvent par le contresens commis sur sa conception de Dieu, confondue avec celle des néo-platoniciens, d'un Dieu qui serait ineffable, indéterminé, homogène, alors que le Dieu de Spinoza est un Dieu bigarré, d'une nature absolument connaissable, transparente pour l'homme, un Dieu qui n'a rien à voir avec celui des néo-platoniciens tenu pour l'*asylus ignorantiae*, le *magnum obstaculum scientiae*.

M. ALQUIÉ :

Mais je n'ai pas dit qu'il n'y ait pas parfois des contresens...

M. PERELMAN :

J'ai demandé à M. BELAVAL de venir à la tribune, quoiqu'il doive parler cet après-midi de la continuité et de la discontinuité en philosophie.

Puisque nous sommes engagés dans un débat où l'histoire de la philosophie nous est présentée comme une histoire légendaire, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas d'histoire de la philosophie mais uniquement une histoire des philosophies, qui seraient comme des œuvres d'art indépendantes les unes des autres et presque sans aucun rapport dans le temps, je pense que M. BELAVAL doit avoir la parole.

M. BELAVAL :

En m'invitant à prendre la parole, Monsieur Perelman m'embarrasse, car, après tout ce que nous avons entendu ce matin, que me restera-t-il à dire ce soir, où je ne ferai que reprendre, d'un point de vue particulier, ce qui vient d'être dit ?

Mon point de vue sera la notion de rupture ou coupure épistémologique, telle qu'elle se développe en histoire des sciences. S'applique-t-elle aussi à l'histoire de la philosophie (à supposer que la philosophie ait une histoire) ? Si elle ne s'y applique pas, elle aiderait à discriminer l'une de l'autre la science et la philosophie, et elle inviterait à s'interroger sur la situation de l'épistémologie entre le savant et le philosophe. Mais je ne veux pas faire ma conférence.

En revanche, pour faire écho aux réflexions de Monsieur Gueroult sur les contresens en histoire de la philosophie, j'ajouterai volontiers un exemple : le contresens de Wolff à la lecture de Leibniz lorsqu'il a refusé d'accorder à *toutes* les monades la perception. Le refus était motivé par des préoccupations religieuses (on avait peur de Spinoza). Le résultat ? La monstruosité (aux yeux d'un leibnizien) d'une monadologie physique. Kant s'y laisse-t-il prendre ? Je me suis demandé si, chaque fois qu'il parle de « choses en soi » au pluriel, ce pluriel ne renvoyait pas au modèle de la monadologie physique. Au singulier, la « chose en soi » aurait une tout autre signification. Or, comment le vérifier ? L'index kantien est

ici inutilisable. Je ne proposais cet exemple que pour montrer les difficultés de la vérification en histoire de la philosophie.

Enfin, je voudrais, si vous le permettez, poser une question à mon ami Alquié. Mon cher Alquié, vous nous avez décrit votre itinéraire ou, comme vous préférez dire, votre démarche : d'abord, pas de méthode, puis découverte d'une genèse, puis une certaine présence objectale des systèmes. Alors, je me suis demandé : au fond, Alquié n'est-il pas devenu de plus en plus historien de la philosophie ? n'est-ce pas la raison pour laquelle il a été obligé de considérer les méthodes ? En d'autres termes — nous reviendrions à la question que posait Monsieur Gouhier tout à l'heure — en vous écoutant, je pensais : Voilà un philosophe qui part, qui se lance, qui devient, par son progrès même, historien de la philosophie, et, dans la mesure où il devient historien de la philosophie, a enfin besoin d'une méthode. Est-ce bien cela ? Telle est ma question.

M. ALQUIÉ :

C'est plutôt à ceux qui ont bien voulu me lire de répondre à cette question, mais je crois en effet que je peux répondre oui.

M. PERELMAN :

Je voudrais maintenant donner la parole à d'autres, et pour commencer à M. Verstraeten.

M. VERSTRAETEN :

Je voudrais, sur la lancée de la remarque et de l'approbation de M. Alquié à la remarque de M. Belaval, lui reposer une question qui l'obligera peut-être à se redéfinir ou plutôt à réassumer une attitude philosophique plutôt que d'historien. Parce qu'en effet je me demande si dans la réponse ou dans l'esquisse de réponse qu'il a donnée à M. Gueroult il n'était pas, dans une certaine mesure, en retrait par rapport au contenu, à la spécificité originale de son exposé, à savoir la prise en considération du développement des idées, développement à l'égard duquel il me semble qu'il n'a pas pu s'empêcher d'investir le philosophe d'une certaine responsabilité. Eh bien, c'est quant au statut de cette responsabilité du philosophe à l'égard de son système et surtout à l'égard de ce que va devenir son système que je voudrais l'interroger. Pour mieux illustrer, peut-être, ma question, je dirai comme M. Gueroult, lui, disait : « Le philosophe à la source du système, c'est le soleil, c'est le soleil que l'histoire de la pensée, le déroulement, le devenir de cette pensée, a voilé en quelque sorte derrière une certaine légende, faite essentiellement de contresens ».

Je me demande si l'idée foncière de M. Alquié n'était pas de nous dire qu'il n'y avait jamais eu de soleil intrinsèque ou intrinsèquement transparent ou lumineux à lui-même. Si le soleil n'était pas toujours déjà caché, caché par ce qu'il a appelé les déterminations de l'auteur qui

agissaient en lui, sur lui, par lui, mais par lesquelles il était en quelque sorte débordé comme s'il était lui-même pris et inscrit dans un ordre qui, dès le départ et dès l'origine, dès l'instauration de son système, l'enveloppait et le développait, l'enveloppait et le systématisait malgré lui de toutes les potentialités qui vont justement se dégager, se dérouler à travers le temps.

Alors, je repose une question de philosophe : quel est le statut de ce système de déterminations ? Quel est le statut de cet ordre symbolique en quelque sorte à l'intérieur duquel il n'a pas pu s'empêcher, semble-t-il, au cours de son propre itinéraire, d'inscrire le philosophe comme un des moments de cet ordre symbolique.

Voilà la question que je voulais vous poser.

M. ALQUIÉ :

Il m'est très difficile de répondre à cette question. Lorsque mon ami Belaval m'a demandé si je ne passais pas d'une attitude philosophique à une attitude d'historien de la philosophie, je lui ai répondu oui. Je maintiens ma réponse, mais j'aurais pu aussi répondre non en songeant à d'autres ouvrages. Vous m'en excuserez, mais je suis forcé de parler de mes œuvres, puisque vous m'interrogez sur elles. Quand j'ai répondu oui, je pensais essentiellement à mon livre sur Malebranche, qui sera mon prochain ouvrage, et où je suis beaucoup plus historien que philosophe. En ce sens je maintiens mon oui. Mais, si je considère, par exemple, le livre que j'ai écrit sur la *Signification de la philosophie*, là, je pense avoir été plus philosophe qu'historien.

En ce cas, et de ce point de vue, ce que j'ai appelé détermination, c'est-à-dire ce qui inscrit le philosophe dans une histoire, me paraît effectivement laisser perdre ce qui, dans ce philosophe, est proprement philosophique. Du reste, et là nous retomberions sur la différence de ma méthode et de celle de M. Gueroult, mais je ne pense pas que ce soit le lieu d'en reparler longtemps, je trouve, ou je cherche, la vérité des philosophes dans les démarches, plus que dans les systèmes.

Quand je dis que je trouve la vérité des philosophes dans les démarches, je veux dire ceci : Lorsque, par exemple, Descartes dit « Je pense, donc je suis », lorsque Kant établit le sujet transcendantal, lorsque Husserl opère sa réduction phénoménologique, il est parfaitement vrai qu'ils disent des choses différentes, qu'ils se situent en des temps différents, qu'ils sont soumis à des déterminations différentes. Mais il est également vrai que, d'une certaine façon, ils disent la même chose. Et, cette chose, c'est que, devant un donné objectif quelconque, il y a une façon pour l'esprit de se reprendre et de se considérer comme premier par rapport à l'objet. Là, il n'y a plus aucune détermination. C'est l'esprit libre, se saisissant lui-même, qui entre en jeu, et je crois que c'est là que se trouve la vraie philosophie.

Autrement dit, si vous voulez, je crois que dans un système philosophique entrent beaucoup d'éléments qui ne sont pas philosophiques. Car la philosophie a une espèce d'essence. On ne fait pas de la philosophie du matin au soir. Descartes lui-même disait qu'il n'en faisait que

quelques heures par an. Je ne suis même pas sûr qu'il en ait fait quelques heures par an. Peut-être n'en a-t-il fait véritablement qu'au moment où il a compris que le monde de la science, qu'il trouvait devant lui, était un monde d'objets, pouvant être mis en doute, alors que sa pensée, elle, ne pouvait pas être mise en doute. Il n'y a peut-être que cela qui soit essentiellement philosophique chez Descartes. Mais, n'y eût-il que cela, c'est un Soleil. Et c'est un Soleil qui n'a pas cessé de briller.

Et, par la suite, dès qu'il a voulu communiquer cette vérité, l'exprimer, la systématiser, Descartes est tombé sous l'influence de toutes sortes de déterminations.

M. PERELMAN :

Permettez, je voudrais d'abord poser une question pour demander à M. Alquié de clarifier un peu ce qu'il a voulu dire. Il parle de la vérité d'une démarche philosophique. Moi, je ne sais pas ce que c'est que la vérité d'une démarche. Il y a une proposition, qui est sous-jacente à une démarche, et qui serait vraie, et, cela, c'est au philosophe de l'établir. Est-ce que c'est bien cela que vous voulez dire ?

M. ALQUIÉ :

Non, ce n'est pas tout à fait cela. Je reconnais que le mot «vérité» est un mot à double sens. Il y a une vérité d'ordre logique, qui est coulée dans une certaine proposition, et j'avoue que ce que j'appelle la vérité philosophique, ce que j'appelle la vérité d'une démarche, n'a pas logiquement un tel sens.

Je ne voudrais pas citer l'Évangile. Mais lorsque Ponce Pilate demande à Jésus-Christ : «Qu'est-ce que la Vérité ?», Jésus répond : « Je suis la Vérité ». Il dit « Sum veritas, via et vita ». « Je suis la Vérité, le Chemin et la Vie. »

Eh bien, je crois que c'est dans ce sens que le philosophe est vérité. Il est la vérité. Il ne dit pas de vérités ou, plutôt, dès qu'il commence à parler, ce qu'il dit n'est plus tout à fait la vérité.

M. GUEROULT :

D'abord, j'accorde à M. Alquié que le mot « vérité » a bien des sens. Ensuite, qu'est-ce que la vérité philosophique ?

La vérité d'une philosophie, c'est l'affirmation d'une certaine réalité qu'elle estime être vraiment la réalité. Et cette affirmation apparaît comme le résultat d'une explication des choses visant à une connaissance vraie du réel commun. Bref une *veritas in essendo* apparaît au terme d'une recherche de la *veritas in repraesentando*. Il y a donc combinaison de deux sortes de vérité : la vérité intrinsèque qui n'est pas une vérité de jugement, et qui est le caractère de la vérité de l'œuvre d'art, et la vérité de jugement : *adaequatio rei et intellectus*, qui est le caractère de la vérité scientifique.

Passons à un second point. Je n'inclinerai pas, comme mon collègue Alquié, à réduire toute philosophie à cette intuition originelle, à partir

de laquelle se construirait le système ; l'élaboration du système n'étant alors qu'une sorte de diminution, de dégradation d'une pensée originelle. Si, par exemple, Descartes s'était contenté de l'intuition du *cogito*, la philosophie de Descartes n'eût pas existé. Et l'on ne peut pas estimer que Descartes cesse d'être philosophe lorsque à partir du *Cogito*, il élabore ses six *Méditations*, car il est bien évident que ce sont ces *Méditations* qui constituent sa philosophie. Le *Cogito* n'est pas la vérité unique de Descartes, c'est l'une des vérités de Descartes, vérité à laquelle ne saurait, de toute évidence, se réduire sa philosophie. Au surplus le *Cogito* n'est-il pas une vérité appartenant à maintes philosophies différentes ? saint Augustin, Kant, Fichte, Maine de Biran, Husserl, etc. ? La philosophie de Descartes, c'est-à-dire son système, suscite un monde de réflexions fécondes, que ne saurait à lui seul susciter le *Cogito*.

M. ALQUIÉ :

A cela je voudrais répondre deux choses. Nous sommes beaucoup plus d'accord qu'il ne le semble. Lorsque j'ai parlé du *cogito*, je pensais évidemment à tous les développements que reçoit le *cogito* dans les *Méditations*. Je ne voulais pas arrêter Descartes à la Méditation seconde. Il est par exemple évident que, dans la Méditation troisième, où Dieu est rencontré, Descartes déclare, après avoir prouvé Dieu, qu'il est tout à fait normal, qu'il est même nécessaire que Dieu ait laissé une marque dans son propre ouvrage. Et il ajoute qu'il n'est pas nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Donc, on peut prétendre que la preuve de l'existence de Dieu, telle qu'on la trouve dans la Méditation troisième, est elle-même une explicitation du *cogito*. Je n'ai donc pas voulu prétendre que si Descartes avait simplement dit : « Je pense », il eût été Descartes, et que sa philosophie eût été aussi complète.

La deuxième remarque que je veux faire, c'est qu'il est bien évident que le système est absolument nécessaire, comme moyen de communication de la vérité. Vous avez parfaitement raison de dire que si Descartes avait simplement déclaré : « Je pense », cela n'aurait eu aucune espèce d'influence, car personne n'aurait vu tout ce qu'il y avait dans ce « Je pense ». On ne peut l'apercevoir que par le système.

Je voudrais remarquer, en troisième lieu, qu'il est évident qu'on ne peut communiquer ce qui est philosophique que par un langage. Et l'on peut se demander s'il y a un langage proprement philosophique. Je n'ai jamais voulu réduire la philosophie à une espèce de formule. Si j'avais à réduire la philosophie à une telle formule, je la réduirais volontiers à la formule suivante : l'objet n'est pas l'être. Je crois que là est toute la philosophie. Mais ce n'est pas évidemment en disant « l'objet n'est pas l'être » que je ferais une œuvre de philosophie géniale, ou même compréhensible.

Ce que je veux dire, c'est seulement que ce qu'il y a de profondément philosophique, chez tous les philosophes, c'est toujours la même chose. Mais cette chose ne se découvre que dans des contextes divers. Elle ne s'exprime que dans des systèmes différents, en sorte que, si je voulais

l'isoler dans une seule formule, j'arriverais à une formule ridiculement pauvre.

Alors, lorsque je prétends, par exemple, que tout Descartes est, je ne dirai même plus dans le cogito, mais dans l'affirmation de la création des vérités éternelles, dont le cogito me paraît résulter réflexivement, je suis convaincu qu'en 1630, lorsque Descartes, après avoir été savant, découvre tout d'un coup que même les vérités logiques et mathématiques sont secondes par rapport à un être premier, qui est Dieu, il a trouvé l'essentiel de sa philosophie. J'estime qu'en un sens la philosophie de Descartes existe déjà tout entière.

Qu'est-ce qui va se passer par la suite ? Il va se passer que le monde, qui est un monde logique, mathématique et scientifique, sera mis en doute. Puis, l'acte même par lequel Descartes le met en doute prendra conscience de soi. Et, prenant conscience de soi, il deviendra le « Je pense ». Et ce « Je pense » s'apercevra sur fond d'infini, ce fond d'infini étant Dieu, etc. Les méditations vont donc se dérouler. Et pourtant, ce qu'il y a d'uniquement et de proprement philosophique en elles, c'est cette affirmation, cette découverte de 1630, à savoir que l'objet n'est pas l'être, affirmation dont elles sont nées. Et tout Descartes, à mon avis, tout le Descartes philosophe — je ne parle pas du Descartes savant — ne dit pas autre chose. En un sens, il dit beaucoup d'autres choses. Mais s'il n'avait pas écrit tout ce qu'il a écrit, il ne nous aurait pas fait comprendre ce qu'il voulait dire d'abord. Je ne pense pas que nous soyons vraiment en désaccord sur ce point.

M. GUEROULT :

Je veux dire simplement ceci : il y a des pensées séminales qui sont philosophiques dans la mesure où elles sont fécondes. Leur fécondité, c'est la philosophie qui s'est développée à partir d'elles.

Mais je ne penserais pas pouvoir dire qu'un système philosophique est un simple moyen de communication pour une intuition qui de ce fait se dégraderait et se banaliserait en se constituant comme œuvre. Ce qui est la thèse de Bergson.

Au contraire, le philosophe, dans son effort de création, va vers une *akmé*, vers un sommet (*l'œuvre*), et c'est par l'ascension vers ce sommet qu'il y a un effort créateur qui aboutit à un *chef-d'œuvre*. C'est ce chef-d'œuvre qui constitue sa philosophie, l'optimum, et le maximum.

S'il y a des intuitions séminales, elles ne deviennent philosophie que par l'aboutissement de cet effort vers l'œuvre. L'analogie s'impose ici avec l'œuvre d'art, que ce soit la symphonie, ou que ce soit le tableau, il n'y a pas dégradation dans la production de l'œuvre, mais au contraire renforcement, exaltation de l'effort créateur.

M. GOUHIER :

Ce qui motive cette question, c'est le mot détermination sur lequel M. Alquié a terminé.

Donc le philosophe dit plus qu'il ne croit dire et, ce plus qu'il ne croit dire, on le découvre après.

Alors, je voulais seulement demander à M. Alquié : est-ce que dans sa pensée ce Malebranche qui sera le Malebranche vu par Voltaire, vu par d'Holbach, vu par le curé Meslier, est-ce que ce Malebranche devait apparaître sous une forme ou sous une autre ? Bien sûr, Voltaire est contingent, Meslier est contingent, d'Holbach est contingent, mais est-ce que leur Malebranche devait apparaître, est-ce que c'est cela qu'il veut dire par le mot détermination ou est-ce que c'est une suite contingente, une histoire des idées contingentes qui fait qu'à un certain moment ils ont vu Malebranche de telle ou telle façon. Je ne voudrais pas dire, mais cela n'aurait pu ne pas être parce que j'introduirais précisément la notion que je cherche à écarter qui est l'idée de possible qui se réalise.

M. ALQUIÉ :

Je ne peux ici que donner un avis sans le motiver. Mon avis, c'est que ce qui a suivi devait apparaître.

Il y a déjà chez Malebranche une telle transformation du cartésianisme, et cela, spécialement, par la négation de la création des vérités éternelles, que le reste devait suivre. Car Malebranche, en niant que Dieu ait créé les vérités éternelles, remet toutes choses au niveau de la vérité de la science, c'est-à-dire de la nature. Et Dieu lui-même, et ses mystères, deviennent accessibles à l'examen rationnel. Autrement dit, à mon humble avis, tout est déjà perdu. Car, d'après moi, quand on nie la création des vérités éternelles, ou quand on refuse d'effectuer une démarche analogue, toute philosophie est perdue. La spécificité de l'être s'oublie, tout est placé sur un plan unique. Et ce plan ne peut être que celui de l'objet. Chez Kant, il n'y a pas de création des vérités. Mais il y a une démarche analogue à celle de Descartes, à l'issue de laquelle la science se trouve située dans le plan des phénomènes, qui n'est pas celui de l'Être.

M. JOLY :

Je ne voudrais poser qu'une question très simple :

Nos hôtes ont distingué deux aspects du métier d'historien : d'un côté l'aspect monographique, qui veut comprendre en vérité la pensée d'un philosophe ; de l'autre, l'histoire des contresens, des contre-intentions, des légendes qui se développent à partir, par exemple, du *Je pense, donc je suis*.

A propos de l'un et de l'autre aspect, je pose la question de la spécificité de nos méthodes.

Les contresens, les contre-intentions, les légendes se développent tout aussi bien en matière de religion, ou bien dans le domaine des spéculations préscientifiques. Je suis très frappé par le fait que ce n'est pas seulement le *Je pense, donc je suis* qui est l'occasion d'interprétations multiples et divergentes, mais aussi bien telle pensée d'Hippocrate ou telle parole de Jésus. L'histoire du christianisme me paraît faite en partie de l'histoire des contresens à propos des enseignements, authentiques ou supposés, de Jésus.

Alors, à celui qui s'occupe d'histoire des idées, la question se pose : y

a-t-il des méthodes spécifiques quand la matière traitée est philosophique, ou, au contraire, les méthodes seront-elles très largement les mêmes, qu'il s'agisse de Platon, d'Hippocrate ou de Jésus ? Puisque nous traitons des méthodes en histoire de la philosophie, je crois que nous n'aurons progressé que si nous arrivons à les spécifier, ou au moins à décider s'il y a spécificité pour un contenu proprement philosophique.

Si je prends l'aspect monographique, le même problème me paraît se poser. Quand je cherche à savoir ce qu'en vérité Hippocrate, Platon ou saint Paul ont pensé, abstraction faite du temps, devrai-je mettre en œuvre des méthodes spécifiques selon que le contenu sera préscientifique, philosophique ou religieux ?

Je n'ai pas de réponse définitive, mais je crois que nous ne pouvons nous dispenser de rencontrer cette question.

Mon impression personnelle est que l'histoire des idées, dans ses deux aspects, met en œuvre des méthodes largement communes, en dépit de contenus différents.

M. HAARSCHER :

La question que je voudrais poser s'adresse à M. Alquié.

M. Alquié, tout à l'heure, a commencé par prendre en considération, dès l'abord, le fait qu'une philosophie n'était pas réductible à l'intention de son auteur, ou à ce que l'on peut appeler son vouloir-dire. Il y a effectivement des philosophes qui se ne limitent pas à un tel type de recherche : M. Alquié a cité Goldmann et des penseurs qui donnaient un contenu à ces déterminations extérieures différentes de l'intention philosophique, ce qui, pour une raison ou pour une autre, a fait rire la salle.

Puis, M. Alquié nous a parlé de son propre itinéraire philosophique, en nous disant qu'il n'y voyait aucune prétention et, ce faisant, en est venu à dire que l'aboutissement de son propre itinéraire philosophique constituait la reconnaissance de l'existence ces déterminations, lesquelles entraînaient l'impossibilité de réduire la richesse d'un système philosophique — disons brièvement à l'intention, au vouloir-dire de son auteur.

Je voudrais dès lors demander à M. Alquié s'il ne voit pas une sorte d'anachronisme dans ce qu'il vient de dire ; en effet, on peut se demander qui il veut convaincre. S'il faut persuader les philosophes ou les penseurs contemporains du fait que la philosophie d'un auteur n'est pas réductible à son vouloir-dire, je ne vois pas de qui il peut s'agir quand l'on sait la fécondité de recherches comme celles de Foucault, Derrida et d'autres qui n'ont certes pas basé leur recherche sur le vouloir-dire des auteurs qu'ils ont traités.

Pour tâcher de lever un tel risque d'anachronisme, je voudrais alors demander à M. Alquié de bien vouloir se définir par rapport à cette pensée contemporaine, de manière à déterminer ce qui le caractérise essentiellement et lui a permis de ne pas en parler à propos de son itinéraire philosophique.

M. PERELMAN :

Je voudrais, avant de donner la parole à M. Alquié, dire que classer les vivants en contemporains et pas contemporains, est un truc rhétorique qui ne convient pas dans notre réunion, mais M. Alquié a la parole.

M. ALQUITÉ :

D'abord, je voudrais dire que, quand j'ai parlé de Goldmann, qui était mon ami, et pour qui j'ai beaucoup d'estime, je n'ai absolument pas voulu mettre les rieurs de mon côté. C'est là une accusation malveillante et injuste, et qui relève d'une totale incompréhension de mon propos.

J'ai dit que Goldmann expliquait les pensées de Pascal en montrant qu'elles exprimaient une certaine situation de la société de son époque, à savoir que la noblesse de robe se trouvait alors gênée par les commissaires royaux. Je n'ai pas prétendu que Goldmann se soit trompé, ni qu'il ait dit quelque chose de faux. Je suis même convaincu qu'il a dit quelque chose de vrai. Mais je pense qu'il a dit quelque chose d'extrêmement partiel, car je ne crois pas que la valeur des pensées de Pascal puisse venir de là. Et la preuve en est que nous, qui ne faisons pas partie de la noblesse de robe, nous sommes encore émus et instruits par les pensées de Pascal. En sorte que, lorsque Goldmann prétend que la conception de Pascal, selon laquelle « il faut vivre dans le monde tout en ayant quelque mépris pour le monde », exprime une situation historique, je ne puis être d'accord. Je trouve dans cette pensée quelque chose de très beau, de très émouvant et de très vrai, quelque chose qui répond à ma propre expérience intérieure. Je crois donc à la fois que la situation de la noblesse de robe du temps de Pascal a pu être l'occasion de cette pensée, et que, cela n'épuise pas cette pensée. Ceci est simplement pour montrer que, quand j'ai pris Goldmann comme exemple, ce n'est pas du tout pour présenter une espèce de caricature à laquelle je me serais ensuite aisément opposé. L'objection repose sur un pur contresens.

Deuxièmement, M. Haarscher demande qui je veux convaincre. Absolument personne ; je ne veux convaincre personne. J'ai simplement dit que les méthodes, en histoire de la philosophie, étaient relatives aux efforts que nous avons faits et que nous faisons tous les jours par rapport à nos propres travaux. Et j'ai dit que je parlerais des miens. Vous prétendez qu'il y a une certaine prétention à cela. Il n'y en a aucune ; de quels travaux est-ce que vous voulez que je parle ; je parle de ceux que je connais ; je ne parle pas de ceux que je ne connais pas. Je ne suis pas M. Foucault, et, ce que M. Foucault a fait, je le sais moins bien que ce que j'ai fait moi-même. Je parle de ce que je sais. J'ai simplement dit que, en étudiant Malebranche — à ma connaissance M. Foucault n'a pas publié d'étude sur Malebranche —, je me trouvais devant telle ou telle difficulté et que, devant ces difficultés, j'ai été forcé de revenir sur un point de vue qui avait été le mien, à savoir qu'ayant longtemps pensé que l'œuvre philosophique ne devait pas être considérée comme un objet, j'ai été amené à la considérer comme un objet, en constatant : primo, que le siècle qui avait suivi Malebranche avait donné à ses idées un sens qu'il ne leur

avait pas donné lui-même et, deuxièmement, que, de ce fait, il fallait que j'avoue que Malebranche avait effectivement donné à la philosophie de Descartes, en en transformant tel ou tel thème, un sens qu'il n'avait pas voulu lui donner. Un point c'est tout.

Vous me dites que je n'ai rien inventé. Je n'ai pas prétendu inventer quoi que ce soit. Je veux essayer de comprendre Malebranche, et je constate que des méthodes auxquelles je m'étais fié jusqu'à maintenant ne peuvent plus y parvenir de façon totale. C'est plutôt l'aveu d'une certaine modestie, je pense.

Enfin, vous m'avez reproché de ne pas avoir parlé de Foucault et de Derrida. Ce n'était absolument pas mon sujet. Si vous voulez en parler, vous pourrez en parler pendant la discussion générale. Je ne veux, pour ma part, en rien dire, et ce n'est pas parce que je ne parle pas de Foucault et de Derrida que je veux convaincre qui que ce soit de quoi que ce soit en ce qui les concerne. Il est étrange de me voir reprocher d'avoir voulu faire partager à l'auditoire un jugement relatif à deux auteurs dont je n'ai même pas prononcé le nom.

M. PERELMAN :

Qui voudrait répondre à M. Joly concernant la spécificité de la philosophie par rapport au contresens ?

M. ALQUIÉ :

Je ne voudrais pas laisser cette question sans réponse, mais il est tard. Je crois, en effet, qu'il y a des points communs et des points non communs chez les commentateurs. Je crois qu'il y a, dans toute étude d'une œuvre usant du langage, des convergences et des différences. Car il y a dans la philosophie elle-même des affirmations exprimant des types de vérité qui ne sont pas réductibles à des vérités de type scientifique. Mais là, excusez moi, j'ai très mal répondu à ce que vous demandiez. Je n'ai pas eu le temps de répondre mieux.

La séance est levée.

Séance du lundi 6 mars après-midi

M. PERELMAN :

Avant de donner la parole à M. GOUHIER, je voudrais vous faire trois communications.

La première, c'est que, conformément aux vœux exprimés par certains d'entre vous, nous allons disposer pour la discussion d'un micro baladeur. J'espère que cela donnera la possibilité à un plus grand nombre d'entre vous d'intervenir dans la discussion.

La deuxième communication, c'est que M. LEFEBVRE m'a écrit qu'étant grippé, il ne lui sera probablement pas possible de venir, mais qu'il a envoyé son texte, qui sera lu après l'intervention de M. BELAVAL.

Et comme troisième communication, j'aimerais beaucoup que M. ROBINET explique à ceux d'entre vous qui ne seraient pas au courant de la manière dont nous avons organisé le colloque, quelles sont les démarches qu'il a entreprises à Paris auprès de certains collègues, pour que l'on sache que la constitution de la liste des orateurs n'est pas entièrement due à notre propre initiative, mais qu'elle a été conditionnée par les réactions des uns et des autres.

M. ROBINET :

En remerciant les animateurs de ce colloque, je tiens à signaler que nous avons pressenti divers collègues qui, pour des raisons multiples, n'ont pu se rendre libres de nous rejoindre ces jours-ci : M. Ricœur qui est aux États-Unis et qui eût présenté la méthode herméneutique, M. Löwith à qui nous avons demandé de nous parler des caractéristiques propres à l'histoire de la philosophie contemporaine ; M. Vuillemin, qui n'est pas en Europe en ce moment ; M. Althusser qui a espéré jusqu'au dernier moment pouvoir nous rejoindre ; M. de Waelhens qui n'a pu se rendre libre ; ainsi que M. Foucault à qui j'en avais parlé lors des Entretiens de l'IIP à Amsterdam.

Nous avons cherché à présenter le plateau le plus riche possible et le plus large possible et je crois franchement que c'est un tour de force que nos Collègues aient pu répondre aussi nombreux à notre invitation.

M. PERELMAN :

M. Gouhier, vous avez la parole.

LA PHILOSOPHIE ET SES PUBLICS

par *Henri Gouhier*

Membre de l'Institut de France

Les Philosophes que nous trouvons dans l'histoire de la philosophie sont des hommes qui ont parlé ; fût-il génial, le philosophe muet n'existe pas en tant que philosophe ; il est, par définition, philosophe inconnu.

Précisons : les philosophes que nous trouvons dans l'histoire de la philosophie sont des hommes qui ont parlé et dont les paroles ont été conservées par l'écriture.

En fait, l'histoire de la philosophie est une immense bibliothèque et l'on ne se tromperait guère en disant que le philosophe est un homme qui écrit. C'est pourquoi, lorsque les paroles n'ont pas été écrites par celui qui les a prononcées, l'historien est obligé de se demander quelle est, dans le texte conservé, la part de celui qui écrit et la part de celui qui a parlé. Ainsi, qui est Socrate ? Il y a un Socrate de Xénophon et même, à travers la caricature, un Socrate d'Aristophane, il y a sans doute plusieurs Socrate de Platon. C'est un problème de savoir dans quelle mesure il faut prendre à la lettre le texte des propos de Descartes recueillis par Burman (*Œuvres de DESCARTES* éd. Adam et Tannery, t. V pp. 144-179 ; René Descartes, *Entretien avec Burman*, texte présenté, traduit et annoté par Ch. ADAM, Paris, Boivin, 1937).

Il y a là un problème particulièrement actuel, les moyens d'information ayant multiplié les occasions de ce qu'on appelait au xvii^e siècle « entretiens », avec des possibilités d'enregistrement dont on ne disposait pas au temps de « l'entretien de Descartes avec Burman » ou de « l'entretien de M. Pascal avec M. de Sacy » : interviews dans la presse, à la radio, à la télévision, discussions et colloques enregistrés ou sténographiés.

L'historien aura de plus en plus dans sa documentation des textes d'une *philosophie parlée*, ce qui nous oblige à voir où est

exactement le problème sur lequel les propos de Descartes rapportés par Burman avaient attiré notre attention.

Les scrupules que ces propos provoquent ont presque complètement disparu devant l'*Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne*. Pourquoi ? Parce qu'il est très probable que cet « entretien » est un « montage » opéré par Fontaine avec des documents écrits, en particulier avec un long discours écrit par Pascal sur le bon usage des philosophies profanes d'Épictète et de Montaigne (Pierre COURCELLE, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Paris, Vrin, 1960 ; Jean MESNARD, dans *Blaise Pascal, Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1964, pp. 237-250).

Or, en quoi cette hypothèse ou mieux, cette quasi-certitude est-elle rassurante ? D'abord, elle élimine toute inquiétude sur la mémoire de celui qui tient la plume : même si Burman a pris des notes en écoutant Descartes, son texte reste une reconstitution où, si réduite qu'elle soit, il y a intervention de la mémoire, avec les possibilités d'erreurs que ceci suppose. La question est, d'ailleurs, compliquée : l'entretien est du 16 avril 1648 ; on ne sait si Burman a immédiatement rédigé le texte de l'entretien ou s'il a immédiatement jeté sur le papier les notes lui permettant de le reconstituer ; on ne sait si ce texte n'a pas été écrit quatre jours plus tard par Clauberg, fruit d'une collaboration entre ce dernier qui tient la plume et Burman qui utilise ses notes et ses souvenirs.

Tout change si Blaise Pascal a écrit les monologues du dialogue fictif qui nous est parvenu par les soins du secrétaire de M. de Sacy. Mais il y a plus : on nous dira, en effet, que les techniques actuelles de l'enregistrement ont éliminé de la *philosophie parlée* les soupçons justifiés par l'intervention de la mémoire ; il en reste pourtant d'autres, peut-être philosophiquement plus graves, qui tiennent à l'improvisation.

Lorsqu'il rédige le discours qui doit être remis à M. de Sacy, Pascal n'improvise pas ; il répond, la plume à la main, à une question classique dans un milieu où le penseur chrétien se demande s'il ne perdrait pas un temps précieux à lire Épictète et Montaigne ; rien dans le dialogue fabriqué par Fontaine ne peut-être attribué à un incident de parcours, à l'étonnement devant un point d'interrogation inattendu, à la brusque tentation de « faire un mot »...

Dans les *propos recueillis* par Frédéric LEFÈVRE sous le titre : *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, ce dernier philosophe avait trouvé un moyen simple d'éviter les surprises de l'improvisation : il avait écrit lui-même les questions et les réponses. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y eût pas d'entretiens et que l'interviewer, alors célèbre, d'*Une heure avec...* n'a fait que prêter son nom ; à l'origine de l'ouvrage, il y eut bien des conversations à bâtons rompus au cours desquelles le questionneur a tenu sa partie, mais le manuscrit remis à l'imprimeur était entièrement de la main du questionné. (*L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, *Propos recueillis* par Frédéric LEFÈVRE, Paris, Spes, 1928 ; Paris, Aubier, 1966, nouvelle édition présentée par Henri BOUILLARD ; le manuscrit est à la bibliothèque Réjane à Aix-en-Provence.

Ceci dit, non pour méconnaître les avantages des entretiens réellement improvisés, mais pour insister sur la nécessité d'établir une critique de la *philosophie parlée* sous les multiples formes que les techniques de la communication mettent à sa disposition. On voudrait seulement remarquer que la philosophie parlée n'entre dans l'histoire de la philosophie qu'une fois devenue philosophie écrite, quand les paroles proférées ont été mises noir sur blanc sur le papier. C'est même pourquoi des discussions comme celles de la Société Française de philosophie ou des entretiens radiodiffusés comme ceux de M. Gabriel Marcel avec M. Paul Ricœur ne deviennent des textes imprimés qu'après avoir été révisés, c'est-à-dire une fois assuré le passage de *verba volant* à *scripta manent*.

Ainsi, en histoire de la philosophie, il n'y a qu'une seule critique, la critique des textes, avec, bien sûr, une première démarche qui remonte à l'origine des textes : ouvrage systématique, correspondance, leçons universitaires, entretiens, etc. Or, tout texte a été écrit pour être lu comme toute parole a été prononcée pour être entendue : l'écriture et la parole s'adressent toujours à quelqu'un ; il y a là une finalité commune au fait d'écrire ou de parler ; c'est pourquoi le lecteur ou l'auditeur existe d'abord dans l'esprit de celui qui écrit ou qui parle. C'est donc l'analyse même du texte qui nous oblige à chercher quelle idée le philosophe se fait du public auquel sa philosophie doit être communiquée.

II

Le philosophe se trouve toujours devant deux publics.

Dès qu'un philosophe parle — parole orale ou écrite — il parle à quelqu'un et ceci afin de rendre philosophe celui qui ne l'est pas encore et de convertir à la vraie philosophie celui qu'une fausse a jusqu'alors abusé. Si le philosophe est René Descartes, il est clair que la vraie philosophie est le cartésianisme ; quand il s'appelle Henri Bergson, la vraie philosophie est évidemment le bergsonisme. Reste à savoir comment atteindre ce résultat ; or, il doit l'être dans deux milieux ou à deux niveaux : disons, en gros, celui des « honnêtes gens » et celui des « spécialistes ».

Certains philosophes d'aujourd'hui écrivent, semble-t-il, pour les professeurs et futurs professeurs de philosophie. Or le fait sociologique capital que fut l'influence du P. Teilhard de Chardin nous rappelle que la philosophie répond à une exigence de tout homme qui accepte de faire l'effort de penser : des médecins, des ingénieurs, des gens de profession libérale lisaient Teilhard parce que celui-ci leur parlait en un langage qu'ils comprenaient et de choses qui les concernaient.

Quelle que soit la place que l'auteur du *Phénomène humain* occupa dans l'Histoire, il reste qu'à une certaine époque il a retrouvé le public qu'au xvii^e siècle Descartes avait touché et qui, dans le premier tiers du xx^e, reconnaissait en Bergson un maître à penser.

Pour le philosophe, le problème est de savoir non pas s'il écrit pour tous les gens intelligents ou seulement pour des spécialistes, mais s'il écrit pour ces deux publics simultanément ou séparément. Les *Méditationes* de Descartes éclairent le sujet : il écrit en français son *Discours de la Méthode* pour être entendu de tous ceux qui usent de leur « bon sens », même les femmes ; il écrit en latin quand il se tourne vers les spécialistes ; il publie des traductions françaises de ses œuvres latines quand il constate qu'en définitive il peut exposer sa philosophie devant les deux publics à la fois. (Cf. Henri GOUHIER, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962 ; 2^e éd. 1969, ch. III, § III, Le Philosophe et ses publics ; § IV, La chose écrite.)

Ne croyons pas que la question ne se pose plus quand la philosophie cesse d'être bilingue : après les quatre gros volumes du *Cours de philosophie positive*, Auguste Comte écrit le *Discours sur l'esprit positif* (1844) ; et, dans certaines conférences de l'*Énergie*

spirituelle, Bergson donne un exposé plus accessible des thèses présentées dans *Matière et Mémoire* sur l'âme et le corps ou sur la mémoire.

On voit alors que la communication de la philosophie ne représente pas une sorte de second temps par rapport à son élaboration, que la relation entre communication et élaboration ne doit pas être pensée sous la catégorie « extérieur-intérieur ». Une fois encore, il faut constater que fond et forme ne peuvent être séparés *même par abstraction* : la forme informe le fond et le fond appelle la forme. Ceci parce qu'en philosophie ce que nous appelons le fond est déjà habité par une image de celui pour qui ce fond prendra une forme. Dès que la philosophie devient parole intérieure ou écriture immatérielle, elle est hantée par un fantôme, celui de *l'autre, l'autre* que le philosophe et qu'elle doit rendre semblable à lui. De là, chez certains philosophes, la recherche du genre littéraire le mieux approprié à la communication avec cet *autre*.

Ici encore, Descartes est un témoin privilégié ; il a usé de genres très différents : le discours avec une partie autobiographique qui mime la confidence, la méditation qui ne cesse pas tout à fait d'être spirituelle en devenant métaphysique, l'exposé *more geometrico*, le manuel au niveau du livre du maître (*Principia Philosophiae*, 1644, cf. *A. Mersenne*, 31 décembre 1640, t. III, p. 276), la lettre (cf. *A. Chanut*, 20 novembre 1647, t. V, pp. 87-88, cf. *H. Gouhier*, p. 86 et note 112) ; il avait envisagé le commentaire (Descartes avait envisagé de publier un cours classique comme celui d'Eustache de Saint-Paul avec un commentaire. *A. Mersenne*, 11 novembre 1640, t. III, p. 233), et il a commencé un dialogue, genre porté à sa perfection par Platon (*La recherche de la vérité par la lumière naturelle...* cf. *Gouhier*, p. 86 et note 111). Inutile d'insister sur la diversité des formes littéraires prises par la communication en philosophie (voir : *Revue internationale de Philosophie*, 1969, n° 90 : *La Communication en Philosophie*, et notamment : *Julian Marias, Les genres littéraires en philosophie*) depuis les poèmes pré-socratiques jusqu'au *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel, en passant par la *Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau et le *Catéchisme positiviste* d'Auguste Comte. On veut simplement souligner ceci : les moyens d'expression choisis pour extérioriser une philosophie ont leurs raisons à l'intérieur de cette philosophie, très précisément dans cette région

de la pensée qu'habitent les images de *l'autre*, *l'autre* en tant que futur disciple, *l'autre* en tant qu'adversaire, *l'autre* en tant qu'indifférent à sortir de son indifférence.

III

Par la parole, le philosophe est introduit et il est maintenu dans un milieu ou dans des milieux culturels historiquement déterminés ; par la parole, il est condamné à penser là où il trouve des interlocuteurs et là où des interlocuteurs pourront vouloir le trouver.

Cette insertion dans le ou les milieux culturels commence avec le langage qui est toujours une certaine langue, laquelle est toujours, en même temps, façon de parler et façon de penser. Toute langue est comme imprégnée de philosophie : nos phrases les plus banales postulent que le monde extérieur existe hors de nous et même que nos images visuelles en sont la photographie ; il y a ainsi un réalisme pré-réflexif ; peut-être aussi un animisme pré-réflexif. Mais le philosophe n'use pas seulement de la langue vulgaire : dans le milieu où sa parole l'introduit il trouve un ou des vocabulaires rendus usuels par les philosophes qui l'ont précédé.

Comment un inventeur d'idées va-t-il faire du neuf avec des mots anciens ?

Quand Descartes s'adresse aux théologiens de son temps, il reprend l'outillage verbal et conceptuel de la scolastique pour exposer dans la *Troisième Méditation* la preuve de l'existence de Dieu comme cause de la présence en moi de l'idée d'infini, ce qui l'oblige à glisser un sens non scolastique sous l'expression scolastique de « réalité objective ». Dans le même ouvrage, *Méditation V*, il présente la preuve dite, depuis Kant, « ontologique » : or, on constate un changement de vocabulaire : il n'est plus question de « réalité objective » pas plus que d'« être formellement » ou d'« être éminemment » ; Descartes reprend les notions, elles aussi classiques bien sûr, d'essence et d'existence mais avec le contexte platonicien qu'évoque le rappel du jeune esclave qui, dans *Ménon*, découvre les vérités géométriques dans le trésor de son esprit ; cette preuve surgissant à la faveur d'une comparaison avec les notions mathématiques, on peut se demander si l'interlocuteur intérieur de Descartes n'a pas changé et si le géo-

mètre n'a pas remplacé le théologien (cf. Henri GOUIER, p. 146).

On pourrait multiplier ici les exemples. Jean-Jacques Rousseau élabore sa distinction entre un *état de nature* et une *nature* contenant plus que ce qui se manifeste à l'*état de nature* dans un milieu où les théoriciens du « droit naturel » ne savent pas vraiment ce qui est « naturel » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, Préface).

On ne saurait lire Maine de Biran en oubliant l'obstacle auquel il ne cesse de se heurter ; pour exposer la psychologie du sujet, pour rendre sensible l'irréductible subjectivité du *je* hypersensible, il ne trouve chez ses prédécesseurs que deux langues inadéquates. Dans le milieu culturel où il apprit à penser, c'est-à-dire à l'école de Condillac puis de Destutt de Tracy et de Cabanis, il dispose d'un vocabulaire lié à une philosophie si *objectivante* qu'elle rejette l'étiquette « psychologie » et s'appelle « idéologie ». Quand il se tourne vers les philosophies du sujet que la tradition métaphysique lui a fait connaître, il recueille un vocabulaire qui lie le *je* aux schémas périmés d'une ontologie substantialiste et de l'innéité des idées, comme ceux de Descartes ou de Leibniz.

Inutile d'insister sur l'utilité des recherches de stylistique dans l'étude des dialogues platoniciens ou des bilans linguistiques rendus possibles par l'emploi des ordinateurs. Mais ce ne sont là que des matériaux : reste à interpréter.

On admettra sans peine que toutes les interprétations ne font pas intervenir directement les milieux culturels. Dans le milieu où le positivisme doit s'imposer, rien n'oblige Auguste Comte à remplacer l'expression « physique sociale » par le mot « sociologie » comme il le fait en 1839, dans la 47^e leçon du *Cours de Philosophie positive* ; si Bergson est conduit à donner un sens proprement bergsonien au mot « intuition » dans l'*Introduction à la Métaphysique*, c'est sans doute au cours d'un dialogue avec lui-même. Mais il y a des cas où les mots entrent dans une philosophie nouvelle avec un halo ancien ou même à cause de ce halo ancien : c'est pourquoi, si imparfait que son auteur juge aujourd'hui cet ouvrage de jeunesse, l'*Index scolastico-cartésien* d'Étienne Gilson reste un modèle trop peu imité.

On voudrait simplement insister ici sur l'équivoque qu'entretient l'image du « milieu » : en un sens, je suis *dans* un certain

milieu ; en un autre, ce même milieu est *mon* milieu parce qu'il est en moi ; autrement dit : dans le premier sens, le milieu est un espace historico-géographique qui, étant hors de moi, peut être étudié tel que nous le pouvons connaître indépendamment de moi ; dans le second sens, le milieu est une sorte d'espace intérieur qui, pour ainsi dire, sous-tend ma culture. Ainsi, quand nous disons : je suis *dans* un certain milieu, et : ce milieu est *dans* moi, le mot *dans* n'a pas la même signification et ne désigne pas le même mouvement : après avoir extériorisé et spatialisé, il intériorise et paradoxalement crée un lieu non spatial. Toute étude historique d'un philosophe pris dans son milieu trouve donc sa philosophie à la convergence de deux informations sur le milieu considéré comme extérieur et vu de l'intérieur.

Cette intériorisation du milieu a pour première conséquence une *personnalisation* de tout ce qui dans la pensée du philosophe doit être rapporté à la culture. *Personnalisation* immédiate ou quasi immédiate. C'est au moment même où Descartes retrouve dans sa mémoire l'écolier de la Flèche que son enfance prend un sens à l'intérieur d'une autobiographie planifiée : souvenir et critique des enseignements reçus sont indiscernables. Malebranche cartésianise Augustin et augustinise Descartes au niveau de la lecture des textes : c'est bien pourquoi il n'est ni un pur cartésien ni un pur augustinien, le malebranchisme étant au-delà de ce que l'analyse historique décèle dans sa composition. Plus paradoxal est le cas de Jean-Jacques Rousseau : il écrit la partie métaphysique de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* en commençant par un « à la manière du » *Discours de la Méthode*, il en construit la théodicée en ayant sur sa table les *Principes de la Philosophie*, il emprunte ainsi à Descartes des formules et des schémas intellectuels, mais c'est pour exprimer une pensée nullement cartésienne en un système cohérent.

Prenons l'expression courante « étude des sources » en un sens large pour désigner la recherche de tout ce qui dans la pensée d'un philosophe tient à la culture : l'intériorisation du milieu culturel invite à repenser sa méthode et sa fin. Sa méthode : il n'est pas question de descendre le cours du temps comme si l'histoire d'une influence était celle d'un objet qui passe de main en main, hier venant, bien sûr, avant aujourd'hui ; en termes clairs : il n'est pas question d'aller de saint Augustin et de Descartes à Malebranche mais de Malebranche à Saint Augustin

et à Descartes ; ce qui importe ici, c'est saint Augustin vu et Descartes vu par Malebranche, vus, c'est-à-dire recrés par Malebranche.

Dans ces conditions, l'« étude des sources » a pour fin non de décomposer une philosophie en morceaux empruntés mais de faire saisir l'originalité du philosophe au moment même où il emprunte. Maine de Biran devient biranien quand il veut être plus Destutt de Tracy que Destutt de Tracy. (*Maine de Biran à Destutt de Tracy*, MAINE DE BIRAN, « ŒUVRES », éd. TISSERANT, t. VII, pp. 244-245.)

Il y a là, d'ailleurs, une idée fort simple : on reconnaît dans un système ce qui est neuf quand on sait ce qui ne l'est pas ; l'étude des sources a donc pour fin de provoquer les contrastes qui font ressortir l'originalité du philosophe étudié. Mais ne soyons pas dupes de l'imagerie spatialisante qui rend de telles formules claires et distinctes : dans un système, le neuf et l'ancien ne sont pas l'un à côté de l'autre ; on ne retrouve pas Malebranche en identifiant des morceaux de son système signés de son nom cousus à des morceaux signés saint Augustin et à des morceaux signés Descartes ; avec les créations de l'esprit, nous sommes dans le monde des transmutations : l'ancien devient neuf et l'analyse historique doit le reconnaître avec sa marque d'origine, mais sans le couper du contexte où il revit, devenu objet d'une réflexion qui est réfraction.

IV

Dans la perspective proposée ici, à l'analyse reconstructive du système s'ajoute une exploration de ce milieu culturel intérieur qui est comme l'espace où le système a la vie, le mouvement et l'existence. Ce milieu culturel constitue une sorte de subconscient historique toujours présent, sinon apparent.

Ce subconscient historique inclut d'abord une certaine vision de l'histoire et, plus précisément, le subconscient historique d'un philosophe inclut une certaine vision de l'histoire de la philosophie.

C'est même à l'intérieur de cette vision qu'il se situe lui-même et qu'il comprend son œuvre. Le philosophe, avons-nous dit, est un homme qui parle ; mais, bien sûr, il ne parle pas pour répéter ce que les autres philosophes ont déjà expliqué ; s'il parle, c'est qu'il a la conviction d'avoir quelque chose d'inédit à com-

muniquer : or, cette conviction postule une certaine idée de l'histoire de la philosophie.

Dans cette recherche, l'historien d'aujourd'hui ne doit pas oublier qu'il pense lui-même le passé à travers un découpage chronologique en périodes pourvues chacune d'une étiquette qui ont elles-mêmes une histoire : quoique l'expression soit ancienne, la notion d'un « Moyen Age » n'est vraiment usuelle que vers 1830 (Ferdinand LOT, *Histoire du Moyen Age*, Paris, t. 1, 1928, p. 1, note 2), et les mots « la Renaissance » ne désignent une époque historique en contraste avec le « Moyen Age » qu'au cours du XIX^e siècle (Wallace K. FERGUSON, *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. J. Marty, Paris, Payot, 1950) ; la distinction entre « histoire moderne » et « histoire contemporaine » est récente.

Par suite, quand nous présentons Descartes comme faisant sortir la philosophie de l'ère médiévale, quand nous demandons si le cartésianisme participe ou est étranger à l'esprit de la Renaissance, nous ne le voyons pas dans l'histoire de la philosophie tel qu'il s'y voyait lui-même.

Car il ne pouvait pas ne pas s'y voir. De fait, dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619, lorsque, « l'esprit plein d'enthousiasme », il découvre « les fondements d'une science entièrement nouvelle », science qu'il faisait entrevoir, quelques mois plus tôt, dans une lettre à son ami Beeckman du 29 mars 1619, *scientiam penitus novam*, ces simples mots coupent l'histoire en deux, y introduisant un *avant* et un *après* : un avant qui fait de tous les prédécesseurs de Descartes des « anciens » ou de faux *novatores* (Descartes à Beeckman, 17 octobre 1630, t. I, p. 158 ; cf. H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1959, Conclusion), sa philosophie inaugurant et définissant la véritable modernité. Moins radicale sera la vision de l'histoire des idées dans la pensée de Malebranche : saint Augustin a posé les principes de la vraie philosophie de l'esprit : mais on ne peut savoir complètement ce qu'est l'esprit sans savoir exactement ce qu'est le corps ; or c'est seulement avec Descartes qu'ont été posés les principes de la vraie philosophie de la nature : l'œuvre de Malebranche représente donc ce moment de l'histoire des idées où il est enfin possible de reprendre et d'achever celle de saint Augustin.

Il arrive que le philosophe introduise dans son système sa

vision de l'histoire de la philosophie. Plus précisément : la philosophie peut être de nature telle qu'elle exige une réflexion sur son histoire expliquant à la fois ce qui la fait nouvelle et ce qui la fait actuelle. La philosophie positiviste de l'histoire confère à Auguste Comte la mission d'être en son temps ce que furent Aristote et saint Paul en d'autres temps, mais en expliquant pourquoi Aristote et saint Paul, quel que soit leur génie, ne pouvaient pas être, en leur temps, ce que sera Auguste Comte dans le sien.

Bref, présente en marge du système comme dans le cas de Descartes ou de Spinoza, explicitée à l'intérieur du système comme dans le cas d'Auguste Comte ou de Hegel, on discerne à l'origine de toute philosophie une réflexion du philosophe sur son temps qui justifie, en quelque sorte, son désir de prendre la parole, son sentiment d'avoir à dire quelque chose qui n'a pas encore été dit, que son public n'a pas encore entendu.

Ainsi nous ne sortons pas de la philosophie étudiée en éclaircissant la vision que son auteur se fait de l'histoire de la philosophie. On peut même se demander si, parfois, cet éclaircissement ne serait pas la véritable introduction, au sens le plus actif du mot, à l'étude de sa pensée. Peut-être conviendrait-il, par exemple, de commencer l'exposé du bergsonisme par le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice* où un « évolutionisme vrai » se trouve situé et défini à l'intérieur d'une histoire bergsonienne de la philosophie. (*L'Évolution créatrice*, 1907, Introduction p. VII, ch. IV, p. 393.)

V

Dans cette perspective se trouve exclue toute tentative pour situer un philosophe à l'intérieur d'une philosophie de l'histoire qui ne serait pas la sienne, explicite ou implicite. Concrètement : l'historien cherchera à comprendre Hegel en le situant à l'intérieur de la vision hégélienne de l'histoire ; mais il ne cherchera pas à comprendre Descartes en le situant à l'intérieur de cette vision hégélienne de l'histoire, ce qui, d'ailleurs, ne l'empêche pas de reconnaître qu'il lit avec profit les réflexions de Hegel sur Descartes.

Sans doute, sous le nom confus de « critique », on présente volontiers une histoire qui serait historique précisément parce qu'elle regarde les idées et les systèmes en prenant du recul, en pri-

vilégiant une certaine extériorité du point de vue : ceci parce que c'est à l'extérieur que l'historien peut découvrir sinon les causes du moins les conditions réelles de la vie des idées ; c'est à l'extérieur, en particulier, qu'il trouve les structures économiques et sociales auxquelles référence doit bien être faite pour dépasser la simple narration des faits et la simple analyse descriptive des systèmes, pour atteindre la compréhension du sens de ces faits et de ces systèmes.

On voudrait simplement profiter de la différence entre ce point de vue et celui qui est proposé ici pour préciser ce dernier.

1. Celui-ci n'oppose pas extérieur et intérieur mais il est une invitation à considérer l'*extérieur intériorisé*. C'est-à-dire qu'il faut bien faire porter la recherche sur l'extérieur pour étudier le phénomène de réfraction qu'est l'intériorisation. Quand Bergson situe le bergsonisme à ce moment de l'histoire où les sciences biologiques et les sciences humaines offrent un modèle d'intelligibilité qui n'est plus celui des sciences mathématiques, il est bien évident que son historien doit commencer par s'informer sur l'histoire des sciences au milieu et surtout dans le dernier tiers du XIX^e siècle.

2. Dans cet extérieur dont l'intériorisation n'exclut nullement une étude objective, il y a le ou les publics. La relation du philosophe à l'*autre* prend de multiples formes : le dialogue avec un interlocuteur fortement personnalisé, comme celui de Descartes avec Arnauld, le dialogue avec un interlocuteur représentatif d'une famille d'esprit, comme celui de Descartes avec Caterus qui est « le » théologien thomiste. Il peut arriver que le philosophe s'adresse à des catégories sociales déterminées, ce qui est le cas d'Auguste Comte quand il cherche des disciples parmi les industriels éclairés et les prolétaires instruits. Lorsqu'il s'agit de la communication des idées, il est difficile de couper les individus de leur milieu culturel et social comme de décrire un milieu culturel et social sans considérer les individus qui en sont plus ou moins consciemment les porte-parole. De là, à notre sens, l'importance historique et méthodologique d'un ouvrage tel que celui de Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église* ou de travaux comme ceux de Bronislaw Baczko, qui, semble-t-il, annoncent une certaine dissociation entre une phénoménologie marxienne et une philosophie marxiste de l'histoire. (*Chrétiens sans Église, la Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*,

traduit du polonais par Anna Posner, Gallimard, 1969 — sur cet ouvrage, voir Jean-Robert Armogathe, *Mystiques, Orthodoxes, Hérétiques, sur un livre récent de Leszek Kolakowski*, Revue d'Ascétique et de Mystique, 1971, avec l'importante note bibliographique, p. 153, n° 3. De Baczko, voir par exemple : *Rousseau et l'aliénation sociale*, Annales J.-J. Rousseau, 1963, Genève, t. 35.)

3. On ne saurait trop répéter ce que Jean Baruzi disait si bien : « En un sens, il n'y a qu'une histoire, et c'est notre ignorance des mystérieuses interpénétrations reliant peut-être en leur avenir des disciplines en apparence très éloignées qui nous fait parler de ce qu'on appelle les histoires spécialisées. » (Bulletin de la Société française de Philosophie, mai-juin 1936, *Sur la notion d'histoire de la philosophie*, pp. 113-114.)

Bien avant l'invention du mot « pluridisciplinarité », les admirables leçons historiques du *Cours de Philosophie positive* faisaient ressortir l'interdépendance des diverses histoires : religions, philosophies, arts, techniques, politique, vie économique et sociale, constituent des séries qui, pour la clarté de l'exposé, doivent être séparées mais non isolées.

4. Tout tient ensemble, mais les connexions sont plus ou moins lointaines. Dans la perspective présentée ici, il n'y a aucune raison philosophique de privilégier telle ou telle série. C'est dans l'espace intérieur de chaque philosophe que son historien mesure les distances qui séparent ou rapprochent les faits relevant des diverses histoires. (Cf. H. GOUHIER, *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, ch. IV, § III.)

Allons droit à ceux que privilégie le groupe aujourd'hui complexe de philosophies plus ou moins judicieusement surnommé « matérialisme historique ». Prenons la philosophie de Descartes : que la fumée de quelques cheminées signale la présence de manufactures à l'horizon de sa vision du monde, soit : n'a-t-il pas d'ailleurs, conçu un curieux projet de cours destinés à initier artisans et ouvriers à ce que nous appellerions « sciences appliquées » ? Moins lointaine serait l'histoire politique de la France avec la lutte du pouvoir central contre les féodaux : le comportement de René Descartes, notamment à l'époque de la Fronde, ses vues sur Machiavel, certains aspects de la morale provisoire exigent certainement une référence aux événements et à la situation de la société française du temps. Ceci admis, même s'il était possible de les discerner, les intermédiaires seraient si nombreux entre les structures économique-politiques et l'itinéraire

métaphysique des *Méditations* que l'on ne saurait guère faire intervenir les premières dans la compréhension du second : des conditions trop lointaines cessent de « conditionner ». Ici, le contexte historique immédiat est l'histoire des sciences et celle de la théologie.

Au contraire, un tableau des révolutions économiques, sociales, politiques n'est pas seulement le décor d'une biographie de Saint-Simon ou d'Auguste Comte : il est l'image du monde que le philosophe essaie de penser et invite ses lecteurs à penser avec lui. Le positivisme est une réflexion sur la Révolution française et la révolution industrielle intimement liées à l'histoire de l'esprit humain qui crée les sciences : ici, la documentation, les enquêtes, certains schémas méthodologiques recommandés par « le matérialisme historique » sont requis par le contenu même de la philosophie qu'il s'agit d'interpréter.

Cette esquisse, reconnaissons-le, ne présente pas, à proprement parler, une méthode et à plus forte raison la méthode de l'histoire de la philosophie, mais plutôt un point de vue sur la réalité historique et, si l'on veut, une méthode d'approche de cette réalité. Par suite, non seulement elle ne dispense pas de recourir à d'autres méthodes, génétiques ou structurelles, mais elle le demande. En gros, disons : tout texte philosophique a deux contextes, la philosophie dont il est une pièce indétachable et le milieu culturel où l'écriture a fait de lui une chose historique ; la lecture dans le second contexte ne peut qu'être intimement unie à la lecture dans le premier, mais il est clair que le lecteur doit changer de lunettes quand il passe de l'une à l'autre.

CONTINU ET DISCONTINU EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

par Yvon Belaval

Professeur à l'Université de Paris I

Le but de cette communication est d'examiner, par rapport à la philosophie, la notion de *rupture* ou *coupure* épistémologique, telle qu'elle s'est développée, à partir de Gaston Bachelard, chez Georges Canguilhem, chez Louis Althusser et ses disciples, comme Michel Fichant, Michel Pécheux, François Régnauld — qui invoquent Alexandre Koyré —, chez Jean-Toussaint Desanti, chez Michel Foucault. Cette notion veut être *descriptive* — alors elle intéresse avant tout l'histoire récurrente — et *polémique*, contre le continuisme historique — du passé au présent, cette fois — qui a été professé, de Fontenelle à Sarton, par Condorcet, Auguste Comte, Duhem, Brunschvicg, pour ne rappeler que les noms le plus souvent mis en cause. Nous admettrons deux hypothèses : 1. la philosophie existe, 2. il existe aussi une histoire de la philosophie. Nous chercherons, par conséquent : 1. quelles relations la philosophie soutient avec les sciences et avec l'épistémologie, 2. quelles relations l'histoire de la philosophie soutient avec l'histoire des sciences. Au résultat, notre examen devrait confirmer ou infirmer nos deux hypothèses : 1. la philosophie existe-t-elle encore ? Après avoir perdu la logique, la psychologie, la sociologie, peut-être la théologie, n'est-elle pas en train de perdre l'épistémologie ? Que lui reste-t-il ? Son dépouillement est-il la mise à nu de son essence ou l'amaigrissement de la vieillesse et de la mort ? 2. l'Histoire de la philosophie est-elle du même ordre que l'histoire des sciences ? La notion de coupure ne permet-elle pas de les discriminer ?

Mais, d'abord, qu'est-ce que la *rupture* ou la *coupure* épistémologique ? On a hésité entre les deux mots. Gaston Bachelard ne s'est servi que du mot *rupture*. On sait dans quel contexte culturel, vers les années 30, il a trouvé, puis élaboré l'idée de *rupture épistémologique* : toutes les disciplines travaillaient à la faire naître,

la biologie avec ses mutations, la psychologie avec sa *Gestalttheorie*, avec les thèses de Piaget sur la différence qualitative de la pensée infantile et de la pensée adulte, l'ethnologie de Lévy-Bruhl qui avait déjà ébauché ces thèses en comparant (imaginait-il) le primitif et le civilisé, enfin, bien entendu, toute la Physique contemporaine. Le mot *coupure* avait été lancé, en 1876, par Dedekind pour exposer sa théorie de la *continuité* arithmétique, et l'on observera que la *coupure* fonde ici la *continuité*. Le souvenir, direct ou indirect, de Dedekind a dû égarer Louis Althusser, quand il prétend avoir « emprunté... à Gaston Bachelard le concept de *coupure épistémologique...* » (*Pour Marx*, 1965, p. 24). Il semble, à lire les disciples d'Althusser (*Sur l'histoire des sciences*, Maspero, 1969, par ex. p. 11), qu'un mouvement terminologique s'ébauche, qui réserverait la *coupure* à la science, et conserverait la *rupture* pour l'idéologie et la « philosophie ». Quant à Suzanne Bachelard, si, se distinguant de son père, elle en vient à parler de « coupure épistémologique », ce n'est pas au sens d'Althusser, mais, sensible à l'acception mathématique du terme *coupure*, elle préfère en réduire l'emploi « à un type particulier de ruptures... ressenties rétrospectivement comme passage à la limite des modifications antérieures... », comme « des *achèvements* imprévus certes mais prévisibles, de ce qui n'a pas été conduit jusqu'au bout », « des *achèvements* par discontinuité » (*Épistémologie et Histoire des Sciences*, XII^e Congrès Intern. d'Hist. des Sc. 25-31 août 1968, Paris, p. 50). On le voit, nous sommes en présence d'un concept qui « travaille » et qui ne peut donc être amené à la transparence (d'ailleurs presque toujours trompeuse) d'une définition élémentaire.

Il s'en dégage cependant certaine signification, certain sens. Quant à la signification, *rupture* ou *coupure* a toujours l'histoire des sciences — et non de la philosophie — pour référent. Toutes les sciences : mathématiques (S. Bachelard, J.-T. Desanti), physique et chimie (G. Bachelard), biologie (G. Canguilhem), matérialisme historique (L. Althusser), linguistique et grammaire (M. Foucault), etc. On s'interrogerait sur les rapports de l'*histoire* à l'*archéologie* de Foucault : la discontinuité renvoie ici à des « systèmes de simultanités » ainsi qu'à « la série des mutations nécessaires et suffisantes » qui circonscrivent — ou circonscrivaient — « le seuil d'une positivité nouvelle » (*Les mots et les choses*, p. 14). Quoi qu'il en soit, si, par son référent, la significa-

tion de la rupture ou coupure vise toujours l'objet d'une science, son sens ne s'institue que selon le contexte d'une épistémologie, la traduction d'*épistémé* n'ayant cessé et ne cessant d'évoluer d'*Erkenntnislehre* à science et de science à connaissance non-thétique (1).

La notion de rupture ou coupure ne pouvait être qu'épistémologique. Depuis le xvii^e siècle, la science avait imposé, contrairement à la création littéraire ou artistique (qu'on se rappelle la Querelle des Anciens et des Modernes), la double image du progrès, par accumulation (c'est l'Encyclopédie) ou par systématisation du savoir : « L'obligation de décrire un progrès est caractéristique pour l'histoire des sciences », proclamait Gaston Bachelard (*Conférence du 20.X.1951* au Palais de la Découverte, p. 7). La coupure épistémologique est donc coupure sur un progrès.

Implique-t-elle discontinuité ? Pas avec Dedekind. Mais Dedekind traitait du nombre, il n'avait pas affaire à une matière historique. La discontinuité résulte d'une lecture régressive de l'histoire des sciences. Tant qu'on la lisait, cette histoire, du passé au présent, son progrès semblait continu, car on la rattachait à l'unité de la sagesse humaine, « toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique », à l'ordre linéaire et irréversible du temps qui porte la causalité d'amont en aval — tandis qu'une maison peut être décrite dans n'importe quel ordre (2^e Analogie) —, à l'enchaînement logique des vérités, les erreurs n'entrent pas en ligne de compte. Certes, on aurait pu alors s'arrêter à la discontinuité de l'invention dont l'*eureka* surgit d'un coup, chez l'*inventeur*, comme le lapin ou le gendarme dans une image-devinette (cf. E. Claparède, *La genèse de l'hypothèse*, Arch. des Psychol., Genève, 1933) ; mais n'aurait-ce pas été trahir l'histoire pour la psychologie ? et d'ailleurs, si fortement croyait-on au dualisme de la raison et de l'imagination — qui, déjà, avait divisé les protagonistes de la Querelle des Anciens et des Modernes — que Kant (au § 47 de K. U) ne veut encore reconnaître entre l'apprenti le plus laborieux et Newton qu'une simple « différence de degré » — il applique ici à Newton, le *savant*, l'expression, *ein grosser*

(1) Pour plus de précisions, voir notre exposé au Congrès Leibniz, Hanovre, juillet 1972 : *Y a-t-il une épistémologie leibnizienne ?*

Kopf, qu'il s'applique à lui-même *philosophe* : *Ich bin nur ein grosser Kopf* — et réserve la « différence spécifique » à la distinction du *grosser Kopf* et du génie d'Homère ou de Wieland. On s'en est donc tenu à la continuité.

Maintenant, lisons l'histoire des sciences du présent au passé, le présent jugeant le passé. A l'histoire *explicative*, causale ou logico-causale, succède une histoire *compréhensive* : qualitative, normative (fût-ce d'une téléologie à court terme), récurrente (G. Bachelard). On ne rêve plus d'une *mathesis universalis* qui dicterait d'avance son (ou ses) discours de la méthode ; on suit le cheminement hasardeux de l'invention. On ne partage plus le mieux du monde le bon sens de la rationalité commune, qui bute, sans les dépasser, contre les obstacles épistémologiques de la sensation et du sentiment ; on observe la sur-rationalité du nouvel esprit scientifique. On renonce à l'ordre soi-disant linéaire du temps, on le pluralise, on l'inverse, on *décrit* (la phénoménologie n'est pas loin), sans se laisser tromper par l'ontologie de la cause et des précurseurs. On ne prend plus pour celle de l'histoire de la continuité *du récit* que l'on peut faire d'un passé en grande partie révolue et d'autant plus continu que l'on s'attarde davantage à la lenteur des origines ; ouvrons plutôt les yeux sur ce qui demeure actuel, sanctionné et non périmé, et sur l'accélération de l'Histoire — l'histoire des sciences et non point celle des savants, l'histoire des inventions et non point celle des inventeurs. Alors, rupture ou coupure, la discontinuité devient évidente.

« Mutation », « création », « révolution », « point de non-retour », « nouveauté » qui ne relève pas du *plus*, mais de l'*autre-ment* (S. Bachelard), elle institue, entre l'après et l'avant, une *différence qualitative* : un saut au-dessus des obstacles dressés par la pensée commune contre la pensée scientifique, un jugement qui, d'un côté, périmé (par exemple, le phlogistique), ou, d'un autre côté, sanctionne (la chaleur spécifique, de Black). On ne peut plus penser *après* Galilée, Lavoisier, Galois, Pasteur, Mendel, Mendeleiev, Cantor, Einstein ou Freud, comme *avant* ; le passé ne garde plus le même sens ; ainsi, note Suzanne Bachelard, les essais de calcul logique tentés par Leibniz s'enrichissent aux découvertes de B. Russell et Whitehead. Selon que l'on se tourne vers le passé qui l'a préparée ou l'avenir dont elle inaugure la nouveauté, on considérera (disons : avec Suzanne Ba-

chêlard) le bord inférieur, la « limite » de la coupure, ou (disons : avec Michel Foucault) son bord supérieur, le « seuil ».

Où se produit-elle ? et qui la produit ? Il est rare qu'on la cherche dans l'inventeur : Althusser s'y risque pourtant lorsqu'il croit pouvoir situer dans les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie allemande*, de 1845, la coupure entre le jeune Marx et le fondateur du marxisme. Le plus souvent, sans s'occuper des « héros de la science » (Régnauld), on la cherche dans l'invention, c'est-à-dire dans le rapport de *l'après à l'avant*, tel qu'il se présente dans le progrès scientifique. Mais s'y présente-t-il et n'est-ce pas plutôt dans l'esprit de l'épistémologue qu'il faut chercher ? « L'objet de l'historien des sciences, écrit Georges Canguilhem, ne peut être délimité que par une *décision* qui lui assigne son *intérêt* et son importance. » (*Études d'Hist. et de Philos. des Sciences*, p. 18.) *Décision*, étymologiquement, c'est *coupure*. La coupure épistémologique dépend-elle de l'initiative de l'épistémologue ? Peut-être ne la voyons-nous, sur suggestion de l'épistémologue, dans le progrès scientifique même que parce que, malgré nous, le temps de ce progrès nous paraît objectif. De toute manière, la datation et, parfois, l'existence de la coupure peuvent demeurer contestables. Dans l'inventeur ? Althusser le signale (*Pour Marx*, p. 30) : della Volpe et Coletti ont de bonnes raisons pour fixer la mutation marxienne en 1843. Dans l'invention ? Mais Galois, mais Hughlings Jackson, mais Mendel, et combien d'autres ont été longtemps ignorés : la coupure se place-t-elle au moment de la découverte ou au moment de son effet ? de son effet sur les savants ou sur les épistémologues (2) ? A quelle date commencer la lecture par récurrence ?

Passons à la philosophie.

Personne ne l'a jamais confondue avec la science, même quand le philosophe pouvait être *aussi* un savant : en tout cas, les savants ne sont pas des philosophes. La science, remarquait Kant, explique par constructions de concepts, la philosophie comprend par concepts. Pour traduire en simplifiant : le fondement de la science est la mathématique dont le langage (si c'est un langage)

(2) Dans sa communication au XII^e Congrès, Suzanne Bachelard indique que E. J. DIJKSTERHUIS dénonce un *mythe* de Galilée, dans *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, 1956.

semble bien être celui du monde et de la nature, puisqu'ils lui répondent et qu'ils se laissent transformer par lui : le fondement de la philosophie est le langage de l'homme qui s'adresse à l'homme. D'un côté, monologue ou, plutôt, calcul d'un ordinateur ; de l'autre, dialogue. D'un côté, une construction de définitions et de leurs suites, qui dépend de ce que l'on veut *faire* ; de l'autre côté, un art de dialoguer, en quelque acception, ancienne ou moderne, que l'on entende la dialectique, puisqu'on n'a pas encore découvert la dialectique de la nature, et, cette fois, on peut, au moins, prétendre que l'acte de penser reste un et le même quelle que soit la diversité des philosophies auxquelles il s'applique. Écoutons Althusser (Cours de 1967-1968, Thèse 3) : « La philosophie n'a pas pour objet les objets réels, ou le réel, au sens où la science a pour objet le réel. » Écoutons G. Canguilhem (*op. cit.*, p. 365) : « La question « Qu'est-ce que la psychologie ? » semble plus gênante pour tout psychologue que ne l'est, pour tout philosophe, la question « qu'est-ce que la philosophie ? ». Car pour la philosophie, la question de son sens et de son essence la constitue, bien plus que ne la définit une réponse à cette question. » Ainsi, chacun l'accorde : il y a une *différence* entre la philosophie et la science. Est-ce à dire que la philosophie soit ou puisse être *indifférente* à la science ? Certains l'affirment. Ils sont rares. Si elle ne lui est pas indifférente, est-ce par nécessité ou par choix ? Lui est-elle enchaînée ou lui est-elle transcendante ? A-t-elle une autonomie absolue ou n'est-elle que le reflet — la superstructure — d'une réalité scientifique ou en voie de devenir scientifique ? Superstructure, est-elle l'idéologie de la science ou de l'épistémologie ? Sa résistance à la science ou à l'épistémologie ne serait-elle que la mauvaise conscience (psychoanalysable ?) d'une théologie qui n'ose plus s'avouer comme telle ? A moins que l'épistémologue ne soit la bonne, la trop bonne conscience de celui qui n'étant ni savant ni philosophe, va dîner chez l'un et chez l'autre. Bornons-nous à quelques remarques comparatives.

A la différence de la science, la philosophie ne fournit pas ses propres normes *de progrès*, et c'est pourquoi la succession de ses œuvres ne constitue pas sans contestation une histoire. Les Grecs ont peut-être tout dit. Pas plus qu'on ne sait avec certitude si la vérité du langage réside dans l'avancement d'une algèbre de la pensée ou dans le retour vers une langue adamique, pas plus

on ne sait avec certitude, devant la succession des œuvres de la philosophie, si l'on peut les ranger en ordre de valeurs croissantes ou décroissantes : à supposer ici quelque progrès, une lecture récurrente ne saurait avoir la même acception que pour l'histoire des sciences, puisque le progrès n'y saurait avoir, non plus, la même acception.

Pour Bergson, le surgissement imprévisible des héros (la philosophie a les siens), comme toutes les productions de l'évolution créatrice, se fait par mutations, en discontinuité. Cela oblige à distinguer *coupure* et *discontinuité*, car : 1) Bergson ne procède pas à une lecture récurrente ; 2) son modèle est l'évolution qui, n'agissant point par les moyens de l'intelligence, n'est donc pas une histoire, plus ou moins rationalisable, de la philosophie ; 3) il s'attache aux « héros », alors que « le concept de coupure », stipule François Régault, « n'a rien à voir avec les impossibles héros de la science »... (3).

Admettons une histoire de la philosophie. Comment la lire en récurrence ? Cette lecture changera selon la distance à laquelle nous nous placerons. Il n'y a pas d'histoire de la suite des *individus*. Y en a-t-il une de la suite des *systèmes* ? Pas davantage si l'on considère chacun de ces systèmes en sa notion complète, en la totalité individuelle, concrète, de ce qu'ont pensé Descartes, Spinoza, Malebranche, etc. Une lecture récurrente n'est possible qu'au prix d'une mauvaise abstraction qui consiste à extraire de Descartes le cartésianisme, de Spinoza le spinozisme, de Malebranche le malebranchisme. Au prix de cette trahison, on remontera du cartésianisme de Malebranche (découpé dans le malebranchisme) à Descartes. Tout mot en *isme* établit une continuité parcourable dans les deux sens. En récurrence, elle conduit aux « précurseurs », notion que rejettent expressément les épistémologues de la *rupture* ou *coupure*. Mieux. Il arrive qu'un historien pratique la coupure sans le savoir (parce qu'il en ignore la théorie) et ne se rend pas compte que sa lecture est récurrente ; victime de l'illusion rétrospective, il projette l'*après* dans l'*avant*, en continuité ; Cassirer croit à la révolution copernicienne, n'en demeure pas moins continuiste, et reconnaît partout du Kant avant la *Critique de la raison pure*. — Varions la distance catégorielle.

(3) *Loc. cit.*, p. 11. Cf. G. BACHELARD, *Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, pp. 27-28, contre la valorisation des génies chez les historiens continuistes.

Passons du système au *problème* (raison, mémoire, langage, liberté, matière, force, etc.). Comme les mots en *isme*, le problème instaure la continuité qu'il intitule. Alors, ou bien le problème se pose entre philosophes, et si les questions et réponses sont prélevées dans les systèmes, nous n'avons plus qu'un cas particulier de l'hypothèse précédente : rien de nouveau. Ou bien le problème se pose entre philosophe et savant qui, jusqu'à l'époque de Kant, pouvaient se comprendre dans la même langue et, par exemple, attribuer au mot « force » le même sens. Mais aujourd'hui ? Dès que l'on quitte les « sciences » humaines — où, en effet, un Heidegger inspire un Binswanger (mais qui guérit-on ?) — l'intervalle s'élargit tellement entre la formation du savant et la culture du philosophe, qu'il est de plus en plus impossible de circuler de l'une à l'autre : le philosophe vient trop tard, et ce n'est même plus comme la chouette de Minerve, car il ne peut plus penser après et d'après le monde scientifique actuel, qui s'éloigne de plus en plus de sa pauvre petite planète humaine, littéraire. Affirmée ou niée, la rupture épistémologique ne se justifiait que par une possibilité d'information du philosophe par le savant. Pour retrouver cette possibilité, l'épistémologue (un philosophe ?) n'a d'autre recours que de se rabattre sur les « sciences » humaines, qui gardent un fonds rhétorique, ou sur les sciences des XVII^e et XVIII^e siècles. — Reste, pour varier, une deuxième fois, la distance catégorielle, à passer de l'histoire des problèmes à l'*histoire des idées*. On la conçoit de deux manières : par l'interdisciplinarité ou par les fouilles archéologiques d'un contenu latent. Or l'interdisciplinarité multiplie les obstacles de l'histoire des problèmes par le nombre des disciplines que l'on consulte : elle risque, pour reprendre une constatation féroce de Bertrand Russell, de substituer les facilités du survol aux difficultés du travail honnête. Quant aux latences, elles sont pour un logicien (un Wittgenstein) ployables en tout sens, et d'autant plus ductiles que l'on fouille au-dessous de sciences moins structurées — de sciences humaines, trop humaines, et, cette fois, on songe à l'humour de Hegel : il n'y a rien de moins caché que ces latences : elles sont le miroir extrêmement poli de la culture, toute fraîche, de leurs virtuoses. S'agit-il d'interdisciplinarité ? Plus elle est encyclopédique, plus s'y estompent les ruptures, car *tout se tient*, et la discontinuité n'apparaît qu'avec la séparation abstractive d'une science, d'un système, d'un problème. S'agit-il

d'archéologies, de Marx à Freud par Foucault ? Après la rigueur logique de Russell ou de Wittgenstein (fâcheusement inspirés par les mathématiques ?) et après l'humour de Hegel, faudrait-il invoquer la bonne foi, indiscutable, de Charcot ? — A quelque distance catégorielle que nous nous élevions, la notion de coupure épistémologique, née de l'histoire des sciences, s'intègre mal à l'histoire, continuiste ou bergsonienne, de la philosophie.

Cependant, on ne peut plus penser après Descartes, Kant, Hegel, Marx, comme avant. Oui. Mais la rupture épistémologique divise le passé — comme, autrefois, le faisaient l'*historia sapientiae* et l'*historia stultitiae* en histoire *sanctionnée* et en histoire *périmée*. Or, ce critère ne fonctionne plus sur la philosophie. Personne ne peut décider que telle ou telle philosophie soit périmée, puisque, nous l'avons dit, l'histoire de la philosophie ne comporte pas, si elle en comporte, ses propres normes *de progrès*. Un penseur aussi averti qu'Alexandre Koyré affirmait, en 1936, sans être contredit, devant la Société française de Philosophie, qu'il y a « des doctrines entièrement périmées, mortes », et donnait en exemple « les métaphysiques présocratiques ». On sait la suite. Encore venons-nous d'admettre, pour les comparer l'une à l'autre, que l'histoire de la philosophie, comme l'histoire des sciences, suivait le cours du temps historique : Heidegger préfère dévoiler en elle une commémoration transtemporelle de l'Être.

Par hypothèse, nous avons reçu pour valable la notion de rupture épistémologique dans l'histoire des sciences de la nature. Notre seule réserve — ou question — a porté seulement sur l'abus du mot prestigieux « science » dont se parent des disciplines à peu près sans rapports avec la rigueur théorique et les vérifications expérimentales des savants qui transforment effectivement notre monde. La notion se compose, pour l'essentiel, de trois termes : progrès, récurrence, discontinuité. Lorsqu'on veut transporter ces trois termes sur l'histoire de la philosophie, on s'aperçoit qu'elle ne s'y prête guère. Par conséquent, la notion de rupture épistémologique peut fournir un critère de différenciation entre la science et la philosophie, entre l'histoire des sciences et celle de la philosophie. Elle peut même mettre en cause l'histoire de la philosophie, si cette histoire a gardé pour modèle, à partir du XVIII^e siècle, les progrès de l'esprit humain — continus ou par mutations — dont les sciences procuraient les preuves les plus

éclatantes. On en arriverait ainsi à contester jusqu'à l'existence ou la survivance de la philosophie : comment subsisterait-elle inutile ? comment l'utile, dans notre univers transformé scientifiquement, industriellement, se séparerait-il du progrès ? Resterait à régler l'avenir de l'épistémologie entre la philosophie qu'il abandonne et la science qui l'abandonne. Mais faut-il tenir pour valable la notion de rupture épistémologique ?

LA MÉTAPHILOSOPHIE DEVANT L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

par *Henri Lefebvre*

Professeur à l'Université de Paris X

1. Qu'est-ce que la *métaphilosophie* ? Ce terme, que j'ai été parmi les premiers à employer (sinon le premier) entre aujourd'hui dans le vocabulaire accepté par les philosophes (cf. K. Axelos, *Pour une Éthique problématique*, Éditions de Minuit, 1972, pp. 20 et ss.). Il désigne une forme prise par la réflexion philosophique avec et après Hegel (donc avec Marx, Nietzsche et sans doute Freud, Heidegger, etc.).

2. Pourquoi Hegel fait-il date ? Pour plusieurs raisons, distinctes et liées :

a) Hegel établit que la philosophie ne peut pas rester, par rapport à la non-philosophie (l'empirie, la pratique) comme un monde extérieur, « idéal » ou « idéal », comme un « Sollen », un simple devoir-être. La philosophie elle-même interdit une telle séparation, une scission définie et définitive. Donc, *la philosophie se réalise*. La vérité de la philosophie se découvre dans et par sa réalisation. Or, cette réalisation s'effectue dans le monde moderne. La Vérité de la philosophie, c'est une réalité politique, l'État. Le philosophe établit donc et légitime une vérité philosophico-politique, la vérité de l'État : l'État-Vérité.

b) Cet établissement et cette légitimation réciproques de la Philosophie et de l'État réagissent sur le passé, sur le devenir qui mène jusqu'à cette activité dérisoire, celle de philosophe politique. Le concept même de la philosophie se trouve défini, avec ses contours, ainsi que les détours, contournements et détournements, qui ont pu advenir autour de ce centre rationnel et réel à la fois. L'histoire de la philosophie, par conséquent, se considère comme le devenir qui mène des périphéries lointaines et dépassées vers le Centre absolu. Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire tiennent établissement (fondement).

3. Après Hegel, les philosophes ne peuvent plus philosopher comme auparavant, car ils doivent se prononcer sur les propositions constitutives de l'hégélianisme.

a) *Marx* accepte l'idée centrale d'une réalisation de la philosophie, mais il refuse et réfute la thèse d'après laquelle la philosophie se réalise d'ores et déjà dans l'État monarchique et constitutionnel « moderne ». Seule la Révolution prolétarienne et communiste réalisera la philosophie, en menant à l'extinction des superstructures étatiques, politiques, idéologiques, etc. La réalisation de la philosophie met fin à la séparation du monde en monde philosophique et monde non philosophique, en rendant concrètes et pratiques les idées de la Vérité, du Bien et du Bonheur, de la Liberté et de la Jouissance. *Marx* reprend donc, en la transformant, en la centrant sur les mouvements révolutionnaires, l'histoire hégélienne de la philosophie, considérée comme histoire de la vérité (concept et relation avec le monde non philosophique).

b) Par contre *Nietzsche* réfute et refuse l'ensemble des propositions hégéliennes. La philosophie ne peut pas se réaliser ; elle n'a aucun droit à cette prétention. Le philosophe est par définition abstrait, spéculatif, systématique. Il préfigure et même figure « l'homme théorique ». La vérité n'est que le masque d'une volonté de puissance, la plus habile, celle qui se sert le mieux des apparences. L'histoire de la vérité ne se distingue pas de l'histoire des illusions, apparences, mensonges. Bien plus : l'art, avec ses illusions, a plus de sens et d'efficacité que la vérité des philosophes.

Marx et *Nietzsche*, bien différemment, définissent la position *métaphilosophique*. Cette situation a été longuement masquée par le fait qu'on a considéré *Marx* comme un politique, comme un partisan de l'État et du socialisme d'État (alors qu'il critique par la « base » tout État et toute philosophie de l'État) — et *Nietzsche* tantôt comme un poète, tantôt comme un partisan de la volonté de puissance (alors qu'il est autant métaphilosophes que poète et qu'il apporte une critique fondamentale de la volonté de puissance).

4. Jusqu'à Hegel, chaque philosophe — grand ou petit, maître ou disciple — avançait sur un champ aveugle, celui de ses présuppositions mal explicitées, celui de ses implications et liaisons avec les pouvoirs politiques et les forces sociales, etc. He-

gel a porté au langage et au concept ces « impensés » du discours philosophique.

La connexion inévitable entre la philosophie et les pouvoirs (au sommet : le pouvoir d'État), et le fait que cette connexion puisse avoir des modalités variées (refus, soutien, compromis) mettent le philosophe et la philosophie au pied du mur : service public ? Critique radicale ? Il faut choisir, les compromis n'apportent qu'une solution médiocre à cette problématique.

De plus, le philosophe ne peut plus prendre une attitude systématique, spéculative, en se contentant de *privilégier* un aspect de la pratique, un fragment du monde — en adoptant telle forme d'enchaînement, d'opposition, etc. Déjà Hegel a dénoncé l'opération qui passe inconsidérément de la partie au tout, en hypostasiant un élément, en passant du relatif à l'absolu. Marx a approfondi cette critique en la spécifiant comme critique de l'idéalisme philosophique. Nietzsche, enfin, a montré qu'au fond du discours philosophique comme de tout discours et du langage même, il y a des procédés rhétoriques. La métaphore et la métonymie ne sont pas postérieures au langage, opérant sur lui comme au second degré (Thèse de l'école saussurienne). Elles sont immanentes au langage. Le discours philosophique est par essence et par excellence *métaphorisation* et *métonymisation* : transposition du « vécu » en images, en abstractions, en analogies et tautologies (l'être et le néant, la perspective, le point de vue, l'idée, etc.). D'où le projet d'établir le *paradigme* de la philosophie et ses *syn-tagmes* spécifiques.

5. Mais déjà, avec Hegel, et, après lui, toute histoire de la philosophie est dans une large mesure *métaphilosophique*. Qu'elle soit évolutionniste ou révolutionnaire, continuiste ou discontinuiste, elle considère la philosophie comme une totalité ; elle dresse ou tente d'établir un bilan, quel que soit le découpage.

6. Il en résulte que depuis un siècle et demi (depuis Hegel) la métaphilosophie a déjà son histoire propre, et sa conception (mouvante) de l'histoire de la philosophie. La première ne peut manquer de réagir sur la seconde.

Afin d'atténuer ce que les propositions suivantes pourraient avoir d'offensif, on les présentera sur un mode plus que problématique, plus qu'hypothétique ; disons : dubitatif.

Il se pourrait que la philosophie entière consiste en un discours pire que métaphysique : en une *métaphore du corps* (physique), donc en une procédure visant la disparition du corps (autrement dit et moins clairement, du désir).

Il se pourrait que la substitution de l'intellectuel et du visuel (voir et savoir) aux rythmes, aux énergies du corps, ainsi que le déplacement et le transfert du vital sur le conceptuel « pur », s'accompagnent d'une vaste *métonymie* : la partie prise pour le tout — l'œil et le regard pris pour la jouissance, la connaissance pour la joie.

Il se pourrait donc que la rhétorique ne soit pas le résultat d'une dégradation du discours philosophique, ou d'un effet « au second degré » pour le transcender vers le monde, mais se retrouve au fondement de ce discours, à sa naissance, généalogiquement parlant.

Il se pourrait donc que la philosophie soit essentiellement rhétorique (soit la rhétorique du monde avoisinant).

Il se pourrait que, malgré ses réserves et ses réticences, ses protestations et ses contestations, ses détournements et contournements, la philosophie ait fourni le langage du pouvoir. En particulier avec le Logos et la Raison « modérée » qui continue le trajet du Logos, trajet qui se termine dans l'irrationalité de la Raison d'État, mieux nommée : volonté de puissance.

Il se pourrait que le philosophe au service du pouvoir ne représente pas un hasard, une rencontre malheureuse, mais une nécessité.

Il se pourrait que la philosophie et les philosophes aient non seulement dissimulé la « vérité » physique, celle des corps, de la vie et de la mort, mais repoussé dans l'inconscient, ou réputé tel, la vitalité, la spontanéité. Au profit de quoi ? du « voir-et-savoir », la pure clarté, la voyance, l'image, le spectacle, la distanciation, la perspective, l'horizon...

Il se pourrait que la philosophie ne puisse reprendre un sens qu'au cours d'un renversement total, le renversement du monde à l'envers, ce qui montrerait au moyen d'une critique radicale les ferments de protestations dans les œuvres des philosophes.

Il se pourrait que le renversement et cette critique radicale fassent partie d'une *révolution culturelle spécifique*. Révolution, comme destruction des « valeurs ». Culturelle, car créatrice de critères nouveaux et d'œuvres. Spécifique, car différente de toute transformation dans un autre secteur du pays. Une telle transformation seule rendrait vie à la vieille Europe, à l'Occident, à sa tradition logique en achevant de dissiper les prestiges du judéo-gréco-romano-christianisme.

Il se pourrait que cette vaste opération permette de saisir

à un niveau supérieur, au-de là du *répétitif* et des *résurgences* (les « néo : le néo-platonisme, le néo-aristotélisme, le néo-cartésianisme, le néo-kantisme, le néo-hégélianisme, etc.) les différences immanentes à la philosophie. Au lieu de les réduire par des schémas et modèles explicatifs. Au lieu de les restreindre à une opposition plus ou moins pertinente (matérialisme-idéalisme, par exemple, ou empirisme-rationalisme, ou conceptualisation-réalisme, etc.).

7. En ce qui concerne la méthode, il semble qu'il y ait nécessairement choix entre une conception stricte et une conception large. La première serait *textuelle*, la seconde *contextuelle*. L'analyse textuelle évite-t-elle la rigueur *réductrice* ? Non. Par contre l'analyse *contextuelle* se perd dans l'indéterminé. La constitution d'un « corpus » sévèrement défini, l'élaboration rigoureuse des thèmes et problèmes laissent échapper une partie du « vécu » philosophique et extra-philosophique. Quant à la recherche et à l'étude des contextes, elles ont été discréditées par la trivialité des « conditions » découvertes, économiques, sociales, politiques.

Mais faut-il choisir entre l'analyse textuelle et l'analyse contextuelle ? Ne faut-il pas, en philosophie comme ailleurs, abandonner l'illusion d'une lecture unique (seule *vraie*) de l'œuvre ? L'œuvre philosophique, elle aussi, est ouverte !

La pensée métaphilosophique utilise tour à tour les deux méthodes, et se permet au besoin des panachages, avec une prédilection pour le contextuel, mais re-défini.

Le *contexte* n'est pas uniformément économique, social ou politique. Dans ce concept à la fois amplifié et précisé, la recherche fera entrer :

a) la *musique*, lors de moments privilégiés : la Grèce, le XVIII^e siècle ;

b) l'*architecture* (aux XIII^e et XIV^e siècles, notamment) ;

c) la *ville* (antique, médiévale, moderne) ;

d) le *pouvoir* et les relations entre ces termes : le voir, le savoir, le pouvoir — la raison des philosophes et la raison d'État (variantes du Logos). L'historien n'oubliera pas que les *catégories* aristotéliennes se rattachent aux procédures utilisées lors des confrontations et procès politiques : aux rubriques, sur la liste des griefs retenus par l'accusation et présentées par elle sur l'agora ! Le Logos, donc, c'était déjà la *discours du pouvoir* (démocratique, il est vrai, mais tendant obstinément vers la tyrannie).

DÉBATS

M. ARMOGATHE, École pratique des Hautes Études de Paris :

Je souhaiterais simplement répondre à l'appel de M. Gouhier sur le travail de Kolakowski et l'historiographie expressionniste de type marxiste ou de l'analyse marxologique, présentée par Kolakowski et par Baczko.

Dans le livre de Kolakowski, j'ai été frappé par deux requisits méthodologiques initiaux, le premier étant l'irréductibilité des faits religieux et philosophiques au système socio-économique, le second étant la théorie d'une historiographie expressionniste, c'est-à-dire la constitution à partir de fragments de sentiments, les sentiments de l'historien sur le sujet qu'il traite, la constitution d'un modèle répondant à des schémas dynamiques entrevus dans le devenir historique. Il y a là, je crois, quelque chose d'extrêmement important qui a obligé Kolakowski à choisir une époque, le xvii^e s., et un lieu, les Pays-Bas, cette époque et ce lieu étant ce qui, pour lui, détermine l'histoire de la philosophie occidentale.

Je crois que le problème que Kolakowski et, par ailleurs, Baczko, par ses études sur Rousseau, nous ont permis de poser, est très nettement : y a-t-il une histoire des idées qui soit distincte d'une histoire tout court ? Le problème, et je crois que c'est un problème de définition qui a pu être posé ce matin et qui peut encore être posé ce soir, est que nous enseignons l'histoire de la philosophie dans les départements de philosophie parce que cette discipline a été créée dans les universités françaises sous l'impulsion de Victor Cousin : nous enseignons l'histoire des idées dans le département d'histoire (et non pas l'histoire de la philosophie), parce que cette catégorie a été créée par l'école allemande du xix^e s. Mais, nous sommes-nous demandé si ces disciplines avaient d'autre existence qu'académique, si leur présence dans nos secteurs de recherche n'est pas d'abord l'expression d'une division purement anecdotique au gré de la constitution du cursus universitaire ?

Dernier point de cette intervention un peu longue : lorsque nous avons supposé licite de nous interroger sur les méthodes en histoire de la philosophie, n'avons-nous pas omis une première étape qui est de se demander : y a-t-il des méthodes en histoire de la philosophie et notre démarche est-elle autorisée ?

Pour conclure, en posant des problèmes de validité d'une proposition, d'une démarche, il est peut-être nécessaire auparavant de s'interroger sur la licéité même de cette démarche. Ou bien, on pose, comme l'a fait M. Belaval, à titre de postulat, qu'il y a une philosophie et qu'il y a une histoire de la philosophie ; ou bien, on peut se demander : est-il possible de distinguer premièrement une histoire de la philosophie de la philo-

sophie, deuxièmement, une méthode dans cette histoire de la philosophie ?

M. GOUHIER :

Je remercie M. Armogathe d'avoir précisé ce que j'avais indiqué sur Kolakowski. Quant à la fin de son exposé, je crois qu'au fond cela rejoint ce que M. Alquié a commencé, ce matin, par dire de la méthode : on travaille, et ensuite, selon les résultats, on dégage une méthode ... A dire vrai, la méthode proprement dite risque d'être assez élémentaire, comme la méthode du savoir-vivre ; d'ailleurs M. Gueroult, ce matin, a commencé par dire : il y a des points sur lesquels nous sommes tous d'accord : il faut savoir lire les textes, il faut au moins une intention d'objectivité, etc. Mais ensuite, il y a, si l'on peut dire, la construction des échafaudages : on donne des coups de projecteur et on change les points de vue pour donner ces coups de projecteur.

M. GUEROULT :

Je voudrais dire quelques mots à propos des fines remarques de mon collègue Gouhier sur le vocabulaire philosophique. M. Gouhier nous a dit que le vocabulaire était fonction du milieu et c'est souvent exact. Mais il est aussi fonction d'autres facteurs. Certes, Descartes s'exprime un peu différemment dans le *Discours de la Méthode*, dans les *Méditations*, dans les *Principes*, dans les *Réponses aux Objections*. Dans la *Troisième Méditation*, il part de la réalité objective, de l'idée de parfait, pour s'élever à la cause de cette réalité et démontrer par là que cette cause c'est Dieu, dans la *Cinquième Méditation*, où il s'agit du concept de Dieu, être infiniment parfait, il considère l'essence de Dieu, et il ne parle plus de réalité objective, M. Gouhier voit là un changement de vocabulaire dû à un changement d'interlocuteurs. Sur ce point, je ne suis pas tout à fait de son avis. Je pense que les interlocuteurs sont les mêmes ou à peu près, c'est-à-dire que ce sont tous des théologiens, mais dans la *Troisième Méditation*, il s'agit des théologiens thomistes, et dans la *Cinquième* il s'agit des théologiens platoniciens, disciples de st-Anselme et partisans de la preuve *a priori*. Or, si le vocabulaire change, c'est en réalité parce que les problèmes sont différents et que les concepts invoqués ne peuvent plus être les mêmes : dans la *Cinquième méditation*, il ne s'agit plus de réalité objective, mais d'essence, car il ne s'agit plus de prouver qu'il est nécessaire que Dieu existe, mais de prouver que Dieu existe nécessairement par lui-même, c'est-à-dire en vertu de son essence ; le vocabulaire change parce qu'il s'agit d'un autre problème, et non parce qu'ils s'agit d'autres interlocuteurs.

D'autre part, le choix du vocabulaire, est-il toujours imposé par le public ? Je ne crois pas. Il dépend souvent de la volonté arrêtée des philosophes. Les uns sont préoccupés d'un vocabulaire très technique parce qu'ils sont persuadés que ce vocabulaire seul peut exprimer le contenu spécifique des concepts nouveaux qu'ils emploient. Kant a expressément voulu un tel vocabulaire, et il s'en est expliqué souvent. Il en va de même pour Hegel. Il est bien naturel d'employer des mots

nouveaux et techniques pour exprimer avec précision des notions nouvelles. C'est ce qui se passe constamment dans les sciences.

Bien que Leibniz, quoi qu'en dise Russell dans son *Histoire de la Philosophie occidentale* (qui d'ailleurs est scandaleusement mauvaise), n'ait pas beaucoup usé du vocabulaire technique, il en a cependant fait l'éloge dans sa *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*. Il l'a défendu avec des arguments qu'on retrouvera chez Kant.

Cependant, au xvii^e s. et surtout au xviii^e s., on a été peu préoccupé de cette question, parce que, en réaction contre la scolastique, on voulait des philosophies simples, limpides, condensées en de courts traités, en opposition avec les gros volumes de la philosophie scolastique, hérissés de termes barbares. Ainsi le *Discours*, les *Méditations*, de Descartes, les *traités* de Malebranche, etc. On recherche un langage aussi clair, aussi peu chargé que possible de mots spéciaux. Il est évident que la philosophie est prise entre deux écueils : l'obscurité de la pensée peut en effet venir, de l'extrême précision de termes nouveaux qui, par leur nouveauté, ou leur étrangeté déconcertent ou gênent le lecteur : par exemple, chez Kant ou chez les philosophes allemands ; mais elle peut venir aussi de la trop grande simplicité des termes employés. Car alors, les termes n'ont pas une précision suffisante pour cerner les concepts dans leur spécificité. Tel est le cas du vocabulaire spinoziste. Ainsi, le mot *essence* désigne chez Spinoza, tantôt la nature d'une chose, par exemple quant il s'agit de l'essence de l'homme, ou de l'essence de l'âme, tantôt une réalité ontologique singulière : l'essence de tel corps, de telle âme. De là peuvent résulter des confusions chez le lecteur.

Il y a en conséquence deux sortes de difficultés, l'une vient de la simplicité des termes, l'autre vient de leur technicité et le philosophe doit s'efforcer, par son tact et son esprit de finesse, à naviguer, le mieux qu'il peut, entre ces deux écueils.

M. GOUHIER :

Je remercie beaucoup M. Gueroult de ce qu'il vient de dire et que je considère comme un complément parce que, justement, je n'ai pas abordé l'ensemble du problème, j'ai pris le cas où il y avait un conflit. En outre, il s'est trouvé que j'ai éliminé d'avance le cas de Kant ou d'auteurs qui ont un vocabulaire technique, parce que ce qui m'intéressait c'était le cas où il y avait un conflit entre l'auteur qui désirait dire quelque chose de nouveau et qui, ne fabriquant pas un vocabulaire spécial, était obligé de travailler avec les vocabulaires de ses prédécesseurs.

M. ROBINET :

Je voudrais simplement verser au dossier de M. Gouhier une illustration quantitative qui m'est apparue lors de l'opération Pim 71 sur les dix textes de Malebranche concernant la Vision en Dieu.

Dans huit de ces textes, le mot *esprit* est utilisé à peu près à 80 %, alors que le mot *âme* est utilisé à peu près à 20 %. Or dans deux des textes de l'opération, la proportion est très exactement inverse. Male-

branche emploie le mot *âme* de préférence au mot *esprit*, avec une aussi grande fréquence qu'il emploie le mot *esprit* dans les autres textes. Quels sont ces deux textes dans notre opération ? Ce sont précisément le passage que j'avais retenu des *Trois Lettres à Arnauld* de 1686 et le passage de la *Troisième Lettre à Arnauld* de 1699. Dans ces deux textes, les deux seuls où Malebranche était en contact direct avec un « autrui » parfaitement défini, et avec une œuvre contre laquelle il combattait, le vocabulaire de l'auteur subit une satellisation par rapport au vocabulaire de son adversaire et renverse sa disposition fréquentielle.

M. GOUHIER :

Merci beaucoup de cette précision mathématique.

M. LOJACONO :

A propos de la discussion sur le langage, je voudrais me borner à souligner qu'on n'a jamais dépassé le niveau d'une analyse sémantique. Or — à mon avis — même dans le contexte de ce débat — le niveau syntaxique revêt une telle importance que toute négligence à son égard ne peut que nous amener dans une impasse. Mais laissons là ce problème... il nous mènerait trop loin.

J'ai beaucoup admiré l'exposé de M. Belaval : son analyse nous a vraiment conduits au centre de la question. Il y a simplement trois points de son discours qui m'ont laissé un peu perplexe. Tout d'abord sa façon de nous introduire à la notion de coupure épistémologique : je me demande pourquoi il n'a pas cité dans son intégralité la définition de Renault ; certes, il a fait allusion au point de non-retour, mais — à mon avis — il était très important, pour mieux saisir la portée théorique de la notion, de souligner qu'à ses débuts elle avait été employée, contre Brunschvicg, dans le domaine de l'histoire des sciences. Deuxièmement — et toujours dans le but d'une meilleure compréhension théorique — j'aurais aimé que cette notion de coupure fût envisagée en rapport avec les conséquences philosophiques générales qu'elle entraîne. Autrement dit, on aurait voulu que le projet, plus ou moins nietzschéen, conçu surtout par Althusser et par Foucault, fût plus largement évoqué, car c'est un projet qui est lié à l'emploi de cette notion... bref, on aurait voulu entendre évoquer la fondation d'un matérialisme non idéologique et la « déspiritualisation » de l'histoire.

Un mot, enfin, sur la notion de « précurseur ». Nous voulons seulement rappeler qu'elle n'est peut-être soutenue qu'à l'intérieur d'une philosophie de l'histoire — là où il y a un but à atteindre. Or, si nous renversons la position, étant donné que nombreux sont les historiens rigoureux qui en ont fait l'économie, on pourrait bien dire qu'on peut faire de la bonne histoire en dehors de tout historicisme métaphysique.

M. BELAVAL :

Je crois, Monsieur, qu'il y a une erreur de fait dans votre première question. J'ai dû citer l'expression de « point de non-retour » proposée

par F. Renault, au milieu d'autres expressions comme « mutation », par exemple. Mon tort est de n'avoir pas insisté, mais vous savez combien le temps de parole nous est mesuré.

Quant à votre deuxième question, si je l'ai comprise, elle revient à rappeler que la notion de coupure épistémologique se développe dans le contexte d'une philosophie anti-réflexive, hostile au Cogito ; elle s'applique à la lecture (récurrente) de l'histoire de la *science* et non à la dialectique d'une *conscience* se réfléchissant elle-même ; elle s'ouvre ainsi le champ sub-subjectif des épistémés ou sur-subjectif du surrationalisme. Soit. Mais est-ce à dire que la fin du Cogito est dans une liaison biunivoque avec l'apparition de la coupure ? Voire ! Et à voir !

En ce qui concerne votre troisième question — celle des précurseurs, je ne puis que vous répéter ce que je répète depuis 25 ans : un auteur ne s'explique pas par ses sources, parce qu'il est lui-même l'origine de ses sources. Cependant, je distinguerais entre le savant, qui n'a guère à se soucier de l'histoire de sa discipline, et le philosophe qui ne peut éviter de considérer le passé de la philosophie : Descartes a beau prétendre repartir de zéro, il ne repart pas de zéro.

M. LOJACONO :

Avec ma deuxième question je voulais tout simplement attirer l'attention sur le fait que l'option à propos de la continuité ou de la discontinuité de l'histoire est liée à la vie ou à la mort de l'homme et vice versa, tout au moins dans un certain contexte idéologique. Je m'excuse d'employer des mots à la mode, mais peut être, faut-il les évoquer pour mettre bien en évidence toute la portée de ce choix. D'ailleurs, on s'en rend compte en lisant aussi bien « Les mots et les choses » de Foucault que la fin de « L'homme nu » de Lévi-Strauss, qui semble même élever un hymne à la « déstructuration » du sujet.

M. BELAVAL :

Par « fin de l'histoire » on entend que le sens de l'histoire est définitivement élucidé par une philosophie de l'histoire : chrétienne, hégélienne, marxiste. Lorsque ce sens est donné par une transcendance, la fin de l'histoire est celle de l'homme terrestre, au jugement dernier — et le problème continuité/discontinuité déplace seulement le vieux problème du créationisme : éternité/temporalité. Lorsque ce sens se constitue dans l'immanence, la fin de l'histoire n'est plus celle de l'homme terrestre (encore que sa disparition physique soit envisageable), mais la transformation de l'homme... en quoi ? d'après le hégélien Kojève, peut-être en animal ; d'après le marxisme, en désaliéné. De toute manière, pour que cette transformation dans l'immanence ait lieu par discontinuité, il faut qu'elle ne soit pas un transformisme, mais un mutationisme. Je ne crois pas que le saut quantitatif/qualitatif, invoqué si souvent par le marxisme, soit compatible avec une discontinuité par mutation, celle-ci étant d'un autre ordre (un ordre combinatoire et non plus cumulatif). Ici, j'avoue que l'entreprise d'Althusser ne m'est pas claire : comment concilier la

discontinuité mutationniste de la coupure avec la continuité dialectique ? Car la dialectique est continuiste parce qu'elle a pour base la relation *interne* de l'identité et de la différence. Je ne fais nécessairement qu'indiquer : la discussion de ces problèmes demanderait beaucoup de temps.

Permettez-moi de revenir aux questions soulevées par Monsieur Gouhier et par Monsieur Gueroult à propos du langage : cessera-t-elle de vous répondre.

Pour Gaston Bachelard et ses disciples, la coupure épistémologique se reconnaît à la différence qualitative qu'elle institue entre *l'avant* et *l'après*. Pour citer Mademoiselle Suzanne Bachelard, on ne pense plus de la même manière, mais *autrement*. La discontinuité entre la pensée vulgaire et la pensée scientifique — thèse commune aux partisans de la coupure *épistémologique* — se dédouble donc, dans le champ de la pensée scientifique, entre un *aller* et un *non-retour*. Vient un temps où la science abandonne un langage pour en adopter, sans retour, un autre jusqu'à ce que cet autre soit abandonné sans retour. D'où la question : observe-t-on le même phénomène dans la langue des philosophes ? La notion d'obstacle épistémologique est-elle généralisable à la philosophie ? Y a-t-il des obstacles philosophiques ?

M. MARION :

Je voudrais revenir à la fois sur ce qu'a dit M. Belaval, et sur les questions qui ont été soulevées ce matin ; en effet, leur importance même les a laissées pendantes.

Deux points. Le premier sur la spécificité de l'historien de la philosophie. Ce problème a été soulevé essentiellement par la communication de M. Alquié, suivant laquelle une double direction semblait proposée : premièrement que l'historien de la philosophie, en un sens, répète l'intention du philosophe et, deuxièmement, met en place un système dont il mesure, si je puis dire, jusqu'à quel point il échappe à l'intention du philosophe. Dans les deux cas, l'historien de la philosophie répète ou bien l'intention du philosophe jusqu'au silence, ou bien le système jusqu'à un éclatement du discours. Ne pourrait-on pas dire qu'il incombe à l'historien de la philosophie de mesurer l'écart de l'un et l'autre ? Reprenons donc l'exemple de M. Alquié. Il est bien clair que l'histoire de la philosophie cartésienne ne consiste pas seulement, quoique d'abord, à recenser la pensée métaphysique de Descartes, mais aussi, en un sens à établir la généalogie de la pensée cartésienne, pour mesurer les écarts ; c'est-à-dire : on ne peut montrer la discontinuité qu'une fois parcourue la continuité, et cette continuité en un sens, reste étrangère au système, et même à l'intention propre du philosophe et ceci en même façon que, de fait pour René Descartes, le *cogito* ne comprend pas plus la volonté de puissance que la citation fameuse de saint Augustin. Reste, pour autant, que lire le *cogito* cartésien exige de relire sur lui ou en lui ce qui est sorti et ce dont il est sorti. En d'autres termes, est-ce que l'historien de la philosophie peut se passer d'être tout simplement un philosophe ? Ou encore — et c'est un peu ce qu'avait dit M. Armogathe — n'est-il pas du devoir de l'historien de la philosophie de commencer par être un historien

tout court et un philosophe tout court ? Ne peut-on pas dire que c'est le parcours, si je puis dire philosophique, d'une certaine distance historique par l'historien de la philosophie qui lui fait mériter son nom ? Telle serait la première question, qui sort de la communication de M. Belaval.

Deuxième point. Nous parlons de méthode en histoire de la philosophie. La question mériterait d'être posée et l'a déjà été ; mais non celle-ci : savoir de quel droit s'introduit la notion de méthode en histoire de la philosophie. Pour une raison très simple : la notion de méthode elle-même n'apparaît en philosophie tout court, au sens que nous recevons tous, qu'à partir du xvii^e siècle. Et précisément, disons, auprès de Descartes. Il est bien clair que, de même façon que parler de méthode nous inscrit dès l'abord dans un paysage métaphysique précis, de même façon parler en histoire de la philosophie de méthode nous introduit peut-être dans un certain rapport à l'histoire de la philosophie — où justement la pensée du philosophe n'est plus, en un sens, le sujet d'un discours qui résonne en son historien, mais se réduit à l'objet d'un discours, exactement au sens où l'on a dit ici même que les méthodes peuvent, en un sens, déterminer ce que le dire du philosophe, exactement au sens où Saussure disait magnifiquement de la linguistique générale que « bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet ».

La question deviendrait donc ainsi de savoir : le rapport de l'histoire de la philosophie aux textes de la philosophie (et donc avec la détermination de la méthode en histoire de la philosophie) ne réfléchit-il pas exactement le rapport du philosophe à la question de l'Être : et en particulier, quand le philosophe emploie le mot « méthode » pour écouter, ou oublier la question de l'Être ? Ce qui revient à poser d'une autre manière la même question : en quel sens l'historien de la philosophie ne peut-il pas faire l'économie d'être philosophe ?

M. ALQUIÉ :

J'ai été très intéressé par les deux exposés de mes collègues Gouhier et Belaval avec lesquels je suis, en gros, d'accord. Je voudrais cependant présenter quelques très rapides remarques en ce qui les concerne.

D'abord, en écoutant mon collègue Gouhier parler du rapport du philosophe et de son public, j'ai été très frappé par le fait que nous ne tenons pas assez compte — en tout cas que moi-même je ne tiens pas assez compte, que je n'ai pas, jusqu'à maintenant, tenu assez compte — des éléments sur lesquels M. Gouhier attirait notre attention. Et ce n'est pas seulement le langage. On peut aller jusqu'à se demander dans quelle mesure l'expression du philosophe est ou non sincère. Cela nous ramènerait du reste à un problème que M. Gueroult et moi-même discutions ce matin à savoir : y a-t-il chez le philosophe une vérité antérieure au système ? Et, le système devenant un moyen d'expression, la question se repose de son rapport avec ce qu'il exprime. Je n'en prendrai que deux rapides exemples ; on pourrait en prendre bien d'autres.

J'ai une grande répugnance à penser qu'un philosophe n'est pas sincère

en ce qu'il dit. Et cependant, peut-on expliquer le texte qui précède les *Méditations* de Descartes, adressé aux Doyen et Docteurs de Sorbonne, sinon en pensant que Descartes veut alors obtenir le privilège pour son ouvrage ? Il y a incontestablement, dans ce texte, des phrases qui ne s'expliquent que par là et, si l'on voulait aller plus loin, on pourrait presque dire que le changement même que Descartes a apporté au titre des *Méditations* qui, en 1641, s'appellent Méditations où est démontrée l'immortalité de l'âme, cela à l'époque où il espère encore le privilège de la Sorbonne, et qui, en 1642, deviennent simplement Méditations où est démontrée la distinction de l'âme et du corps, au moment où il n'espère plus ce privilège ; on peut se demander, dis-je, si le fond même de ce qu'écrit Descartes ne change pas selon le public auquel il s'adresse.

Le même problème se pose chez Malebranche, et M. Robinet, tout à l'heure, rappelait avec beaucoup de raison que Malebranche ne parle pas tout à fait le même langage quand il s'adresse à Arnauld et quand il s'adresse à d'autres. Il y a même un texte de Malebranche, celui du second Avertissement des *Conversations chrétiennes*, où il va jusqu'à dire, lui qui pourtant est cartésien, lui qui, incontestablement pense que la philosophie de Descartes est vraie, où il va jusqu'à dire qu'il n'a écrit ce qu'il a écrit que parce qu'il s'adresse à des cartésiens, que parce qu'il veut convaincre des cartésiens et que, s'il avait à convaincre d'autres gens, il aurait parlé un autre langage. Autrement dit, si c'était à des thomistes qu'il s'était adressé, il aurait exprimé sa philosophie en langage thomiste. Ce qui, évidemment, paraît bien poser un grave problème. Il semble en effet, d'après ce texte, qu'il y ait un malebranchisme antérieur à l'expression du malebranchisme, philosophie qui aurait été autrement exprimée, si au lieu de parler à des cartésiens, Malebranche avait parlé à des non-cartésiens. D'où, je crois, cette importance du public, qu'à signalée M. Gouhier, et qui est absolument fondamentale.

Un deuxième point que je voudrais signaler très rapidement, est relatif au problème du dialogue. On parle toujours de dialogue à l'heure actuelle, et l'on estime que le dialogue, c'est la philosophie, et que la philosophie, c'est le dialogue. Sans dialogue, il n'y aurait pas de philosophie, et sans philosophie, il n'y aurait pas de dialogue. On ne prend pas assez en considération le fait que tous les dialogues philosophiques sont des dialogues truqués. Le philosophe, c'est le metteur en scène du vrai, et je n'ai jamais lu un dialogue écrit par Malebranche, par Platon, par Descartes, où, à la fin, le philosophe avoue : je me suis trompé. A la fin du dialogue, c'est toujours celui qui représente le philosophe qui triomphe. Chez Malebranche, c'est Théodore, chez Berkeley, c'est Philonous. Et c'est celui qui a écouté le représentant du philosophe qui déclare : « Une lumière nouvelle pénètre dans mon esprit, je suis convaincu. » En sorte qu'il faudrait se demander à quelle raison se réfère le dialogue. Tout dialogue se réfère à un logos commun entre les gens qui dialoguent, mais on peut se demander si les philosophes sont vraiment, quand ils écrivent un dialogue, absolument fidèles à ce logos commun ou si, finalement, la raison à laquelle ils font appel n'est pas celle de leur propre système.

C'est maintenant à M. Belaval que je m'adresse. M. Belaval a dit qu'il

n'y avait pas de point de non-retour en histoire de la philosophie. Je suis, en fait, de son avis, et je crois qu'il nous a donné un critère extrêmement intéressant et important pour, précisément, distinguer la philosophie et la science. Et, pourtant, j'essaie, en pensant à l'histoire de la philosophie, de me demander s'il n'y a pas quelque chose qui ressemble à des points de non-retour. Je pense, une fois de plus, au cogito. Il est tout à fait frappant de voir que si l'on considère Malebranche, Leibniz et Spinoza, chez aucun des trois philosophes on ne rencontre le cogito. Donc, on peut dire que le cogito est rejeté par eux. Et cependant, chez les trois, demeure le fait que la pensée ne peut plus s'ouvrir de façon directe sur l'extériorité. Chez Leibniz, la monade n'a point de fenêtre. Chez Malebranche, les corps sont invisibles ; il y a bien vision des idées en Dieu, mais les idées elles-mêmes représentent des corps qui leur sont extérieurs et demeurent inaccessibles. Chez Spinoza, il y a bien une certaine ouverture de la pensée sur l'étendue, mais il y a aussi le fait que les deux attributs, pensée d'une part, étendue de l'autre, sont indépendants l'un de l'autre.

Tout cela n'est pas le cogito, et c'est pourtant le cogito. Autrement dit, il semble que, avec le cogito de Descartes, avec l'affirmation de Descartes selon laquelle la pensée est entièrement transparente à soi, et que l'âme peut se connaître elle-même, mais ne peut pas sortir de soi pour connaître les corps, il se soit bien passé un événement nouveau sur lequel on ne peut revenir. On peut toujours, direz-vous, être thomiste, on peut dire : eh bien oui, Descartes, je le néglige et je reviens avant lui. Il est de fait qu'aucun grand philosophe ne l'a fait. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas eu des thomistes post-cartésiens, mais il n'y a pas eu de grands thomistes post-cartésiens. L'histoire de la philosophie, après Descartes, ne comprend plus de grands thomistes. En sorte que l'on peut dire que le cogito est un point de non-retour.

Voilà les questions que je voulais poser.

M. GOUHIER :

Je serai très bref parce que sur la question du dialogue, je suis complètement d'accord avec vous.

Vous avez souligné une question importante, celle de la sincérité. J'avoue ici, au risque de paraître, sinon immoral, immoraliste, que je ne vois pas très bien ce que c'est que la sincérité. Si je parle de la sincérité d'un philosophe, ou bien je suis à mon point de vue et, après tout, je n'en sais absolument rien ; si je suis au sien, il me semble que l'homme qui se croit sincère cesse d'être sincère au moment où il croit l'être. C'est dire que la sincérité de l'autre ne peut être appréciée par moi : Dieu seul pourrait dire qu'il est sincère, *a priori* je suppose qu'il est sincère, supposition qui rend possibles les relations interpersonnelles dans la vie quotidienne. D'autre part, je ne peux pas apprécier ma propre sincérité, au moment où quelqu'un se demande : « Est-ce que je suis sincère, oui, je suis sincère », je crois que la situation est déjà « truquée » et qu'il ne l'est plus.

Alors l'historien ne saurait se servir d'une telle notion. Pourtant, j'ai

dû écrire quelque chose sur la sincérité de Descartes. C'est que certains historiens mettaient en doute cette sincérité. Il s'agissait donc de montrer qu'il n'y avait historiquement aucune raison de refuser à Descartes cette sincérité qu'*a priori* nous accordons à notre interlocuteur. Ceci dit, la question de la sincérité conduit devant un vrai problème concernant la communication de la philosophie. Tout philosophe parle soit pour rendre philosophes les gens qui ne le sont pas encore, soit pour — j'emploie ici le mot convertir, bien sûr sans lui donner un sens religieux — pour convertir à sa philosophie ceux qui en ont une autre : or il est presque toujours obligé d'avoir recours à deux procédés : démontrer et persuader. Il convient donc de chercher d'abord chez les philosophes, dans leur vocabulaire, dans leur comportement, dans leur raisonnement ce qui correspond à : démontrer ; tel est évidemment le rêve de Descartes dans l'exposé de sa métaphysique *more geometrico* des Deuxièmes objections, modèle de la pure démonstration. Mais il y a aussi — j'emploie le mot sans aucun sens péjoratif — la tactique pour persuader et, là, le philosophe tient compte du public auquel il s'adresse, de sa mentalité, de son vocabulaire familier, de ses habitudes : aucune raison à mon sens de mettre ici en cause la sincérité du philosophe ; sa tactique correspond à ce qu'il peut considérer comme un devoir de persuader.

M. BELAVAL :

Sur le dialogue, une remarque marginale, rien de plus. D'abord pour rappeler que Platon ne se conduit pas toujours en vainqueur : par exemple, il est du parti de Socrate, mais il avoue son impuissance à persuader Calliclès. Et puis — mais est-ce une question philosophique ou littéraire ? — je me suis souvent demandé, sans trouver de réponse, pourquoi personne n'est plus capable d'écrire par Lettres ou par Dialogues : le dernier roman par Lettres est *Mémoires de deux jeunes mariées*, de Balzac ; le dernier dialogue vrai que je connaisse est le *Rêve de d'Alembert*.

Pour le reste, je n'ai jamais nié qu'il y ait de grands événements philosophiques, et les philosophes se forment en lisant d'autres philosophes. Descartes est un tel événement : ceux qui se sont formés après lui au XVII^e siècle se sont aussi formés, en grande partie, d'après lui. Mais, en choisissant, en interprétant.

Lorsque vous choisissez le Cogito pour en faire l'essentiel de la révolution cartésienne, vous l'interprétez, c'est inévitable. On peut interpréter autrement. Pour moi, la révolution cartésienne consiste à avoir rendu immanente l'idée ou essence traditionnellement transcendante à l'esprit humain. Je ne parle, bien entendu, que de l'idée vraie, innée. Contestez qu'elle soit innée, avec Locke, et vous tombez dans le psychologisme et le phénoménisme qui règnent jusqu'à Kant.

UN ÉTUDIANT :

M. Belaval, vous avez fait une distinction quant aux différents types de coupures épistémologiques, notamment vous avez parlé de la coupure épistémologique en sciences exactes, je crois, et de la différence qu'il y a

entre cette coupure et la coupure en sciences dites humaines, notamment le marxisme.

Il résulte de ce que vous avez dit qu'il y a une différence de statut au niveau de ces deux coupures. Vous n'avez pas défini le caractère de cette différence. Je crois que la question est importante dans la mesure où de la réponse dépend la thèse fondamentale d'Althusser et d'autres, à savoir que le matérialisme historique constitue précisément une science dans la mesure où il construit le concept de son objet, qui est l'histoire. En raison de la signification que vous avez donnée à la science et par là à la coupure, cela revient à dire que la différence entre un système scientifique est précisément la construction des concepts et non pas la compréhension par le concept, ce qui est l'affaire de la philosophie comme vous l'avez définie. Dans ce cas-là, donc, il s'agit précisément de définir quelle est la différence entre les deux types de coupure épistémologique, en ajoutant précisément ce qu'Althusser mentionne au niveau de la coupure épistémologique marxiste, qui est pour lui le dépassement de l'obstacle, la découverte d'un nouvel objet, qui est la plus-value ou mieux le concept de la plus-value intégré dans le circuit de la production et non pas de la circulation. Donc c'est maintenant une réponse au niveau de la différence de deux types de coupure.

M. BELAVAL :

Je n'avais pas voulu traiter de ce problème. Je me suis borné à indiquer, en passant, qu'il me paraissait difficile d'associer la dialectique, à mon avis continuiste, avec la notion de coupure.

M. PERELMAN :

En un certain sens on peut opposer les sciences exactes, là où il y a coupure, à la philosophie, où il n'y aurait pas de coupure. Alors la place des sciences humaines...

M. BELAVAL :

Mais les sciences humaines échappent-elles, pour Althusser et ses disciples, au matérialisme historique ? Non. Seulement vous observerez qu'Althusser et ses disciples insistent fortement sur les coupures lorsqu'ils parlent des sciences en général, ou de physique, d'astronomie, de biologie, et beaucoup moins fortement lorsqu'ils parlent d'économie ou d'histoire sociale.

M. MIEDZIANAGORA :

Cela concerne une partie ou un point de l'exposé de M. Yvon Belaval qui, un moment, oppose la science qui comporte, si j'ai bien compris, une norme de son progrès tandis que la philosophie ne comporte pas cette norme. En somme, je veux opposer, et je crois avec vous, sous un certain angle, la réussite de la science en laissant de côté ce que cela signi-

fié, « la réussite de la science » et l'échec de la philosophie dans le sens très précis où on ne s'est pas mis d'accord en philosophie.

Si je reste dans le cadre de notre tradition philosophique, je me dis que des problèmes ont été posés par les pré-socratiques, dont on parlait tout à l'heure, et je veux prendre des exemples brièvement de ces problèmes-là et ensuite un autre problème qui n'est pas celui des pré-socratiques, mais qui vit aussi dans notre tradition.

Les pré-socratiques, Parménide et Héraclite presque simultanément, ont posé le problème de l'être, le premier le fixant dans l'identité, et le second, si c'est une interprétation correcte, ou bien peut être un contre-sens fructueux quant à cette interprétation, au contraire, établissant l'idée d'un changement continu où il n'y a pas de place pour l'être et son identité, entendus à la façon de Parménide.

Voilà un problème. On ne peut pas dire que ce problème n'anime pas une discussion au cours des siècles de l'Antiquité puisque même un historien de la philosophie comme Bréhier voit bien la discussion atomiste comme une tentative de réponse à la problématique identité/changement. Aristote et Platon examinent ce problème. Aristote nous dit même que Platon était d'un côté héraclitéen par l'une des influences qu'il aurait subies et d'un autre côté par l'influence de Socrate qui aimait bien les définitions claires, se rattachait plutôt à l'autre tradition et qu'il aurait établie, nous fait croire Aristote, un compromis établissant la fixité parméniidienne dans les idées et le flux héraclitéen dans le monde sensible.

Un autre problème qui entre alors dans notre tradition, c'est évidemment celui du dieu-personnel ; quant à ce problème ancien et au problème posé par le dieu-personnel, et la conjonction des thèses qu'il faut tenir quand on veut réunir ces deux problématiques, eh bien ! il apparaît qu'on ne s'est pas mis d'accord. On pourrait être tenté de dire que, bien que des gens aient trouvé la réponse à ces problèmes, c'est parce que, d'autres par désir — je dis désir pour parler bref — mettons sous ce terme tout ce qui est le « contexte », toute la non-philosophie, toute la psychologie, toute la sociologie, tout ce qui détermine le « seulement savoir et voir » sur lesquels M. Lefebvre ironise dans le texte qu'on nous a lu — ont refusé cette réponse ; alors, le désir explique qu'on n'a pas accepté la solution qui a été apportée. Mais je ne le crois pas, parce que c'est un des problèmes les plus difficiles que l'homme se soit posé et qu'on n'y a pas trouvé de réponse. Et je mettrais plutôt la place du désir et du contexte dans la motivation du choix des réponses qui, alors, apparaissent comme des *décisions* d'affirmer, là où il faudrait maintenir l'incertitude. La certitude étant ici celle de l'incertitude. Et je dirais donc que les explications par le « contexte » auraient une prise justement dans la mesure où des réponses affirmatives et catégoriques ont été données parce que là se trouve un lieu du désir : dans le fait que l'on a voulu dépasser par un coup de force cette incertitude qui, rationnellement subsiste ; la philosophie est alors dans ce sens le lieu du résidu des problèmes les plus difficiles, ceux qu'on n'a pas résolus.

M. BELAVAL :

Vous concluez par la définition de la philosophie que donnait Bertrand Russell : la science des problèmes non résolus. Alors, voilà où nous en sommes.

Vous aviez cité des exemples des pré-socratiques, mais je croyais que le sujet était ici de s'occuper des méthodes en histoire de la philosophie. Or, les pré-socratiques ne faisaient pas, eux, de l'histoire de la philosophie. Et finalement, c'est M. Bréhier que vous citez. C'est assez distant comme date d'avec les pré-socratiques.

Si j'insiste sur cette distance, c'est que je ne vois pas ce que peut faire un historien de la philosophie sinon s'occuper des réponses qui ont été données en philosophie.

Il peut s'interroger sur ces réponses philosophiques, mais il part des réponses, c'est sa matière première.

M. SERRES :

Je ne sais pas s'il y a des coupures ou des points de non-retour en histoire de la philosophie mais je voudrais interroger M. Belaval sur le problème de la coupure épistémologique en histoire des sciences.

Je crois qu'il y a d'abord une première coupure : il y a eu des épistémologues ou des historiens des sciences continuistes, et puis après Gaston Bachelard, ou après Auguste Comte, des épistémologues et des historiens des sciences discontinuistes.

Comme je me trouve après Gaston Bachelard ou après Auguste Comte, je suis un peu ennuyé parce que je suis sceptique sur la notion de coupure épistémologique.

Sceptique pourquoi ? La définition la meilleure qu'en ait donnée Gaston Bachelard, M. Belaval l'a rappelé tout à l'heure, c'est de dire qu'il y a une histoire sanctionnée et une histoire périmée. J'aimerais me poser la question de savoir : sanctionnée par qui ? par le jugement de qui ? et périmée pourquoi ? et par quel jugement ?

En fait, je crois que des théories scientifiques périmées, il y en a beaucoup et, en fait, il y en a aussi très peu. Je voudrais de cela donner deux exemples. Lorsque Descartes fait de la géométrie algébrique, il fait une géométrie qui est relativement coupée de la géométrie grecque. D'autre part lorsqu'on invente le calcul infinitésimal, on s'adonne à une nouvelle géométrie qui est appelée la géométrie analytique. Disons qu'elle est parfaite à partir de Clairaut. Cette géométrie analytique rend périmée la géométrie cartésienne. Voilà une coupure. Seulement, à partir de l'invention de l'algèbre moderne, on refait de la géométrie algébrique, reprise monumentale de Descartes, après qu'on ait cru que l'algèbre ou la géométrie de Clairaut ou de Monge ait rendu complètement périmée cette théorie.

Par conséquent, il y a eu une coupure et puis une reprise.

Deuxième exemple qui n'est pas pris dans l'histoire des mathématiques mais en histoire de la physique : à partir de la formulation du second principe de la thermo dynamique par Carnot, repris par Maxwell et Boltz-

mann, on peut à nouveau relire les pré-socratiques et je crois bien me faire fort de montrer qu'il y a dans Héraclite une formulation relativement rigoureuse du second principe de thermodynamique. Bon. Alors Carnot, c'est une coupure et on peut le démontrer de façon définitive par rapport à Fourier : il a inventé quelque chose qui fait qu'après Carnot on ne peut pas parler comme avant lui, seulement il est aussi lui-même une reprise de certains discours pré-socratiques. Alors je rencontre la solution donnée par M. Belaval. Il a dit très bien que lorsqu'on va d'avant à après, il y a quelque chose comme une continuité, que lorsqu'on va d'après à avant, on pouvait discerner des coupures.

Mais il faut introduire une nouvelle distinction qui, à mon sens, serait la suivante : lorsque vous allez d'avant à après il n'y a toujours qu'un chemin ; lorsque vous faites de l'histoire récurrente, vous allez d'après à avant et il n'y a plus un chemin, il y en a plusieurs. Vous ne pouvez pas aller de maintenant à avant à partir du même maintenant, par conséquent il y a plusieurs chemins. D'où l'idée de la coupure et de la reprise qui sont parfaitement relativisées par le nombre de ces chemins.

Alors il y a autant d'histoire des sciences qu'il y a de moments où l'on en fait. A chaque histoire des sciences correspond un chemin, c'est-à-dire une datation à partir du moment où on la fait ; à partir de cette datation, on peut faire de nouvelles coupures ; par conséquent la coupure n'est pas un concept absolu, il est parfaitement relatif à l'histoire des sciences et au chemin qu'on fait de l'après à l'avant ; il y a une solution que je crois positive au problème de la coupure ; elle est relative au chemin de récurrence. C'est-à-dire qu'au fond il n'y a qu'une coupure qui soit le référentiel de toutes les autres : c'est aujourd'hui. D'où on retrouve le *trou de mémoire* du 1894 d'Orwell. Il y a toujours quelqu'un qui a intérêt à ce que ses contemporains oublient à jamais le langage d'hier.

M. BELAVAL :

Je n'ai voulu, dans mon exposé, que rappeler ce que les autres avaient dit de la coupure, en le mêlant le moins possible avec ce que je pensais moi-même. Je partage votre opinion sur la relativité de la coupure. Mais, prenant cette notion de coupure comme hypothèse de travail, je me suis demandé si elle ne servirait pas de critère pour différencier l'une de l'autre, la science et la philosophie. Si la science d'aujourd'hui permet, par hypothèse, de sanctionner, de périmé la science passée, cette même hypothèse est peu opératoire quand on l'applique à l'histoire de la philosophie, où personne n'oserait assurer que le présent sanctionne ou périmé le passé.

M. GOUHIER :

Je voudrais poser à M. Belaval une question parce que je crois qu'il l'a soulevée. Il a montré un paradoxe : en histoire de la philosophie il y a un *avant* et un *après*, et pourtant l'*après* ne discrédite pas l'*avant*. Soit, mais *après*, ce n'est plus la même chose qu'*avant*. Sans doute, Platon est

toujours là, Descartes est toujours là. Et cependant, voici l'hypothèse que je proposerais : Le philosophe est dans la situation du peintre ou du musicien : où est le musicien ? où compose-t-il ? Il compose dans le monde des musiciens. Où est le peintre ? Même devant la même nature, il peint dans le monde des peintres. Or, dans le monde de l'art, il n'y a pas de progrès mais il y a enrichissement. Le non-figuratif n'est pas un progrès par rapport au figuratif, néanmoins il s'est passé quelque chose et, s'il y a un nouveau figuratif, il ne sera pas le même que le figuratif d'avant le non-figuratif. Le monde des peintres s'enrichit ; de même le monde des philosophes, le monde dans lequel le philosophe pense. Un philosophe vient après Bergson ; cela ne veut pas dire qu'il sera bergsonien, cela ne veut pas dire qu'il ne pourra plus revenir à Descartes ou à Kant, néanmoins il n'est pas dans le même monde qu'avant Bergson puisque maintenant il y a Bergson. C'est une question de fait, fait mystérieux, d'ailleurs : pourquoi tel philosophe continue-t-il à être là ? c'est la grosse question ; peut-on la traiter au niveau de l'histoire de la philosophie ? La réponse n'impliquerait-elle pas une philosophie de l'histoire de la philosophie ?

Je voulais simplement demander à M. Belaval si on ne pouvait pas voir de ce côté-là l'explication du paradoxe de l'après et de l'avant qui subsiste sans que l'après discrédite l'avant. Il y a un enrichissement de l'univers dans lequel le philosophe pense.

M. BELAVAL :

Probablement, mais en tout cas il y a cet autre paradoxe : c'est qu'un mathématicien, je pense à ce que disait Serres, il l'a même écrit autrefois, n'a pas besoin de connaître l'histoire de sa science, il part de l'état actuel qui recule toujours comme vous disiez. Au fond, la récurrence, c'est le sens du temps qu'il faut traverser et que le philosophe ne peut pas se passer de négliger.

La séance est levée.

Séance du mardi 7 mars matin

M. PERELMAN :

Pour commencer le programme de ce matin, j'aimerais donner la parole au professeur Alquié, pour un commentaire sur le texte de M. Lefebvre.

M. ALQUIÉ :

M. Perelman n'a pas voulu que le texte de M. Lefebvre, texte que M. Robinet vous a lu hier, reste sans réponse, et il m'a chargé du difficile devoir de poser des questions à un absent. C'est fort délicat. Je serai très bref, et il est bien évident que ces questions restent sans réponse ici — M. Lefebvre n'étant pas là —, je les formule simplement. J'en poserai très rapidement quatre.

M. Lefebvre commence par parler de ce qu'il appelle la métaphilosophie. J'aurais voulu lui demander ce qu'il entend exactement par là, car j'ai d'abord cru, en écoutant la lecture de son discours, qu'il s'agissait de quelque chose de plus ou moins analogue à ce qu'on appelle le métalangage. Or, il semble, d'après le contexte, qu'il n'en soit rien, et que la métaphilosophie soit pour M. Lefebvre la philosophie depuis Hegel. Il le dit du reste, il déclare que ce mot, qu'il a introduit lui-même, désigne une forme prise par la réflexion philosophique avec et après Hegel, et donc, si je comprends bien, avec Marx, Nietzsche et sans doute Freud, Heidegger, etc. Alors, si la métaphilosophie est, pour M. Lefebvre, ce qui vient après la philosophie dans le temps, et qui détruit la philosophie antérieure, je lui demanderais d'abord comment il peut mettre tout à fait dans le même sac, si je peux dire, des gens comme Marx et comme Heidegger. Je lui demanderais ensuite ce qu'il fait de tous ceux qui, à l'époque même de ces auteurs, font de la philosophie au sens classique du mot, par exemple Bergson, par exemple Husserl.

Ma seconde question, mais celle-là s'adresserait aux marxistes en général, est la suivante : M. Lefebvre dit que la philosophie est un *sollen*, un devoir-être, et que cette philosophie va être réalisée historiquement dans l'État et dans la société. Je dois dire que j'ai essayé, en historien de la philosophie que je suis, de comprendre ce que cela veut dire et que je n'y suis jamais très bien arrivé. Il me semble que l'on pourrait dire cela si l'on prenait le terme de philosophie en un sens absolument général. Mais dès que l'on prend un exemple particulier, par exemple Descartes, et l'étude que Descartes fait de l'homme, comment prétendre qu'il s'agisse d'un *sollen* ? L'homme de Descartes n'est pas du tout un homme idéal, c'est l'homme réel. On peut penser que Descartes a bien ou mal expliqué l'homme, c'est une autre question. Mais comment dire qu'il s'agisse d'un *sollen*, comment dire que la philosophie étudie un être qui devrait être,

et non pas l'être qui est ? Je crois que ce que j'ai dit de Descartes, je pourrais le dire de Hume, par exemple. Je ne crois pas du tout que Hume présente un *sollen*. Comment l'homme de Hume peut-il se « réaliser », je ne le comprends pas. Et c'est là ma seconde question.

M. Lefebvre dit que la philosophie est une métaphore du corps physique. Là, je dois avouer que je ne saisis pas non plus ce que M. Lefebvre veut signifier. J'aurais été heureux qu'il apportât sur ce point quelques précisions et quelques éclaircissements.

Ma quatrième et dernière question porte sur la fin du texte de M. Lefebvre. Au début, il semble que M. Lefebvre oppose à la philosophie une métaphilosophie qui serait celle de Hegel et de ses successeurs. Mais à la fin, c'est de la philosophie de demain qu'il est question. Il y aura, dit M. Lefebvre, une véritable révolution culturelle. Or, de cette révolution culturelle, que nous est-il dit ? D'abord, M. Lefebvre formule un certain nombre d'hypothèses, que vous avez entendues hier, et que je n'examine pas, puisqu'elles se donnent uniquement comme hypothèses. Mais il est dit aussi que cette transformation dissipera les prestiges du judéo-gréco-romano-christianisme. M. Lefebvre rejette donc, semble-t-il, tout l'apport juif, chrétien, grec et romain. Alors, je dois avouer qu'à mon humble avis, je ne vois plus ce qui reste. En ce qui me concerne, quand je m'analyse, je trouve chez moi quelque chose qui vient des juifs, quelque chose qui vient des chrétiens, des Romains et des Grecs. Si on m'enlève tant de choses, il ne me reste plus rien. Et je ne puis me faire aucune idée de ce que sera l'avenir, s'il est privé de tout cela.

M. Lefebvre dit aussi que dans la philosophie, entreront musique, architecture, etc. J'aime beaucoup la musique, mais je dois dire que je ne suis pas arrivé à comprendre comment la philosophie pourrait intégrer la musique comme telle.

Réponse écrite de M. LEFEBVRE

J'ai exposé le sens que je donne au terme « métaphilosophie » dans un volume entier, paru sous ce titre aux Éditions de Minuit. Il est impossible de définir la métaphilosophie comme une théorie qui se voudrait le métalangage de la philosophie ou comme une théorie qui se contenterait d'annoncer la clôture de la philosophie occidentale. On peut toutefois remarquer que ces indications se retrouvent aujourd'hui dans plusieurs tendances, notamment celles que représentent le groupe « Tel Quel », Julia Kristeva, et Jacques Derrida. Il me semble qu'il faut aller plus loin.

Je remarque d'abord que, depuis Hegel, certains parmi les plus grands philosophes ont commencé leur œuvre par une critique de la philosophie comme telle : ainsi Marx, Nietzsche, Heidegger, et peut-être même Husserl. Marx spécifie que la révolution telle qu'il l'envisage réalise la philosophie en dépassant son caractère spéculatif. Les idées centrales élaborées par la tradition philosophique, c'est-à-dire les idées de liberté, de plénitude, d'accomplissement de l'être humain, que les philosophes ne pouvaient réaliser par la seule force de la pensée peuvent et doivent, pour Marx, se réaliser révolutionnairement dans et par la pratique sociale.

C'est donc à partir de la tradition philosophique que se définit le processus révolutionnaire (pour Marx). La philosophie comme telle lègue un certain nombre de concepts : ceux de totalité, de système, d'aliénation, de forme, par exemple. Il s'agit maintenant, dans cette orientation, de mettre ces concepts en œuvre, mais en les liant avec la pratique sociale, politique, transformatrice du monde. La philosophie reste la référence principale et la compréhension. Le terme *métaphilosophie* dans ce sens, ne peut donc pas être pris en mauvaise part par les philosophes ; son sens polémique est dirigé contre le positivisme et non contre la philosophie. La métaphilosophie attribue à la philosophie une importance décisive et une portée irremplaçable.

M. PERELMAN :

Nous pouvons passer à l'ordre du jour de la séance du matin, en donnant la parole à M^{me} Goedert-Croissant.

SUR QUELQUES PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

par *M^{me} Jeanne Croissant*

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

S'il y a dans la philosophie antique une période qui pose des problèmes d'interprétation toujours renaissants, c'est bien la période de ses origines, celle qu'on est convenu d'appeler présocratique. Certes, l'interprétation des philosophies qui ont suivi, comme de toute philosophie en somme, varie dans une certaine mesure en fonction de l'éclairage que l'on projette sur elles, des accents que telle époque ou tel penseur y découvre, dont d'autres ne s'étaient pas avisés, mais cette variation s'opère sur un fond de doctrine suffisamment univoque, même quand nous ne l'atteignons que d'une manière fragmentaire.

Tout autre est la situation des Présocratiques, et cela d'autant plus que nous remontons vers le point où, selon la décision d'Aristote, quelque chose de nouveau a commencé en Grèce, qui est le « philosophien *peri alètheias* ».

Le volume des fragments conservés, d'ailleurs très inégal à une même époque selon les penseurs, s'amenuise au point de devenir nul, et leur archaïsme les rend souvent énigmatiques. Quand ils ont été sauvés de l'oubli, comme ceux d'Héraclite pour la plupart, par un Père de l'Église grecque qui entendait les faire servir à ses polémiques personnelles, on peut bien dire avec Heidegger que le contexte d'où nous les détachons nous éclaire sans doute sur les intentions du citateur, mais nullement sur la pensée qui nous est livrée en éclats dispersés. Quand ils ont été conservés, comme c'est le cas le plus fréquent, par la tradition érudite, notre situation n'est guère meilleure car si, comme par exemple l'unique fragment d'Anaximandre, le texte est enchâssé dans un résumé de la doctrine, il lui est si mal ajusté que son sens reste tout entier à décrypter.

Si nous nous tournons vers cette tradition érudite qui a tenu pour l'Antiquité le rôle d'une histoire de son propre passé, les

difficultés ne sont pas moins nombreuses. Certes, à condition d'être vigilants, on peut déceler les déformations tardives et les nivellements incompréhensifs opérés par les doxographes, mais en fin de compte et dans le meilleur des cas, comme on sait, nous sommes reconduits à Théophraste, déjà suspect de décomposition analytique, et enfin à Aristote, vrai philosophe à coup sûr, mais dont l'importance décisive dans la transmission des pensées présocratiques fait lever un problème grave d'interprétation.

Il ne s'agit pas ici de mettre en doute, systématiquement, la valeur des renseignements qu'Aristote nous fournit sur les philosophies présocratiques. A s'engager dans cette voie, il arrive que l'arbitraire du critique l'emporte sur l'arbitraire qu'il croit découvrir dans les témoignages d'Aristote et se voit corrigé par des esprits plus impartiaux et plus nuancés (1). Il est vain aussi de se demander ce que nous connaîtrions des Présocratiques et quelle image l'Antiquité nous aurait transmise de leur pensée si Aristote ne s'était constamment confronté avec eux, s'il n'avait, chaque fois qu'un problème se posait à lui, préparé sa solution personnelle par l'examen des positions antérieures. Mais c'est un fait qu'en interrogeant en philosophe d'autres philosophes, en les interrogeant à partir de ses propres problèmes et par conséquent de ses propres concepts, l'histoire de la philosophie présocratique qu'Aristote a ainsi créée se trouve doublement déterminée : comme un développement progressif qui, s'il n'est ni proprement linéaire ni proprement dialectique, est en tout cas un enchaînement de pensées auxquelles la philosophie aristotélicienne apporte la vérité qu'elles n'ont fait, au mieux, qu'entrevoir ; ce qui signifie, et c'est le deuxième point, qu'étant interrogées en fonction des concepts aristotéliciens, les problèmes qu'elles sont censées poser sont, pour la part qui leur incombe, ceux-là mêmes qu'Aristote se posait.

C'est donc, en dépit du caractère « descriptif » de tant de témoignages aristotéliciens, dans une perspective interprétative qu'elles nous sont présentées. Nous avons devant nous en tout état de cause une interprétation aristotélicienne des Présocratiques et il est à peine besoin de rappeler que cette coloration s'est

(1) Cf. par exemple les remarques de J. BOLLACK, *Empédocle*, t. I, Paris, 1965, p. 55, n. 3, p. 83, p. 85, p. 93 n. 2, à propos des critiques de CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

transmise à toute la tradition érudite qu'Aristote a contribué à créer.

J'ai parlé d'une double détermination : s'il est licite de séparer ainsi deux caractères indissolublement mêlés en ce qui concerne l'approche aristotélicienne, c'est qu'ils le sont aussi pour une réflexion qui s'interroge sur les voies d'approche d'une pensée.

Le second oblige à poser la question de savoir quelle confiance nous pouvons accorder au témoignage d'un philosophe qui est à coup sûr, en dehors des textes et à plus forte raison en l'absence de textes, notre meilleure source, et quels moyens peut avoir l'historien de contrôler, de rectifier, voire de rejeter l'interprétation aristotélicienne.

Le premier attire l'attention sur une question qui dépasse le cas proprement aristotélicien. Dans quelle mesure la diachronie philosophique peut-elle aider à l'interprétation ? C'est peut-être une question qui ne se pose d'une manière aiguë qu'à l'aurore de la philosophie. Quand nous avons devant nous des philosophies intégralement conservées, entièrement explicitées, si tant est qu'une philosophie le soit jamais, nous pouvons nous enfermer en elles, les épouser aussi étroitement que possible dans l'ordre de leur constitution ou dans l'ordre de leurs raisons. Quand il s'agit d'une œuvre fragmentaire et lointaine, parfois connue seulement de façon indirecte, la tentation est grande et quasi invincible de la replacer dans son cadre historique et de l'interpréter en tenant compte de ce qui l'a précédée sans doute, mais aussi de ce qui l'a suivie, que ce soit pour la prolonger ou la combattre, ou encore pour poser des problèmes ou envisager des solutions dont on ne conçoit pas qu'ils eussent été possibles sans elle.

Ainsi s'impose fortement à nous, même si nous sommes soucieux de reconnaître l'originalité des personnalités créatrices, l'idée au moins méthodique d'une relation entre l'avant et l'après, qui peut être de développement ou de rupture, mais qui permettrait d'éclairer l'avant par l'après, soit aussi bien l'après par l'avant, ce qui, dans certains cas précis, ne revient pas à énoncer un truisme.

Ayant ainsi rompu avec l'insularité des pensées, nous débouchons d'ailleurs sur une perspective plus large, où entre aussi en ligne de compte la synchronie des pensées opposées et qui s'appuie sur l'idée des milieux et des moments de l'histoire, où les pensées forment un réseau ou un tissu, comme on voudra. Les

pensées seraient individualisées mais non isolées. Ce qui achève de donner force à cette perspective, issue en somme d'une situation de nécessité, c'est l'unité de civilisation dans laquelle s'insère la pensée grecque, le fait qu'indiscutablement, si varié que soit le paysage philosophique qui s'étend devant nous de Thalès à Plotin, certaines idées maîtresses le traversent, le fait aussi que la vie philosophique grecque a été une vie de polémiques, c'est-à-dire d'interactions.

Mais les apparentements généraux ne suppriment nullement les différences et même si l'attitude qui vient d'être évoquée est légitime, au titre d'hypothèse de travail, il faut convenir qu'elle est pleine de risques. Notre premier but n'en est pas moins d'essayer de comprendre chaque penseur pour lui-même, et c'est devant les difficultés de l'interprétation interne, dans le seul but d'ailleurs d'approcher plus exactement cette interprétation, que peut s'offrir à nous le recours à une mise en relation synchronique ou diachronique. Certaines de ces relations sont évidentes (qui songerait à nier que les physiciens du v^e siècle ont tiré la leçon de Parménide ?), d'autres resteront à jamais problématiques. C'est dire qu'il n'y a jamais que des cas d'espèce.

L'exemple typique d'une telle relation problématique, au niveau de la synchronie, est celui de Parménide et d'Héraclite. Parménide vise-t-il ou non Héraclite quand il définit la « troisième voie » ? Diels, après Bernays, l'avait soutenu contre Zeller, entraînant à sa suite un grand nombre d'interprètes ⁽²⁾. Reinhardt l'a nié ⁽³⁾, entraînant l'adhésion de Heidegger et renversant le courant d'interprétation de la troisième voie dans le sens d'une définition de la voie des apparences, qui rencontre aujourd'hui fort peu de résistance. Il n'est pas sans intérêt de no-

⁽²⁾ H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht*, 1897 et *Die Fragmente des Vorsokratiker*, t. I, p. 233. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, t. I, 7^e éd., p. 680, n. 1 et 735 s. (5^e éd.) et dans la 7^e éd., t. I, pp. 684-686 et 688-689 les longues notes intercalaires de W. NESTLÉ qui suit DIELS et KRANZ et donne un aperçu des positions divergentes à cette date (1923).

⁽³⁾ K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916 — M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 2^e éd., 1958, p. 85. Pour une discussion de la question et la mention des diverses prises de position, cf. M. UNTERSTEINER, *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Firenze, 1957, pp. cxii-cxvii, qui se prononce contre l'allusion, et L. TARAN, *Parmenides, A text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965, pp. 61-72, qui la maintient.

ter que l'interprétation de Reinhardt s'appuyait sur le présupposé général que l'argumentation de Parménide se déroulait selon une logique purement interne qui ne pouvait rien devoir à un élément extrinsèque de polémique. Et il est piquant de constater que tantôt c'est la convergence profonde des pensées, tantôt leur radicale hétérogénéité d'intention qui paraît décisive pour écarter toute allusion polémique de l'une à l'autre. En fait, l'allusion à Héraclite étant, quoi qu'on en ait dit, tout à fait possible quant au texte (et même, à mon sens, plus probable que l'hypothèse adverse), c'est sur la cohérence et la recevabilité de l'interprétation générale dans laquelle s'insère l'une ou l'autre hypothèse, que repose la valeur du choix. Pour ma part, sans pouvoir aborder ici la question de fond, je continue à penser que l'attitude visée dans la troisième voie est autrement « subversive » aux yeux de Parménide que la simple acceptation des « apparences » et qu'on ne peut en aucune façon la confondre avec la reprise de la Doxa dans la seconde partie du poème. Qu'on estime Héraclite trop près ⁽⁴⁾ ou trop loin ⁽⁵⁾ de Parménide ne change rien au fait qu'Héraclite pense l'unité dans la contradiction conservée, Parménide dans la contradiction surmontée.

Cas d'espèce aussi que la mise en relation de l'antérieur et du postérieur, soit que, consciemment ou non, la connaissance de ce qui suit réagisse sur l'interprétation de ce qui précède, soit qu'expressément l'on tende à replier une pensée vers le niveau de ce qui l'a précédée. On pourrait prendre beaucoup d'exemples. Sur celui que je retiens, on pourra voir jouer les présupposés qui accompagnent fatalement toute interprétation. Là gît le risque, mais il y a risque et risque parce qu'il y a présupposés et présupposés. Il y a des présupposés que j'appellerai naïfs, parce que la critique n'a pas été assez loin. Il y a des présupposés conscients, capables, s'ils réussissent, de renverser un courant d'interprétation. Le résultat n'est jamais qu'un degré plus ou moins grand de probabilité.

Mon exemple est celui d'Anaximandre.

J'ai écrit jadis un article, intitulé *Matière et changement dans la*

(4) Parce que les deux philosophes viseraient une Vérité (Etre, Un) « cachée » sous les contraires.

(5) Cf. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, pp. 244-245.

physique ionienne ⁽⁶⁾, où je me suis efforcée de montrer en Anaximandre, physicien à tête métaphysique, le véritable créateur de la physique milésienne, dont Anaximène aurait été le vulgarisateur, du fait que l'«air infini» ne serait que la transposition, plus proche du sens commun, de l'Infini-indéfini d'Anaximandre, et le processus de condensation-raréfaction l'application, dans cette perspective plus empirique et mieux explicitée, du rôle des différences de densité déjà présentes dans la cosmogonie d'Anaximandre. La seule possibilité de reconstruire une interprétation cohérente, sur la base, à la fois des déclarations divergentes d'Aristote concernant le rapport entre l'Apeiron et les contraires, et des données doxographiques (issues de Théophraste) sur la cosmogonie, me paraissait d'admettre que le mouvement cosmogonique distribuait la masse cosmique issue de l'Indifférencié en zones d'inégale densité déterminant en ordre dérivé le chaud et le froid, comme c'est le cas expressément chez Anaximène. Et l'essentiel était que nous trouvions ainsi, chez Anaximandre, au moins *de facto*, la première explication des transformations de la matière, son schéma ionien.

Si je rappelle cet article, c'est que ses présupposés m'apparaissent aujourd'hui très clairement. Il se fondait sur une critique apparemment soigneuse des données aristotéliennes, il se gardait bien de reprendre l'indétermination au sens aristotélien ; il restait néanmoins tributaire de la présentation aristotélienne des débuts de la pensée grecque : celle d'une école de « phusikoi » qui ont conçu le principe des choses sous la forme d'une matière originelle qui subsiste éternellement à travers les transformations où elle entre pour former le monde destiné à retourner à son origine première, chacun de ces « phusikoi » ayant donné sa version de cette vision commune ⁽⁷⁾. Je n'ai pas vu — personne ne le voyait à l'époque — que cette version globale devait être, elle aussi, problématisée, qu'à cette condition seule les éléments de vérité contenus dans l'ensemble des témoignages aristotéliens pouvaient être retenus ; qu'en somme, selon toute probabilité, elle extrapolait à partir d'Anaximène une caractérisation générale du « problème ionien ». Surenchérissant dans cette direction,

⁽⁶⁾ Jeanne CROISSANT, *Matière et changement dans la physique ionienne, L'Antiquité classique*, t. XIII, 1944, pp. 61-94.

⁽⁷⁾ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3, 983 b 1 s, *Physique*, A, 2, 184 b 15 s.

j'ai cherché, de bonne foi, à comprendre Anaximandre ou du moins un aspect de sa pensée en l'interprétant dans une perspective de continuité avec Anaximène.

Sans doute la vision aristotélicienne laissait place à des interprétations différentes. Mais la question n'est pas là, elle est de savoir comment ne pas se laisser gagner par les présupposés de la vision aristotélicienne, comment la problématiser radicalement. Il faut ajouter que la pression de notre meilleure source n'était pas seule en cause. Si nous avons eu tendance à trop rationaliser les vieux penseurs, c'est parce que nous étions nous-mêmes rationalistes, que nous restions trop prisonniers du vieux schéma qui fait commencer à Thalès, archaïquement bien sûr, une pensée rationnelle conduisant à la fois, fût-ce d'un pas inégal, à la science et à la philosophie. Pour que ces deux pressions qui s'épaulaient fussent conjurées, il fallait en réalité une contre-vision. Il fallait se dégager du préjugé rationaliste et il fallait qu'une attention plus précise et plus favorable fût portée à l'archaïsme.

Le fait est qu'un certain tournant s'est amorcé dans l'interprétation des débuts de la pensée philosophique quand on s'est avisé de les placer non dans l'éclairage de la philosophie postérieure mais dans celui de l'âge antérieur, et, pour le dire en gros, du mythe. Cornford a été, je pense, l'un des premiers à le faire dans son ouvrage posthume de 1952 : *Principium Sapientiae* ⁽⁸⁾. C'est, à n'en pas douter, son attention délibérée pour les affinités positives qui pouvaient exister entre la pensée ionienne et tout l'arrière-fond mythique, plus oriental encore que grec, sur lequel elle est entée, qui l'a aidé à découvrir que la question des Ioniens n'est pas celle que dit Aristote, mais simplement ceci : comment un monde ordonné et divers est-il sorti d'un état primitif ⁽⁹⁾. Dès lors, il faut bien se garder de chercher à préciser cette représentation au-delà de ce que permettent les informations les plus sûres ⁽¹⁰⁾. L'opposition de l'éternel et du périssable, la circularité du temps

⁽⁸⁾ F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae, The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, ch. X, *Anaximander's System*, p. 159. Pour les apparentements des représentations ioniennes avec celles de l'âge poétique et mythique, cf. notamment ch. XI : *Pattern of ionian cosmogony*, et les chapitres suivants.

⁽¹⁰⁾ Cornford remarque judicieusement que si on se privait du témoignage de ceux qui ont pu lire l'écrit d'Anaximandre, « il vaudrait mieux admettre que nous ne connaissons rien sur lui » (p. 161, n. 2).

et du devenir, l'illimité lui-même sont avant tout de grandes images, et il ne faut pas chercher une trace de problèmes non encore posés dans des représentations qui sont déjà présentes dans la poésie et le mythe ⁽¹¹⁾.

Surgit alors l'autre question : qu'est-ce qui fait que ces philosophies sont déjà des philosophies ? Est-ce seulement la démythisation déjà amorcée dans la petite cosmogonie d'Hésiode ⁽¹²⁾ ? Cornford pense en somme que ces pensées sont des pensées d'entre-deux, et par là il explique les étranges failles, notamment en ce qui concerne le mouvement et le processus de différenciation ⁽¹³⁾, que nos interprétations rationalistes s'efforçaient de combler.

On reconnaîtra qu'il est bien difficile d'apprécier exactement, une fois que l'on a rapproché mythe et philosophie, ce qui relève de l'un ou de l'autre. Comment déterminer le point où en est l'esprit dans ces pensées si peu explicitées et d'ailleurs si mal connues ⁽¹⁴⁾ ? Il y a là un problème difficile, voire insoluble. Aux deux extrêmes, on succombera à la tentation archaïsante et l'on pensera qu'Anaximandre, malgré une intuition métaphysique avortée, pense encore entièrement dans la structure du mythe ⁽¹⁵⁾ ; ou l'on dira avec Heidegger que la philosophie ne sort pas du mythe, qu'elle est tout entière dès qu'elle est et que nous la reconnaissons à ce qu'elle nous donne à entendre : « La parole d'Anaximandre » ⁽¹⁶⁾. L'historien aura plutôt tendance à chercher une voie entre ces deux extrêmes, dans une ascèse qui veut se garder de toute extrapolation intempestive, mais néanmoins tenté souvent de ne pas méconnaître ce qui a valeur de commencement, et risquant par là de se laisser reprendre aux pièges de la diachronie ⁽¹⁷⁾.

⁽¹¹⁾ P. 171 s.

⁽¹²⁾ Étudiée *ibid.*, ch. XI.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 180.

⁽¹⁴⁾ C'est aussi ce que pense Cornford, p. 171.

⁽¹⁵⁾ M. DE CORTE, *Mythe et philosophie chez Anaximandre, Laval théologique et philosophique*, 1958.

⁽¹⁶⁾ M. HEIDEGGER, *Holzwege, Der Spruch des Anaximander*, p. 325 : « Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden. Sie entsteht nur aus dem Denken im Denken. Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west ».

⁽¹⁷⁾ On peut voir ces préoccupations interférer dans les études de Uvo HÖLSCHER,

Il est certain en tout cas que ce que nous avons à faire pour essayer de rejoindre les vieux penseurs, sans pouvoir espérer y réussir tout à fait, c'est de les libérer de toutes les couches interprétatives qui s'interposent entre eux et nous, et en cela toute hypothèse archaïsante est bonne à essayer, dans la mesure où elle nous donne d'autres yeux.

Je viens d'évoquer rapidement le mythe. Pour s'efforcer d'atteindre une doctrine dans son authenticité, il existe une autre voie d'approche, mais cette fois à travers le texte, qui n'a jamais été entièrement négligée, mais qui est aujourd'hui pratiquée plus systématiquement dans la mesure notamment où elle peut s'appuyer sur les progrès de la linguistique. Cette voie est celle qui s'efforce de cerner exactement dans chaque œuvre le sens des termes, en s'appuyant à la fois sur les données linguistiques et sur la situation historique des textes. Car il est évident qu'une telle méthode doit d'abord rendre le langage du philosophe solidaire du tissu historique pour essayer ensuite de l'atteindre dans son originalité. Elle associe d'ailleurs l'utilisation de la linguistique à des études sur l'évolution des termes destinés à entrer dans le langage philosophique et quand elle pratique ces recherches d'une manière concertée comme dans les publications de l'*Archiv für Begriffsgeschichte*, elle vise l'objectif d'un Vocabulaire historique des concepts philosophiques qui répondrait à des intérêts qui ont été exprimés au cours de ce Colloque ⁽¹⁸⁾.

Certes, il est extrêmement éclairant, pour des termes dont les plus marquants sont *alètheia* et *logos*, auxquels on peut ajouter *noos-noein*, *phusis*, *dokos* et bien d'autres, de suivre le parcours de leur usage préphilosophique qui, étant lié à la vie même de la langue, s'éclaire d'abord par les origines et les variations de leurs valeurs linguistiques. Peut-être même, à tout prendre, est-ce là le fruit le plus sûr que nous pouvons retirer de cette voie d'approche. L'expérience unique que nous vaut la naissance de la philosophie, c'est qu'elle nous donne à voir la pensée philosophi-

Anaximander und die Anfänge der Philosophie, Hermes, t. 81, 1953 ; Ch. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, New York, 1960 ; H. SCHWABL, *Anaximander, Zu den Quellen und seiner Einordnung im Vorsokratischen Denken*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9, 1964.

⁽¹⁸⁾ *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, 10 volumes parus entre 1955 et 1966.

que forgeant progressivement son langage à partir des créations de sens déposées par l'esprit grec dans sa langue.

L'histoire préphilosophique de *logos* est en ce sens passionnante à suivre. Elle seule nous permet de comprendre la dualité des valeurs énonciatives et non énonciatives de *logos*, pourquoi cependant elles interfèrent si facilement, pourquoi aussi le sens de *logos-raison* est l'un des plus tardifs dans le vocabulaire philosophique, bien qu'une valeur de rationalité soit implicitement contenue dans *legein-logos*. C'est le réseau de sens déposés dans la langue courante qui nous permet de n'être pas déroutés par l'apparition quasi simultanée du *logos*-rapport mathématique chez les Pythagoriciens, du *legein-logos* parméniidien et du *logos* d'Héraclite.

Mais, dès que nous sommes aux prises avec les pensées philosophiques, les difficultés commencent. Plus rien n'est clair, car nous savons seulement qu'un éventail de significations était porté par un terme sans que nous puissions dire si sa signification originale y était encore perçue et il va de soi que nous devons nous attendre à ce qu'en pénétrant dans le langage d'un philosophe, il acquière une valeur qu'aucune de ses significations « profanes » ne peut exactement mesurer. Il nous reste à soupeser le texte et ce qu'il dit — peut-être ce qu'il « indique », comme la Pythie, plutôt qu'il ne dit — pour nous décider sur le sens d'un terme aussi capital que *logos* dans la pensée d'Héraclite. Néanmoins, le gain n'est pas nul, car nous écartérons le sens énonciatif (et donc « Verbe »), — tout en soulignant le jeu de mots par lequel Héraclite introduit son discours, comme le *logos* qui dit le Logos, de sorte qu'à travers lui c'est à l'écoute de ce Logos qu'il s'agit d'être ⁽¹⁹⁾ —, Raison (malgré la valeur de rationalité sous-jacente ⁽²⁰⁾ et Loi Cosmique (pour son anachronisme). Reste ce sens fondamental de « rassemblement » qui est à l'origine de toute la lignée non énonciative et qui est encore perceptible à mon sens dans *logos*-

⁽¹⁹⁾ Depuis que ce texte a été présenté au Colloque de mars 1972, a paru l'ouvrage de J. BOLLACK et H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, qui remet en avant le sens énonciatif de *logos*, au service d'une interprétation inédite de la pensée d'Héraclite. Vicissitudes des interprétations !

⁽²⁰⁾ Dans l'ouvrage cité n. 19, les auteurs adoptent *raison* pour traduire les emplois indubitablement non énonciatifs de *logos*. Cette traduction a l'avantage de couvrir tous les cas mais il est douteux qu'Héraclite ait joué sur l'ambiguïté de *logos* = rapport, proportion et *logos* = raison (commune), sens anachronique à mes yeux.

rapport mathématique, par l'intermédiaire duquel on serait tenté de penser qu'il survit sous les valeurs objectives de logos si sensibles chez Aristote. En vérité, même en admettant volontiers que toute traduction est une interprétation, logos est chez Héraclite intraduisible, parce qu'au gré des passages il paraît prendre à peu près tous les sens qui gravitent autour du sens originaire de « rassemblement » et que les termes d'unité, principe d'unité, rapport, proportion, ne semblent pas toujours traduire adéquatement. La difficulté de la pensée archaïque tient notamment à ce qu'elle pense sans concepts.

Trouverons-nous la valeur de rassemblement dans *legein* devenu, depuis Homère, notre premier témoin de cette mutation, un verbe énonciatif? Pour ma part, je n'en crois rien. La destinée de *legein* s'est depuis Homère entièrement séparée de ses origines et il est vain de chercher dans le *legein* parménidien autre chose que l'énonciation verbale, sauf à préciser que Parménide réserve le *legein* au dire de l'être, non à ces désignations toutes vouées aux apparences que sont les mots (onomata). Par contre, c'est le *krinai logô* du fr. 7 que nous hésitons à traduire. *Raison* étant décidément impossible, il faut bien se décider pour *raisonnement* qui ne satisfait guère et qui paraît encore risqué pour l'époque ⁽²¹⁾. *Logos* est en vérité un terme difficile.

Je voudrais, pour terminer, avancer quelques remarques à propos d'*Alètheia*. L'accord des linguistes ne s'est jamais démenti sur la valeur privative de l'*a* dans *a-lèthès* et Friedländer qui avait tenté de la mettre en doute a finalement rendu les armes ⁽²²⁾. *A-lèthès* doit être rapproché de *lanthanô-lèthô*, être ou rester caché, et de *lèthè*, oubli, qui tous dérivent d'une racine « ladh ». Mais l'accord n'est pas fait sur la signification de l'image originelle qui a déterminé cette formation privative. Y a-t-il même une image originelle? *A-lèthès* est un cas où l'on peut douter d'une *Ur-bedeutung* et préférer l'idée d'un champ sémantique dont *a-lèthès* comme « ne restant pas caché » et *alèthès* comme « maintenu contre l'oubli », voire comme « n'oubliant pas » (dans les cas où *alèthès* est employé avec une valeur attributive), nous fourni-

⁽²¹⁾ Parce que plus abstrait que les emplois qui en sont le plus proches et qui désignent l'*argument* dans sa particularité : les *logoi* de Zénon.

⁽²²⁾ Paul FRIEDLÄNDER, *Platon*, Bd. I, Dritte Auflage, Berlin 1964, p. 233-236. Cf. par contre ce qui est dit dans l'édition de 1954, t. I, p. 233-248.

raient des exemples. C'est un fait en tout cas que les associations qui attestent, jusque dans les textes de l'époque classique, la conscience de la formation privative des termes *alèthès* et *alètheia* jouent aussi bien et parfois en même temps sur la série *alètheia*-mémoire-oubli que sur l'opposition *alètheia*-*lanthanô* (échapper à, demeurer caché) ⁽²³⁾. On peut soutenir que ces deux oppositions, qui conduisent à comprendre *alètheia* soit comme *Unverborgenheit*, soit comme *Unvergessenheit*, ne divergent pas foncièrement, mais la difficulté qu'elles posent à une analyse dirigée par le principe de la Grundbedeutung apparaît dans la divergence des solutions. Tandis que Lohmann, qui tient les deux perspectives pour complémentaires, privilégie *Unvergessenheit* ⁽²⁴⁾, Luther estime au contraire que cet « aspect » d'*alètheia* atteste, à la fois sémantiquement et par l'examen des textes, le caractère plus englobant et donc fondamental du sens *Unverborgenheit* ⁽²⁵⁾.

Ces constatations indiquent la complexité d'un problème qui ne peut se résoudre par les seules ressources de la linguistique. Nous nous trouvons devant des significations impliquées dans un contexte culturel que nous n'atteignons que d'une manière lacunaire. S'il convient d'être attentifs aux indications de la langue, encore faut-il interpréter correctement ce qu'elle nous suggère.

Sous ce rapport, l'éclat donné par Heidegger à l'idée d'*A-lètheia* n'a pas été sans produire quelque confusion. La traduction d'*alèthès*-*alètheia* par *Unverborgen-Unverborgenheit*, qui s'est répandue en Allemagne, est en elle-même imprécise et exige un commentaire (que Heidegger a fourni, pour ce qui le concerne, avec une parfaite clarté). Elle peut conduire à des interpréta-

⁽²³⁾ Cf. E. HERTSCH, *Die nichtphilosophische alètheia*, *Hermès*, t. 90, 1962. Aux textes rassemblés dans cette étude (d'Homère à Platon), on peut ajouter ARISTOTE, *Eth. Nic.*, Z 5, 1040 b20-30 où la vertu de prudence est définie : *hexis alèthèmeta logou*, et cette « disposition véridique » qui différencie la prudence de la technè à laquelle elle a été comparée (comme *hexis metà logou alèthous*) est commentée en ces termes l. 28-30 : « *alla mèn oud'hexis meta logou monon* (comme l'art) *sèmeion d'hoti lèthè tès men toiautès hexeòs estin, phronèseòs d'ouk estin* ». La prudence est *hexis alèthès*, véridique, parce qu'elle ne peut sombrer dans l'*oubli*, ce qui est le cas de la capacité technique, qui peut se perdre.

⁽²⁴⁾ J. LOHMANN, in *Lexis*, IX, 1 (1954), not. pp. 139-141 et 146-150.

⁽²⁵⁾ W. LUTHER, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, pp. 12 et 24 ; du même, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 10, p. 36.

tions inexactes si l'on croit rendre par là la signification originelle du terme. C'est ainsi qu'un auteur ⁽²⁶⁾ soucieux d'écarter à la fois les connotations « subjectivistes » que d'aucuns voyaient impliquées dans la formation privative d'*alètheia* et les réflexions qu'elle a inspirées à Heidegger quant au sentiment spontané qu'auraient eu les Grecs de leur situation à l'égard de la vérité, en vient à interpréter *alèthes* comme ce qui se montre non caché dans le monde (etwas in der Welt Unverborgen sich zeigendes), et l'*Alètheia*, en tant qu'*Unverborgenheit*, comme un mode d'être des choses et il projette en somme sur les plus anciens témoignages le parti que Sextus Empiricus avait cru pouvoir tirer de a-lèthes = to mè lèthon pour illustrer sa distinction des *dèla* et des *adèla* ⁽²⁷⁾. On peut, d'autre part, contester la pertinence du rapprochement établi à ce propos avec les origines visuelles de *oida* (je sais = j'ai vu). De données en fait discontinues, on constitue ainsi par une systématisation arbitraire une sorte de pré-théorie de la vérité dont on s'étonnera à bon droit que les poèmes homériques puissent fournir l'illustration.

Si nous cherchons dans les plus anciens textes des indications sur le sens archaïque d'*alètheia*, ce doit être dans une attention rigoureuse à ce qu'ils nous en révèlent. Les études les plus sérieuses ont mis en évidence que l'emploi archaïque d'*a-lèthes* doit se cerner dans et par sa liaison aux *verba dicendi*. Chez Homère, *alèthea legein* et très souvent *pasan alètheian legein* (ou *katalegein*) concerne toujours et exclusivement une *situation*, où l'un des interlocuteurs cherche à savoir ce qu'il en est sur des faits qui l'intéressent au plus haut point — ainsi Priam à la recherche du corps d'Hector — et au témoin qu'il interroge, il demande la vérité, toute la vérité, autrement dit : ne me cache rien, ne laisse rien dans l'ombre, révèle-moi ce qu'il en est. Le rapport caché-non caché n'est donc pas dans la situation comme telle — encore moins dans des « choses » — il résulte de l'acte révélant de celui qui parle. Et c'est pourquoi Homère (*ŷ*, 359-361) pourra tout aussi bien confier à la mémoire d'un témoin aposté le soin de venir « rapporter la vérité » — et s'il ne disait pas la vérité, ce témoin la « dissimulerait » (*kruptein*).

⁽²⁶⁾ E. HEITSCH, *Das Wissen des Xenophanes*, *Rhein.Mus.*, Bd. 109, 1966, not. pp. 199-204 ; *Die nichtphilosophische Alètheia*, p. 32.

⁽²⁷⁾ Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 8.

Telle est la situation homérique en ce qui concerne *alètheia*. Elle est à la fois précise, c'est-à-dire restreinte, et révélatrice. Il est clair qu'elle n'implique aucune nuance de « subjectivité » : la vérité, c'est ce qui est, et il est non moins clair que son *Unverborgenheit* (si l'on tient à employer ce terme) est solidaire d'un *Entbergen* qui est le fait de la parole, et qu'à l'oublier on risque de s'engager dans des extrapolations illicites (28).

Mais par-delà ces témoignages restreints et en quelque sorte profanes, nous découvrons une *Alètheia* toujours liée à la parole, mais à une parole originellement sacrée, et qui semble s'ancrer dans un passé mythique bien plus ancien qu'Homère. Or cette *Alètheia* est liée à l'opposition de Mémoire et d'Oubli. A ma connaissance, c'est Lohmann qui a le premier attiré l'attention sur cette *Alètheia*, mère des Muses, elles-mêmes divines inspiratrices du poète (29). Mais il n'a pas autrement tiré parti de cette filière, y trouvant seulement confirmée, « von einer ganz anderer Seite » sa thèse générale (30). Cette perspective est pourtant de nature à suggérer des hypothèses nouvelles. Pourquoi le terme d'*alètheia*, avec sa double connotation, révélation/occultation et mémoire/oubli, qui se prête si bien à l'expression de certaines situations archaïques, marquées du sceau de la sacralité (poésie, mantique, justice) ne serait-il pas un terme d'origine religieuse, dont l'éminente particularité aurait fait la force de rayonnement, et dont les emplois homériques seraient l'écho et la transposition profanes ?

Sans s'attarder à l'hypothèse, il paraît certain en tout cas, à lire le beau livre que Marcel Detienne a consacré aux *Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (31), qu'à ces trois fonctions sacrées de la poésie, de la mantique et de la justice royale, s'attachait une *Alètheia* articulée sur l'opposition fondamentale de Mémoire et d'Oubli, représentation d'ailleurs rien moins que simple, liée à des réseaux de significations qui ont d'abord été appréhendées sous une forme mythique et que Detienne retrouve et démêle dans la littérature — poétique et tragique — qui en porte les

(28) Cf. H. BOEDER, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Alètheia*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 4, 1959, qui souligne heureusement (p. 99) « dass keine Sache von ihr selbst her alèthes ist ».

(29) *Art. cit.*, p. 146-147.

(30) Cf. *supra*, p. 387.

(31) Marcel DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

traces encore vivantes. Plus que ses commencements obscurs c'est d'ailleurs la présence active de cette *Alètheia* d'origine mythico-religieuse dans les courants culturels pré-philosophiques qui mérite de retenir notre attention. D'une part elle met en évidence une articulation d'Alètheia-Lèthè qui se place à un niveau tout autre que linguistique, et dont on ne s'étonnera pas que Detienne ait eu à en montrer la complexité. Pour ne retenir que le cas le plus clair (et en schématisant un peu) il est significatif que d'Hésiode à Pindare, la fonction poétique soit conçue comme la parole qui sauve de l'oubli ce qui doit être maintenu dans la mémoire des hommes et comme le privilège de personnages divins ou inspirés. Et voici le deuxième point sur lequel il convient d'insister. Cette parole, qui est elle-même Mémoire et qui est en même temps révélatrice (car je ne crois pas, pour ma part, qu'on puisse échapper à la double connotation), n'est pas n'importe quelle parole. Hésiode écrit au nom des Muses et Pindare se sent encore investi d'une mission. De même, c'est le devin Tirésias, inspiré du dieu, qui dans *Œdipe-Roi* « est seul entre les hommes à posséder en lui la vérité »⁽³²⁾.

Il est intéressant de placer dans cette perspective le poème de Parménide qui est le premier texte philosophique où l'idée d'Alètheia occupe une place centrale (le terme n'apparaît qu'une fois chez Héraclite dans la formule [banale ?] *alèthèa legein*). Car nous y voyons s'articuler l'un sur l'autre le sens archaïco-religieux et le nouveau sens philosophique d'Alètheia. S'il y a une parole qui n'omet rien, puisqu'elle révèle aussi bien l'erreur que la vérité, c'est bien celle de la Déesse qui montre, à celui qui a quitté pour venir jusqu'à elle tous les sentiers humains, la voie de Peithô et d'Alètheia, c'est-à-dire qui s'exprime pour mettre au jour une Vérité nouvelle, dans le vieux langage des « Maîtres de Vérité ». Le prologue de Parménide reprend, pour annoncer le message, les plus marquantes de ces associations mythiques qui faisaient cortège à la Vérité poético-religieuse. Le rapprochement, qui est fait par Detienne, s'impose. Maintenant, ce dévoilement de la Vérité, c'est le dévoilement de l'être. Pouvons-nous, sans plus de précautions, transposer au sein même de l'ontologie parméniennne un acte de dévoilement si précisément rattaché

(32) SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, 298-299 : hoi dé gar / ton theion èdè mantin hôd'agousin, hô / talèthes empephuken anthrôpôn monô.

à un langage traditionnel ? C'est un problème dans lequel nous ne saurions entrer ici. Mais le parcours que nous venons d'effectuer suggère une dernière remarque. Sans doute, Heidegger n'a pas entièrement tort de dire dans *Sein und Zeit* que l'expression de l'essence de la vérité par un terme privatif témoigne d'une compréhension du fait que « être dans la non-vérité est une détermination essentielle de l'être dans le monde ». Mais, comme nous l'avons vu, l'usage homérique n'autorise pas à faire de la langue, comme telle, le véhicule d'une intuition même préontologique du *Dasein* en général. Ce sont des milieux culturels précis, à propos de domaines précis, qui ont eu le sentiment que la Vérité était, comme le dira Démocrite, « cachée au fond d'un abîme ».

Quelle sera notre conclusion, après ce très rapide survol d'une question si ample ? C'est que la référence linguistique est aussi peu décisive qu'elle est indispensable, que ce sont les significations culturelles dont est investie l'*Alètheia* qui nous aident à situer de manière plus précise certains aspects de la pensée philosophique, et qu'en fin de compte c'est à la pensée de Parménide elle-même que nous devons demander son sens.

DÉBAT

M. DUMONT :

Je vous remercie d'autant plus, Madame, de votre exposé, qu'il montre l'originalité de la situation de l'historien de la philosophie ancienne par rapport aux historiens du xvii^e s. que nous avons entendus hier.

Le premier point qui apparaît, est que nous avons affaire à une philosophie toujours fragmentaire, et ce serait vrai même pour Aristote, même pour Cicéron, même pour Platon. Or le premier problème qui se pose est de savoir quelles sont les raisons qui ont déterminé le choix du fragment. Vous avez répondu pour une grande partie de la littérature présocratique en disant que, le choix incombant à Aristote, puis à Théophraste, puis aux doxographes, c'est un problème philosophique qui déterminait ce choix. Et effectivement, il y aurait beaucoup à dire, si c'est le problème d'Aristote qui détermine le choix du fragment par rapport à ce problème, sur l'organisation des dispositions doxographiques qui sont toujours problématiques, pas seulement chez Aristote mais dans toute la lignée des successeurs, Aëtius compris.

Alors, de cette situation d'un fragment choisi, naît un second problème que vous avez mis tout à fait en lumière, qui est celui de l'interprétation du philosophe passé par le philosophe présent. Je ne pense pas que ce soit un malheur, parce qu'après tout il vaut mieux que ce soit un philosophe qui interprète un philosophe que quelqu'un d'autre. Mais il est très sûr que nous avons affaire à une interprétation, à une reconstruction et, depuis Aristote, tous les doxographes ont la manie de se demander si, au fond, les pré-socratiques n'ont pas méconnu l'intérêt de la distinction entre puissance et acte, entre matière et forme.

Mais, par ailleurs, cette situation montre que nous sommes plus sensibles encore que nos collègues historiens du xvii^e et du xviii^e s. à ce que M. Serres appelait hier la multiplicité des itinéraires récurrents. Parce que nous avons toujours affaire à une multiplicité de points de vue, et à une multiplicité de points de vue sur des points de vue. Et alors, à propos d'*alètheia*, un des exemples les plus frappants, est celui de Sextus Empiricus conservant la formule d'Enésidème, prêtant à Héraclite la formule qu'« oublia » Heidegger, et qui est *ἀληθές τὸ μὴ λῆθον* (S.E. M. VIII, 8).

Cette difficulté qui vient de la récurrence et de la multiplicité des points de vue, nous rend sensibles à plusieurs aspects complémentaires.

Le premier aspect, c'est que l'on a affaire à l'évolution parallèle d'un terme et d'un concept. Et on voit naître le concept dans sa relation avec une préoccupation physique. Par exemple, pour reprendre la transformation qu'Anaximène fait subir à l'*ἄπειρον* d'Anaximandre, en utilisant l'air, on pourrait établir un parallèle qui nous serait suggéré par les

textes d'Aëtius sur la respiration et les textes d'Aëtius sur l'hégémonique. Ce sont des textes qu'il faut prendre très au sérieux. Ce sont des textes physiques. Car, que l'*ἄπειρον* ait été considéré comme l'air est contemporain des travaux de Diogène d'Apollonie, c'est-à-dire du moment où l'on commence à considérer le corps humain selon un modèle pneumatique, l'air circulant dans les artères et l'âme étant un *pneuma*.

A ce modèle s'en opposent deux autres : l'un qui est un peu plus fantaisiste que l'autre. Le premier, c'est le système pythagoricien qui consiste à observer le caractère spongieux du cerveau, et c'est la raison pour laquelle Pythagore attribue à l'eau la fonction de produire la vie et le mouvement. Mais, en revanche, on voit abandonner assez tôt le concept d'air, puis le concept d'eau, pour revenir à un autre concept qui est celui de tissu nerveux et, à ce moment-là, l'encéphale qui était une éponge devient le siège de l'hégémonique ; cet hégémonique nerveux apparaît très bien, dans le chapitre d'Aëtius, comme ce qui a son siège dans le cerveau et dans la moelle, ce qui explique que l'embryon, qui n'a qu'une vie aquatique, ne peut pas respirer et est donc mû par autre chose qu'un souffle. Et à cette conception se rapportent deux autres images : l'image d'Aphrodite et d'*ἀφρός*, l'écume, dans la situation des biologies inspirées par l'air, de telle sorte que la semence est du sang mélangé à l'air et battu ; c'est l'étymologie d'Aphrodite d'après Clément d'Alexandrie. Et la semence est de la moelle épinière, c'est-à-dire du tissu nerveux dans la perspective suivante post-hérophilienne.

Alors là, on voit en plus, d'une manière très particulière, la connexion entre une préoccupation physique et une préoccupation philosophique, de telle sorte qu'il ne s'agit peut-être pas de vulgariser l'*ἄπειρον* par l'air, mais qu'ils'agit peut-être d'actualiser la pensée de l'*ἄπειρον* conformément à une biologie, à une psychologie et à une pneumatologie ioniennes en train de se développer.

Si vous me le permettez, je voudrais encore ajouter quelque chose. L'intérêt majeur de toutes ces transformations et de ces multiplications de points de vue, c'est qu'au moment même où la tradition se constitue et où s'établit le témoignage, on voit apparaître du même coup le caractère opérant des concepts, et que se trouve dégagé par l'interprète qui fixe la tradition, le sens qui échappait aux philosophes en train de philosopher ; c'est donc une situation tout à fait différente de la situation cartésienne ou de la situation des philosophes classiques que nous connaissons, puisque nous observons toujours un jeu qui révèle la catégorie derrière les concepts en train de fonctionner.

Ceci est très intéressant parce que cela nous conduit à une perspective différente de celle de nos collègues plus proches de textes qui sont écrits, le plus souvent, dans la même langue ; nous sommes ramenés vers des interprétations qui ressemblent à celles de l'anthropologie contemporaine : nous voyons dans un passé assez reculé, avec ce recul du temps qui ressemble à celui que l'on aurait dans l'espace avec les Australiens ou les Indiens d'Amazonie, nous voyons mis à jour, dans la transcription même d'une philosophie, le concept qui la constitue et la pensée qui la forme. Et si, en tant que philosophes, nous nous intéressons à savoir comment la pensée pense ou comment fonctionnent les mécanismes de la pensée, je

crois que là, l'apport de l'histoire de la philosophie antique est un apport tout à fait privilégié.

M^{me} Jeanne CROISSANT :

Je n'ai qu'à remercier M. DUMONT de ce qu'il vient de dire et qui apporte un argument extrêmement précis pour justifier la perspective diachronique dans laquelle nous sommes fatalement placés en histoire de la philosophie ancienne. Il est certain qu'en effet, c'est en confrontant les rôles assignés à l'air dans les différentes physiques grecques que nous pouvons mieux juger la signification de tel ou tel moment.

M. FRESCO :

Madame, je vous remercie beaucoup pour la conférence que vous avez donnée et c'est certainement en premier lieu, pour exprimer mon admiration pour ce que vous venez de dire que je prends la parole, ainsi que pour souligner deux ou trois points qui m'ont particulièrement frappé.

Par exemple, vous avez souligné avec beaucoup de justesse et beaucoup de raison, me semble-t-il, qu'il ne faut pas trop analyser les mots, les expressions dans cette période pré-socratique et même dans la période qui suit. Vous avez parlé, par exemple, si je me rappelle bien, d'un champ sémantique quand il s'agit d'une expression comme Logos chez Héraclite parce qu'on tend à oublier toujours, car on est prisonnier, comme vous l'avez dit, trop souvent (et je crois même que c'est impossible de ne pas l'oublier de temps en temps) du fait que nous sommes des modernes et que, par conséquent, nous sommes déjà trop liés à l'analyse des termes et à des distinctions précises qui faussent la compréhension d'un texte de ce temps-là.

Quant à votre autre exemple, le problème a d'ailleurs déjà été repris par M. Dumont, l'exemple fameux de l'*alètheia*, je crois justement — et je crois même que c'est triste — que vos remarques ne sont pas encore superflues, parce que je crois que l'analyse heideggerienne c'est l'exemple vraiment typique où l'étymologie douteuse d'ailleurs, comme vous l'avez bien souligné, permet d'aller dans deux sens ou plutôt il y a ce champ sémantique où il y a deux extrêmes qui ne se touchent pas ; là il faut vraiment ne pas se tromper et c'est une dernière remarque qui, peut-être, forme une liaison avec les discussions d'hier.

Hier, on a, à plusieurs reprises, soulevé la question : l'historien de la philosophie doit-il être philosophe, doit-il être historien, doit-il être les deux, etc. ?

D'une part, la réponse est bien simple. C'est certain : il faut qu'il soit philosophe parce qu'autrement il ne peut même pas comprendre ce qu'il essaie d'expliquer, d'interpréter, Oui. Mais d'autre part, il y a aussi le danger qu'il soit trop philosophe. Le mot philosophe devient ambigu, pour ainsi dire. Il faut qu'il reste philosophe souple, dirais-je, c'est-à-dire qu'il ne soit pas encore prisonnier de sa propre pensée. Et dans votre exposé, il y avait au moins deux noms, à mon avis, qui sont de grands philosophes, qui sont plutôt prisonniers de leur propre pensée et

qui ont certainement emprunté des idées très intéressantes et très importantes pour leur propre philosophie à leurs précurseurs pré-socratiques et autres, mais qui n'ont pas eu cette souplesse pour être de véritables historiens de la philosophie, qui n'ont pas voulu l'être peut-être. Et je crois que c'est déjà assez évident que je fais allusion à Aristote et à Heidegger.

M^{me} CROISSANT :

Un mot simplement. Je voudrais seulement rappeler que si Heidegger a cru retrouver sa pensée chez les Pré-socratiques, il n'a pas commis quant à lui, en ce qui concerne l'analyse des termes, l'erreur banalisante que j'ai dénoncée, bien qu'il ait contribué à la provoquer en introduisant le terme d'*Unverborgenheit* comme s'il pouvait, détaché de l'*Entbergen*, qui est pour Heidegger l'idée fondamentale, fournir à lui seul une traduction adéquate d'*alètheia*.

Toute l'utilisation que fait Heidegger du vocabulaire grec dénote une connaissance profonde de la linguistique et un sens très juste des valeurs sémantiques. S'il faut bien se garder de le suivre les yeux fermés, tout ce qu'il dit de la pensée grecque est extrêmement utile à méditer.

M. JANSSENS :

Je voudrais dire un mot à propos d'Anaximandre et particulièrement à propos de l'*apeiron*. Cela m'a toujours frappé que chez ces premiers pré-socratiques on assiste, malgré tout ce que l'on a pu dire depuis, à une réaction énergique contre la pensée mythique. Il y a très peu de pensée mythique chez Thalès et je crois, pour ma part, qu'il y a peu de pensée mythique chez Anaximandre et peut-être peu d'expression mythique. J'en vois une sorte de preuve dans le fait que l'*apeiron*, pour Anaximandre, ne semble pas être un point de départ destiné à expliquer la nature du Cosmos, mais que c'est une chose à laquelle il est arrivé après certaines opérations que l'on peut comparer, dans une certaine mesure, à celles que l'on attribue à Thalès : ses travaux d'ingénieur, ses mesures au moyen d'applications de théorèmes de géométrie, par exemple la distance d'un bateau de la côte. Eh bien, chez Anaximandre, nous trouvons quelque chose de semblable et dont on parle rarement dans les livres de philosophie. Anaximandre n'a pas seulement trouvé l'*apeiron* : il a aussi trouvé le *perimetron*.

Qu'est-ce que le *perimetron* ? C'est ceci : vous savez tous qu'Anaximandre avait du monde une conception géométrique, une conception qui consistait à se représenter le monde comme un tambour de colonne inclinée, sur un plan, dans une proportion assez précise. Et il s'est mis en tête et il a réalisé l'opération suivante : il a voulu faire un plan, faire une carte du monde en utilisant pour la toute première fois des lignes de référence, autrement dit des méridiens et des parallèles, ou, si l'on veut, les ancêtres des méridiens et des parallèles. Et on représente ce *perimetron* — c'est le nom qu'il a donné à cette figure — comme un rectangle coupé de lignes horizontales qui représentent les marches du soleil à différentes

époques de l'année, et des lignes verticales qui représentent les écarts de longitude entre les points de ce plan.

Qu'est-ce qu'il a fait en faisant cela ?

Eh bien, il a délimité le monde connu et le monde pas tellement connu, mais dont on entendait parler et dont on parlait dans la pensée mythique et dans le langage courant.

Qu'est-ce que c'est que l'*apeiron*, par conséquent ? C'est ce qui ne tombe pas dans le *périmetron*, c'est un tout, c'est une chose impossible à saisir, c'est une notion métaphysique, et la métaphysique est créée par Anaximandre par le recours à l'*apeiron*. Et nous, qui essayons de trouver la clef du problème métaphysique, nous sommes enfermés dans le *périmetron*. Et ça n'est pas une pensée archaïque, à mon sens, c'est une pensée extrêmement rationaliste, au contraire. Et je pense qu'Anaximandre, tout comme Thalès, était en réaction contre toute pensée archaïque et faisait appel à la pure raison pour résoudre les problèmes.

M^{me} CROISSANT :

M. JANSSENS suggère une voie d'approche pour situer la représentation de l'Apeiron dans la pensée d'Anaximandre différente de celle que propose Aristote et qui part de la physique. Cette suggestion est fort intéressante mais il faudrait une longue discussion, impossible ici, pour décider si elle permet d'interpréter les données de la tradition que nous ne pouvons pas éliminer entièrement. Je me bornerai à quelques remarques très générales. Je crois aussi qu'Anaximandre a dépassé le mythe et qu'il mérite le nom de philosophe. A ce propos, je dirai que la réaction contre un rationalisme qu'on pourrait dire d'orientation scientifique dans l'interprétation des vieux penseurs ne nous oblige pas à les rapprocher du niveau de pensée mythique, mais qu'elle a été extrêmement utile pour nous les faire approcher comme des philosophes. Ceci dit, il faut bien reconnaître que nous restons à cet égard dans une grande incertitude. J'avoue qu'il m'apparaît impossible, une fois qu'on abandonne la sorte de repérage que nous fournissait Aristote, de dire quoi que ce soit sur la signification de l'Apeiron d'Anaximandre qui soit autre chose qu'une hypothèse gratuite. Mais il y a un autre aspect de notre incertitude que je voudrais relever, même si j'entrevois bien la réponse (de pure probabilité) qu'on pourrait y faire : ce qui nous incite à parier pour la rationalité de la « pensée » milésienne, c'est que Thalès s'est révélé, comme on disait jadis, un « ingénieur militaire », c'est parce qu'Anaximandre a construit un gnomon et dressé une carte du monde. Ce sont là des activités techniques. Mais qu'est-ce qui nous assure que des représentations de niveaux divers ne cohabitaient pas dans les mêmes esprits ? Nous savons bien qu'il y a eu de la technique dès les premières civilisations, nous savons que la civilisation babylonienne avait atteint un haut niveau technique et que néanmoins elle n'a pas dépassé le mythe. La question de l'unité de l'esprit, c'est une des questions qui me paraît au fond de cette pensée : c'est celle-là même sur laquelle je m'interrogeais tout à l'heure.

M. ALQUIÉ :

Je ne vais, bien entendu, pas intervenir sur le plan de la philosophie grecque, où ma compétence est faible. Je voudrais simplement dire l'intérêt que j'ai pris à cette discussion, et formuler une très brève réflexion qu'elle m'inspire et qui, je crois, doit être notée pour que la question soit reprise dans la discussion générale.

J'ai, en effet, entendu successivement deux spécialistes de la philosophie grecque ; l'un, M. Dumont, montrait qu'il n'y a presque pas de commune mesure entre la situation de l'historien qui étudie la philosophie grecque et celle des autres historiens : l'autre, que nous venons d'entendre, a formulé une idée exactement contraire. Selon M. Dumont, les problèmes que pose la philosophie grecque doivent être considérés à l'égal des problèmes que nous posent les pensées des naturels de l'Amazonie, c'est-à-dire comme des pensées extrêmement lointaines, avec lesquelles les problèmes philosophiques que nous posons maintenant n'ont vraiment rien de commun.

Ce que nous venons d'entendre, tout au contraire, m'a fait penser à Kant, d'une part, et même au sujet qui, à l'Agrégation de philosophie, a été donné l'année dernière : l'Inconnu. La question me semble consister essentiellement à se demander si l'Inconnu est l'Inconnaissable, si l'Inconnu est ce qui se trouve en dehors d'une carte, ou si c'est vraiment quelque chose qui, par nature, ne peut être connu. C'est bien le problème que M. Janssens vient de poser.

Avec les problèmes que posait M. Dumont, je me sentais tout à fait hors-jeu. Avec le problème que posait M. Janssens je me sens tout à fait concerné, et il me semble qu'au fond les Grecs posent des problèmes semblables aux nôtres. Ce problème de comparaison entre les deux méthodes devrait être repris. C'est simplement ce que j'ai voulu dire.

PROBLÈMES SPÉCIFIQUES DE MÉTHODE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

par le Chanoine Fernand Van Steenberghen
Professeur à l'Université Catholique de Louvain

Les problèmes spécifiques de méthode qui se posent en histoire de la philosophie médiévale peuvent être ramenés à deux groupes nettement distincts : le premier concerne l'état des sources et relève de la basse critique ; le second concerne la nature de la pensée médiévale et relève de la haute critique. Ces deux groupes de problèmes me paraissent inégalement intéressants pour notre colloque et c'est pourquoi je me bornerai à un bref rappel des difficultés que suscite l'état des sources, afin de pouvoir réserver toute l'attention qu'il mérite au problème de la nature de la pensée médiévale.

I. ÉTAT DES SOURCES

On sait que la civilisation médiévale a longtemps souffert du discrédit jeté sur le moyen âge par les humanistes de la Renaissance, puis par les Réformateurs. Le terme même *media aetas* désigne la période « intermédiaire », obscure et inculte, qui sépare l'humanisme ancien de l'humanisme moderne. Le style « gothique » est le style des Goths, c'est-à-dire des Barbares. Du XVI^e au XIX^e siècle, la scolastique sombre dans l'oubli ; sans doute, l'aristotélisme demeure longtemps au programme des facultés des arts et les grands docteurs scolastiques continuent d'être étudiés dans les écoles de théologie ; mais de part et d'autre cette attention prolongée aux textes capitaux qui avaient nourri la pensée médiévale ne comporte aucun souci du contexte historique et ne manifeste aucun intérêt pour la genèse des systèmes, les controverses doctrinales et l'évolution concrète de la pensée. L'imprimerie étant née précisément en même temps que la Renaissance, seuls les principaux écrits des plus grands maîtres de la scolastique et leurs sources principales (Aristote, Augustin, Avicenne, Averroès) ont connu les honneurs de l'impression, tandis

que l'immense majorité des écrits scolastiques, en particulier les productions des facultés des arts, sont demeurées inédites.

Les conséquences de cet état de choses se sont manifestées au XIX^e siècle, lorsque, sous l'influence du romantisme, de l'éclectisme de Victor Cousin et de la renaissance thomiste dans le monde catholique, les premières recherches historiques ont été entreprises dans le domaine de la pensée médiévale. Ce domaine était en friche depuis plus de trois siècles ; une quantité énorme de sources se trouvaient disséminées à travers l'Europe, dans des dizaines de milliers de volumes manuscrits. La plupart des dépôts de manuscrits étaient très mal inventoriés. Il fallait surmonter toutes les difficultés de la paléographie (écritures variées, souvent de lecture difficile ; mauvais état des parchemins ; abréviations), de la critique textuelle et de la critique littéraire (documents anonymes et non datés, citations incomplètes ou inexactes). Les instruments de travail les plus indispensables faisaient cruellement défaut : catalogues de manuscrits, répertoires biographiques et bibliographiques, listes d'*incipit* (pour identifier les écrits anonymes), dictionnaire des abréviations, dictionnaire géographique, lexique du latin médiéval, etc. Enfin on ne disposait d'aucune édition critique, même pour les plus grands maîtres.

Un gros effort a été réalisé depuis plus d'un siècle, mais les difficultés que je viens d'évoquer subsistent encore dans de nombreux secteurs et c'est pourquoi les travaux d'érudition gardent, en ce domaine, une importance exceptionnelle. C'est une terre de choix pour tous ceux qui aiment le plaisir de la chasse et la joie de la découverte. Mais la route est tracée et déjà suffisamment balisée ; le progrès dans la connaissance des sources de la pensée médiévale est affaire de temps, de patience, d'organisation des recherches. Il nous faut des érudits en grand nombre, qui puissent nous fournir de meilleurs instruments de travail, de bons travaux d'histoire littéraire et surtout des éditions vraiment critiques (1).

(1) Sur l'état actuel des recherches dans le domaine de la philosophie médiévale, on pourra consulter les travaux mentionnés dans mon ouvrage *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, 1966, p. 9, note 1.

II. NATURE DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE

Tout autre est la question de la nature de la pensée médiévale, car nous rencontrons ici des problèmes délicats, et toujours controversés, d'herméneutique et de synthèse historique. Problèmes délicats du fait qu'ils sont liés à l'influence du christianisme sur les penseurs du moyen âge et que, aux yeux de certains historiens, la solution de ces problèmes dépend, au moins en partie, du jugement que l'on porte sur le christianisme lui-même et sur les implications de la foi religieuse. On entrevoit aussitôt le caractère captivant de cette problématique, mais aussi les écueils qu'elle risquerait de rencontrer si le dialogue qu'elle suscite ne s'établissait pas dans une parfaite sérénité et dans le respect de toutes les opinions. Je crois que ces conditions sont réalisées aujourd'hui et c'est pourquoi j'ai accepté volontiers d'exposer ici en toute franchise comment je vois la solution des problèmes qui se posent à l'historien de la philosophie médiévale touchant la nature du savoir qui s'est développé dans les Ecoles au cours de cette période.

Aperçu historique

Le moyen âge est la seule période de l'histoire pour laquelle l'historien de la philosophie se heurte à une question préalable d'importance capitale : celle de l'existence de l'objet qu'il se propose d'étudier. Rappelons, dans un bref aperçu historique, comment s'est développée la contestation en ce domaine et pourquoi divers historiens ont cru devoir nier l'existence d'une philosophie médiévale.

J'ai dit déjà que les débuts de l'âge moderne ont été marqués par une réaction violente contre la « scolastique », c'est-à-dire contre le système scientifique élaboré au moyen âge. Il en est résulté une hostilité persistante et bientôt une ignorance totale de la pensée médiévale en dehors des milieux ecclésiastiques les plus conservateurs. La condamnation massive de la scolastique se retrouve tout au long du XIX^e siècle chez de nombreux historiens rationalistes et non toujours des moindres : encore en 1865, dans son *Histoire de la littérature anglaise*, Hippolyte Taine considère le XIII^e siècle — celui de l'apogée de la scolastique, avec Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot — comme un âge d'« imbécillité » ; il ajoute que « trois

siècles au fond de cette fosse noire n'ajoutèrent pas une idée à l'esprit humain» (2).

On connaît la conséquence logique de cet état d'esprit : beaucoup d'historiens de la philosophie traitent le moyen âge par omission et passent directement de Proclus à Descartes, car, depuis le décret de Justinien, qui, en 529, ordonne la fermeture des écoles païennes d'Athènes, jusqu'au *Discours de la méthode* de Descartes en 1637, l'humanité n'a pas connu de savoir libre, vraiment rationnel. C'est ce que les Allemands ont appelé « der Sprung über das Mittelalter ». Encore en 1897, dans son *Précis d'histoire de la philosophie*, Penjon déclare : « Si la philosophie est, comme nous l'avons définie, une libre recherche, nous pouvons dire qu'il y a, depuis l'édit de Justinien (529) jusqu'à la Renaissance au xv^e siècle, une sorte d'entracte pendant lequel il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie. » (3)

Cependant, sous l'impulsion de Victor Cousin, un groupe d'historiens rationalistes s'attachent à l'exploration de la pensée scolastique et cette école n'a cessé d'avoir des représentants, dont quelques-uns ont laissé une œuvre considérable. Il faudrait évoquer ici les travaux de Victor Cousin lui-même, ceux de Jean-Barthélemy Hauréau, de François Picavet, de Léon Gauthier, d'Émile Bréhier. Si l'on néglige les nuances qui les distinguent et parfois même les opposent entre eux sur des questions secondaires, on constate une continuité très nette dans leur interprétation de la scolastique et je crois pouvoir la résumer comme suit : La scolastique est la spéculation qui se développe dans les écoles médiévales sous l'influence de l'Église. Cette influence est à la fois négative et positive. Négative, car le christianisme a *paralysé l'effort philosophique* en vinculant la liberté de penser et en éteignant la curiosité philosophique par la prédication d'une vérité toute faite, soi-disant d'origine divine, dispensant l'homme de l'effort de la recherche personnelle. Positive, car l'Église a *provoqué l'essor d'une spéculation religieuse*, d'un syncrétisme philosophico-dogmatique, d'un système destiné à concilier la raison et la foi. En somme, l'histoire de la philosophie au moyen âge est

(2) H. TAINÉ, *Histoire de la littérature anglaise*, t. I, Paris, 1865, pp. 223 et 225.

(3) A. PENJON, *Précis d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, p. 165.

l'histoire du long effort de la raison humaine pour reconquérir son autonomie ; c'est l'histoire de la ruine progressive de la « scolastique » (4).

Parallèlement à cette école rationaliste se développe au XIX^e siècle une école d'historiens catholiques, dont les premiers représentants sont Albert Stöckl et Joseph Kleutgen en Allemagne, Salvatore Talamo en Italie, plus tard Franz Ehrle, Clemens Bacumker, Pierre Mandonnet, Maurice De Wulf, Martin Grabmann. Malgré des divergences parfois notables entre eux, ces historiens défendent tous des vues radicalement opposées à celles des historiens rationalistes. Ils discernent, au moyen âge, un mouvement philosophique et un mouvement théologique. Ils affirment que le premier a produit d'authentiques philosophies, dont certaines témoignent d'une vigueur de pensée exceptionnelle. Ils estiment que l'influence du christianisme a été doublement bienfaisante : elle a préservé les philosophes chrétiens de graves erreurs ; elle a stimulé leur recherche en leur suggérant des thèmes nouveaux de réflexion et en favorisant de multiples manières le travail intellectuel (5).

L'opposition permanente et radicale entre les deux écoles invite les historiens d'aujourd'hui à d'utiles réflexions. Nous y reviendrons plus loin pour ne pas interrompre le déroulement de notre esquisse historique.

Il nous faut aborder maintenant l'œuvre de M. Étienne Gilson. C'est un sujet immense et je dois forcément me borner à quelques idées essentielles. Dès ses premiers écrits, Gilson développe deux interprétations apparemment opposées de la pensée médiévale. D'une part, il souligne l'existence d'un authentique mouvement philosophique au moyen âge ; il déclare que la philosophie moderne commence au XIII^e siècle ; Albert le Grand et Thomas d'Aquin sont les fondateurs du « rationalisme » moderne ; c'est Thomas d'Aquin qui a restauré l'idée d'une philosophie autonome. D'autre part, il soutient que les philosophies médiévales sont des philosophies « essentiellement chrétiennes », car elles ont été élaborées sous l'influence *reconnue* et *acceptée* de la

(4) Sur l'école rationaliste, voir F. VAN STEENBERGHEN, *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 1951 (49), pp. 109-113.

(5) Sur les historiens catholiques, voir F. VAN STEENBERGHEN, *ibidem*, pp. 113-118.

révélation chrétienne ; elles constituent donc une « espèce » particulière dans le « genre » philosophie et c'est une espèce de qualité excellente, grâce à l'influence fécondante de la révélation.

Vue sous un certain angle, l'interprétation de M. Gilson apparaît comme une tentative de conciliation entre les historiens libres penseurs et les historiens croyants : avec ces derniers, en effet, il proclame que le moyen âge a créé d'authentiques philosophies ; mais il concède aux premiers que l'influence du christianisme a été déterminante dans la constitution de ces philosophies. En réalité l'illustre historien est beaucoup plus près de ses coreligionnaires que de leurs adversaires, puisqu'il estime comme eux que l'influence du christianisme, loin de dénaturer les philosophies médiévales, est le secret de leur vitalité et de leur fécondité.

On sait que les positions nouvelles et presque provocantes de M. Gilson ont suscité la grande controverse sur la « philosophie chrétienne », controverse dont le prélude a été donné ici même, en 1928, par Émile Bréhier et dont le premier acte se situe le 21 mars 1931, à la *Société française de philosophie* ⁽⁶⁾. Depuis cette date, et malgré de vives résistances de la part de penseurs croyants aussi bien que de la part d'incroyants, M. Gilson n'a cessé de durcir ses positions sur la philosophie chrétienne : d'abord dans son grand ouvrage *L'esprit de la philosophie médiévale*, paru en 1932 ; ensuite à la *Journée d'étude de Juvisy*, organisée par la *Société thomiste* le 11 septembre 1933 ; plus tard, dans sa communication au *Congressus scholasticus* de Rome en 1950, où il constate que les meilleures philosophies du moyen âge ont été l'œuvre de théologiens et que, dès lors, « les vrais philosophes scolastiques seront toujours des théologiens » ⁽⁷⁾ ; enfin les mêmes idées sont défendues dans deux ouvrages parus en 1960 : *Introduction à la philosophie chrétienne* et *Le philosophe et la théologie*.

Les implications logiques de la thèse de M. Gilson ont été mises en lumière dans un remarquable article publié en 1963 par notre collègue de l'Université de Bruxelles, M. François Masai : *Les controverses sur la philosophie chrétienne. Remarques historiques et*

⁽⁶⁾ Voir le *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931.

⁽⁷⁾ E. GILSON, *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, pp. 131-142.

critiques (8). Ici encore, je dois me borner à l'essentiel, sans pouvoir ni exposer, ni discuter en détail les idées défendues au cours de cette étude très fouillée.

M. Masai montre fort bien que, lorsqu'un penseur chrétien introduit, à n'importe quel titre, l'objet de sa foi dans sa spéculation, il fait de la théologie ; la distinction entre « philosophie chrétienne » et « théologie » est donc sans fondement. Pour ma part, je partage sans réserve cette conclusion. Mais M. Masai va plus loin : s'il concède que le chrétien peut faire de la philosophie dans les domaines qui sont sans portée religieuse, tels que la logique, la critique des sciences, la philosophie de la nature, il soutient, d'autre part, que les domaines de la philosophie où les doctrines philosophiques ont une incidence religieuse sont interdits au croyant, celui-ci devant nécessairement aborder ces domaines mixtes en théologien. Pourquoi ? Parce que « le doute effectif, la suspension d'assentiment, la mise en question réelle de tout énoncé *avant* d'y adhérer comme à un jugement, est la condition *sine qua non* de la philosophie, comme de tout savoir rationnel, de toute science véritable » (9). Or le croyant ne peut mettre en doute volontairement les vérités révélées. Dès lors, « dans le domaine où il croit, le croyant ne peut que théologiser, non philosopher » (10).

Notons que M. Masai exige du chercheur un doute réel, vécu : « Et insistons-y, car c'est fondamental, il faut que la raison du chercheur passe effectivement par l'angoisse d'un doute authentique, car elle doit, pour juger elle-même, soupeser personnellement, *en les vivant*, les pensées négatrices de son hypothèse » (11).

On devine la conséquence d'une telle position pour la pensée médiévale : « Le fait est qu'en dehors des averroïstes, le moyen âge latin n'a guère connu de philosophes authentiques, je veux dire de penseurs chez qui la philosophie n'avait pas subi ce que nous pourrions appeler la transsubstantiation théologique. » (12) Quant à la distinction, affirmée par saint Thomas, de deux scien-

(8) Dans *Logique et analyse*, Nouvelle série, 6^e année, Déc. 1963 (21-24), pp. 491-539.

(9) *Ibidem*, p. 521.

(10) *Ibidem*, p. 521, en note.

(11) *Ibidem*, p. 521.

(12) *Ibidem*, p. 533.

ces suprêmes, la philosophie et la théologie, « cette subtile distinction constitue plutôt une vue de l'esprit » (13).

Essai de solution

On le voit, la contestation est permanente: aujourd'hui comme au XIX^e siècle, l'existence de la philosophie médiévale est mise en question ; quant aux promoteurs de la « philosophie chrétienne », ils n'ont fait qu'aggraver et multiplier les malentendus. Le problème est devenu tellement complexe qu'il est hasardeux de le traiter aussi sommairement que je suis acculé à le faire ici, faute de temps : la solution qui sera proposée risque de paraître simpliste et très incomplète, car je dois me borner à énoncer quelques principes de solution, qui pourront amorcer un échange de vues utile.

1. Ma première option porte sur la nature de la philosophie et du travail philosophique. La « philosophie engagée » est à la mode ; elle veut être l'expression de la personnalité intégrale du philosophe et inspirer toute sa vie au niveau de l'action, personnelle ou sociale. Notons que cette conception de la philosophie n'est pas une invention de l'existentialisme contemporain : l'époque hellénistique a connu ce type de philosophie, ces « sages philosophiques » comportant une attitude morale et religieuse qui engage l'homme tout entier. Appelons ce type de philosophie la *philosophie au sens large*, ce que les Allemands appellent *Weltanschauung* ou *Lebensanschauung*. Mais l'histoire connaît une autre manière d'entendre la philosophie, qui est de loin la plus commune et qui peut se réclamer des plus grands noms, depuis Aristote jusqu'à Husserl. C'est la *philosophie au sens strict*, savoir de niveau scientifique, qui, à ce titre, trouve place dans l'enseignement universitaire. Il s'agit alors d'un savoir méthodique, réflexif et critique, dégagé de tout ce qui n'est pas rationnel et visant à l'objectivité scientifique au même titre que tout autre savoir de niveau scientifique. Dans une telle recherche, le doute, la mise en question joue un rôle essentiel ; mais ce doute, méthodique ou scientifique, ne comporte aucune « angoisse » d'allure romantique et n'engage pas, au moins directement, les convictions personnelles du philosophe.

¹ (13) *Ibidem*, p. 533.

Une entreprise philosophique de cette nature est parfaitement possible et parfaitement légitime pour le penseur chrétien. Il est même permis de penser (comme le répétait avec conviction notre collègue Joseph Dopp lors des controverses sur la philosophie chrétienne) que le croyant se trouve dans des conditions optimales pour vaquer à la recherche philosophique : sa réflexion n'est aucunement gênée par l'angoisse personnelle face aux mystères de l'existence, puisque sa foi lui donne la solution des problèmes vitaux ; il peut donc aborder le travail philosophique en toute sérénité, garantie de rigueur et d'objectivité. Pour l'incroyant, au contraire, la philosophie a forcément une portée vitale, puisqu'elle est la seule lumière qui puisse éclairer sa route ici-bas.

On objecte que le penseur chrétien est constamment entravé, dans l'exercice de sa recherche, par les impératifs de sa foi, adhésion ferme et irrévocable à ce qu'il considère comme vérités révélées par Dieu. En réalité les points de contact et, par conséquent, les risques de conflit entre le domaine de la philosophie et celui de la foi sont beaucoup plus réduits que ne le pensent les critiques rationalistes : c'est uniquement au niveau des *conclusions* de la philosophie qu'une divergence peut apparaître entre telle affirmation philosophique et tel article de foi. Si, par exemple, ma réflexion philosophique aboutissait à une métaphysique matérialiste, ou panthéiste, à une psychologie déterministe excluant le libre arbitre et la responsabilité morale, ma foi catholique m'interdirait de professer de telles doctrines, je devrais reconnaître que j'ai fait fausse route quelque part en philosophie et recommencer ma recherche. Une telle attitude est-elle justifiable ? Évidemment non du point de vue rationaliste. Oui du point de vue du croyant, puisque, par hypothèse, il est convaincu de l'origine divine du christianisme ; dès lors ses conclusions philosophiques incompatibles avec la vérité révélée sont nécessairement erronées. Pour le croyant, il ne saurait y avoir contradiction entre une vérité certainement révélée par Dieu et une vérité philosophique incontestable ; en conséquence tout conflit se produisant *de facto* entre la foi et la raison est un conflit apparent, qui peut être résolu par un examen plus attentif du problème en cause. Bien entendu, l'incroyant ne saurait partager cette conviction *a priori* ; mais, si nous en avons le temps, je montrerais par des exemples historiques que les conflits célèbres entre la foi et la

raison ont été des conflits apparents : soit que l'on ait défendu comme « vérité révélée » ce qui n'était qu'opinion de théologiens, soit que l'on ait présenté comme certitude rationnelle ce qui n'était qu'opinion humaine discutable, universellement abandonnée aujourd'hui.

2. Veuillez me pardonner ce long exposé sur la nature de la philosophie et sur la condition du penseur chrétien. Ce détour était indispensable pour aborder correctement le problème de la philosophie médiévale.

Voici les thèses qui me paraissent s'imposer à l'historien qui observe sans préjugé l'histoire de la pensée chrétienne.

1^o Les penseurs chrétiens de l'antiquité et du moyen âge n'ont jamais ignoré la distinction radicale qui existe entre le savoir révélé et le savoir rationnel. Dès les origines du christianisme, les chrétiens ont été frappés par le contraste et par les oppositions qui existaient entre la « sagesse païenne » et la « sagesse chrétienne ». Cependant, si quelques auteurs chrétiens condamnent sans réserve et rejettent tout usage de la philosophie comme héritage funeste du paganisme, la plupart des docteurs chrétiens se prononcent pour un certain usage de la philosophie et pour son intégration dans le savoir chrétien. Les formes de cet usage et de cette intégration ont varié au cours des âges, mais on les rencontre dès le deuxième siècle de l'ère chrétienne et il est donc loisible à l'historien de se demander ce qu'est devenue la philosophie dans le monde chrétien de l'antiquité et du moyen âge.

2^o L'historien qui entreprend cette enquête découvre aisément, tout au long des quinze premiers siècles de notre ère, des productions littéraires qui ressortissent manifestement à la philosophie et qui constituent incontestablement une littérature philosophique. Relativement clairsemées jusqu'au XII^e siècle, ces productions se multiplient à partir du XIII^e. Citons, à titre d'exemples, l'*Octavius* de Minutius Felix au II^e siècle, le traité de Némésius *Sur la nature de l'homme*, les dialogues philosophiques de saint Augustin, les écrits de logique et le *De consolatione philosophiae* de Boèce, la littérature abondante relative à la querelle des universaux, les écrits de logique d'Abélard, les nombreux travaux philosophiques de l'école de Chartres et ceux de l'école de Saint-Victor, les écrits philosophiques de Jean de Salisbury et de Dominique Gundisalvi. Le mouvement des traductions et la naissance des universités provoquent une efflorescence ra-

pide de la littérature philosophique, qui comprend d'abord toute la production philosophique des facultés des arts, mais aussi des œuvres très considérables sorties de la plume de théologiens. On pourrait construire une histoire de la philosophie médiévale sur la seule base de cette littérature, dont le caractère philosophique est incontestable.

3^e Ce serait toutefois appauvrir gravement l'apport philosophique des penseurs médiévaux, que de négliger une autre catégorie de sources : le littérature théologique. Le recours à ces sources s'impose pour deux motifs :

En premier lieu parce que, déjà dans l'antiquité chrétienne, mais surtout au cours de la période scolastique, la théologie spéculative a connu un essor extraordinaire ; or, dans ce travail de réflexion rationnelle sur le donné révélé, la philosophie intervient constamment à titre d'instrument ou de science auxiliaire : *philosophia ancilla theologiae* ; dans ces dissertations théologiques, des notions, des principes et des thèses philosophiques sont abondamment utilisés.

En second lieu parce que, dans les grandes synthèses doctrinales que sont les sommes théologiques et dans les exercices académiques de discussion qui ont donné lieu à l'importante littérature des *quaestiones disputatae* et des *quaestiones quodlibetales*, les théologiens du moyen âge introduisent fréquemment des questions purement philosophiques ou même de petits traités philosophiques.

On négligerait donc un secteur très considérable de l'activité philosophique au moyen âge si l'on abandonnait la littérature théologique aux historiens de la science sacrée. Le dommage serait d'autant plus grave que l'organisation des universités médiévales ne favorisait pas le développement de la production philosophique au sein des facultés des arts, où elle aurait dû normalement s'épanouir. Héritière des écoles d'arts libéraux, la faculté des arts est conçue comme une école préparatoire aux trois facultés supérieures. Les maîtres eux-mêmes ne font qu'y passer avant d'entreprendre des études spécialisées : *non est consequendum in artibus*. Il résulte de cette situation que les penseurs du moyen âge atteignent leur pleine maturité lorsqu'ils enseignent en théologie, où les maîtres les plus brillants font carrière. Ainsi les œuvres philosophiques les plus remarquables sont souvent dues à des théologiens qui ont gardé le goût et l'estime de la philosophie.

L'historien de la philosophie médiévale ne saurait donc se dispenser d'étudier les écrits des grands théologiens spéculatifs. Pour certains d'entre eux — saint Bonaventure, par exemple — on ne dispose pas d'autres sources si l'on veut connaître leur pensée philosophique ; pour beaucoup d'autres, ces écrits sont la source principale de leur philosophie. Dégager de ces écrits théologiques la philosophie qu'ils intègrent est assurément une tâche délicate. Mais est-il plus facile de reconstituer la philosophie de Platon à partir des dialogues, ou celle de Gabriel Marcel à partir de son œuvre théâtrale ? *Ab esse ad posse valet illatio* : il existe des monographies universellement appréciées dans lesquelles des historiens réputés ont reconstitué la synthèse philosophique élaborée par de grands théologiens, tels que Bonaventure, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Jean Duns Scot.

4) Je voudrais rencontrer une dernière fois, avant de terminer, l'objection rationaliste. Malgré tout, dira-t-on, toutes ces productions philosophiques du moyen âge ont été plus ou moins profondément influencées par le christianisme et même par la théologie. Peut-on, dès lors, parler d'un mouvement philosophique authentique ?

En réponse à cette difficulté, je voudrais faire observer que tout philosophe subit de multiples influences de la part du milieu culturel dans lequel il vit et que tous les éléments dont se compose cette culture peuvent être pour lui des apports précieux : institutions, coutumes, croyances religieuses, crises morales ou sociales, événements politiques, vie artistique constituent, pour le philosophe, un capital d'expériences, d'idées et de valeurs qu'il peut exploiter dans l'élaboration de sa philosophie, à condition de le faire dans le respect constant des méthodes rationnelles qui définissent le savoir philosophique. Je crois que de nombreux philosophes du moyen âge ont reconnu et respecté ces exigences méthodologiques. La religion est un des facteurs qui agissent sur l'esprit du philosophe et il est manifeste que, depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours, tous les philosophes européens ont subi l'influence du christianisme et de l'Église : le fait est évident pour des penseurs comme Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson et beaucoup d'autres modernes, aussi bien que pour les médiévaux.

D'autre part, la valeur d'une doctrine philosophique n'est pas liée à la valeur du milieu culturel dans lequel elle est née.

Une religion mythologique, une situation sociale déplorable, un pouvoir politique corrompu peuvent stimuler la réflexion du philosophe et susciter des œuvres philosophiques excellentes. Par contre, même si l'on pose que le christianisme est la vraie religion voulue par Dieu, on ne peut en conclure que cette institution religieuse a toujours été favorable à la philosophie : elle peut avoir été un obstacle au progrès philosophique, par exemple en orientant de nombreux esprits vers les études théologiques, en diminuant la curiosité philosophique par l'apport de la révélation, en limitant la place de la philosophie dans les programmes d'enseignement, etc. C'est ce que n'ont pas vu les historiens du XIX^e siècle : croyants et incroyants ont étendu à la philosophie du moyen âge le jugement qu'ils portaient sur l'Église, préjugé favorable du côté des historiens chrétiens, préjugé défavorable du côté des historiens rationalistes et anticléricaux, alors qu'il fallait apprécier cette philosophie en elle-même, selon des critères de valeur d'ordre philosophique.

Cet exposé est bien incomplet et bien schématique, j'en ai vivement conscience. Mais ses lacunes autant que son contenu contribueront peut-être à alimenter un utile débat.

DÉBATS

M. PERELMAN :

Je pense qu'en votre nom, je peux remercier le Chanoine Van Steenberghe de cette introduction très utile.

C'est à M. Masai que je voudrais m'adresser ; je voudrais l'inviter à nous dire ce qu'il pense, comment il réagit à l'exposé de M. Van Steenberghe.

M. MASAI :

A vrai dire, je ne sais trop pourquoi je suis venu ici, à cette tribune ; c'est pour faire plaisir à M. Perelman, car je n'ai pas beaucoup de « contestation » à faire valoir. Ce que le Chanoine nous a dit m'a paru très exact et c'est peut-être surtout cela qui va étonner, à savoir que je suis beaucoup plus d'accord avec ce qu'il a dit qu'avec ce que bien des rationalistes ont écrit. Notamment, pour toute la dernière partie de son exposé, je suis parfaitement d'accord avec lui : qu'on admette qu'il y a un savoir révélé ou pas, la question n'est pas là. Quand il y a un savoir censément révélé, des questions nouvelles se posent : comment unir ce savoir considéré comme d'origine surhumaine avec le savoir humain des générations antérieures, c'est cela le problème qui se pose à nous historiens, et pour le moyen âge, il est passionnant de savoir, comme l'a dit le Chanoine, ce qu'est devenue la philosophie dans le monde chrétien.

Je suis parfaitement d'accord avec lui sur ce point-là et j'estime aussi, pour ma part, qu'il ne faut pas réduire l'étude de la philosophie du moyen âge à l'étude de ces écrits où se trouvent soigneusement évités tous les problèmes mixtes. Il faut au contraire scruter les théologiens, et les étudiants qui sont ici savent bien que j'étudie avec passion S. Thomas d'Aquin chaque année avec eux. Par conséquent, je fais pour ma part ce qu'a proposé de faire le Chanoine Van Steenberghe, c'est-à-dire essayer de voir chez les théologiens ce qu'est devenue la philosophie.

Donc, pour tout cela, il n'y a vraiment pas de désaccord entre nous, me semble-t-il.

Parlons maintenant, si vous voulez bien, de la « philosophie chrétienne ». Je n'aime pas beaucoup l'expression mais, d'autre part, je suis prêt à l'admettre, étant donné qu'elle est historiquement attestée et même qu'elle est plus ancienne que celle de « théologie chrétienne ». C'était bien naturel : on l'opposait ainsi à la philosophie des Gentils, à la « Weltanschauung » de ceux qui n'avaient pas la foi.

Tout ce que j'ai prétendu, c'est simplement que cela, c'est la théologie même et pas un autre savoir, un tiers savoir, qui se situerait à la fois en

dehors de la théologie et de la philosophie. C'est sur ce point, je ne dirai pas qu'il y a un malentendu profond entre le Chanoine et moi, mais qu'il y a eu des discussions. J'ai pris parti et pas de la même manière. Je me suis surtout opposé aux assertions de M. Gilson et de certains thomistes qui ont défendu ses positions, qui ont essayé de les établir en principe, notamment le Père André Naud. Qu'on me permette de fournir à ce propos quelques précisions : le Père André Naud avait proposé comme solution, pour justifier l'existence d'un tiers savoir entre théologie et philosophie, que les chrétiens, les croyants — disons les fidèles au sens propre du terme —, que ceux qui croient donc, pouvaient utiliser les dogmes de leur foi comme hypothèse de travail, comme hypothèse en science, en philosophie et, dès lors, qu'ils avaient une manière de philosopher différente des incroyants puisqu'ils prenaient les dogmes de leur foi comme hypothèse. C'est contre cela que je me suis élevé et pour la raison que voici : j'ai dénié au Père André Naud la possibilité de prendre un dogme comme hypothèse, tout simplement parce que s'il s'agit effectivement d'un dogme, le fidèle l'accepte sans aucune hésitation ; par suite il ne peut s'en servir comme d'une hypothèse, il est pour lui une thèse non une hypothèse. A supposer qu'on soit très favorable à une hypothèse — et le chercheur prend toujours pour point de départ l'hypothèse qui lui paraît la plus probable —, néanmoins le savant doit rester disponible, il doit pouvoir abandonner son hypothèse. C'est sur ce point de psychologie que je n'étais pas d'accord avec le Père André Naud, disant qu'un croyant authentique, un homme qui par définition refuse d'envisager la possibilité même de changer d'opinion, n'a pas l'attitude du savant à l'égard d'une hypothèse. Par conséquent, la proposition du Père André Naud — à savoir que le chrétien qui philosophe utilise sa foi comme hypothèse — ne me semble pas recevable. Il n'y a pas en ce cas authentique hypothèse de travail. En réalité c'est même là très exactement la position du théologien, lequel croit et utilise cette foi dans la texture même de son discours.

Maintenant, il ne faut pas se leurrer, il ne faut pas disputer sur des mots. J'estime surtout qu'un rationaliste ne peut pas discuter sur de tels mots car, personnellement, je ne vois aucune différence, à part une petite que je vais dire, entre théologie et philosophie.

Pour faciliter mon exposé j'intervertis les termes. Pour moi, tout effort humain, la foi elle-même étant humaine, j'estime que la théologie relève du domaine des philosophies, je dois donc l'étudier, elle aussi, et j'avoue l'étudier avec énormément d'intérêt, notamment la Trinité ou la Christologie. Je n'y vois pas grand-chose en provenance de la Bible ni a fortiori d'une source surnaturelle, pour ma part j'y vois surtout de hautes spéculations philosophiques.

Maintenant, ces spéculations philosophiques, que sont-elles ? Eh bien, il y en a de deux sortes, si je puis dire. Nous avons tous des préjugés — on les a assez dénoncés, on essaie donc de les abandonner —, nous avons tous nos préjugés venant de notre condition individuelle, toutes sortes de conditions donc, mais il y en a quand même deux sortes de préjugés, c'est-à-dire qu'on peut y faire deux parts. Pour l'adepte du libre examen,

nous devons rester entièrement disponibles, c'est-à-dire prêts à modifier toute opinion où l'on nous montrerait l'effet d'un préjugé. Il existe des hommes, par contre, qui estiment que tels de leurs préjugés valent mieux que la science, c'est du fidéisme.

Des fidéismes, il y en a aussi de multiples sortes. Il y en a un que j'appellerai « irréductible » : c'est celui qui ne veut abandonner à aucun prix son préjugé.

Alors, on m'a parlé, on m'a opposé le problème de l'angoisse. Eh bien oui, celui qui est vraiment attaché à de tels préjugés, pour qui la fidélité passe avant tout, lui n'a pas d'angoisse, j'en conviens. Il est attaché *per fas et nefas* à ce préalable, et je veux bien croire que dans certains cas, alors, il n'y a pas d'angoisse. Mais je pense que, dans ces cas-là, il n'y a pas non plus — c'est uniquement ce que j'ai voulu dire —, il n'y a pas non plus d'hypothèse. C'est-à-dire que l'on a de vrais dogmes et qu'alors nous avons affaire à un travail qu'on appellera « théologique », mais je veux bien l'appeler « philosophie chrétienne », à condition d'éviter tout malentendu.

La seule chose où je n'étais pas d'accord avec ceux qui ont parlé avant nous de « philosophie chrétienne », c'était lorsqu'ils proposaient de distinguer trois savoirs. J'en ai distingué seulement deux ; je suis prêt à n'en reconnaître qu'un seul : le savoir humain, dans lequel je ferais, si vous voulez, bien des distinctions selon les degrés de fidéisme. Ce que je répudie donc c'est ce savoir mixte qu'on a voulu nous imposer. Sur ce point, nous étions d'accord et nous sommes d'accord avec le Père Mandonnet et d'autres, mais pas pour les mêmes raisons, pas par exemple pour celle de Monseigneur Noël qui disait : « Il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a de géométrie ou de chimie chrétienne. » Là, évidemment, il s'agissait d'un domaine où il n'y avait rien de mixte : comme personne ne croyait avoir reçu de révélation en chimie ou en mathématiques, il n'y avait pas là à envisager de science chrétienne. Mais je fais toujours observer qu'il y a, à mon sens, dans d'autres domaines qu'en philosophie, des sciences chrétiennes, en ce sens qu'il y a des sciences théologiques.

Il est évident qu'un philologue indépendant ne traite pas de l'Évangile selon S. Jean de la même manière qu'un croyant. Et là il y a donc deux exégèses. Il n'y en a pas trois. Il n'y en a pas une « chrétienne » et une autre « théologique » : il n'y en a que deux.

C'est tout ce que j'ai voulu dire. Et je pense qu'en fin de compte nous sommes fondamentalement d'accord et qu'on doit étudier chez les théologiens leur travail philosophique, il reste énormément à trouver dans cette voie. Personnellement j'ai beaucoup étudié S. Thomas d'Aquin dans la perspective que je viens d'exposer, et je dois dire qu'il ne m'est pas apparu comme un « philosophe chrétien » à la manière de Gilson, mais au contraire comme un théologien en ce sens qu'il y a des moments où vraiment S. Thomas est arrêté par sa foi : sa foi l'oblige à prendre une option philosophique, notamment quand il est en désaccord avec Aristote sur certains points fondamentaux, par exemple la connaissance de la matière première par le créateur : le créateur doit pour S. Thomas con-

naître la matière première, or cela paraît inconcevable dans le système aristotélicien. S. Thomas est ainsi astreint, obligé, de transformer la théorie de la connaissance intellectuelle d'Aristote à cause de dogmes aussi profondément enracinés dans son milieu que la création, la Providence. Là, il ne peut pas faire autrement. Mais, ce faisant, il fait un travail très original, si bien qu'on ne peut pas dire que le thomisme soit l'aristotélisme. Et du coup, quel que soit le jugement de valeur qu'on portera sur elle, Thomas a fait œuvre originale, justement parce qu'il a essayé de combiner ses croyances avec la philosophie traditionnelle. Il a réalisé en cela une œuvre originale qui, historiquement, est passionnante et importante, car elle conditionne la pensée moderne qui dépend de ces efforts du moyen âge et ne dépend pas immédiatement de la pensée antique, bien entendu.

Et par exemple tout le nominalisme du moyen âge sort, me semble-t-il, d'efforts du genre de celui de S. Thomas pour repenser les universaux, notamment dans un cadre chrétien qui n'est pas du tout celui d'Aristote.

M. VAN STEENBERGHEN :

Je vous remercie d'abord pour cet exposé, et je me réjouis beaucoup du très large accord qui nous unit.

Je vous poserai cependant tantôt une question, pour m'enlever un dernier scrupule. Mais je voudrais au préalable, non pas critiquer, mais plutôt préciser certaines choses que vous venez de dire.

D'abord, vous avez fait remarquer que l'expression « philosophie chrétienne » est une formule historique qu'on trouve dès l'antiquité chrétienne et que, par conséquent, il faut bien en tenir compte. On trouve, en effet, chez S. Augustin, le célèbre passage du *Contra Julianum* que vous avez relevé : *obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia*. Mais il est évident que, dans ce texte et dans quelques autres du même genre, encore qu'ils soient très rares, il s'agit de la sagesse chrétienne, de la vision chrétienne du monde ; il s'agit donc de ce que j'ai proposé d'appeler la « philosophie au sens large » ; or cette vision chrétienne du monde coïncide avec la *théologie*. Bref, ce qu'Augustin appelle « *nostra christiana philosophia* » n'est pas autre chose que le savoir inspiré par la révélation chrétienne ; c'est donc un savoir théologique.

Plus tard, comme vous l'avez fait remarquer, la formule *philosophia christiana* est employée dans un tout autre sens, pour désigner la vie monastique. Un moine cistercien pratique la *philosophia christiana* en vivant sa vie religieuse, en observant ses vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, en menant sa vie contemplative. Mais c'est là un sens tout à fait étranger à ce qui nous intéresse ici.

A partir du XIII^e siècle, on ne retrouve plus jamais, à ma connaissance, l'expression *philosophia christiana*. Il est très frappant, par exemple, que chez S. Bonaventure, en qui M. Gilson a vu le type et le modèle de la « philosophie chrétienne », non seulement il n'est jamais question de *philosophia christiana*, mais il donne des définitions de la philosophie et des expli-

cations sur la nature de la philosophie qui sont identiques à celles de S. Thomas d'Aquin.

Pour ma part, je suis convaincu qu'en dehors de l'emploi de l'expression au sens large de « sagesse chrétienne », aucun penseur du moyen âge n'a imaginé la philosophie chrétienne au sens de Gilson. Ils connaissent la *théologie*, ils connaissent la *philosophie* tout court, ils ne connaissent pas de philosophie chrétienne.

Voici une deuxième remarque, à propos des dogmes pris comme hypothèses philosophiques. Je comprends très bien votre pensée et personnellement je ne vois pas la nécessité, pour un philosophe chrétien, d'utiliser les dogmes comme hypothèses, surtout les grands dogmes strictement surnaturels, comme la Trinité ou l'Incarnation. Je ne suis cependant pas convaincu de l'exactitude de la situation psychologique que vous décrivez. Supposé que je connaisse quelque chose par la foi, que j'admets donc comme vrai, mettons, qu'il y a trois personnes en Dieu, je ne vois pas qu'il me soit psychologiquement impossible de réfléchir comme philosophe et de me demander : « Est-ce que l'hypothèse d'un Dieu en trois personnes (car, du point de vue de la philosophie, c'est une hypothèse) est compatible ou non avec ma métaphysique ? Y a-t-il dans ma métaphysique quelque chose qui exclut l'idée de trois personnes en Dieu ? »

Je ne vois donc pas l'impossibilité psychologique, même pour un croyant, de traiter un dogme comme hypothèse, car pour moi la distinction des objets formels est toujours possible : je puis très bien savoir une chose par la foi et l'examiner, par ailleurs, par la raison, me demander ce que la raison en pense.

Prenons un exemple qui me paraît beaucoup plus intéressant : l'immortalité de l'âme. Il est évident que l'affirmation d'une vie future avec la rétribution du bien et du mal est une vérité essentielle au christianisme : il n'y a pas de christianisme sans la vie future, la récompense du bien, le châtement du mal. Donc, comme chrétien, comme croyant, je sais, j'admets, je crois fermement qu'il y a une vie future. Cela ne m'empêche en aucune façon d'examiner en toute liberté le problème de l'immortalité de l'âme du point de vue philosophique car la foi chrétienne ne m'impose nullement d'admettre qu'il existe une démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme. Par conséquent, vous pouvez, comme psychologue, déclarer qu'il n'y a pas moyen de démontrer l'immortalité de l'âme en psychologie. Il n'y a rien d'antichrétien en cela. Vous pouvez donc, en toute liberté, voir dans quelle mesure tel argument proposé par un philosophe en faveur de l'immortalité de l'âme, vaut ou ne vaut pas ; vous pouvez essayer d'élaborer de nouveaux arguments ; vous pouvez, au contraire, prendre une attitude tout à fait agnostique et déclarer que la philosophie ne dit rien là-dessus, que c'est une vérité à propos de laquelle la philosophie est agnostique : elle ne dit ni oui ni non.

M. PERELMAN :

Et si elle dit non ?

M. VAN STEENBERGHEN :

Ça, c'est autre chose. C'est le cas que j'ai rencontré expressément dans mon exposé.

Supposons qu'un philosophe prétende démontrer qu'il n'y a pas d'âme immortelle (j'attends encore le philosophe qui me démontrera cela, mais enfin, supposons que quelqu'un prétende le démontrer). Cette conclusion est inacceptable pour moi, chrétien, car elle est incompatible avec le christianisme.

M. MASAI :

Pour moi, ça marcherait, même comme chrétien. Ça a marché pour des générations de chrétiens.

M. VAN STEENBERGHEN :

Comment ?

M. MASAI :

Parce qu'ils ont été matérialistes au début. Ils ont cru à la résurrection, cela suffisait. Il n'y avait pas besoin d'immortalité naturelle de l'âme.

M. VAN STEENBERGHEN :

C'est ce que je voulais dire en parlant de l'immortalité de l'âme : la vie future, une seconde vie après celle d'ici-bas, peu importe l'explication philosophique qu'on en donne.

M. MASAI :

Ah oui, une seconde vie.

M. VAN STEENBERGHEN :

Supposons donc un philosophe qui prétende démontrer qu'il n'y a pas de seconde vie, d'aucune façon.

M. MASAI :

Ça, c'est plus difficile, en effet à admettre, pour le chrétien !

M. VAN STEENBERGHEN :

... Que tout finit à la mort et que tout au-delà de la mort est mythologique.

M. MASAI :

Disons qu'il n'y a pas de Dieu, c'est beaucoup plus grave.

M. VAN STEENBERGHEN :

Si vous voulez, prenons cette question-là. Car il s'agit encore une fois d'une vérité tout à fait fondamentale de la foi : il existe un Dieu créateur personnel.

M. MASAI :

Oui, c'est ça.

M. VAN STEENBERGHEN :

Cette foi en Dieu me laisse toute liberté, comme philosophe, de chercher s'il y a moyen de démontrer l'existence de Dieu par la philosophie, car la foi chrétienne n'exige pas cela. La foi chrétienne exige que nous puissions arriver à une certaine connaissance de Dieu par la raison, parce que c'est un préliminaire de la foi : je ne saurais croire ce que Dieu révèle si je ne sais pas qu'il existe. Une certaine connaissance naturelle de Dieu est donc exigée pour la foi chrétienne. Cela a été défini au premier Concile du Vatican, en 1870.

M. MASAI :

Ah ... !

M. VAN STEENBERGHEN :

... Mais cette connaissance naturelle de Dieu n'est pas nécessairement philosophique. Bergson, par exemple, a proposé une preuve de l'existence de Dieu basée sur l'expérience des mystiques : ce n'est pas une preuve philosophique. Il dit expressément, au début des *Deux sources*, qu'une preuve philosophique est ici impossible, à ses yeux, parce qu'il ne croit pas à l'intelligence conceptuelle et aux démonstrations rationnelles ; dès lors, la seule preuve de l'existence de Dieu qu'il admettrait serait ce qu'il appelle une preuve empirique. Et cette preuve empirique, il croit la trouver dans l'expérience des grands mystiques.

Autre position possible : quelqu'un pourrait penser que nous ne connaissons l'existence de Dieu que par l'histoire de la révélation, l'histoire évangélique, par exemple, où l'on voit Jésus parler de Dieu, son Père, et le faire connaître aux hommes.

Bref, la foi en l'existence d'un Dieu créateur et personnel me laisse une immense liberté, comme philosophe, pour toute espèce de recherche sur la possibilité de connaître ou de ne pas connaître Dieu en philosophie. La seule chose qui est exclue, ici encore, c'est une philosophie qui conclurait que Dieu ne peut pas exister, par exemple une philosophie strictement matérialiste ou panthéiste.

C'est donc uniquement lorsqu'une philosophie aboutit à une conclusion manifestement incompatible avec la foi, que se pose le problème tel que je l'ai défini dans mon exposé. J'ai reconnu que, pour le rationaliste, il est évidemment dépourvu de sens de renoncer à une thèse philosophique

parce qu'elle contredit une donnée qui vient de la foi ; mais pour le croyant, au contraire, s'il croit vraiment à la révélation divine, en d'autres mots, s'il croit que les doctrines proposées à sa foi par l'Église viennent de Dieu, une conclusion philosophique incompatible avec ces doctrines est évidemment fautive. Il reconnaît donc qu'il s'est trompé quelque part dans ses raisonnements et qu'il doit recommencer son travail philosophique. C'est là une position parfaitement logique du point de vue du croyant.

M. MASAI :

Je crois que nous sommes pleinement d'accord. Je n'ai rien dit d'autre. Mais j'estime précisément que cette position-là empêche d'examiner le pour et le contre des hypothèses lorsqu'il y va justement des fondements mêmes de la foi. Je prends l'exemple de l'existence de Dieu : il vous est interdit — vous l'avouez et c'est bien évident — d'envisager même comme possible une démonstration qui soit bonne si elle aboutit au contraire de la foi.

M. VAN STEENBERGHEN :

Oui.

M. MASAI :

Mais alors, c'est ça, cette psychologie dont je parle.

M. VAN STEENBERGHEN :

Ce que vous dites me paraît vrai, mais j'ai la conviction que, dans le travail philosophique, le domaine où un conflit est possible entre la philosophie et la foi est extrêmement limité. Du reste, *ab esse ad posse valet illatio* : de nombreux philosophes chrétiens contemporains n'ont-ils pas étudié d'une façon très approfondie toutes les formes de l'athéisme ?

M. MASAI :

Mais je vous ferai remarquer que ce sont tous des théologiens, à mon sens.

M. VAN STEENBERGHEN :

Des théologiens ? Non, pas nécessairement.

M. MASAI :

Mais c'est ce que nous appelons théologiens dans les cadres pédagogiques ...

M. VAN STEENBERGHEN :

Ne discutons pas sur les mots. Je veux dire ceci : il n'y aucun incon-

vénient pour un croyant d'étudier de la façon la plus sincère et la plus approfondie des systèmes athéistes. Il ne faut pas pour cela qu'il devienne athée !

M. MASAI :

Je n'ai jamais contesté cela !

M. PERELMAN :

Je voudrais quand même donner raison au Chanoine Van Steenberghe contre M. Masai parce que, à mon avis, un philosophe chrétien peut faire vraiment tous ses raisonnements hypothétiques et essayer de voir ce qui arrive et puis, à un moment donné, il peut abandonner la foi.

M. VAN STEENBERGHE :

Assurément, cela peut arriver.

M. PERELMAN :

Ah ? Mais M. Masai ?

M. MASAI :

Écoutez, le malentendu est celui-ci : Il est bien évident qu'il peut abandonner la foi et même je crois, moi, que s'il prend les dogmes comme hypothèse, il l'abandonnera. C'est ce que j'ai fait pour ma part. Mais ce que je puis dire, c'est que l'hypothèse — j'en reviens toujours à cela —, l'hypothèse préconisée par le Père André Naud est une hypothèse qui n'en est pas une, parce que, par définition, son croyant reste un croyant, bien entendu. Et ça n'est pas possible. C'est parce que justement il n'a pas soupesé exactement le pour et le contre...

M. PERELMAN :

On ne reste pas croyant par définition.

M. VAN STEENBERGHE :

C'est-à-dire qu'on s'arrête à temps pour le rester !

M. MASAI :

C'est ça. Écoutez, quand on étudie historiquement un grand croyant comme l'est S. Thomas d'Aquin, car j'ai beaucoup de respect pour lui étant donné sa loyauté, sa volonté d'unir la foi et la science, car vraiment c'est un modèle à cet égard ; il n'a jamais failli, je crois, à cette volonté double. Mais alors on est vraiment frappé chez lui qu'à certains moments, par exemple dans la question de l'immortalité de l'âme — parce que lui il croyait que c'était un dogme —, alors là nous pouvons démontrer le mécanisme de sa démonstration puisque, historiquement, ce n'est pas

un dogme que l'immortalité de l'âme, ou c'est un dogme depuis l'époque de Thomas d'Aquin, depuis le Concile de Vienne, etc. Mais dans l'antiquité chrétienne, ce n'est évidemment pas un dogme ; ce qui est un dogme, c'est la deuxième vie, bien entendu, mais l'immortalité naturelle de l'âme c'est, à l'époque de S. Thomas, un résidu de platonisme, naturellement. D'ailleurs, quand on voit les preuves qu'il donne, il renvoie à Gennade de Marseille, il renvoie à des sources platoniciennes, pas à des textes probants de l'Écriture. Il ne peut pas donner de sources qui lui imposent, en vertu de la révélation, ce dogme. Mais, néanmoins, il est toujours tellement soucieux de sauvegarder ce dogme que, dans ses discussions philosophiques — vraiment philosophiques, j'en conviens — concernant l'anthropologie, l'immortalité de l'âme est toujours au centre de ses préoccupations, parce qu'il ne pourrait jamais accepter une conclusion philosophique qui l'exclue.

Prenons, par exemple, l'intellect : il ne pourrait pas aboutir à une position averroïste, par exemple, concernant l'intellect, à cause de son dogme. Alors, il est toujours arrêté.

M. VAN STEENBERGHEN :

Pardon ! La question est justement de savoir si l'anthropologie qu'il a élaborée est, ou n'est pas, œuvre philosophique. Comme je l'ai expliqué tantôt, le dogme de l'immortalité, ou ce qu'il croyait être le dogme de l'immortalité de l'âme, a été pour lui l'occasion de cette recherche. Mais ce n'est que l'occasion.

Lorsqu'il écrit son *Traité De unitate intellectus contra averroistas*, dirigé contre Siger de Brabant et ses partisans, il déclare dans l'introduction : « Bien entendu, l'erreur d'Averroès est manifestement contraire à la foi chrétienne. Mais je ne vais pas m'occuper de cela ici. Je vais uniquement me demander ce que la raison et ce qu'Aristote pensent de la question. » Et dans toute la suite du traité, il développe une argumentation strictement philosophique : d'abord une discussion sur l'interprétation des principaux textes d'Aristote, contre l'exégèse d'Averroès ; ensuite un exposé purement rationnel sur la nature de l'intellect. Son argument fondamental est basé sur l'expérience psychologique : *manifestum est quod hic homo singularis intelligit*, dit-il ; il est évident que l'homme singulier que je suis intellige. Au fond, c'est le *Cogito* de Descartes. A partir de cette évidence psychologique de la pensée personnelle, il démontre que le principe de la pensée personnelle appartient à l'individu : c'est ce qu'il appelle « l'âme intellectuelle ». Cette âme est immatérielle, comme Aristote a déjà essayé de le démontrer ; étant immatérielle, elle doit être immortelle, car une réalité immatérielle n'est pas périssable.

Ainsi donc, dans ce texte et dans beaucoup d'autres, Thomas d'Aquin s'efforce, en pur philosophe, d'établir la thèse de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Que sa foi ait été l'occasion de cette recherche ne change rien à la nature philosophique de sa démonstration.

M. MASAI :

Oui, d'accord, mais ce qui, je crois, nous divise ici, c'est que nous ne voyons pas de la même manière l'influence de sa foi et qu'en réalité vous voyez en cela une simple occasion. Moi, je vois au contraire — et c'est ce qui me paraît justement intéressant chez ces théologiens du moyen âge de la valeur de S. Thomas — , je vois que leur foi fait une pression si forte sur leur intelligence qu'elle les amène à faire des recherches et se trouve être ainsi l'occasion de découvertes remarquables. Mais seulement je constate comme un point historique une pression si considérable qu'elle peut aller jusqu'à rendre impossible d'interpréter correctement des textes d'Aristote.

M. VAN STEENBERGHEN :

C'est possible, bien que ce soit discutable. Mais je vous demande où vous trouvez la faille dans la démonstration philosophique qu'il développe dans le *De unitate intellectus* ?

M. SERRES :

Je n'ai rien à dire sur le contenu de la discussion parce que ma compétence y est nulle. Je voudrais simplement dire un mot de la forme de cette discussion concernant le fonctionnement de l'hypothèse. Je croyais tout naïvement que tout le monde savait depuis les astronomes grecs que ce n'est pas parce qu'une hypothèse explique les choses qu'elle est vraie. Et ceci se démontre de deux manières : d'abord en logique où le faux implique n'importe quoi, par conséquent, l'hypothèse étant fausse, le raisonnement peut être parfaitement valide. Et deuxièmement, dans toutes les sciences physiques, dès le moment où on a une hypothèse qui explique les choses, elle peut être parfaitement décevante sur le plan de la vérité.

M. GRYPAS :

En ce qui concerne le problème de la philosophie chrétienne et des philosophies religieuses en général, je me demande s'il ne faut pas, méthodologiquement, faire une distinction très générale. Parler d'une part de ce qu'on pourrait appeler des quasi-philosophies et, d'autre part, de la philosophie proprement dite.

J'appellerai quasi-philosophies les philosophies à l'intérieur desquelles se déploie, bien sûr, l'effort de la raison, mais qui est, au départ, limitée par un ensemble de propositions que l'on ne peut absolument pas abandonner, d'une part, et qui, d'autre part, sont, comme on l'a dit, beaucoup plus que l'occasion, le motif même de l'effort rationnel et de l'effort de raison.

Cette distinction me paraît fondamentale. Dans la mesure où la philosophie peut être considérée comme un domaine au-delà duquel je ne peux pas imaginer un autre domaine qui, disons, l'engloberait, et à partir duquel pourraient se porter ou se constituer des jugements, je dois admettre que toute quasi-philosophie se situe, en dehors même de la possibilité

et de la puissance que je reconnais à ma raison de discuter et d'entreprendre toutes les constructions rationnelles et intelligibles que j'estime devoir mettre en œuvre pour comprendre et me situer.

En effet, une philosophie religieuse peut, au niveau des principes, au niveau de son architectonique, déployer nombre d'éléments, de nature philosophique, mais elle ne me paraît pas pouvoir se présenter comme une philosophie dans la mesure où précisément, au départ, elle table sur un acquis, acquis sur lequel je ne peux pas revenir sans fausser toute l'économie de son existence même.

Il n'y a pas, par exemple, que la philosophie religieuse chrétienne. Si je considère un pays où, malgré tout, la spéculation a pris un essor considérable — le sous-Continent indien —, j'ai là aussi une quasi-philosophie. Toute la réflexion, qu'elle soit au niveau brahmanique ou bouddhique a toujours été limitée par une affirmation qu'aucun de ces penseurs n'avait remise en cause, à savoir le problème de la transmigration et de la samsara. Toute la réflexion portait sur la meilleure façon d'échapper à la samsara, de quitter l'enchaînement des vies et des morts, considéré comme l'expression même de la souffrance et de trouver un salut, soit dans la confusion avec le Brahman, soit alors dans la dissolution totale ce qui était la position bouddhique.

En Chine, nous trouvons des éléments semblables sauf peut-être chez les méitistes où nous avons un très curieux exemple qui, lui, me paraît plus philosophique. Le méitisme postule au départ qu'il faut croire dans les dieux et dans les esprits ; mais la raison qu'il donne est déjà une raison a-religieuse, à savoir qu'il faut vivre avec le peuple et puisque le peuple croit dans les dieux et croit dans les esprits, il convient de ne pas se séparer du peuple en mettant en doute cette croyance.

C'est pourquoi, quand nous parlons de philosophie, la seule philosophie qui, à mon sens, peut être considérée comme une philosophie, disons radicale, est une philosophie qui ne part pas d'un acquis sur lequel il n'a pas un droit de regard critique.

On a tenté de trouver, comme une sorte de compromis, en parlant de l'attitude psychologique du penseur dans cette situation et en faisant remarquer que parfois l'effort de réflexion d'un penseur qui est comme enfermé dans ses présupposées, lui permet de dépasser ces présupposées et peut-être éventuellement de les nier. Mais là, je dirai que c'est un problème d'itinéraire intérieur personnel et psychologique qui ne porte pas sur la différence radicale entre, d'une part, les philosophies, c'est-à-dire cette activité de l'esprit qui ne se donne absolument aucune limite quant à la matière sur laquelle elle porte et les quasi-philosophies qui organisent une réflexion à l'intérieur d'un domaine et sans pouvoir, pour que leur effort ait un sens au titre de leur recherche, sans pouvoir en aucune façon contredire cet acquis préliminaire.

Et c'est pourquoi je crois que méthodologiquement il faut faire là une distinction qui me paraît radicale et j'ajouterai simplement ceci pour finir que c'est une distinction qui n'a pas seulement valeur au niveau de l'Histoire, mais qui a cours encore actuellement. Dans la réflexion que je conduis présentement sur des problèmes contemporains : est-ce que je

considère qu'il y a un acquis sur lequel je me refuse de réfléchir en tant que philosophe, acceptant le réfléchir en tant que tel dans un domaine déjà circonscrit, ou bien est-ce que je considère que, comme philosophe, il n'y a aucun acquis, il n'y a aucun domaine interdit à la réflexion critique. Cela signifie que je ne confonds pas l'activité philosophique avec l'explicitation de certaines opérations intellectuelles, non pas universelles mais théoriques, non pas critiques mais apologétiques.

M. MEYER :

M. le Chanoine, vous avez prétendu, à un certain moment de votre exposé, qu'un croyant était mieux préparé qu'un non-croyant à aborder les problèmes philosophiques parce que son angoisse concernant les mystères de l'existence était surmontée par la réponse que lui fournissait la religion.

Je crois déceler là un sophisme parce que, ou bien le problème philosophique ne concerne pas l'existence — et alors le croyant n'est pas mieux préparé puisque son problème n'a rien à voir avec la réponse — ou bien alors le problème concerne l'existence et celui qui a déjà la réponse n'envisage même pas le problème.

M. VAN STEENBERGHEN :

Je commencerai par les deux dernières questions.

En ce qui concerne M. Grynepas, je ne vois pas d'objection à parler de « quasi-philosophie », mais il me semble que, lorsqu'il s'agit de penseurs chrétiens, cette quasi-philosophie doit être identifiée avec la théologie, la théologie étant précisément un savoir qui part d'un certain donné, supposé acquis par ailleurs, par révélation divine par exemple. Appelez cela une quasi-philosophie, si vous voulez, mais je crois qu'il est plus clair de parler de théologie. Et, bien entendu, du point de vue historique on peut parler de la même manière, comme l'a fait autrefois Léon Gauthier, d'une théologie musulmane, d'une théologie hébraïque, d'une théologie bouddhiste, c'est-à-dire que chaque type de religion comporte une spéculation philosophique inspirée par la doctrine religieuse.

Quant à ce que nous essayons de faire, par exemple, à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, je crois que c'est de la philosophie au sens strict, et qu'au point de départ nous avons l'intention d'explorer absolument tout le réel, sans aucune restriction ni réserve. Je dirai même, pour rencontrer le fond de la remarque de M. Masai, que, si j'arrivais, par ma réflexion philosophique, à voir avec évidence que je me suis trompé en adhérant au christianisme, la sincérité totale et le respect de la vérité m'obligeraient à « me convertir » et à abandonner le christianisme.

Quant à la dernière question qui a été posée, je ne vois pas, pour ma part, la difficulté, car je crois que le problème de la destinée humaine, de la condition humaine, est un problème profondément philosophique. Le fait que je sache, par la foi, ce que je dois penser de cette destinée humaine, ne m'empêche en aucune façon, étant donné la différence des ob-

jets formels, d'examiner du point de vue de ma raison ce que je puis dire en réponse à ce problème. Je ne vois aucune incompatibilité à mener cette recherche philosophique en toute sérénité scientifique, bien que je connaisse, par ailleurs, la solution.

Je voudrais encore ajouter un mot à l'adresse de M. Masai. Quand vous dites que, de votre point de vue, vous ne distinguez pas la philosophie chrétienne de la philosophie ou de la théologie, car il s'agit toujours du savoir humain, je crois que certaines distinctions s'imposent. Évidemment la théologie, les théologies historiques, sont pour vous, historien de la pensée, un objet de réflexion, aussi bien que les philosophies ou n'importe quelle donnée de l'Histoire. N'importe quelle expérience humaine, n'importe quel travail humain intéresse le philosophe ; rien ne lui est étranger. Mais cela n'empêche que, comme historien de la philosophie, vous devez distinguer, par exemple, un Thomas d'Aquin qui fait de la théologie et un Thomas d'Aquin qui fait de la philosophie. Car ce n'est pas la même chose et il en est pleinement conscient. Vous ne pouvez pas mettre dans le même sac les œuvres théologiques du passé et les œuvres philosophiques, puisque les auteurs eux-mêmes ont distingué un savoir philosophique et un savoir théologique.

A propos du *fidéisme*, il y aurait beaucoup de choses à dire, mais j'insiste sur un point parce que j'ai constaté qu'il y a souvent des malentendus dans l'emploi de ce terme. Du point de vue catholique, le fidéisme est une hérésie qui consiste à faire de l'acte de foi un acte aveugle. Croire sans savoir pourquoi, sans raison suffisante de croire, c'est une attitude qui a été condamnée au premier Concile du Vatican. Ce concile a défini ce qui suit : vous êtes hérétique si vous dites que la foi surnaturelle, la foi religieuse peut être compatible avec une connaissance seulement probable de la révélation. L'Église exige du croyant qu'il ait d'abord une connaissance certaine de l'existence de Dieu et du fait que Dieu a parlé aux hommes. En d'autres mots, l'acte de foi, pour le catholique, doit être un acte *raisonnable*. S. Paul le disait déjà expressément : « Nous devons toujours, dit-il, pouvoir rendre compte des raisons pour lesquelles nous croyons. » Bref, le fidéisme proprement dit est absolument exclu de la perspective catholique.

M. PERELMAN :

Depuis le Concile du Vatican ?

M. VAN STEENBERGHEN :

Non, c'est la doctrine traditionnelle de l'Église, depuis S. Paul. Mais le Concile l'a définie expressément pour combattre les courants fidéistes qui s'étaient manifestés au XIX^e siècle.

A propos de S. Thomas, je reviens à ce que j'ai déjà dit : des vérités de foi ont pu être pour lui l'occasion d'une réflexion sur ce qui le séparait d'Aristote, mais lorsque, dans un traité comme le *De unitate intellectus*, il discute les textes d'Aristote, ou lorsqu'il fait un exposé philosophique de sa psychologie, il est sur un terrain strictement philosophique et cela peut se discuter entre philosophes.

Personnellement, j'ai écrit une *Ontologie* ; j'ai essayé de la construire en toute loyauté, à partir des données de la conscience ; je crois n'avoir introduit dans cette ontologie aucune doctrine reçue par la foi. Alors je demande à M. Masai si, contrairement à ce qu'il a écrit en 1963, il me concède que je suis encore capable de faire de l'ontologie, bien que l'ontologie soit évidemment un domaine frontière de la philosophie et de la religion, puisque l'ontologie débouche sur le problème de Dieu. Estimez-vous que moi, philosophe croyant, je suis encore capable de faire de l'ontologie ou bien suis-je condamné à « théologiser » dans mon cours d'ontologie ?

M. MASAI :

Je crois tout simplement ceci, comme vous venez de le dire, que vous n'êtes pas un philosophe païen, je n'ai jamais rien dit d'autre.

M. VAN STEENBERGHEN :

Pardon, vous avez écrit que les philosophes croyants ne peuvent que théologiser dans les domaines où la religion et la philosophie sont toutes deux intéressées.

M. MASAI :

Mais c'est ça que j'appelle théologiser.

M. VAN STEENBERGHEN :

Dans ce cas, je vous demande ce qu'il y a de théologique dans mon ontologie.

M. MASAI :

Mais c'est tous les impératifs qui conditionnent...

M. VAN STEENBERGHEN :

Il n'y a aucun impératif.

M. MASAI :

Ah oui, vous le croyez.

M. VAN STEENBERGHEN :

Encore une fois, je demande ce qu'il y a de « théologique » dans mon ontologie. Le livre existe, on peut en faire l'examen critique.

M. PERELMAN :

Je voudrais poser la question suivante : est-ce qu'un philosophe incroyant peut être philosophe ?

M. MASAI :

Oui, et même un philosophe chrétien, parce que l'incroyant peut se servir du dogme chrétien comme d'une véritable hypothèse de travail, voyez Bergson, et tant d'autres !

M. ALQUIÉ :

J'ai été extrêmement intéressé par l'exposé de M. le Chanoine Van Steenberghe, et j'ai un certain nombre de questions à poser.

La première serait relative à la définition de la philosophie. Elle serait liée à une question qui a été posée par M. Grynepas sur les vraies philosophies et sur les quasi-philosophies. Car si les quasi-philosophies sont ce qu'a dit M. Grynepas, qu'est-ce qui n'est pas une quasi-philosophie ? Il faudrait ranger parmi les quasi-philosophies la philosophie de Descartes, celle de Berkeley, celle de Leibniz, celle de Malebranche, et même celle de Kant.

Ce qui m'a également étonné dans toute la discussion qui a eu lieu, c'est ceci : on a fait un sort particulier aux philosophes du moyen âge. Et la question a toujours été posée de la façon suivante : le philosophe chrétien est un philosophe qui, à un moment donné, ne peut pas aller plus loin. Si, par exemple, une démonstration, qu'il fait ou qu'il croit faire, l'amène à la négation de Dieu, ou à la négation de l'immortalité de l'âme, à ce moment-là, c'est bien ce que M. le Chanoine a dit, il doit remettre en question cela même que sa philosophie a trouvé, et avouer : « Je me suis trompé. » Il doit donc préférer sa foi à sa philosophie. Mais il y a une autre position possible. Elle consiste à dire : « Le philosophe chrétien n'est pas un vrai philosophe, car un vrai philosophe va jusqu'au bout de son raisonnement. Si la raison lui démontre que sa foi l'a induit en erreur, il doit abandonner sa foi. » Ce dont du reste, dans la toute dernière partie de la discussion, M. le Chanoine a admis la possibilité, au moins théorique. Mais je ne crois pas qu'il faille ainsi poser le problème.

Descartes, Leibniz, qui passent pour des philosophes, Malebranche à plus forte raison, sont des gens qui ont toujours considéré que leur philosophie ne pouvait pas les amener à contredire leur foi. De ce fait, ils n'ont pas posé le problème ici évoqué. Mais il y a un autre problème qui me paraît ne pas avoir été signalé, et demeure pourtant essentiel. C'est le problème du fondement de la raison elle-même ! C'est celui qu'ils ont posé.

M. le Chanoine a distingué un doute avec angoisse et un doute sans angoisse. Là, je ne suis guère d'accord avec lui. Ou bien on doute, ou bien on ne doute pas. Qu'on ait de l'angoisse ou qu'on n'ait pas d'angoisse, c'est une question de caractère, de tempérament : il y a des gens qui s'angoissent en doutant ; d'autres doutent sans s'angoisser. Mais il s'agit de savoir si on doute vraiment, ou si on ne doute pas. Le doute de Descartes est-il un doute avec angoisse ou sans angoisse ? On peut dire qu'il est sans angoisse, puisqu'il est méthodique, et que Descartes sait très bien qu'il en sortira. Mais on peut également dire qu'il est avec angoisse, puisque Descartes déclare que, pour le comprendre, il faudra des

mois et des semaines, qu'il faudra le réaliser, qu'il faudra le transposer dans le domaine du vécu. La façon même dont Descartes parle de son doute au commencement de la Méditation Seconde — où il dit qu'il est tombé dans l'eau et qu'il ne sait pas où assurer son pied — montre bien que c'est un doute avec angoisse.

Donc, que le doute comporte ou non de l'angoisse ne me paraît pas le vrai problème. Le vrai problème est celui du fondement de la raison.

On a opposé la raison et la foi. On a séparé, d'une part, la raison comme faculté autonome et, d'autre part, la foi comme portant sur un contenu révélé. Or, chez Descartes, chez Leibniz, chez Malebranche, il y a un troisième facteur, si je peux dire, et je crois que l'élément qui se trouve à la base, au fondement de ce que M. le Chanoine a dit, mais qu'il n'a jamais vraiment, à mon avis, explicité, c'est une foi supplémentaire, c'est une foi selon laquelle la raison ne peut pas contredire la foi. C'est un troisième élément. On peut avoir la foi, d'une part, on peut raisonner d'autre part. Mais on peut aussi être sûr que, étant donné que les vérités de la raison et de la foi émanent d'une seule source, on ne saurait trouver de contradiction entre elles. Et c'est au fond ce que vous pensez, puisque vous n'avez jamais pris au sérieux l'hypothèse selon laquelle on pourrait prouver qu'il n'y a pas de Dieu. Vous ne l'avez jamais prise au sérieux. C'est donc que vous estimez que votre raison ne peut vous y conduire.

Alors, vous dites : je suis philosophe, au sens où le sont aussi les athées. Mais vous ne le dites pas avec une totale bonne foi, en ce sens que vous êtes bien sûr, vous, que votre raison ne vous éloignera pas de votre foi. La preuve en est que tous les exemples que vous avez pris étaient des exemples tirés des arguments anciens. Vous avez dit : on ne me démontrera pas ceci, j'admettrais bien de vous que la philosophie ne puisse pas démontrer l'existence de Dieu, j'admettrais bien que la philosophie ne puisse pas démontrer l'immortalité de l'âme. Mais vous n'avez guère admis qu'elle pourrait démontrer la non-existence de Dieu, ou la non-existence de l'âme. Pourquoi ne l'admettez-vous pas ? C'est que, implicitement, vous subordonnez la raison à Dieu. Mais alors, il faut le dire nettement.

Remarquez que, sur le fond, nous sommes totalement d'accord. Je pense comme vous. Mais nous parlons uniquement de méthode. Votre méthode néglige la démarche cartésienne.

Des philosophes comme Descartes, ou comme Malebranche, de quoi étaient-ils sûrs ? Ils étaient sûrs que leur foi ne pouvait pas être contredite par leur raison. Et s'ils ont usé de leur raison avec une telle liberté, c'est parce qu'ils étaient certains qu'elle ne pouvait pas contredire leur foi. Mais cela tenait à l'idée même qu'ils se faisaient de la raison.

Dès lors, c'est là que je veux en venir, et c'est par là que je veux finir : ce qu'on ne remarque jamais assez, c'est que le rationalisme du xvii^e siècle est fondé sur une laïcisation de la Révélation. Car pourquoi Descartes a-t-il confiance en sa raison ? Parce qu'il croit à la véracité divine. Pourquoi Malebranche a-t-il confiance en sa raison ? Parce qu'il croit en la Vision en Dieu. Pour eux, c'est Dieu qui fonde la raison elle-même. La raison elle-même est fondée sur une révélation. Cette révélation, c'est

la connaissance naturelle. Mais elle a comme source Dieu. Et si on enlevait Dieu, si on démontrait que ce n'est pas le même Dieu qui a parlé dans l'Écriture et par la raison naturelle, tous les systèmes du xvii^e siècle s'écrouleraient. C'est pourquoi, que l'on prenne Leibniz, que l'on prenne Descartes, que l'on prenne Malebranche, nous sommes en présence de penseurs qui raisonnent et croient raisonner d'une manière absolument libre. Mais ils usent d'une raison en laquelle ils n'ont confiance que parce qu'ils croient en Dieu.

Leurs philosophies sont-elles alors des quasi-philosophies ? Sont-ce de vraies philosophies ? Autrement dit, n'y a-t-il de vraie philosophie que la philosophie athée ? C'est la question que je pose. Et je crois qu'il faut y répondre négativement. Selon Descartes, selon Malebranche, qui ne sont pas de pseudo-philosophes, on ne peut philosopher que si l'on croit en Dieu, et que si l'on croit que Dieu garantit notre raison. Il y a là une position du problème qui n'a rien de médiéval, et qui doit, tout de même, être considérée.

M. VAN STEENBERGHEN :

Je ne sais si je suis compétent pour répondre, car il s'agit du domaine de la philosophie moderne ; mais enfin je suis heureux de vous entendre dire qu'en somme beaucoup de philosophes modernes sont tout aussi philosophes chrétiens que ceux du moyen âge. D'accord : c'est là une évidence.

Je ferai remarquer ensuite que ce que vous appelez une foi supplémentaire, c'est-à-dire la foi en la non-contradiction entre les deux types de vérités, me paraît être un simple corollaire de la foi surnaturelle, car si vraiment je crois que telle proposition est révélée par Dieu, je sais par cela même qu'elle est vraie et qu'elle ne peut contredire une autre vérité, puisqu'il ne peut exister deux vérités contradictoires.

Vous dites : je suis sûr d'avance, dans la mesure où je suis ferme dans ma foi, qu'il n'y a pas de contradiction entre la vraie philosophie et la vraie foi. Mais il n'est pas facile de déterminer ce qui est vrai philosophiquement ; il n'est pas facile non plus de déterminer ce qui est vraiment révélé. L'histoire nous donne toute une série d'exemples de gens qu'on a voulu condamner parce qu'ils avaient tenu des propositions qui n'étaient pas du tout contraires à la foi, mais qui étaient contraires à des opinions théologiques reçues.

Bref, il reste toujours, en fin de compte, un problème psychologique extrêmement personnel, c'est celui de la sincérité dans la recherche. Comme je le disais tantôt, je veux bien admettre que, si ma réflexion philosophique me conduisait à l'évidence que la foi chrétienne est un mythe, je devrais renoncer à la foi chrétienne, c'est logique. Mais je dois dire que, jusqu'à présent, je n'en suis pas arrivé là. Je constate que d'autres y arrivent, c'est le mystère de la vie personnelle et, pour y voir clair, il faudrait pouvoir analyser la vie de chacun, voir comment chacun est arrivé soit à croire, soit à ne pas croire.

Quant à savoir si des gens comme Descartes et Malebranche n'ont cru à leur raison que parce qu'ils croyaient en Dieu, là je ne suis pas compé-

tent pour répondre. Mais je me souviens que, lorsque Mgr Noël discutait le doute cartésien et la théorie de la connaissance de Descartes, il reprochait à Descartes l'ambiguïté de son doute. C'est-à-dire qu'à certains moments cela paraît être un doute scientifique et méthodique et, à d'autres moments, c'est quand même un doute qui le plonge dans l'angoisse.

Personnellement, je dirai plutôt que le doute scientifique est un doute réel, mais méthodique, c'est-à-dire que je mets vraiment en doute telle proposition, mais cela se fait au niveau de la recherche scientifique, c'est-à-dire au niveau d'une recherche méthodique et critique, qui me paraît parfaitement compatible avec une foi religieuse.

Quant au fondement de la valeur de la connaissance, je ne crois pas que ce fondement doive être cherché immédiatement en Dieu. Je crois que c'est une question d'analyse des données de la conscience et que, dans une épistémologie bien construite, on peut parfaitement arriver à une critique de la connaissance qui mette en valeur la possibilité de vérité et de certitude qui existe, dans une mesure d'ailleurs très limitée, dans la connaissance humaine. Dès lors, dans la philosophie telle que je la comprends, il ne faut point passer par la véracité divine pour savoir que je suis capable de vérité.

M. MIEDZIANAGORA :

Mais, M. le Chanoine, alors, au fond, on dit le mot foi ; c'est une habitude que nous avons de parler ; en fait je dirais, sur la foi de ce que vous avez dit, que vous avez confiance dans votre raison. C'est tout.

Et cette raison vous conduit jusqu'aujourd'hui à ce qu'on appelle par habitude la foi en Dieu, mais il n'y a rien de spécial.

M. VAN STEENBERGHEN :

Il y a là, je le crains, une grave équivoque.

M. MIEDZIANAGORA :

Puisque vous admettez que votre raison vous conduisant à une autre évidence, eh bien, dans ce cas-là, vous seriez converti !

Donc vous avez dit, pour moi, dans vos dernières interventions, votre confiance dans votre raison. Il n'est pas question de foi là-dedans.

M. VAN STEENBERGHEN :

Du côté de la philosophie, j'essaie, par une analyse critique des données de ma conscience, d'élaborer une théorie de la connaissance qui me donne une certaine confiance dans ma raison, c'est-à-dire qui me montre que je suis capable, dans une certaine mesure au moins, de vérité et de certitude : cela, c'est uniquement philosophique.

Ensuite, toujours comme philosophe, je crois pouvoir démontrer l'existence d'une cause première, créatrice et personnelle : cela n'est pas non

plus de la foi, c'est de la métaphysique. Je pense même que, en rigueur de termes, on ne peut jamais parler de « foi en l'existence de Dieu » : comme je l'ai dit déjà, on doit connaître l'existence de Dieu et le fait de la révélation avant d'avoir foi en Dieu, c'est-à-dire avant de croire ce que Dieu dit, en se fiant à sa parole.

M. MIEDZIANAGORA :

C'est une conviction.

M. VAN STEENBERGHEN :

... Alors seulement je puis croire ce que Jésus-Christ m'enseigne au nom de Dieu. La foi a donc pour objet l'enseignement révélé, mais j'ai établi préalablement que Dieu existe et qu'il a parlé. Ceci est tout à fait traditionnel en apologétique chrétienne : dans ce qu'on appelle « les préliminaires de l'acte de foi », il y a toujours l'existence de Dieu, la Providence et le fait de la révélation. Je dois savoir que Dieu existe, qu'il est Providence personnelle et qu'il a parlé aux hommes. Cela établi, je crois ce qu'il dit.

M^{me} PARAIN-VIAL :

Je crois que M. Perelman a eu tout à fait raison de penser qu'il fallait exclure de cette discussion les considérations psychologiques. Effectivement, il y a des gens qui perdent la foi et il y en a d'autres au contraire qui se convertissent et les statistiques de convertis et de déconvertis, si j'ose dire, ne peuvent constituer des arguments pour répondre à la question qui se pose actuellement. Je crois que cette question en implique deux autres autour desquelles nous tournons, à savoir quelle est la nature de la philosophie, et quelle est la nature de la raison.

Il me semble qu'on ne peut pas répondre à la question posée si on ne répond pas d'abord à ces deux questions.

En effet, nous nous demandons : est-ce qu'une croyance quelle qu'elle soit, déiste ou athée, matérialiste ou immatérialiste, peut interdire la liberté de la réflexion ?

Pour répondre, il faut bien effectivement distinguer et préciser ce qu'on entend par foi et ce qu'on entend par croyance, ce qu'on entend par science et ce qu'on entend par philosophie. Je ne peux évidemment pas répondre à toutes ces questions parce que ce serait extrêmement long, mais je pense qu'il faut tout de même préciser la nature de la connaissance scientifique et celle de la foi, et je ne serai pas toujours d'accord avec vous, M. le Chanoine, quand vous parlez de science. Pour moi, la connaissance scientifique est quelque chose de parfaitement définissable : elle est constituée par des hypothèses qui doivent être formulées en des termes susceptibles d'être infirmés et qui doivent être confirmées par l'expérience. Un savant doit abandonner l'hypothèse que l'expérience ne confirme pas. Toute science est abstraite et provisoire. Qu'est-ce que la foi ? Je dirai seulement qu'il faut distinguer la foi, qui peut être fondée

sur une expérience ou un début d'expérience, et une opinion pure et simple, par exemple la foi que j'ai en la sincérité de ma mère et l'opinion que j'ai admise sur le caractère hypocrite de tel ou tel peuple étranger. C'est évidemment très différent.

J'arrive à la philosophie. Sans la définir, on peut distinguer dans ce qu'on appelle philosophie deux aspects : une attitude réflexive (ce que Gabriel Marcel appelle la réflexion seconde) et les convictions qui résultent de cette activité réflexive. La réflexion est essentielle : je dois être libre, si je veux être philosophe, de réfléchir, y compris sur les formulations d'une réflexion première, que ce soit la connaissance du sens commun, la science ou des opinions morales, religieuses ou politiques. Par conséquent, le champ de la réflexion philosophique ne doit être limité *a priori* par aucune opinion, par aucune connaissance scientifique, dont la philosophie a précisément pour devoir de mettre en évidence le caractère provisoire ou imparfait. Elle a pour devoir aussi de critiquer les sources de connaissance. Mais j'ajoute que la foi en tant que vécue, en tant qu'expérience obscure doit être considérée, non comme une opinion, mais comme une source de connaissance, comme toute autre expérience sensible, esthétique, etc.

Si je définis ainsi l'attitude philosophique fondamentale, comment puis-je répondre au problème posé : est-ce que des croyances, une foi, des connaissances scientifiques peuvent limiter la liberté de la réflexion ?

Si je considère les faits, je dirai *oui*. L'histoire de la philosophie et même le spectacle des discussions qui se déroulent ici prouvent que nous restons tous plus ou moins dépendants de certaines connaissances scientifiques que nous pensons définitives, de certaines croyances athées ou non, matérialistes ou spiritualistes qui sont restées en nous, en partie au moins, au niveau de l'opinion, car nous ne les remettons pas en question, par paresse ou manque d'esprit philosophique. Mais si je me place au point de vue du droit, je répondrai : *non*. Bien plus, notre devoir de philosophe est de défendre et de développer en nous cette liberté de la réflexion qui n'est autre que l'amour de la Vérité.

M. GORIELY :

Il semblait ressortir de toute cette discussion que c'est une évidence et une permanence, au moins de toute la tradition chrétienne, que la foi et la raison ont une source commune, qu'au fond elles doivent converger dans leur objet et que, finalement, le seul débat était de savoir si c'est la raison qui fonde la foi ou si c'est Dieu qui est la condition du juste exercice de la raison.

Mais est-ce une telle évidence, au fond ? Car enfin la divergence entre les deux, la transcendance de la foi par rapport à la raison me semble correspondre à un courant chrétien assez fondamental. Tous les courants scotistes, tout le nominalisme, toute la mystique en tant qu'opposée à la théologie, n'étaient-ils pas basés sur la transcendance de l'acte de foi par rapport à une raison qui reste fondamentalement humaine et corporelle ?

M. DUMONT :

Je voudrais verser un argument pour la discussion de ce soir à propos de l'histoire des problèmes ou des concepts et reprendre l'assertion de M. Alquié sur le caractère nécessairement angoissé du doute. Cela paraît parfaitement vrai chez Descartes. Ce qui fait que c'est vrai, ce n'est pas simplement que nous le savons par les analyses de M. Alquié, mais c'est aussi parce que, au niveau du cartésianisme, il y a une absolue unité de la *mens humana*.

En revanche, si on distingue des niveaux dans la *mens humana*, on se trouve dans la position d'Enésidème et de Timon dans Eusèbe (*Préparation évangélique* XIV, 18), c'est-à-dire devant un doute qui peut conduire à l'*ataraxia* et même à l'*hèdonè*. Or, dans ce cas d'un doute qui est ataractique, plaisant, satisfaisant et même procure une véritable jouissance, une félicité comme celle du mystique (exemple du peintre ayant jeté l'éponge, etc.), dans cette perspective, l'argument de l'hypothèse devient un des modes du doute selon Agrippa.

Et ce que je voulais retenir pour la discussion — je m'excuse, M. le Chanoine, que cela ne porte pas exactement sur la discussion mais plutôt sur le caractère hypothétique de toute théologie souligné par M. Masai —, je crois qu'il faut bien se demander si un concept n'est pas capable, vu l'environnement, vu les présupposés ou les catégories auxquels il fait appel, de se transformer tout à fait pour être tantôt, disons avant S. Augustin et jusqu'à Montaigne, le mol oreiller du doute, tantôt dans la perspective du doute comme péché, comme *desperatio veri*, une angoisse qui suppose l'unité de la *mens humana*.

M. VAN STEENBERGHEN :

Le temps me fait défaut pour répondre comme il le faudrait à chacune des interventions que nous venons d'entendre. Je dois me borner à deux observations.

A M^{me} Parain-Vial, je réponds que je crois pouvoir me déclarer tout à fait d'accord avec l'exposé qu'elle a fait, et je crois que nous devons tous, comme philosophes, recommencer tous les jours l'effort de réflexion critique pour nous débarrasser de tout ce qui serait « préjugé » et de tout ce qui s'opposerait, par conséquent, à la recherche philosophique authentique. C'est là une nécessité humaine. Comme vous le dites très bien, nous ne sommes jamais à l'abri de préjugés de toutes sortes. Lorsque j'entreprends un travail philosophique, je dois essayer de me mettre dans l'attitude psychologique requise, c'est-à-dire dans une attitude de réflexion et de doute méthodique.

Quant à la transcendance de la foi, je l'accepte parfaitement et je ne vois pas en quoi cela s'oppose à ce que j'ai dit, car la transcendance de la foi n'implique aucune contradiction entre la foi et la raison : il se peut que de nombreux contenus de la foi dépassent ma raison et soient donc du domaine du mystère, mais je ne vois pas que cela entraîne une conséquence dans notre débat.

La séance est levée.

Séance du mardi 7 mars après-midi

HISTOIRE DES SCIENCES ET HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE AU XIX^e SIÈCLE

par Michel Serres

Professeur à l'Université de Paris I

Je voudrais d'abord faire deux remarques avant de commencer. La première est de circonstance. Je ne peux cacher à personne que je suis un homme du Midi : j'ai l'habitude de faire la sieste et, si je m'écroule endormi au milieu de ma conférence, vous m'en excuserez. La deuxième remarque est plus sérieuse. Je voudrais m'excuser d'abord auprès de l'auditoire d'être beaucoup trop simple pour les spécialistes des questions que je vais agiter et, au contraire, un peu trop compliqué pour ceux qui ne sont pas spécialistes. Je pense que c'est la misère de l'épistémologie et de l'histoire des sciences.

On a beaucoup parlé — hier surtout — de deux notions : la notion de système et l'idée de temps. Lorsqu'on se pose des problèmes sur la méthode en histoire de la philosophie, on est amené à considérer ces deux notions. Alors, j'en parle.

Premièrement, il est relativement aisé de trouver des modèles mathématiques ou logico-mathématiques pour un système déterminé, du moins dans le segment qui peut aller, disons, de Platon à l'âge classique. Ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que certains auteurs, certains philosophes, de leur propre aveu, se sont donné un tel modèle ou ont suivi, dans la construction de leur système un ou plusieurs modèles de cet ordre. Ensuite, parce que les schémas de démonstration qu'ils utilisent, les schémas de raisonnement, les analogies structurelles qu'on peut déceler, sont facilement dominables avec des moyens simples, surtout depuis qu'on sait définir des notions aussi claires et opératoires que celles de structure, de modèle, de déduction, de système formel

et ainsi de suite. Enfin, parce qu'une discipline comme la topologie générale, par exemple, domine en gros et de façon assez facile, un certain nombre de schémas ou de graphes d'organisation systématique non linéaires, c'est-à-dire quelque chose comme un réseau, un réseau de communications en général.

Bref, l'ensemble des disciplines logico-mathématiques fournit des outils clairs, des outils distincts qu'on peut manipuler sans trop de mal pour une telle entreprise, savoir l'exploration d'un système philosophique, lorsque les conditions en sont données. On peut s'amuser à cela ; je l'ai fait, autrefois, il faut bien que jeunesse se passe.

L'ennui, dans ce type de démonstration, c'est qu'on explore assez bien un système, son organisation, mais que l'on perd quelque chose comme le temps. Et comme il s'agissait, dans nos méditations précédentes, de cette question de temps, je me suis demandé si l'on pouvait réaliser des modèles pour un système qui en tienne compte. Bien entendu, l'ensemble des disciplines logico-mathématiques est trop pauvre pour y parvenir.

Et donc, deuxièmement, s'il est aisé — c'est relatif — de puiser dans l'arsenal logico-mathématique des outils pour expliquer un système de la manière que je viens de dire, il est beaucoup plus difficile de réaliser un système, c'est-à-dire d'imaginer un modèle construit ou constructible d'un système réel existant dans la nature ; il est beaucoup plus difficile d'être au clair sur ce qu'est un système dans le type de réalité manipulé par les sciences expérimentales, dans les sciences exactes ou dans les sciences de la précision et non pas de la rigueur. Et pourtant ce serait fort intéressant parce que si la rigueur et la cohérence interne d'un système sont indispensables pour ce qui concerne le système philosophique, elles peuvent être celles du rêve, du délire et ainsi de suite. Elles peuvent être celles du rêve et du délire, si l'on ne s'assure pas d'abord de la fidélité de ce type de discours aux choses mêmes.

C'est pourquoi j'ai été si étonné hier d'entendre parler si longtemps du soleil : je crois qu'il y a beaucoup de soleils pour ceux qui dorment et ceux qui rêvent, mais qu'il n'existe qu'un seul soleil pour l'humanité réveillée. De la même manière, il existe beaucoup de visions du monde, une pluralité des visions du monde pour ceux qui rêvent et ceux qui sont endormis, mais il n'existe qu'un monde pour l'humanité réveillée.

Et par conséquent, à propos de ce problème du système et de ce problème du temps, je voudrais parler du soleil, de celui sur lequel nous sommes d'accord de dire que c'est le soleil, et du système dont il est question à son propos, c'est-à-dire du système solaire. Il ne s'agira pas d'une vision du monde mais du monde même et c'est de lui que je veux parler.

La première science exacte ou expérimentale qui ait été convenablement mathématisée et qui est venue comme appui à l'histoire de la philosophie est, sans conteste, la mécanique. D'où son extrême importance dans l'histoire de la philosophie, dès l'époque grecque et jusqu'à l'âge classique, qui est dominée par ses concepts ; d'où l'impact de découvertes comme celles de Leibniz sur les forces vives, ou l'impact de Newton sur la totalité du XVIII^e siècle.

Voici une science dont j'ai besoin, étant donné les prolégomènes que je me suis donnés sur la notion de système, sur la notion de temps, parce que précisément elle s'occupe de mouvement, elle s'occupe de repos ; elle a rapport au temps et elle essaie d'analyser des systèmes, des systèmes mécaniques. Nous verrons quel temps et quel type de système.

Il se trouve, d'autre part, qu'au tout début du XIX^e s., la mécanique va former, probablement pour la première fois, un système, c'est-à-dire un ensemble rigoureux, cohérent et définitif, en employant le mot « définitif » comme on peut l'employer en histoire des sciences, c'est-à-dire au sens de temporairement définitif. Je veux parler de la *Mécanique Analytique* de Lagrange.

Il y a trois types de systèmes, au début du XIX^e siècle : un système mécanique qui mobilise un certain type de temps, un système astronomique qui mobilise, lui aussi, un certain type de temps, et un système physique que je définirai tout à l'heure.

Je reviens donc à l'idée que, pour avoir couronné de façon définitive l'entreprise classique, la mécanique analytique de Lagrange impose, au début du XIX^e s., un système rigoureux et cohérent de mécanique, c'est-à-dire un système cohérent et rigoureux de la science s'occupant du mouvement et du repos. La mécanique de Lagrange — et je tiens beaucoup à cette notion — *récapitule* tout le savoir classique sur la question : j'entends par « savoir classique » tout ce qui se passe en statique et en ciné-

matique d'Archimède à d'Alembert. Il est très remarquable que dans son *Introduction*, Lagrange fait un historique de la statique et de la dynamique à partir des Grecs.

Pourquoi cette mécanique est-elle un système ? Elle offre du système, et Lagrange en est conscient, toutes les caractéristiques de ce qu'on appelle un système en mathématique pure, au moins au temps de Lagrange où la mathématique était, comme on dit maintenant, simplement une mathématique classique. Lagrange dit avec fierté qu'elle est entièrement déductible d'un principe unique — celui des vitesses virtuelles — ; entièrement déductible d'un principe, elle ne fait aucune part à l'intuition et Lagrange se montre à nouveau fier de n'avoir jamais eu dans son *Traité* à dessiner de figure. Voilà donc un système qui parle du mouvement et qui parle du temps sans utiliser la figure.

La mécanique analytique est, premièrement, une récapitulation historique ; deuxièmement, un système déductif à partir d'un principe unique ; et, troisièmement, un système centré sur une décision considérable. Lagrange fait l'historique d'un problème qui a une certaine ancienneté en mécanique, celui de décider si la théorie du repos ou statique est première par rapport à la théorie du mouvement ou dynamique. Il remarque que, dans le cours des temps, tantôt on a déduit le mouvement du repos, tantôt on a déduit le repos du mouvement. Et, à son avis, le principe des vitesses virtuelles le confirme, l'ensemble des théories du mouvement est déductible d'un principe de statique. Dans un troisième moment, le système de mécanique décrit par Lagrange est un système centré sur un théorème qui décide que la statique est première par rapport à la dynamique.

Nous sommes en présence d'un système qui n'est pas tout à fait un système au sens requis tout à l'heure, dans la mesure où il se rapproche beaucoup plus, même aux yeux de Lagrange, d'un système mathématique que d'un système afférent aux sciences exactes, c'est-à-dire aux choses du monde. Disons que la mécanique était une science qui permettait, y compris aux yeux d'Auguste Comte, de passer des sciences rigoureuses, comme la géométrie, aux sciences expérimentales comme la physique.

Et par conséquent, si je veux avancer sur l'étude, au début du XIX^e s., de la notion de système, il faut que j'en trouve un qui réalise les exigences mathématiques de Lagrange. Or il existe, décrit dans le *Traité de Mécanique Céleste* de Laplace.

Je voudrais, par parenthèse, et à propos de ce qu'on a dit hier

sur les visions du monde, dire qu'il ne me paraîtrait pas complètement faux de dire qu'une méthode pour analyser, pour décrire une philosophie systématique donnée, consisterait à décrire le modèle cosmologique correspondant à cette philosophie. Je crois qu'on peut donner à « vision du monde » un sens positif dans la mesure où toute grande philosophie comporte une théorie du monde, une théorie du ciel. L'histoire de la philosophie serait, à cet égard, traitée comme un sous-ensemble de l'histoire de l'astronomie.

Si nous sommes initiés, au début du XIX^e s., à la notion de système, non pas par les mathématiques, parce que la notion de système logique et formel ne va apparaître que dans le premier tiers du XIX^e s., si nous sommes initiés à la notion de système par un système mécanique, celui de Lagrange, nous le sommes aussi par le système du monde de Laplace. Il a, en un sens, le même avantage que le système mécanique de Lagrange. Il a celui d'être une récapitulation de la totalité de la science au moment où Laplace l'écrit, une récapitulation de tous les résultats acquis depuis Newton, réunis en un système complet, fermé et parfait. De sorte que si les philosophes voient généralement chez Laplace le théoricien du déterminisme rigoureux ou de la causalité, je préférerais, moi, le considérer comme un théoricien de la systématité. De plus, je ne suis pas complètement sûr que Laplace soit un bon philosophe de la causalité rigoureuse, à la faveur de certaines remarques de sa *Théorie des Probabilités*.

Revenons, je vous prie, non pas à la *Mécanique Céleste* comme *Traité systématique*, mais au système du monde réel. Il a les mêmes caractéristiques que la mécanique analytique de Lagrange en ce qu'il est décrit par un système cohérent et déductible d'un seul principe, celui de l'attraction universelle.

Pourquoi le système solaire est-il un système ? Non pas le corpus des théorèmes développés dans la mécanique céleste, mais le système lui-même comme organisation physique et mondiale. Premièrement, parce que, pour Laplace, il est définitivement fermé. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'univers ne peut pas avoir d'influence sur lui, sauf dans un ordre de grandeur infiniment petit. On pourra désormais distinguer, comme Laplace et avec Auguste Comte, un univers, d'une part, et un système solaire d'autre part, c'est-à-dire un monde. Le monde est fermé sur soi.

Deuxièmement il est un système parce qu'il est stable. Un

des titres de gloire de la *Mécanique céleste* est d'avoir démontré, de façon à peu près définitive, la stabilité des grands axes de circulation planétaire. Il est donc fermé en soi et pour soi, c'est-à-dire par rapport à l'espace dans lequel il est plongé, et, d'autre part, il est fermé temporellement par rapport aux variations des mouvements qui l'animent. Cela signifie qu'on peut réduire à des oscillations un certain nombre de variations qui paraissent troubler les mouvements des planètes et des satellites, qu'on peut réduire ces variations à des inégalités périodiques annuelles, séculaires ou multiséculaires.

Le système est fermé, il est stable, il est équilibré et, là aussi, la statique l'emporte sur la dynamique.

Troisièmement, il est systématique parce que tous les mouvements dont il est le siège sont entièrement déductibles d'une seule loi, celle de Newton. Entièrement déductible et systématique, cela veut dire qu'il ne saurait en aucune manière exister d'exception à la loi de Newton, qu'il n'y a pas de point singulier, qu'il n'y a pas d'espace où la loi de Newton ne soit pas valide.

Il est donc systématique à trois égards : il est fermé, il est stable et équilibré, il est cohérent et sans lacunes, il est entièrement déductible.

Laplace ajoute que ce système solaire fonctionnant comme je viens de le décrire — je m'excuse, je suis allé très vite, je ne suis pas entré dans les détails —, est dans un état que je vais appeler l'état de régime, que cet état de régime est un état au sens statique du mot « status » et qu'il est de régime, c'est-à-dire qu'il est régi, sans lacune et sans lieu exclu, par un système défini, rigoureux et définitif. Alors le sens du mot « cosmologie » est amené à perfection et pour toujours, un « logos » unitaire domine le monde, quels que soient ses états particuliers et temporaires, quelles que soient ses inégalités.

Ce n'est pas tout.

Un des problèmes posés par Laplace est le suivant : Si le système solaire est le siège d'un certain nombre de mouvements et qu'on peut ramener les différentes variations de ces mouvements à un invariant, peut-on *spatialiser cet invariant* ? Une des plus belles découvertes de Laplace est d'avoir déterminé ce qu'il appelle le plan fixe équatorial du système du monde. Il est un immense ellipsoïde, où tout est en mouvement, mais cet ellip-

soïde est référé à un plan équatorial fixe dont Laplace détermine, avec des erreurs, les coordonnées et la position.

Le monde est un système pour les raisons que je viens de dire tout à l'heure, c'est-à-dire pour son architecture logique, pour l'absence d'exceptions et de lacunes qu'il manifeste, parce qu'il est entièrement déductible d'un unique principe, mais, deuxièmement, et cela me paraît beaucoup plus important, parce que dans la réalité des mouvements et dans la réalité des choses, c'est-à-dire dans la construction réelle par figures et mouvements de ce système, il a pour caractéristique d'être universellement référé à un invariant quels que soient ses mouvements locaux. Il y a un invariant spatial de ce système. J'avais cru montrer autrefois qu'à l'âge classique, un des problèmes qui s'était posé de façon très aiguë était de savoir déterminer le point fixe de référence pour un mouvement, pour un repos, pour un point de vue et ainsi de suite, et ce thème du point fixe de référence m'avait paru la variété orthogonale à toutes les sciences, une sorte de moraine frontale à toutes les sciences, quelles que soient les classifications qu'on puisse former de ces sciences. Or, il se trouve qu'à l'aurore du XIX^e s., quelque chose du même genre apparaît qui n'est plus un point fixe de référence invariant mais qui est le plan fixe de référence que Laplace nomme le plan équatorial du système solaire. J'en ai trouvé des traces dans d'autres sciences, mais ce n'est pas mon propos aujourd'hui d'en faire la recension.

En essayant de déterminer la position et les coordonnées de ce plan fixe équatorial, Laplace s'est trompé. Poinso, staticien postérieur à Laplace, écrit un mémoire sur ce plan fixe équatorial, rectifie les erreurs de Laplace et le décrit de la manière suivante. Poinso avait inventé la théorie des couples. On appelle « couple » une figure où deux forces égales et de sens contraire sont appuyées sur un segment de droite. Poinso fait une théorie des mouvements de rotation à partir de la théorie des couples.

Bien entendu, tous les mouvements du système solaire sont des mouvements de rotation, y compris les mouvements de translation. Par conséquent, on peut assigner à tous les corps du système solaire des couples associés à ce mouvement. La grande découverte de Poinso est de dire que, sur le plan fixe équatorial de référence du système solaire, la totalité des couples associés aux N corps du système se résume en un seul couple qui est le couple général de tous les mouvements du monde. Ceci est, à mon avis,

une invention géniale, moins géniale pour l'histoire des sciences peut-être que pour l'histoire de la philosophie.

En effet, pour un philosophe, il est intéressant de voir qu'il existe, à l'aurore du XIX^e s., un système qui a toutes les caractéristiques épistémologiques d'un système mathématique, au moins au sens classique, qui existe dans la réalité et qui s'assigne une sorte de table de référence où quelque chose est écrit. Sur cette table de référence qu'est le plan fixe équatorial du système solaire, il écrit que deux forces de sens contraire sont responsables de la totalité des mouvements du système.

J'en appelle là à tous ceux qui connaissent la philosophie du XIX^e s. mieux que moi — et ils doivent être nombreux — et je leur demande de méditer sur ce théorème. Il est donné dans une science qui, comme je l'ai dit, peut être considérée comme un modèle des systèmes philosophiques ; il est donné donc un système qui est universel en ce qu'il ne comporte ni exception ni lacune, qui est réel, car c'est le monde même qui est en jeu, qui est entièrement rationnel puisqu'il est entièrement dominé par un seul principe, qui est donc un système réel et rationnel où tous les mouvements particuliers des choses particulières sont saisis dans un temps qu'on peut appeler un temps réversible, étant donné la forme du système et qui sont référés à un seul schéma à la fois rationnel, c'est-à-dire méthodique, et réel, c'est-à-dire emportant tous les mouvements des choses, schéma qui exhibe deux forces, l'une négative, l'autre positive, égales et de sens contraire. Je demande simplement à ceux qui connaissent les philosophies du début du XIX^e s. de me dire si, éventuellement, cela les intéresse.

J'ai dit tout à l'heure que ce système était tel à un état de régime. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'à un moment déterminé, qu'on ne va pas dater d'ailleurs, il est parvenu à cet état de régime et que, par conséquent, le temps qui est mobilisé, si j'ose dire, à l'intérieur de ce système n'a fait que suivre un autre temps qui est le temps de sa genèse. Et c'est là, à mon avis, la deuxième grande découverte de Laplace qui me paraît inaugurale du XIX^e s. : un temps de genèse a précédé le temps de régime, la genèse a précédé le système, un certain type de temps a précédé un autre type de temps.

Il existe donc une préhistoire au système du monde. A ce

point de sa réflexion, Laplace va se retourner et va dire : la totalité des invariants que j'ai découverts en cosmologie, je vais désormais les traiter comme des fossiles. Comme des restes, comme des invariants de l'état de régime et des fossiles de l'état de genèse. Invariants pour les lois, invariants pour le temps. Il considère la totalité du système solaire et y remarque des constantes, par exemple la petite inclinaison des plans orbitaux, la faible excentricité des ellipses mises en jeu, et ainsi de suite. Ces constantes, comment sont-elles *devenues* des constantes ?

Laplace fait dériver le monde et son régime de constantes systématiques d'une nébuleuse primitive.

Alors, on s'aperçoit d'un mouvement épistémologique très important qui touche le soleil. Le soleil était, au xvii^e s., le point fixe de référence. Lorsque Laplace et Poinsot mettent en place le plan fixe équatorial du système solaire, ce point fixe, le soleil, est noyé dans le plan de référence, il est relativisé. Mais au moment où il est relativisé comme point fixe d'un mouvement, on le privilégie comme origine des temps. Le mouvement, au sens mécanique, impliquait un temps réversible et maintenant le soleil va être réinterrogé non pas comme référentiel du mouvement mais comme origine d'un second type de temps.

Or donc, il existe une nébuleuse primitive en rotation, très chaude, et cette nébuleuse par son mouvement de rotation laisse échapper, au niveau de son équateur, des nuages de gaz très chaud qui, par refroidissement, vont devenir les planètes, ce qui explique les constantes du système : la petite excentricité des orbites et la très petite inclinaison des plans orbitaux.

Je passe sur les détails. Ce qui est intéressant, c'est de s'apercevoir qu'une deuxième science, ici, est au relais du système du monde, au relais de la cosmologie, la cosmogonie.

J'ai analysé la notion de système mécanique, j'ai analysé la notion de système réel par le système du monde, et maintenant je dis qu'une seconde science est au relais, c'est-à-dire que ce que nous considérons comme des invariants, nous allons les considérer comme des fossiles, qu'à la faveur de ce retournement, un certain temps réversible, celui de la mécanique, allait laisser le pas au temps *irréversible*, celui de la genèse.

De quoi s'agit-il dans ce temps irréversible ? Laplace ne s'en aperçoit pas, il s'agit de la chaleur. La nébuleuse incandescente se refroidit et le temps de la genèse du monde, c'est le temps du

refroidissement des nuages de gaz échappés de la nébuleuse primitive. Le temps du système est réversible comme un mouvement mécanique, mais le temps de la genèse est irréversible comme quelque chose que la thermodynamique expliquera plus tard au cours du XIX^e s.

Je me résume. Il y a un système équilibré que l'on déduit, mais ce système a une préhistoire. Il y a bien un cercle, un équilibre, une déduction : il y a une statique qui domine la dynamique. Mais de nouveau dès qu'on passe à la cosmogonie, il existe une autre dynamique d'une autre nature qui précède justement cette statique générale des systèmes. Dès lors, les lois de la chaleur vont être considérées comme précédant les lois du mouvement ; les lois de la thermodynamique vont être considérées comme précédant les lois de la mécanique. Alors il y a deux époques, deux temps ; ces deux époques et ces deux temps vont être analysés par deux types de science. D'un côté la cosmologie et de l'autre côté la cosmogonie. Le système de Laplace, c'est l'introduction de la cosmogonie dans la science.

Nous avons, au début du XIX^e s., un couple de science comme cosmologie et cosmogonie ; ce couple va ouvrir une histoire des sciences tout à fait nouvelle par rapport à l'âge classique — elle va définir deux types de temps différenciés : le temps de la mécanique et le temps de la chaleur.

J'avais promis de parler de trois systèmes de plus en plus réels : le système de la mécanique au sens de Lagrange, le système astronomique au sens de Laplace et j'ai montré qu'en celui-ci ce qui a paru plus réel que le temps de la mécanique, c'était le temps de la chaleur. On se trouve devant un troisième type de système réel, celui qui, précisément, va être défini par les théoriciens de la chaleur qui, eux, vont donner un sens tout nouveau à la notion de système clos. Et précisément, nous avons dit tout à l'heure que le système solaire au sens de Laplace était clos, équilibré, etc. D'où le troisième grand traité qui ouvre le XIX^e s., le traité de Fourier : *Théorie analytique de la chaleur*.

Que dit Fourier à l'ouverture de ce traité ? La chaleur est un phénomène aussi universel que l'attraction. Et par conséquent je puis, à partir de l'équation de Fourier, déduire un système rationnel qui va correspondre à un phénomène qui dans le monde, dans le monde réel, est aussi universel que l'attraction. D'où l'idée d'appeler cela une thermologie. Pour Fourier, à partir

d'une équation — je passe très rapidement sur les détails —, on va arriver au même résultat qu'avec Lagrange pour la mécanique, qu'avec Laplace pour le système du monde au sens astronomique.

Mais de nouveau — et ce n'est pas Fourier qui le fera, ce sera Carnot et ses successeurs —, dans ce système clos, il ne va plus être question d'étudier les invariants d'un phénomène universel, il va être question justement de définir un nouveau temps, un nouveau temps qui sera, lui aussi, irréversible, lorsqu'on commencera à parler de la dégradation de l'énergie.

Au début du XIX^e siècle, il existe trois systèmes universels et réels : le système de la mécanique, le système de l'astronomie et le système de la théorie de la chaleur qui, tous les trois, mobilisent deux temps différents comme s'il y avait une mécanologie et une mécanogonie, comme s'il y avait une cosmologie et une cosmogonie, comme s'il y avait une thermologie et une thermogonie.

De sorte qu'on pourrait lire bien des essais du XIX^e s. en laissant indéterminé le contenu sur lequel vont porter les deux types de temps et les deux types de systèmes. J'ai dit cosmologie-cosmogonie, thermologie-thermogonie, etc. Définition de deux types de temps dont l'un est réversible et l'autre irréversible. Il existe des sciences au XIX^e siècle que je vais appeler quelque-choseologie, x-logie et un autre type de science que je vais appeler x-gonie ou quelquechosegonie. Si vous considérez les sciences du XIX^e s., vous vous apercevez effectivement qu'à peu près toutes entrent dans ce type de classification, dans la mesure où elles ont d'une part la préoccupation d'établir des systèmes à invariants, c'est-à-dire des tableaux bien classés et des lois qui permettent de déduire ce tableau et, d'autre part, utilisent le même contenu et le plongent dans un temps qui, lui, est irréversible, dont on ne sait *a priori* s'il est un temps du progrès ou de dégradation. Cela est vrai pour la biologie, cela est vrai pour la chimie et ainsi de suite, ce n'est pas la peine que je multiplie les exemples, les trois exemples que je viens de donner au départ me paraissent significatifs.

Je peux tirer, de cet exposé rapide, au moins trois conclusions. La première, c'est qu'il existe, à partir de là, une nouvelle notion rigoureuse du temps — rigoureuse n'est pas un bon mot —, précise, exacte, référée aux sciences expérimentales et parfaite-

ment définie par l'irréversibilité. Je pense, deuxièmement, que toutes les querelles qui ont existé entre les tenants de la structure, les tenants des systèmes et les tenants de la genèse, sont des querelles d'école, des querelles scolastiques, en ce qu'elles sont directement héritées de ce tableau global qui existe au XIX^e s. Que je sache, il n'est pas contradictoire, sur un contenu du savoir donné, d'établir une x-logie *et* une x-gonie.

D'autre part, et pour finir — je m'adresse alors à des gens qui connaissent mieux que moi les philosophies du XIX^e s. —, je me demande si le XIX^e s. philosophique ne s'ouvre pas précisément par une philosophie qui sait ce que c'est qu'un système rationnel et réel, qui le développe justement avec une méthode où deux forces de sens contraire sont utilisées et ne se ferme pas par une philosophie qui, elle, met entre parenthèses les contenus indéterminés dont j'ai parlé lorsque j'ai dit x-logie et x-gonie, une philosophie close et fermée de l'éternel retour et une philosophie de la généalogie.

Je vous remercie.

DÉBAT

M. LOJACONO :

Je voudrais demander à M. Serres s'il croit vraiment nous avoir parlé du temps historique — du temps de l'histoire.

M. SERRES :

Non. Je n'ai pas parlé du temps historique ; c'est pour moi un problème beaucoup trop compliqué. J'ai parlé de choses simples qui peuvent nous servir d'appui pour en décider un jour. Mais il y en a un qui peut répondre à ma place, il y a un absent dans mon texte, c'est celui qui justement a réfléchi profondément sur, respectivement, Lagrange, Laplace et Fourier, et qui a tiré de là une théorie du temps historique. C'est Auguste Comte. Alors je lui donne la parole.

Auguste Comte précisément a essayé de faire quelque chose comme un tableau du savoir que l'on pourrait appeler une idéologie, une idéologie, et qui a associé à ce contenu du savoir une genèse de ce savoir qu'on peut appeler une idéogonie, qui est la loi des trois états. Et par conséquent nous avons, au début du XIX^e siècle, justement, en philosophie, quelque chose qui correspond tout à fait au tableau du savoir que je viens d'esquisser.

Par conséquent, il y a bien, à cette époque, une théorie de l'histoire qui correspond à ce tableau. Est-elle vraie, est-elle fausse ? *Hypothèses non fingo...* Elle existe.

M. LOJACONO :

Probablement ma question, malgré sa brièveté, ou justement à cause de cela, n'était pas assez claire, car je ne crois pas que vous y ayez répondu. Un historien de la philosophie, après vous avoir entendu, pourrait rester sur l'impression d'avoir entendu l'évocation d'un débat entre deux conceptions métaphysiques et, peut-être, il ne serait pas loin de la vérité ; car la « cosmologie » et la « cosmogénèse », dont vous avez parlé tout à l'heure, ne sont que deux points de vue « ahistoriques ». Il y a — et je reviens à ma question — un troisième temps dont il faudrait discuter, et ce n'est pas le temps des « historicistes », mais celui des chercheurs, qui essaient de découvrir les différences partout où elles se trouvent ; qui se fondent sur elles pour déterminer le sens de l'histoire, moment par moment, hors de toute continuité a priori. Voilà le temps qui, dans les différentes genèses, devrait permettre de découvrir un sens, temps que je n'ai pas reconnu dans votre exposé.

M. GRYPAS :

Une simple explication. Si j'ai bien compris votre exposé, est-ce que vous seriez d'accord pour dire, par exemple, que le système de Kant étant ce qu'il est, nous avons une idéologie et le système de Hegel, étant ce qu'il est, nous avons une idéologie ?

M. SERRES :

Non, je n'ai pas dit cela ; j'ai exclu Kant de mon tableau. C'est clair. Je crois que Hegel a fait les deux.

M. GRYPAS :

En quoi Hegel a-t-il fait les deux ?

M. SERRES :

Je ne sais pas, je ne suis pas spécialiste de l'histoire de la philosophie, je suis un misérable historien des sciences qui propose des modèles, c'est tout.

M. VERSTRAETEN :

Je voudrais simplement demander à M. Serres s'il a une idée, une hypothèse sur l'ordre de fécondité réciproque ou bien unilatéralement orientée qui pourrait exister, justement entre le schéma formel de représentation, déploiement de la théorie scientifique au début du XIX^e siècle et le domaine philosophique qui serait atteint, entamé aux causes mêmes, éventuellement, de cette représentation formelle.

Il nous a fait allusion à la fois à Hegel, je pense avec l'éternel retour et la généalogie, et en même temps à Nietzsche qui sont deux philosophes, d'ailleurs, dont il n'est pas sûr qu'il faille absolument séparer une compréhension critique ; mais en tous cas il y a là deux systèmes de philosophie qui seraient en relation avec le système de la science qu'il nous présente.

Alors, a-t-il une idée, lui-même, qui est quand même un peu philosophe, sur l'ordre de fécondité existant entre les deux domaines ?

M. SERRES :

Oui. Je pense d'abord que ce tableau de la science explique tout simplement le positivisme. Ce n'est pas plus difficile que cela.

Sur Hegel, j'ai déjà plus de réticence. Il a lu attentivement Lagrange, c'est tout. Sur Nietzsche, je suis à peu près sûr... Oui, parce que Nietzsche avait lu William Thompson, Mayer, les thermodynamiciens du temps et, dans ses raisonnements pour établir l'éternel retour, il utilise des notions qui sont puisées dans la mécanique, dans la thermodynamique du temps, etc. La thèse de l'éternel retour est aussi — je ne dis pas qu'elle n'est que —, elle est aussi une thèse qui a été établie à partir du panorama scientifique qui existait de son temps. Or ce panorama scientifique, j'en trouve simplement l'origine, au début du XIX^e s., au moment où la théorie de la chaleur s'installe analytiquement avec Fourier et reprend avec Carnot.

PEUT-ON INTRODUIRE LA QUANTITÉ EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ?

par *André Robinet*

*Directeur de recherche au C.N.R.S., Paris
Professeur à l'Université Libre de Bruxelles*

La recherche de l'exactitude et de la rigueur dans le commentaire et l'explication des textes philosophiques a conduit les spécialistes à porter une attention de plus en plus poussée aux structures fines des systèmes et à leur évolution. Une telle ambition peut-elle être appuyée sur quelque usage du quantitatif qui, comme en d'autres disciplines, permettrait à l'histoire de la philosophie sinon de se mathématiser, du moins de faire appel à des procédés d'essence mathématique pour cerner et explorer son propre objet ? La définition de cet objet devient tributaire de la méthode qui l'établit en fait. L'établissement du texte est le fait primitif sans lequel il est vain de poursuivre. Si les textes ne sont pas sûrs, que deviennent les commentaires ?

C'est dire que la « philométrie » introduit dans la recherche en histoire de la philosophie des processus objectivants d'inspiration « géométrique » : cette inspiration trouve sa clé dans cette analyse universelle que permet l'informatique appliquée. Déposé dans le donné de son texte, le discours philosophique est étudié dans les reliefs de son langage. Or ces reliefs sont aisément esquissables à partir des approches lexicographiques régularisées par la lexicométrie. Ce nouvel acte de discours qu'est l'invention rétrospective répondrait alors à ce que Bergson appelait un « idéal mathématique ». Entrant dans le concert de la mesure et de l'ordre, le discours philosophique déposé tomberait sous l'ambition du *more informatico demonstrata* (1).

(1) Nous avons fait paraître les articles suivants : « Propositions concrètes pour la signalétique en philosophie », in *Documentation et Disciplines philosophiques*, Centre de Documentation en Sciences humaines, CNRS, 1969, pp. 230-245 ; « L'Homme devant les applications de l'informatique au domaine de la philosophie », *Décade de*

Un tel processus d'épuration évince les types classiques de communication philosophique entrepris à propos de l'invention rétrospectante. La communication romanesque se satisfait de la transmission en survol d'attendus littéraires. La communication dogmatique énonce des propositions assertoriques découpées dans le texte original au nom d'une vérité explicite. La communication impérialiste soumet l'histoire de la philosophie à une philosophie de l'histoire qui nie et le fait et l'objet. La communication herméneutique, par la circonvolution de ses démarches, ne fait que repousser à l'infini l'emprise de ses réseaux sur le texte interprété.

Le contenu du discours philosophique se présente lexicographiquement comme un ensemble de données relevable de l'étude des hautes quantités. Une tragédie classique est composée de 15.000 items. 150 pages de Malebranche exigent l'emploi de 50.000 items. L'opération d'indexation des *Œuvres complètes* de cet auteur porte sur deux millions d'items. C'est dire que l'usage de ce matériel linguistique qui compose le fait du discours et qui en supporte le sens est difficile « manuellement », sans l'artifice des calculateurs à grande puissance.

L'opération PIM 71 (Projet d'Indexation Malebranche) s'est appuyée sur le procédé d'analyse statistique des éléments lexicaux du texte malebranchiste. D'autres procédés sont possibles, notamment ceux qui peuvent provenir de l'analyse générative, très affinée par la recherche de la traduction automatisée. Ce procédé d'analyse statistique est celui qui a été mis au point par le Laboratoire de lexicographie de Saint-Cloud. M. Lafon en a

Cerisy sur *L'Homme et l'Informatique*, 10-20 juillet 1970, paru dans *Révolutions informatiques*, coll. 10 × 18, Union générale des Éditions, pp. 285-298 ; « La communication philosophique à l'ère des ordinateurs », in *Rev. intern. de phil.*, 23 (1969), n° 90, pp. 442-459 ; « Descartes à l'ordinateur », *Les Études phil.*, 25 (1970), pp. 219-223 ; « Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie », in *Rev. intern. de phil.*, 25 (1971), n° 95-96, pp. 119-146 ; « L'ordinateur et le philosophe », in *Recherches*, n° 10, mars 1971, pp. 286-287 ; « Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique » et « L'informatique appliquée aux œuvres complètes de Malebranche », *Dialectica* ; est paru en 1973, *Le Défi cybernétique, L'automate et la pensée*, Paris, Gallimard, ouvrage dans lequel nous esquissons la philosophie générale de ce genre d'opération ; « Philosophie et informatique : introduction à la philométrie », *Actes du Congrès de Montréal*, août 1971 (sous presse) ; « Opération PIM 71 : l'informatique appliquée aux œuvres complètes de Malebranche », *Revue des Sciences phil. et théol.*, 56 (1972), pp. 43-62.

exécuté le programme technique en le rendant apte aux « sorties » que les philosophes s'estiment en droit d'attendre pour le commentaire de leurs textes.

Cette opération a retenu dix textes de Malebranche portant sur sa théorie de la connaissance, datés de 1674 à 1712. Les résultats partiels ont été totalisés de manière que puissent être dégagés les coefficients moyens, par rapport auxquels on puisse établir la situation des divers textes retenus.

COUPE LONGITUDINALE SUR LE THÈME « LA VISION EN DIEU »

Texte	Titre	Tome	Pages	Emplacement	Édition	Date	Dimension	État
T ₁	RV	t. 01,	pp. 437-447,	chap. III, II, VI,	version (I)	1674	} 300 l.	premier état
T ₂	CC	t. 04,	pp. 61-78,	chap. III,	version (I)	1677		
T ₃	RV	t. 01,	pp. 437-447,	chap. III, II, VI,	version (IV)	1678	} 300 l.	quatrième état
T ₄	RV	t. 03,	pp. 127-143	Éclaircissement X,	version (IV)	1678		
T ₅	R	t. 06,	pp. 198-213,	Trois lettres,	version (I)	1685	} 500 l.	premier état
T ₆	EM	t. 12,	pp. 49-62,	Entretien II,	version (I)	1688		
T ₇	R	t. 09	pp. 945-964,	Lettre III,	version (I)	1699	} 600 l.	premier état
T ₈	CC	t. 04,	pp. 61-78,	chap. III,	version (VI)	1702		
T ₉	PC	t. 15,	pp. 7-24		version (I)	1708	} 700 l.	premier état
T ₁₀	RV	t. S1,	pp. 437-447,	chap. III, II, VI,	version (VI)	1712		

Nous avons déjà commenté les résultats généraux que l'on était en droit d'attendre d'une telle application de l'informatique au discours philosophique. Il va de soi aujourd'hui que l'on commence à concevoir, même en milieu réflexif et spiritualiste de la philosophie française, que de telles procédures peuvent être « utiles ». N'en demandons pas plus et voyons si elles peuvent être « vraies ».

L'obtention des index est le premier pas qu'il faut accomplir dans une telle application. Que l'on obtienne un dictionnaire d'auteur exhaustif, où l'on puisse aussitôt trouver les occurrences et références des mots-outils et des mots-pleins, n'est déjà pas si négligeable. Le langage de l'auteur y apparaît en clair comme performance sur le fond de la langue de compétence. A partir du relevé intégral des occurrences, les appels référenciés permettent de constituer avec une étonnante économie de moyens et de temps les concordances que l'on peut appeler à volonté avec leur contexte ambiant. La transmissibilité des éléments stéréotypés du discours émerge aisément de ces regroupements, constituant une véritable chaîne géologique de la sémiologie de base

de l'auteur, sans laquelle toute recherche sémantique reste vaine.

Le dégagelement des occurrences conduit l'automate à préciser aussitôt la fréquence absolue des items employés ; l'habileté du programmeur permet d'en comparer le chiffre à celui de l'ensemble des items du contexte, contexte partiel des mots-pleins ou contexte, partiels des mots-outils et des mots-pleins. Du concept de fréquence absolue, on passe alors au concept de fréquence relative, donc de coefficient de fréquence pour l'emploi d'un item dans un ensemble ou un sous-ensemble défini. On obtient par ce biais non seulement du comparable, mais de l'égalisable puisque la traduction des coefficients s'effectue automatiquement en nombres décimaux. De plus, l'examen des co-occurrences permet de dépister les syntagmes préférentiels de l'auteur et de définir les constellations verbales à signification conceptuelle.

Le parallélisme lexico-philosophique apparaît avec évidence. Si l'on reclasse, d'un simple mouvement automatisé, les index alphanumériques en index de fréquence décroissante, on s'aperçoit que les termes les plus usités par Malebranche tiennent dans le groupe quaternaire : *Dieu-Idee-Esprit-Corps*. Si l'on examine les résultats tirés du *Kant-Index*, on s'aperçoit que les textes qui ont rapport à la théorie de la connaissance sont loin d'utiliser un tel vocabulaire. Il en va de même pour les sondages que l'on peut faire dans Sénèque grâce aux index du Lasla de Liège, ou dans Kierkegaard grâce aux concordances de McKinnon. Les diverses philosophies, pour résoudre un même problème, celui de la connaissance, font appel à des items très différents, et qui peuvent être inconnus dans un champ alors qu'ils sont fort fréquents dans l'autre. Cette remarque vaut également pour les dispositions diachroniques d'une œuvre : Malebranche ne fait pas appel au mot *Ordre* pour résoudre le problème de la connaissance, sinon dans une mesure précise qu'il conviendra d'interpréter. Dans son vocabulaire l'item *Réflexion*, si usité chez Leibniz, n'apparaît que sous son acception dioptrique.

L'organisation des structures fondamentales est décelable à partir des « philogrammes » qu'on a le loisir d'édifier sur ces résultats comptables.

Soit le *Philogramme n° 1*. Par rapport à la ligne médiane, définie selon le coefficient moyen exprimé par le listing de totalisation, nous pouvons disposer les emplois d'items comme moins fréquents ou plus fréquents que la moyenne, selon leur emploi

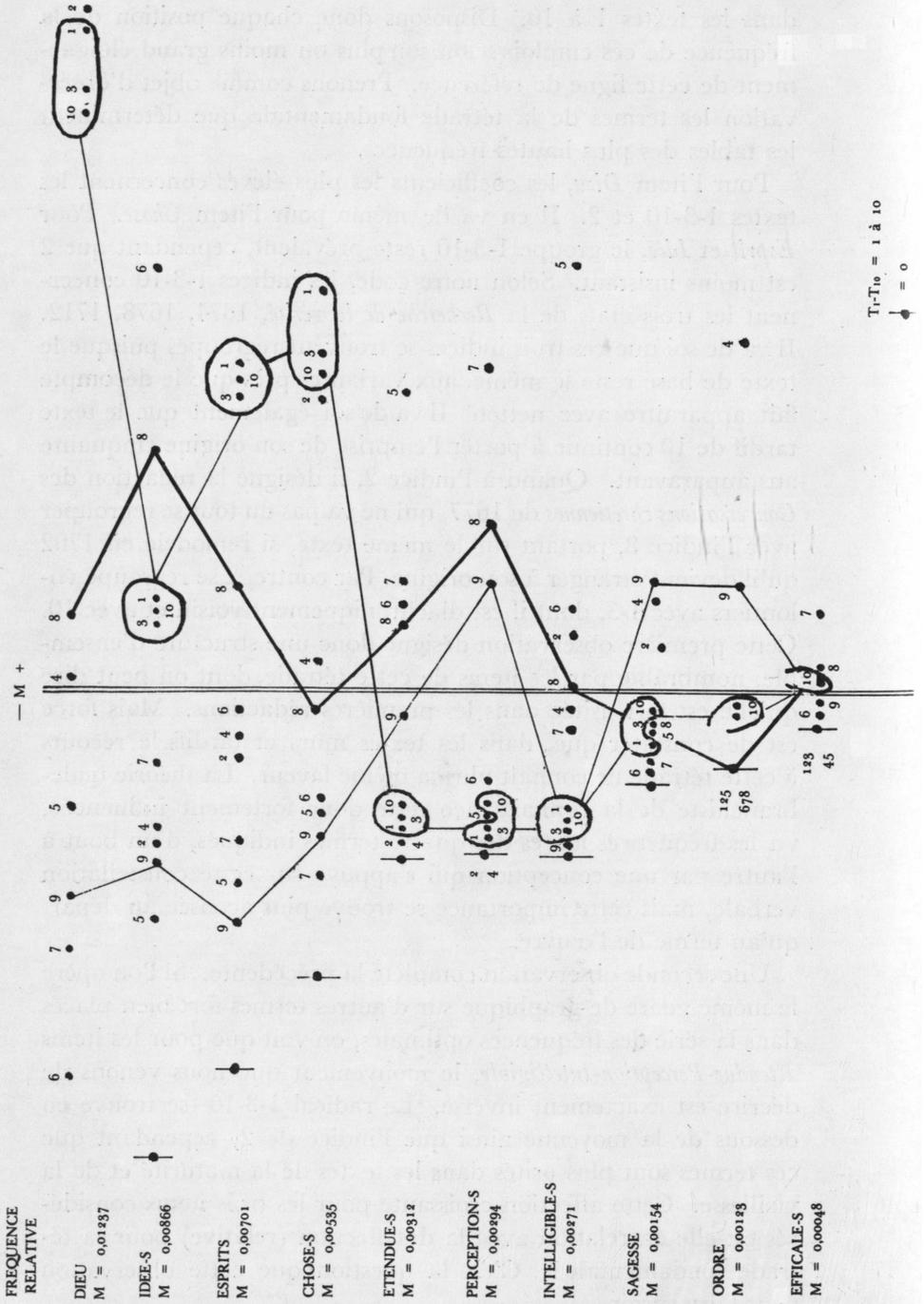
dans les textes 1 à 10. Disposons donc chaque position de la fréquence de ces emplois selon son plus ou moins grand éloignement de cette ligne de référence. Prenons comme objet d'observation les termes de la tétrade fondamentale que déterminent les tables des plus hautes fréquences.

Pour l'item *Dieu*, les coefficients les plus élevés concernent les textes 1-3-10 et 2. Il en va de même pour l'item *Chose*. Pour *Esprit* et *Idée*, le groupe 1-3-10 reste prévalent, cependant que 2 est moins insistant. Selon notre code, les indices 1-3-10 concernent les trois états de la *Recherche de la vérité*, 1674, 1678, 1712. Il va de soi que ces trois indices se trouvent regroupés puisque le texte de base reste le même, aux variantes près que le décompte fait apparaître avec netteté. Il va de soi également que le texte tardif de 10 continue à porter l'emprise de son origine cinquante ans auparavant. Quand à l'indice 2, il désigne la rédaction des *Conversations chrétiennes* de 1677, qui ne va pas du tout se regrouper avec l'indice 8, portant sur le même texte, si remodelé en 1702 qu'il devient étranger à son origine. Par contre, 2 se regroupe volontiers avec 1-3, dont il est diachroniquement voisin et avec 10. Cette première observation désigne donc une structure d'ensemble, nombrable par les items de cette tétrade, dont on peut dire qu'elle est fort usitée dans les premières rédactions. Mais force est de constater que, dans les textes mûrs et tardifs, le recours à cette tétrade ne connaît plus la même faveur. La théorie malebranchiste de la connaissance reste donc fortement influencée, vu les fréquences levées des quatre termes indiqués, d'un bout à l'autre par une conception qui s'appuie sur cette constellation verbale, mais cette importance se trouve plus accusée au départ qu'au terme de l'œuvre.

Une seconde observation complète la précédente. Si l'on opère le même genre de graphique sur d'autres termes fort bien placés dans la série des fréquences optimales, on voit que pour les items *Étendue-Perception-Intelligible*, le mouvement que nous venons de décrire est exactement inverse. Le radical 1-3-10 se trouve en dessous de la moyenne ainsi que l'indice de 2, cependant que ces termes sont plus usités dans les textes de la maturité et de la vieillesse. Cette affection croissante pour les trois items considérés est-elle en relation avec la désaffection (relative) pour la tétrade fondamentale? C'est la question que cette observation peut faire surgir.

PHILOGRAMME I

Tiré de PIM 71 ; Coeff. F.R. comparés sur T_r-T₁₀



Faisons jouer de la même manière deux des mots-clés de l'œuvre et du vocabulaire malebranchiste : *Sagesse* et *Ordre*. Dans ces textes concernant la théorie de la connaissance, le mot *Sagesse* apparaît bien groupé autour de la ligne médiane, avec un usage quasi constant à travers tous les textes. Cette indication intéressante est différente de celle qui s'impose à la vue de l'usage du mot *Ordre*. Il ne figure que pour une faible fréquence absolue dans ces textes, n'existe pas dans 1-2-5-6-7-8, apparaît avec une haute fréquence dans 4 : le recours aux co-occurrences permet de voir aussitôt qu'y est traitée (*Éclaircissement X*) la distinction de la *Sagesse* et de l'*Ordre* qui prouve, précisément, que ce dernier n'a rien à faire dans les problèmes de stricte Vérité. De plus, on trouve le radical 1-3-10 écartelé : la rédaction de 1 ne comporte pas le mot *Ordre*, qui interviendra dans 3 et sera amplifié dans 10. Comme le terme est présent dans 9, est-ce à dire que l'item *Ordre* serait devenu nécessaire dans la philosophie plus que mûre pour résoudre le problème de la connaissance ?

Nous avons enfin voulu examiner ce que devenait le terme *Efficace* traité selon un tel procédé. Le mot n'apparaît pas de 1 à 5. Il est présent de manière constante de 6 à 10. Sur ce point encore, le radical 1-3-10 est dissocié, puisque seule la dernière rédaction de la *Recherche de la vérité* en fait mention. Est-ce à dire que cet adjectif a joué un rôle croissant dans les développements tardifs de la théorie de la connaissance ?

Selon un tel procédé lexicographique d'approche du discours philosophique, les reliefs lexicaux apparaissent avec une netteté surprenante, désignant et des enchaînements de constellations verbales et des évolutions de ces relations constellées.

L'histoire de la philosophie, armée de tels procédures objectivantes, entrerait-elle dans une phase d'expérimentation, ou du moins d'observation, faite sur mesure et selon l'ordre quantitatif ? Les questions qui s'imposent devant de tels constats ne peuvent qu'inciter l'historien de la philosophie à la recherche de leur résolution. Que signifient sémantiquement ces différences d'usage sémiologique ? Peut-on pister la « pensée » du philosophe dont le texte est étudié en accédant de l'interrogation sur le signe à la découverte du sens ? Le signe se trouvant ainsi balisé et constitué en reliefs informatisés, rend-il plus aisé et plus sûr l'accès à l'énonciation d'autrui ?

Les reliefs lexicographiques que nous venons de signaler ne

laissent pas indifférent l'historien « classique » de cette œuvre de Malebranche. Ils évoquent, au premier coup d'œil, bien des problèmes repérés « manuellement » par les spécialistes de cette œuvre. MM. Gouhier, Gueroult, Alquié, ont signalé, signalent et signaleront, maintes difficultés d'interprétation de la théorie malebranchiste de la connaissance. Ne retrouverait-on pas là, lisibles spectrographiquement, les trois moments de l'interrogation de Malebranche sur l'origine de l'idée, sur sa nature, et sur son impact dans la substance de l'âme ?

Celui qui aborde une œuvre philosophique par ce genre de décryptement, est amené à se poser les questions que nous avons soulevées au passage. Or, ces questions sont celles qui font la valeur de l'interrogation des historiens du malebranchisme sur l'œuvre de l'oratorien. Ce procédé permettrait donc au minimum une sorte de balisage des difficultés à inventorier. Pourquoi la tétrade *Dieu-Idee-Esprit-Chose* est-elle utilisée de manière déclinante ? Pourquoi la triade *Étendue-Perception-Intelligible*, est-elle appelée de manière montante ? *L'Ordre* intervient-il dans la résolution tardive du problème de la connaissance ? Qu'est-ce que cette *Efficace* dont l'intervention vient parasiter le graphique par son injection dans l'œuvre très mûre et tardive ?

Prenons le second exemple du *Philogramme n° 2* au sujet de l'item *Efficace*. Nous disions en commençant que les processus d'automatisation permettaient à coup sûr le traitement des données lexicales pour la constitution d'un dictionnaire exhaustif d'auteur. Mais ce n'est là qu'un *Index rerum* ou *personarum* qui n'a rien de très philosophique. Peut-on amorcer par un tel procédé la constitution d'un *Index conceptum* ? Ces index conceptuels ne peuvent, d'un tel point de vue, qu'être abordés sémiologiquement. Si le concept ne se réduit pas au mot, s'il est attaché au contexte qui rend le mot sémantiquement signifiant, c'est alors non pas par un mot, mais par une constellation verbale qu'il faut le désigner. C'est bien le problème qu'ont éprouvé tous les auteurs d'index philosophiques, des bénédictins à Bonitz et aux spécialistes de nos modernes éditions savantes. Comment différencier les termes selon leur sens ? On ne peut le faire qu'avec la disposition des sous-groupes qui consiste à adjoindre un second mot, substantiel ou qualificatif, au mot-clé. Pour le terme *Ordre* chez Malebranche, nous avons déjà exposé comment quatre axes de graphe se dégagent des co-occurrences obtenues automa-

tiquement et qui retiennent les mots les plus usités et les plus proches du mot-pôle.

PHILOGRAMME N° 2 TIRÉ DE PIM 71

PYRAMIDE DES CO-OCCURRENCES

-5	-4	-3	-2	-1		+1	+2	+3	+4	+5
					EFFICACE(S)					
1		1	1	3	IDEE (9)	3				
1		1	1	4	SUBSTANCE (8)					1
			1		DIVINE (7)	4	2			
	1	1		1	DIEU (6)	2			1	
1	1		1		BRAS (5)		1		1	1
1	1	1			PERCEPTION (4)	1				
1					CAPABLE (3)	1		1		
			1		INTELLIGIBLE (3)	1	1	1		
	1		2		TOUCHER (4)				1	
	1				AGIR (3)		2			
1	1		1		DIRECTEMENT (3)					
2		2			IMMEDIATEMENT (6)			1		1
		1			ESPRIT (5)			2	1	1
		1			ECLAIRER (4)				2	1

Prenons maintenant comme pôle cet item *Efficace*. Nous pouvons aboutir ici au second philogramme. On s'aperçoit clairement que c'est bien avec l'item *Idee* que cet adjectif se trouve en corrélation fréquente, et quand ce n'est pas avec le mot *Idee*, c'est avec des vicariants du mot *Idee*, qui jouent le même rôle dans la constellation pyramidale décrite : *Substance*, *Dieu*, *Bras*, etc. Les co-occurrences des verbes *Toucher* ou *Agir*, des adverbes *Directement* ou *Immédiatement*, co-présents à haute fréquence dans le voisinage du pôle, indiquent une dimension de la théorie malebranchiste de la connaissance qui a trait effectivement à ce qui est bien connu sous le titre de l'*Efficace de l'Idee*, et qui apparaît dans la philosophie mûre pour prendre une place considérable dans la philosophie terminale. Car ce philogramme ne joue que sur les textes tardifs, d'après 1696, *Efficace* n'intervenant pas en cette constellation auparavant. Le texte 6, qui y recourt, le trouve dans la constellation physique, feu-terre-transformation.

Ainsi on rejoint par ce biais la problématique « classique » de l'interprétation ontologiste ou illuministe de la théorie male-

branchiste de l'idée. La conséquence n'est donc pas quelconque, mais capitale.

En conclusion, à partir de ces relevés des reliefs lexicaux, il est possible de solliciter une interrogation qui est authentiquement philosophique. Cette approche a l'avantage de discerner dans le détail des discours interrogés une mesure et un ordre qui font entrer l'histoire de la philosophie dans un âge de raison et de rigueur. Parmi les disciplines auxiliaires de l'histoire de la philosophie, on peut dire que l'informatique appliquée renforce la connaissance que nous pouvons avoir de la logique du pensant. L'ordonnement des morphèmes philosophiques traités selon leurs occurrences y est clairement disposé. La classification des philosophèmes caractéristiques est effectuable par le biais des co-occurrences caractéristiques, disposées autour des clignotants-inducteurs que les tables de fréquences permettent de repérer. La disposition structurale et diachronique des constellations verbales facilite le repérage des stéréotypes fondamentaux qui forment l'architecture et la génétique de l'œuvre. L'attention aux reliefs du texte et à ses articulations s'en trouve ainsi renforcée et puissamment sollicitée. Dans le passage du fait, considéré comme discours exact, à son interprétation, des procédures objectivantes de ce genre encouragent l'historien de la philosophie à plus de rigueur dans sa méthode.

DÉBATS

M. HUBIEN :

Je serai très bref. Je veux simplement vous demander ceci : est-ce que l'idéal de la méthode que vous avez esquissée ne serait pas tout simplement d'obtenir — bien sûr, je dis «l'idéal» parce que Dieu sait si les difficultés pratiques pourraient être grandes — tout simplement une grammaire générative de l'œuvre du philosophe considéré, dont vous nous avez présenté, disons, la composante lexicale.

M. ROBINET :

Pour ce qui est des grammaires ou des syntaxes génératives, il faudrait un autre exposé là-dessus, que je ne ferai pas. Je ne le ferai pas parce que la recherche est en cours à cet égard par les soins de mon collègue Pêcheux du CNRS. Nous avons aujourd'hui une opération d'analyse statistique. Ce que nous cherchons c'est une disposition qui ne nous oblige plus à réduire la proposition à une squelettisation préalable, mais qui nous permettrait de respecter la proposition dans son ensemble avec tout son tissu conjonctif. Nous opérons là sur de la statistique à grande dimension qui est signifiante, mais qui suspend la grammaire dans son sens directionnel et qui perd évidemment la syntaxe relationnelle. Les recherches de traduction automatique sont extrêmement poussées et arrivent maintenant, au point de vue scientifique, à donner d'excellents résultats, à l'aide de la langue médiane de la langue pivot : il y faut une maîtrise des propositions beaucoup plus fines et continues.

M. ALQUIÉ :

Je suis très intéressé par ce que mon collègue et ami Robinet a dit, d'autant qu'il s'agit de Malebranche, auteur, vous le savez, que j'étudie actuellement, comme il a bien voulu le rappeler lui-même. Je voudrais lui poser la question suivante. Il nous a donné l'explication de sa méthode avec une modestie extraordinaire, c'est-à-dire sans parler de sa propre interprétation de Malebranche, à l'appui de laquelle cette méthode, ici, est venue proposer des résultats.

Je crains alors que certains de ceux qui vous ont entendu n'aient pas compris l'intérêt que pouvait avoir ce progrès du mot *efficace*, dans l'évolution de la pensée de Malebranche, en ce qui concerne la vision en Dieu.

Il est bien évident que si vous aviez pris d'autres textes, relatifs par exemple à l'idée de cause, la notion d'efficace se serait manifestée depuis le départ. Mais vous avez pris des textes relatifs à la vision en Dieu, et vous nous avez montré qu'au début le mot ne se trouve pas, ou presque

pas, chez Malebranche, et que, plus on avance, plus il apparaît, plus il augmente en fréquence.

Ceci est évidemment lié à votre thèse à vous, Robinet, thèse selon laquelle Malebranche a commencé par une doctrine de la vision en Dieu pour finir par une doctrine de la vision par Dieu—je prends vos propres expressions. Malebranche est parti d'une doctrine où l'idée est vue en Dieu, et il est arrivé à une doctrine où l'idée divine a une action directe sur l'âme, dans laquelle elle produit une certaine modification.

Je ne veux pas amorcer une discussion sur le point de savoir si cette évolution a eu lieu ou n'a pas eu lieu chez Malebranche. Je ne suis pas tout à fait de votre avis là-dessus, mais c'est un autre problème. Ma question est uniquement relative à votre méthode. Dans le cas qui nous occupe, votre méthode vous a apporté la confirmation d'une thèse obtenue indépendamment d'elle. C'est bien cela ?

M. ROBINET :

Radicalement.

M. ALQUIÉ :

Bon. Mais est-il un cas où, au contraire, ce soit votre méthode qui vous ait suggéré une idée ?

M. ROBINET :

Oui, indépendamment des « confirmations » que cela a pu apporter à une enquête « manuelle » déjà fort attentive aux détails structuraux ou évolutifs des textes.

M. ALQUIÉ :

C'est cela qui m'intéresse. La méthode se borne-t-elle à vérifier des théories, ou les suggère-t-elle ? Est-elle féconde ?

M. ROBINET :

Je me suis demandé longtemps, quand je rédigeais l'ouvrage sur Malebranche, quel mot je devais employer dans certains passages : était-ce *esprit* ou était-ce *âme* ? Quel était, si vous voulez, préférentiellement, des deux termes, le plus justifié pour écrire, pour rédiger un chapitre sur la vision en Dieu ou sur la philosophie de l'idée ?

Aujourd'hui, je relirais certainement certains passages que j'ai écrit en biffant le mot *âme* et en y mettant le mot *esprit*. Car le criblage est tel que sur huit des textes — 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9 et 10 — le mot *esprit* apparaît à 80 % et le mot *âme* à 20 %. L'un des termes peut être substitué à l'autre ; il ne s'agit pas du problème de la distinction d'âme et d'esprit, il s'agit d'expliquer quelque chose qui est extérieur à la définition même d'âme et d'esprit. Or dans deux listings partiels, la proportion n'est pas un petit peu changée : elle est radicalement bouleversée. Dans T 5 et dans T 7,

il se trouve que la proportion est inversée : 20 % *esprit* et 80 % *âme*. Cela je ne l'avais pas vu, je n'ai pas pu l'énoncer, je n'ai pas pu en tenir compte dans ma rédaction.

M. ALQUIÉ :

Mais alors, quelle est la conclusion que vous en tirez philosophiquement ?

M. ROBINET :

La conclusion que j'en tire, contextuellement, pour l'instant, c'est que Malebranche dans ces deux textes répond à Arnauld, les autres textes ne s'occupant pas d'Arnauld. Alors son interprétation, linguistiquement, est la suivante : il y a un processus de satellisation linguistique dans la performance de Malebranche, comme dirait Bloomfield, processus de satellisation qui fait qu'au contact des textes d'Arnauld qui, lui, emploie le mot *âme*, Malebranche se met à employer le mot *âme* pour discuter de son propre problème. C'est tout ce que j'en dis pour l'instant, étant donné que le mot *âme* n'est pas là-dedans concerné en sa nature propre, pas plus que le mot *esprit* et qu'il n'y vise pas à une définition de l'esprit ou de l'âme. Et pour obtenir une aussi grosse différence dans ces textes de la *Troisième lettre* et des *Trois lettres*, pour obtenir un aussi gros renversement de vocabulaire, il faut faire intervenir une remarque concernant la « communication » : l'intervention du « public » est considérable puisque le locuteur ou le scripteur va jusqu'à suivre le mot qu'il trouve dans l'œuvre du parlant ou de l'écrivain qu'il commente, délaissant le mot *esprit* qui lui est spontané. Enfin, philosophiquement, il convient de se demander ce qui a conduit Malebranche à cet usage prévalant du mot *esprit*. Ici commence le travail interprétatif, à partir de ce fait mesuré, ordonné, élaboré : récusation de l'âme comme trop usagé scolastiquement, ressources nouvelles du mot *esprit* dans la tradition augustinienne, signification d'une nature du pensant plus ouverte à l'obédience du surnaturel que celle qui s'enclôt dans *âme*, opposition à la nature et au corps plus vigoureusement soulignée dès le titre et la préface de la *Recherche*, etc.

M. ALQUIÉ :

Est-ce que vous avez songé à noter les phrases affirmatives et les phrases négatives ? Je me fais comprendre. Quand il parle d'esprit, à mon avis — je vous dis cela tout à fait en gros puisque je n'ai fait absolument aucune des études que vous avez faites à ce point de vue — Malebranche pense souvent à un esprit voyant l'idée en Dieu. Quand il réfute Arnauld, au contraire, il réfute une thèse selon laquelle l'idée est une modalité de l'âme. Or, on dit plus volontiers modalité de l'âme que modalité de l'esprit. C'est justement pourquoi je vous demande si les phrases où il dit *âme* ne sont pas des phrases négatives, des phrases où Malebranche dit : non, l'idée n'est pas une modalité de l'âme.

M. ROBINET :

Où il dit « l'idée n'est pas une modalité de l'âme », il répond à un problème particulier fort bien signalé par l'analyse des co-occurrences. Mais il emploie aussi des phrases positives en continuant à employer le mot *âme* parce qu'il est induit.

M. CRAHAY :

Ma question est un peu *a priori*, M. Robinet. A supposer qu'il existe — je ne sais pas si c'est le cas — un philosophe qui soit occupé à réfuter Malebranche — peut-être est-ce, après tout, le cas de l'abbé Meslier dont nous a parlé hier M. Alquié —, ne risquez-vous pas de pouvoir extraire de son œuvre les mêmes philogrammes et, dans l'affirmative, par quels termes faudrait-il compléter vos philogrammes de manière à faire apparaître la différence entre Malebranche et son adversaire ?

M. ROBINET :

Eh bien, je peux vous dire d'une manière très générale, que si un auteur passe toute son œuvre à réfuter Malebranche, il est évident qu'il y aura de fortes occurrences des mots qui sont employés par Malebranche par une induction linguistique rigoureuse et celle que je signalais à M. Alquié. Mais qu'il y ait certainement des processus hypothétiques ou négatifs qui interviendront à très haute densité dans les lexiques fonctionnels. Par exemple, j'avais des dépouillements statistiques de littérature sous les yeux ces derniers temps : *Phèdre* est une tragédie dominée par le « ne » ; la négation « ne » est le deuxième des termes qui intervient en fréquence dans la tragédie *Phèdre*. Par conséquent dans une œuvre où la négation intervient beaucoup, on la trouverait très en flèche. Dans les textes à Arnauld — je l'examinerai —, il y a peut-être des dominantes de ce genre étant donné que Malebranche réfute Arnauld.

Alors est-ce que l'on peut dire la même chose sur le vocabulaire arnaldien, c'est à voir.

M. CRAHAY :

La négation, vous ne l'isolerez pas du terme qu'elle affecte immédiatement ?

M. ROBINET :

Je peux la retrouver avec le terme quand je veux.

M. CRAHAY :

Sinon, elle n'est pas significative ?

M. ROBINET :

Non, elle n'est pas significative, mais je peux la retrouver dans son contexte des termes voisins, à volonté, par les co-occurrences et les concor-

dances, puisqu'elles me sont signalées avec leur emplacement précis à la page, à la ligne, dans le texte.

M. SERRES :

J'ai dû très mal m'exprimer sur un point précis de mon exposé.

Il s'agit simplement de cette espèce de retournement que Laplace fait dans la mécanique céleste à un moment ; un certain nombre d'invariants ou de constantes sont à un moment pris comme traces d'un temps génétique. Plusieurs personnes m'ont demandé pourquoi il le fait.

Au début du XIX^e s., il y a un contexte culturel qui fait que l'idée de trace ou de fossile d'un temps oublié est telle que beaucoup de sciences naissent à ce moment-là pour cette raison-là. Il n'y a pas seulement Cuvier, il y a aussi Boucher de Perthes qui invente la préhistoire parce que justement il découvre des traces : un contexte culturel fait qu'un objet considéré autrefois comme une constante ou une chose même devient simplement la trace ou le fossile d'un temps qui a permis la constitution de cet objet. Le contexte culturel est énorme. A peu près toutes les sciences sont touchées par cela. C'est tout.

M. PERELMAN :

Pour inaugurer et mettre en branle la discussion générale, je voudrais vous présenter quelques réflexions qui me sont venues à l'esprit pendant notre colloque.

J'ai dit, dans mon introduction, que l'étude des méthodes en histoire de la philosophie allait nous amener à réfléchir sur certaines notions essentielles pour la philosophie, et spécialement pour son histoire, et qui sont les notions de philosophie, de vérité philosophique, de raison, de système, de progrès philosophique, de compréhension et d'objectivité philosophique. Qu'en est-il après ces deux jours de discussions ?

Tout d'abord, l'idée de vérité semble ne plus avoir du tout le même sens quand on parle de vérité en philosophie que celui accordé à la vérité scientifique. La notion de philosophie semble se dissocier de l'idée de vérité sauf, comme l'a dit M. Alquié, quand Jésus dit : « Je suis la Vérité. » Est-ce que cela veut dire : « Il faut me croire, il faut me suivre, je suis la norme ? » Je ne sais pas très bien ce que le mot « vérité » veut encore dire dans ce contexte où il n'est pas du tout lié à une idée de vérification quelconque. Il faudrait peut-être que l'on discute sur le sens que ce mot de vérité peut prendre en philosophie.

Par contre, l'idée de rationalité a été fortement affirmée à peu près par tous les orateurs, en ce sens que l'on présente la philosophie comme une vision du monde, ou comme un système de croyances, mais on voudrait quand même que cette vision du monde, ce système de croyances, soit légitimé rationnellement. Mais l'on nous dit que cette légitimation rationnelle sera conforme à la structure même de ce système. La notion de rationalité, personne ne la récusé, tout le monde l'adopte, mais éventuellement en l'assouplissant, en l'adaptant au système même.

Que faut-il entendre alors par cette rationalité adaptable ? En fin de

compte, ce serait une communication, une assertion, une affirmation, une décision, universalisable. Et c'est l'idée d'universalisation que je retrouve dans toutes ces conceptions de la rationalité ; ce qui nous permet d'ailleurs de poser le problème des rapports de la religion, de la foi, avec la philosophie, celle-ci consistant en affirmations, en croyances que l'on admet, que l'on considère comme universalisables aux yeux de tous. Par contre, en présence d'un dogme particulier, on dira: «Il n'est pas universalisable, il est uniquement propre aux croyants : si vous n'avez pas la foi, vous ne l'admettez pas ; ce n'est pas un objet de connaissance ou de convictions rationnelles. »

Par ailleurs, toute philosophie serait précédée par un ensemble d'apports non philosophiques, pré-philosophiques pour ainsi dire, une matière de la philosophie qui serait organisée philosophiquement. Mais le problème controversé était de savoir dans quelle mesure la philosophie possède les moyens de retravailler, de digérer, éventuellement d'éjecter une partie de cette matière dont elle est partie. Est-ce qu'il y a un choc en retour de la philosophie sur la matière pré-philosophique ? Ce qui entraînerait la distinction entre philosophie et quasi-philosophie, la distinction entre rationalité et dogme, liberté et contrainte. M^{me} Parain-Vial a encore insisté sur le fait que, pour qu'il y ait là une certaine liberté du philosophe, il fallait qu'il puisse réagir sur son point de départ.

Personnellement, je m'interroge sur ce choc en retour. Qu'est-ce que cela veut dire ? Dans quelle mesure puis-je modifier, grâce à la philosophie, mes points de départ, les convictions pré-philosophiques dont je suis parti ?

Je partirai de l'hypothèse que nous ne modifions aucune de nos convictions sans raison. Notre liberté de réaction n'est, évidemment, pas arbitraire. Si je suis libre de rejeter certaines de mes convictions, il faut quand même qu'il y ait des raisons suffisamment solides pour ce faire. Mais ces raisons suffisamment solides font-elles partie de mes convictions antérieures ? Alors, puis-je les écarter, les modifier à leur tour ? C'est le problème du point de départ de la philosophie. Le point de départ de la philosophie est-il constitué par des évidences irréformables ou, au contraire, le point de départ de la philosophie peut-il, à son tour, subir un contre-coup ? Mais il ne peut subir ce contre coup que suite à un conflit avec des convictions qui seront au moins aussi fortes, si pas plus fortes, que celles dont je suis parti. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de vérité irréformable, à moins qu'elle soit unique. C'est la seule condition où elle puisse être irréformable. A partir du moment où je pars d'un *ensemble* de convictions, on conçoit parfaitement qu'en les systématisant, je puisse constater des conflits, des incompatibilités, qu'on ne peut lever qu'en faisant subir une modification à l'une ou l'autre de ces convictions. Mais laquelle va-t-on modifier ? C'est celle que je considère comme la moins solide. Y a-t-il des vérités rationnelles qui puissent être aussi solidement crues que des vérités de foi ou non ? C'est là le problème, je crois, qui permettrait de répondre à la question de savoir dans quelle mesure nous nous trouvons dans une théologie ou dans une philosophie.

Que nous ayons des convictions solides au départ, cela ne fait aucun

doute ; les uns admettent la validité de certaines thèses scientifiques, d'autres de certaines thèses religieuses, d'autres de certaines thèses morales qui sont assez nombreuses et, à l'expérience et à la réflexion, elles peuvent s'avérer incompatibles. Le problème sera de décider : quelles affirmations, quelles notions va-t-on assouplir, va-t-on abandonner, et ceci en fonction de celles que l'on maintient.

Ce qui m'a beaucoup frappé, c'est que les historiens professionnels de la philosophie sont venus nous dire qu'il n'y a pas d'histoire de la philosophie, il n'y a que des systèmes philosophiques à étudier dans leur singularité ; ils ont parlé de cathédrales, de chefs-d'œuvre, etc. Mais pour quoi une théologie parfaitement bien construite ne serait-elle pas aussi un chef-d'œuvre philosophique ? Il faut quand même qu'il y ait entre ces différents chefs-d'œuvre une commune mesure qui permette de dire que ce sont des œuvres de philosophie.

En fait, on les met dans le même genre dans la mesure où elles sont en compétition. C'est justement par la controverse philosophique, le fait qu'on ne peut pas admettre plusieurs philosophies simultanément, que s'impose l'idée que si l'une d'entre elles est vraie, l'autre n'est pas vraie. Mais même si j'abandonne l'idée de vérité, je dirais, il y en a une à laquelle j'adhère, qui m'exprime, qui est conforme à mes aspirations et à ma vision du monde, et l'autre pas. Je ne vois pas quelqu'un adhérent simultanément à plusieurs philosophies. Il faut un choix. Et quel est le critère de ce choix ?

Comme l'a dit très bien M. Serres, cet après-midi encore, il y a plusieurs soleils, mais il n'y en a qu'un qui soit réel. En d'autres termes, même s'il ne s'agit pas d'un problème de vérité, il faut quand même montrer en quoi un système est valable et les autres pas. Ce seraient des apparences. On dira : tous les autres sont des apparences ! Et effectivement, il n'y a des philosophies que par rapport au monde dans lequel nous vivons. Si quelqu'un devait élaborer une philosophie qui n'aurait rien de commun avec notre monde, nous dirions que c'est un rêve, ce n'est pas une philosophie. Toute philosophie doit être à même d'intégrer nos convictions concernant le monde dans lequel nous vivons. Pour pouvoir dire que certaines de ces convictions sont des convictions valables, les autres ne sont qu'illusions, chaque philosophie doit prendre position par rapport à toutes ces convictions pré-philosophiques et qui constituent, pour ainsi dire, la matière première de la philosophie. Il y a là donc une caractéristique de toute philosophie, c'est que le monde du sens commun ne peut pas être négligé. Il peut être disqualifié en tant qu'apparence — et c'est la raison pour laquelle les philosophes parlent toujours de réalité —, il y a la réalité philosophique que l'on construit qui doit toujours prendre position par rapport au monde des apparences dans lequel les autres vivent, mais qui ne peut pas être tout à fait négligé si notre philosophie élabore autre chose qu'un rêve. En d'autres termes, ce sont les apparences de sens commun qui donnent une consistance à la réalité philosophique.

Mais si on vient me dire que ces différents systèmes philosophiques sont isolés et qu'on ne peut pas en faire une histoire, que l'histoire des problè-

mes philosophiques, des concepts philosophiques, des catégories philosophiques, que tout cela n'est qu'illusion, je dirai : je veux bien admettre que dans la mesure où une philosophie est liée à la systématisation d'une pensée entièrement personnelle, il n'y aurait pas d'histoire de la philosophie, sinon de ses éléments parfaitement séparés. Mais alors, est-ce qu'on ne doit pas se poser la question de savoir si ce que nous considérons comme histoire de concepts, de problèmes, de catégories, si tout cela ne devrait pas être intégré dans une autre histoire qu'on appellerait « histoire des idées », par exemple ?

Si l'on nie l'histoire de la philosophie, quel est le rapport entre l'histoire des idées et l'histoire des philosophies ? Puisqu'on introduit un nouveau terme, et que l'histoire des idées ne peut pas ne pas tenir compte des systèmes philosophiques, naît le problème de la dialectique entre les idées et leur élaboration philosophique. Cette dialectique constituera un nouveau domaine dont je ne sais pas s'il fera partie de l'histoire des philosophies ou de l'histoire des idées.

Remarquons d'ailleurs que dans la mesure où toute philosophie cherche à convaincre, se pose le problème de l'auditoire, du public auquel s'adresse le philosophe, qu'il veut convertir à la philosophie en général ou à sa philosophie en particulier : son discours sera soumis à toutes les règles qui régissent l'art de la persuasion ou de l'argumentation. Et ces règles ont comme point de départ l'idée que je ne puis persuader quelqu'un qu'en partant de ce qu'il admet déjà. Il faut établir le lien entre ce que je veux lui faire admettre et ce qu'il croit au départ. C'est ici que nous voyons nettement la différence entre un système purement formel, mathématique, où l'on part de certaines hypothèses ou de certains axiomes que l'auditoire *doit* admettre — parce qu'il s'agit d'un système déductif où l'auditoire ne joue aucun rôle — et la philosophie qui se veut persuasion et qui, elle, ne peut pas négliger ce que l'auditoire admet au départ. Mais ce que l'auditoire admet au départ, ce seront des convictions partagées normalement, des convictions de sens commun qu'on peut appeler des lieux communs, comme par exemple : « les hommes sont supérieurs aux animaux », « recherchons le bonheur » ou « recherchons la justice », ou « la liberté est meilleure que l'esclavage », des *topoi*, quitte à les retravailler dans une perspective philosophique, à introduire toutes ces notions dans un système où elles prendront un sens beaucoup plus particulier. Vous constaterez d'ailleurs qu'il y aurait moyen d'élaborer ce qu'on peut appeler une topique philosophique, qui est un ensemble de ces vérités premières autour desquelles tournent toutes les philosophies et qui déterminent la communauté de leur objet. Mais évidemment la contrepartie de cette communauté, c'est son vague, et le fait que dans différentes philosophies les mêmes notions prennent un autre sens et une autre valeur.

M. GRYPAS :

En écoutant pendant ces deux jours les orateurs et ceux qui sont intervenus au cours des débats, j'ai eu l'occasion de réfléchir à la notion du problème de l'histoire de la philosophie. Ma conclusion, c'est qu'il faut

une séparation nette entre, d'une part, une succession diachronique des opinions constituée de façon hétérogène et soumise au jugement de ce que j'appellerais volontiers la doxologie universitaire dont les catégories varient à l'infini et, d'autre part, l'histoire objective de la philosophie où se recense l'ensemble des systèmes juxtaposés et jamais réellement conjoints.

A ce propos, je voudrais faire trois remarques.

Premièrement, je ne crois pas que l'on puisse échapper à cette distinction en proposant de faire en lieu et place d'une histoire ou d'un exposé des systèmes philosophiques, un exposé de l'histoire des philosophes. Ceux-ci, en effet, en tant qu'être singuliers sont tributaires des contingences de l'époque, alors que l'histoire des systèmes, comme juxtaposition et présentation des systèmes, ne me paraît pas liée fondamentalement à cette contingence.

Prenons à titre d'exemple de cette différence cette sorte d'érotique scientifique grâce à laquelle, de nos jours, les formes de validité d'un raisonnement philosophique semblent acquérir, au niveau de l'auditoire, une valeur supplémentaire si elles sont présentées *more scientifico*. Or, je ne suis pas persuadé que cette façon de faire dépasse de beaucoup celui d'une mode. Cette obligation, subie et acceptée par certains philosophes contemporains, n'est pas dans l'intimité du système mais elle exprime la contingence de l'homme-philosophe. A cet égard, le structuralisme d'un Lévi-Strauss est significatif. Sa parure mathématico-formelle enlevée, le système n'en tient pas moins ensemble, en fonction d'un ordre rationnel propre ; mais il paraît plus difficile alors à justifier, tant aux yeux de son auteur qu'à l'entendement de son auditoire.

La seconde remarque porte sur le problème de l'architectonique des systèmes et, à ce propos, je dirai que l'argumentation de M. Guérault me convainc absolument. Je crois, en effet, qu'un système vaut par l'ensemble de sa construction et non seulement par le moment de son intuition initiale. Il s'ensuit que le véritable objet d'intelligibilité est le système achevé, indépendamment de sa genèse singulière. Il y a là, pour moi, une conséquence importante : l'impossibilité de réaliser, de façon pertinente, un jugement global et critique qui survolerait l'ensemble des systèmes. Sinon, il faudrait supposer que ce jugement lui-même s'ordonne au sein d'une raison métaphilosophique, ce qui est impossible. A son origine, toute raison philosophante doit se constituer au travers d'un système et par là s'enclorre totalement dans le système en question. Cela signifie que ma lecture peut être objective, dans une certaine limite, mais jamais mon jugement produit de mon propre système.

A partir de ces deux remarques, j'en viens au problème qui me paraît être le lieu de la problématique d'existence de toute philosophie : la condition de signification d'un philosophème, c'est-à-dire la notion de vérité. Autrement dit, il n'y a pas de philosophème possible sans volonté d'exprimer la vérité. Or, nous nous rendons compte que volonté et aspiration à l'expression de la vérité se présentent sous des formes diverses et contradictoires entre lesquelles il n'est pas possible de trancher. Pareil jugement supposerait, en effet, la possibilité de fonder un système philo-

sophique qui engloberait nécessairement tous les autres et cela d'une façon reconnue par tous universellement (en théorie) et concrètement (en pratique).

Nous nous trouvons donc devant une aporie essentielle. D'une part, il faut pour qu'un philosophème soit en puissance de signification qu'il exprime nécessairement la vérité ; d'autre part, la diversité des vérités concrètement énoncées et l'impossibilité de trancher entre elles par un jugement « extra-muros » est un fait. Comment surmonter cette aporie ? Non pas en s'interrogeant sur la validité des fondements des systèmes en soi, mais en appelant à l'intention constituante du philosophe qui construit son système. L'intention constituante peut être explicitée et, dans tous les systèmes, elle possède une structure nécessaire : être l'expression d'un devoir être du monde. Dès lors, la situation se présente ainsi : face à l'ensemble des intentions constituantes des différents systèmes quant au devoir être du monde, se constitue mon jugement propre qui est le produit de ma propre intention constituante (et le fondement de mon activité philosophante) ; ensuite — au travers de cette explicitation — lieu unique d'un dialogue possible entre les systèmes, j'opérerai un choix parmi les intentions constituantes qui me sont proposées, ou, si elles ne paraissent pas correspondre à la mienne, de fonder à partir de celle-ci, ma propre réponse à ce devoir être du monde.

M. FRESCO :

M. le Président, supposons qu'ici parmi nous ce soit un lieu commun, un point de départ pour persuader les gens, qu'étudier l'histoire de la philosophie ne soit pas du non-sens. Cela veut dire que s'il faut juger le début de votre synthèse, c'est la question suivante qui me vient à l'esprit ; en partie, mais je ne le savais pas au moment où j'ai demandé la parole, M. Grynpas a déjà touché à ce problème, le problème de la vérité. Hier d'ailleurs, c'était vous-même, étant logicien comme quelqu'un l'a remarqué tout de suite, qui avez dit : « La vérité, c'est quelque chose qu'on peut dire d'une proposition. Une proposition peut être vraie ou fausse et il est strictement dit : cela se limite à cela. » Si j'ai bien compris — vous avez dit au début de votre synthèse : la vérité en philosophie n'est pas la même chose qu'en science. Ce qui est peut-être bien la même chose, c'est le besoin ou le fait d'exiger une légitimation rationnelle dans les deux cas.

D'autre part, plus tard, vous avez rappelé une image, image employée plusieurs fois pendant le Congrès : il n'y a qu'un vrai soleil — excusez-moi, le mot « vrai » n'est pas le mot tout à fait exact dans ce contexte, ce serait plutôt « réel » — il y a beaucoup de rêves de soleil, mais il n'y en a qu'un.

Personnellement, je ne vois pas très bien la différence essentielle, effective entre une vérité qu'on cherche dans le domaine, de la philosophie et dans le domaine des sciences.

Ce que je veux dire, c'est ceci : si vraiment on donnait raison à quelques Autrichiens et à quelques Anglo-Saxons qui ont écarté presque la totalité de l'histoire de la philosophie, comme étant des pseudo-proposi-

tions, des réponses à des pseudo-questions et, personnellement, je crois qu'ils ont eu raison d'en écarter une partie, même une assez grande partie, et je crois même qu'ils ont réussi en partie, mais c'est un autre problème.

Mais si on ne veut pas écarter la quasi-totalité de l'histoire de la philosophie, il faut, à mon avis, admettre — et j'aimerais connaître votre opinion là-dessus — si cette vérité ne reste pas essentiellement la même pour une proposition philosophique et pour une proposition dans n'importe quel domaine.

M. PERELMAN :

Puisque vous me le demandez, je veux bien répondre que, personnellement, en ce qui concerne la philosophie, je n'aime pas utiliser le mot de vérité parce que j'associe toujours la vérité à l'idée de vérification. Mais je suis bien d'accord avec vous pour dire que si la philosophie a un sens, et si elle n'est pas liée à des critères de vérification, elle est néanmoins liée à des critères de choix raisonnable. Ceux-ci ne sont pas associés à l'idée de vérification mais à celle de justification. Puisqu'au fond le choix est une action, et, quand je construis une philosophie, je l'élabore en décidant bien des fois quel est le choix le plus raisonnable en la matière.

Et ici de nouveau intervient toute la technique de l'argumentation grâce à laquelle je puis montrer que tel choix est un choix plus raisonnable que tel autre choix.

M. FRESCO :

Là je suis tout à fait d'accord avec vous, seulement je me demande si la recherche de la vérité en philosophie n'est pas plus proche de cette recherche en tout autre domaine qu'il ne le semble de temps en temps. J'accepte donc complètement votre critère de vérification et de justification et je veux bien admettre qu'il y ait une différence de technique en philosophie et peut-être dans certaines sciences, en comparaison avec les sciences proprement dites, mais la recherche et la nécessité de chercher la vérité restent les mêmes ou analogues. On ne réussira pas vraiment à la découvrir, mais on ne réussira pas non plus en science parce qu'on est toujours maintenant convaincu, je crois, qu'on ne donne que des modèles, des schémas, qui représentent la réalité d'une façon opérationnelle seulement et donc que ce n'est pas une vérité comme on l'entendait dans le temps.

M. DEVOLDER :

Ce qui me frappe c'est que personne ne se soit explicitement défini par rapport au Savoir, que personne n'ait défini le statut de l'histoire de la philosophie au sein du savoir, que personne ne l'ait suffisamment considéré sur son point de vue instrumental et opératoire ou, d'une autre manière, que tout le monde ait admis *a priori* qu'il y avait une histoire de la philosophie et qu'elle avait ses méthodes propres. Pour peu que nous admettions que la philosophie repose sur le binôme savoir-foi, quid de ce savoir ? Qu'est-ce qui fait l'essentiel de l'histoire de la philosophie ? En

principe, nous devrions tous ou à peu près être d'accord que cette connaissance de l'essentiel de l'histoire de la philosophie, pour peu qu'elle existe comme quelque chose d'essentiel, dépend en grande mesure des moyens mis en œuvre pour nous approprier ce savoir. Autrement dit nous serions dans le devoir d'admettre qu'il y a des méthodes. Mais qu'est-ce que cela implique ? Non seulement nous faisons de l'histoire de la philosophie le dépositaire d'un savoir, mais nous disons aussi que nous en sommes les tributaires. Qu'est-ce à dire ? Cela revient à ce que, pour assumer un projet philosophique, l'opportunité de dire, par exemple il faut donc nécessairement passer par elle, c'est-à-dire par l'histoire, s'assurer d'abord d'un savoir dit historique. Se soumettre à un désir de vérité et à une volonté de savoir. Etre soumis au discours, c'est-à-dire s'imposer la contrainte.

S'assurer d'abord d'un savoir dit historique en ce que nous avons à mouler notre pensée sur l'histoire, quitte à la reprendre à son propre compte en l'objectivant. C'est néanmoins se trouver désaxé par rapport à cette position innocente qui voulait originellement faire de la philosophie un savoir sur le monde.

D'où question : Y a-t-il une philosophie possible sans histoire ? Ou l'ontogénèse doit-elle nécessairement résumer la philogénèse de la pensée ? De toute manière, ces démarches impliquent que nous soyons toujours victimes de notre propre foi, par le fait de devoir être résigné à passer sous les fourches caudines de l'histoire. Dans le cas des étudiants en philosophie, c'est-à-dire le nôtre, faire quatre ans d'histoire de la philosophie dans le but d'obtenir un diplôme pour pouvoir philosopher au nez et à la barbe de la société.

Nous en sommes donc tenus à n'être jamais assez notre propre parole, pas tant notre propre parole, que d'abord l'écho de la tradition. Donc occuper une place déjà soumise et conservatrice. Proposition en tout point paradoxale, puisque notre permission c'est aussi une certaine marginalité déléguée par la bonne conscience bourgeoise.

Dès lors se pose une nouvelle question : pour peu qu'il y ait quelque chose d'original à trouver dans la pensée d'un auteur appartenant à l'histoire, quels sont les présupposés culturels ou autres sur lesquels il faut se baser ? Ou, autrement, sur quel acquis historique faut-il se baser pour sonder l'histoire ? Quelle pétition de principe, quel jugement de valeur, faut-il poser, étant entendu que le discours philosophique est aussi une pétition de principe par rapport à la violence, par exemple ? Mais ce discours suppose un auditeur, suppose l'autre comme attentif à la parole.

Et de là ma dernière question : est-ce que toute méthode ne suppose pas intrinsèquement l'assurance de l'écoute de l'autre/et en dernière instance de tous les autres ? Donc dans la position de l'historien, s'assurer que sa méthode puisse avoir une prétention universelle. Dès lors, qu'est-ce qui fait qu'il y a des méthodes et non pas une méthode ? Autrement dit : l'historien de la philosophie n'est-il pas en dernier recours philosophe par l'objectivation et par un effort d'actualisation des problèmes que les penseurs se sont posés ?

M. DUMONT :

Je crois qu'un élément de réponse nous a été apporté par la communication que nous a présentée tout à l'heure M. Serres. Dans cette communication, nous avons vu fonctionner un système extrêmement intéressant où trois systèmes différents jouaient : un système mécanique, un système astronomique et un système thermodynamique.

Ce qui est très remarquable, c'est que ce système, ou plus exactement la combinaison des trois systèmes, ne me paraît par intervenir seulement dans la perspective de l'orée du XIX^e siècle, mais peut être étendu à d'autres périodes. Et en ce qui concerne celle sur laquelle je travaille, à savoir l'antiquité, il est très clair, à première vue, qu'il y a un rapport entre le premier et le second système si j'admets, mais M. Serres l'admettait fort bien tout à l'heure, que l'on puisse substituer au système mécanique un système arithmétique. Auquel cas, j'aurais dans la perspective d'un pythagorisme ou dans la perspective d'un aristotélisme, une correspondance parfaite entre l'élément constitué par un système arithmétique et l'élément constitué par un système astronomique ou cosmographique.

Donc je me trouve déjà devant une constante, c'est-à-dire une relation constante entre ces deux variables que représentent le système mécanique ou arithmétique et le système astronomique. Ce qui me paraît constituer l'historicité, et alors là je regrette que M. Serres ne soit plus là, ce qui me paraît constituer l'historicité, c'est qu'en dehors de ces deux variables ou de la variation de ces deux systèmes, selon une loi constante, intervient un renouvellement dû au 3^e système. Ce 3^e système est, du fait de Fourier, au début du XIX^e siècle, le système thermodynamique. Dans le cas de l'antiquité classique, et je crois qu'il ne faut pas songer simplement à Aristote ou aux Stoïciens, mais qu'il faut même étendre à certains pré-socratiques cette notion, on a un rôle comparable à la thermodynamique qui est joué par la conception biologique, de telle sorte que le monde est un *zoon*, c'est-à-dire un être vivant.

Alors je me demande si l'on ne pourrait pas trouver des lois plus générales de variation de l'histoire de la philosophie, en faisant intervenir plusieurs niveaux, et deux principalement. Le premier, ce serait celui de ce que j'ai appelé tout à l'heure l'historicité, c'est-à-dire la possibilité de remplacer tel système, le système thermodynamique ou le système biologique, pour lui faire jouer la fonction de cette troisième variable dans le schéma proposé par M. Serres. Mais il y a une autre variation qui est la variation des deux premiers éléments du système et une troisième variation qui est l'ensemble constitutif, non pas simplement de la philosophie, mais de la manière dont la philosophie pense des éléments apportés par la spéculation scientifique ou par le contexte historique. Et dans ce cas, il me reste quand même une constante, c'est-à-dire le schéma d'ensemble.

De telle sorte que je crois que peut-être nous pourrions, en cherchant à approfondir l'itinéraire que nous proposent des voies de cette sorte, arriver à formuler une unité au niveau de catégories agissant d'une manière opératoire, au moment de la constitution et du développement de ces philosophies, et par là donner à l'histoire de la philosophie un objet spécifique, parce que l'histoire de la philosophie serait à même de penser

cette sorte de rationalité constante qui n'est ni la *philosophia perennis*, ni la simple et naïve relation d'une physique ou d'une science avec une construction philosophique, mais qui nous permettrait de repenser véritablement l'unité de l'ensemble.

Et je crois que, franchement, c'est du moins ce que j'ai trouvé dans la communication de M. Serres, il y a bien sûr beaucoup de promesses, mais déjà beaucoup de résultats qui peuvent répondre en partie aux préoccupations qui venaient d'être formulées.

M. MARION :

Je voudrais risquer un complément. En effet, ce qui vient d'être abordé ici, semble la constitution d'un *tertium quid* entre la simple succession et la *philosophia perennis*. Or, dans cette aporie, qui demeure au fond, durant tout le Congrès, il est remarquable et surprenant que l'on n'ait jamais — je crois — fait allusion à ce qu'Aristote nomme cependant *l'âsi âπορούμενον*, à savoir *τί τὸ ὄν* qu'est-ce que l'Être de l'étant ? (*Métaphysique* z, 1), à l'Être comme question, en un mot à la question de l'Être.

Je veux dire, si la question de la permanence des philosophies, rencontre à mériter ou illusion à disqualifier, a été soulevée, il faudrait encore demander si elle ne dépend pas tout entière de l'unité ou de la permanence d'un « objet » de l'histoire de la philosophie, qui d'abord a constitué et convoqué la philosophie en et à une histoire : car il reprend toujours toute philosophie et la maintient en son lieu. Ce problème, on pourrait, on aurait pu le définir comme la question de l'Être. Ceci permettrait d'ailleurs quelques remarques.

Premièrement, si la question de l'Être constitue l'objet de l'histoire de la philosophie, alors sans doute l'histoire de la philosophie n'a pas d'objet. Car l'Être « n'est pas » au sens où « est » un étant, encore moins au sens où « est » un objet, qu'une méthode pourrait constituer ; la question l'Être demeure une *question*, et ne peut pas s'aborder par les historiens de la philosophie comme un objet, pas plus qu'elle ne le fut par les philosophes.

Deuxièmement — et ceci nous ferait revenir à la discussion entre le système et l'intention —, si la question de l'Être commande et fonde toutes les philosophies, il devient impossible de séparer le système de l'intention. En effet, l'intention n'apparaît pas au début du système, l'intention originale ne coïncidant pas avec le début du système, en sorte que celui-ci n'y ajouterait, pour ainsi dire, que construction superflue et commentaire déjà dévalué, laissant finalement une intention toujours non dite ; l'intention en fait ne se formule qu'au terme du système. Ce qui fait que le système ménage ce à l'intérieur de quoi, pour la première fois, pointe l'intention.

Troisièmement, l'intention à ce moment, paraît toujours divergente si l'on ne veille à la lire au terme *système* : c'est-à-dire que les philosophes, quand ils se rencontrent, se constituent dans une histoire polémique et, par conséquent, dans une histoire successive, d'une succession où ils ne dialoguent pas mais disputent — qui est bien le contraire d'une histoire, restant une simple juxtaposition temporelle. Les philosophes ne font donc jamais l'histoire de la philosophie, car ils n'abordent le plus souvent la

philosophie des autres que comme système, et non pas comme système laissant parler une intention. C'est ici que l'on pourrait commencer à voir le propre travail de l'historien de la philosophie qui seul comprend qu'en même façon qu'aucune philosophie n'a d'objet, mais que toute philosophie écoute une question, en même façon, aucune philosophie n'est système, que si ce système énonce le non-dit d'une intention. Le seul qui puisse voir la convergence des non-dits intentionnels, malgré, ou plutôt à cause de la multiplicité des systèmes, ne sera jamais tant le philosophe lui-même, que l'historien de la philosophie. Ce qui voudrait dire : parce que la philosophie n'a pas d'objet, l'histoire de la philosophie ne doit pas avoir d'objet : elle doit au contraire écouter une question à la façon même où la philosophie écoute et répond toujours à la même question — et surtout si elle répond différemment. Ce qui signifie que l'historien de la philosophie devient le seul à voir, parce qu'il admet l'unité de la question, c'est-à-dire ce qu'on a appelé le Même, par opposition au semblable, en sorte qu'il laisse le Même parler à travers tous les systèmes philosophiques ; peut-être appartient-il à l'historien de la philosophie de montrer, que, même en sa fin déclinante, la métaphysique ne vise pas seulement sa description psittaciste, mais bien la mesure de son histoire — seule possibilité, peut-être, d'une sortie de la métaphysique. Ce qui voudrait dire, du moins — et ce sera ma conclusion — qu'en un sens, l'enseignement de ce Colloque consacré aux méthodes en histoire de la philosophie, consisterait en ceci : si la philosophie n'a pas l'assurance d'un objet, mais la permanence d'une question, si donc elle cherche à retrouver cette question, en mettant au jour toutes les intentions formulées par tous les systèmes, si donc s'attache à cette seule mise au jour du Même, il faut alors conclure qu'il n'y a d'histoire de la philosophie, que si elle n'a pas de méthode préalable à son « objet ». Il faudrait en effet prendre ici le terme de *méthode* dans toute sa densité philosophique : de même qu'en philosophie la méthode n'apparat comme constitutive de son objet et donc indépendante de lui qu'au xvii^e siècle, de même, l'histoire de la philosophie ne se constitua comme science qu'au ix^e siècle ; ainsi la méthode ne se pose qu'au bout d'un certain temps comme « problème », il serait temps, la question une fois retrouvée, le temps d'oublier que *méthode* elle-même fait question ; de comprendre le problème de la méthode en histoire de la philosophie comme tout aussi grave que le problème de la méthode en philosophie. Si l'on veut bien admettre que la philosophie répond à une question, donc qu'elle ne vise aucun « objet », il ne faut pas se donner de méthode en histoire de la philosophie. Non que l'historien de la philosophie ne doive pas être un historien tout court : mais une fois qu'il a commencé à être un historien tout court, il lui reste à être un philosophe tout au long.

M. GRYPAS :

Je voudrais répondre ceci à M. Devolder. Il a parlé de savoir et de foi. Ou bien le savoir est simplement une application par similitude et par analogie culturelles, pur apprentissage (quasi mécanique) des connaissances et des techniques du moment ; ou bien le savoir est dévoile-

ment accru du vrai. Le critère de la recherche philosophique est précisément de dire le vrai. Il n'est donc pas possible de ne pas prendre ce problème du savoir en fonction de ce qui lui donne sens et valeur au niveau philosophique, c'est-à-dire d'être dévoilement explicite de la vérité.

Mais quand je parle de vérité, il faut distinguer des modes d'appropriation très différents. Dans les sciences de la nature, il s'agira pour l'essentiel d'une vérification continue avec ce que cela suppose de non permanent, de « bourgeonnement », de modification. Dans les sciences proprement formelles, la vérité une fois obtenue est comme éternelle. Tout ce qu'elle dit quant à la propriété d'un objet conceptuel est définitif. Et puis, il existe un problème de la vérité qui se réfère au monde de l'humain en tant que ce monde de l'humain se constitue selon des intentions et ces intentions seules donnent à la vérité que l'on professe un sens qui finalement est le seul explicite quant à ses conséquences. C'est à partir de là, me semble-t-il, que le dialogue s'établit. Alors je ne vois pas en quoi cette réflexion-ci, réflexion que nous avons menée ensemble, est comme étrangère à la notion du savoir.

Je voudrais aussi ajouter un point, le problème de l'apprentissage de l'histoire, c'est-à-dire de l'origine. Il est évident que nous ne pouvons pas nous considérer comme nés à l'instant même où nous professons la parole, parce que cette parole que nous professons à cet instant-ci n'est pas notre parole. Elle est, au contraire, un héritage que nous appliquons et que nous utilisons. Ce qui devient nôtre, peut-être après coup, c'est l'éclaircissement, la clarification, le déploiement d'une intention que nous constituons mais qui n'a de sens et qui ne peut, pour nous, avoir ce sens que si, au préalable, nous savons et nous connaissons les intentions antérieures que nous sommes amenés à accepter ou à refuser en fonction de notre intention ainsi constituée.

Voilà, me semble-t-il, pourquoi le problème d'une certaine connaissance de notre héritage me paraît absolument aller de soi.

M. ALQUIÉ :

Ce que je voulais dire quand j'ai demandé la parole est un peu modifié par tout ce qui a été dit depuis par certains, qui, en particulier M. Marion, ont déjà exprimé des idées que je voulais proposer. J'aurais peut-être été moins clair que Marion, mais je suis en total accord avec ce qu'il a dit, en particulier quand il a évoqué ce qu'il appelle le problème de l'Être.

Mais je voudrais, plus précisément, reprendre très rapidement certains propos de M. Perelman, et c'est à lui que je pose mes questions. M. Perelman a fait allusion à ce que j'avais dit hier, un peu poussé et un peu surpris par la question qu'il m'avait posée, quand, pour montrer que toute vérité n'est pas la vérité d'une proposition, j'ai invoqué Jésus disant : « Je suis la Vérité ». M. Perelman m'a repris sur ce point. Je ne dis pas que je regrette d'avoir dit ce que j'ai dit, mais je crains de ne pas m'être fait très bien comprendre. J'ai simplement voulu prendre un exemple de vérité qui n'est pas la vérité d'une simple proposition. Laissons donc Jésus, car je ne suis pas qualifié pour expliquer ce qu'il a voulu signifier en disant : « Je suis la Vérité ». Prenons la philosophie.

Il est bien évident qu'un certain groupe de logiciens, auquel du reste M. Perelman est lui-même apparenté, pose la question de la vérité en des termes tels qu'ils nous contraindraient à dire qu'il n'y a pas de vérité philosophique. En particulier, les philosophes anglais avec qui j'ai discuté à Royaumont, et que vous connaissez bien, m'ont sans cesse objecté que ce que je disais était du pur non-sens. Du reste, j'étais en bonne compagnie, puisqu'ils déclaraient : dire : je pense donc je suis est un non-sens, dire : j'ai une âme est un non-sens, dire : l'âme existe est un non-sens, dire : Dieu existe est un non-sens, etc. etc. Toute affirmation métaphysique est donc un non-sens.

Si, en effet, tout ce qui n'est pas vérifiable, au sens strict où la philosophie analytique l'entend, constitue un non-sens, il n'y a plus de philosophie, il n'y a plus de vérité en philosophie. Dans ce cas, je suis tout à fait de votre avis. Mais c'est une question de définition. L'intention de vérité est absolument fondamentale en philosophie, tous les philosophes sont des gens qui ont voulu dire la vérité. Si on sépare la notion de philosophie de la notion de vérité, il n'y a plus de philosophie. La philosophie devient poésie. C'est du reste ce que pensent les Anglais, qui rangent la métaphysique — je sais que ce n'est pas votre cas, mais c'est le leur — dans le domaine de la pure poésie.

Nous sommes donc devant le problème suivant : je suis convaincu qu'il y a une vérité philosophique, et je refuse d'admettre, avec certains, qu'il n'y ait de vérité que scientifique. Et pourtant, si M. Perelman, me poussant dans mes derniers retranchements, me demande d'énoncer cette vérité philosophique sous une forme logique, propositionnelle, je demeure muet.

Alors c'est à M. Perelman que je pose à mon tour la question suivante : peut-il ramener les philosophies à des systèmes de propositions ? Si j'insiste toujours sur la notion de démarche, et, précisément, si je ne suis pas de ceux qui ramènent la philosophie au système, bien que notre collègue déclare l'y ramener, c'est uniquement à cause de cela. Je ne suis pas contre les systèmes. Je me méfie des systèmes parce qu'il est hors de doute que les systèmes s'opposent entre eux. Si l'on pense la philosophie sous forme de système, ce que M. Perelman a dit est juste : on ne peut pas être partisan de plusieurs philosophies à la fois. Ce à quoi je réponds, personnellement, que je suis partisan de plusieurs philosophies à la fois. Non seulement je suis partisan de plusieurs philosophies à la fois, mais je suis partisan de toutes les philosophies.

M. PERELMAN :

Y compris le positivisme ?

M. ALQUIÉ :

Non.

Mettons alors que je ne suis pas partisan de toutes les philosophies. Mais je suis partisan à la fois de Platon, et même d'Aristote, de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Berkeley, de Hume, de Kant. Cela en fait quand même pas mal !

Qu'est-ce que je veux donc dire quand je déclare que j'accepte toutes ces philosophies, et que signifie le fait que j'estime que, dans ces philosophies, il y a une vérité, et une même vérité ?

Si vous me demandez de vous donner, noir sur blanc, une proposition exprimant cette vérité, j'accorde tout de suite que ce n'est pas possible. Mais je suis tout de même frappé par le fait que, lorsque je lis Platon, je le vois d'abord méditer sur l'objet immédiat de la connaissance, remonter de cet objet immédiat de la connaissance à ce qu'il considère comme les conditions de cet objet, et révéler que les conditions de l'objet ne sont pas objectivables. C'est ce qu'il déclare quand il affirme que, si je prends l'idée comme un objet, il me faudra une autre idée pour expliquer cette idée, puis une troisième pour expliquer la seconde, etc. C'est donc parfaitement clair : Platon affirme qu'il y a des conditions de l'objet qui ne sont pas objectivables.

Je ne vais pas refaire la même démonstration pour Descartes, il est absolument évident que ce serait possible, puisque le *cogito* n'a pas d'autre sens. On pourrait également faire la même démonstration pour Kant, il est bien évident que le kantisme consiste à découvrir des conditions de l'objet qui ne sont pas objectivables, puisque, si je les objectivais, j'en ferais un nouvel objet, pour lequel il faudrait que je trouve d'autres conditions, et ainsi de suite.

N'est-il pas surprenant, n'est-il pas étonnant, n'est-il pas admirable que des gens aussi divers, aussi répartis dans l'espace et le temps, que des philosophes qui, sous la forme logique qu'ils ont employée, s'opposent les uns aux autres, disent tous la même chose ? Ou plutôt non, ils n'ont pas dit la même chose, ils ont tous effectué la même démarche, ils ont tous affirmé que les conditions de l'objet ne sont pas objectivables, et que l'objet renvoie à un *a priori*, si ce mot vous convient, qui est premier par rapport à l'objet. C'est ce que, quant à moi, j'appellerais l'Être, mais c'est là une autre question.

Est-ce qu'on ne peut alors parler de vérité ? Ne peut-on affirmer avec vérité l'irréductibilité de l'Être à l'objet ?

M. PERELMAN :

C'est la vérité d'un lieu commun.

M. ALQUIÉ :

D'un lieu commun ? Il est assez difficile de parler de lieu commun quand il s'agit d'une chose qui a été dite par Platon, par Kant, etc. mais certainement pas par le commun des hommes, d'une chose que presque tous ignorent.

M. PERELMAN :

Si vous voulez, disons un lieu commun de la philosophie. Vous seriez d'accord ?

M. ALQUIÉ :

Un lieu commun de la philosophie, si vous voulez. Mais alors le mot de lieu commun cesse d'être péjoratif. Il est le lieu de la vérité philosophique elle-même.

M. DUMONT :

Je voudrais revenir sur la réponse de M. Marion et par là peut-être mesurer un des dangers non pas de l'histoire de la philosophie, mais du comportement de l'historien de la philosophie, par la méthode proposée par l'intervention que nous avons entendue, qui essaie d'examiner quel genre de réponses ont été données à la question de savoir ce qu'était l'être. J'aimerais mieux dire, comme Aristote (*Métaphysique*, Zèta), quel est l'*ousia* de l'*on*. C'est une question de vocabulaire. Mais il est déjà assez significatif qu'il y ait un goût pour un certain type de vocabulaire chez l'historien de la philosophie.

Je vois que cette méthode au fond n'est rien d'autre que celle qu'a pratiquée Aristote dans la dialectique, faisant appel aux opinions professées par les philosophes antérieurs ou les physiciens antérieurs, et je vois un danger pour l'histoire de la philosophie, celui d'être guetté par l'emploi de la pensée qui nous est la plus commune ou du modèle qui nous est le plus familier, pour interpréter même ce qui pourrait être nouveau dans ce qui vient d'être dit.

Et la deuxième question que je voudrais poser, c'est une question à M. Perelman : accepteriez-vous de substituer à la désignation de lieu commun celle de question commune ? Ceci à la suite de l'intervention de tout à l'heure.

M. PERELMAN :

Oui, je voudrais répondre à la fois à M. Dumont et à M. Devolder. Je commencerai par M. Dumont. Je dirai ceci : le lieu commun, comme je le conçois, est suffisamment vague pour ne jamais être satisfaisant par lui-même ; par là il peut être assimilable à une question ; on peut se demander : la liberté est une valeur, oui, mais qu'est-ce que la liberté, quelle est cette liberté qui est une valeur ? La justice est à rechercher. Quelle est la justice qui est à rechercher ? En d'autres termes, cela nous indique la communauté d'un accord sur quelque chose qui nécessairement suscite des questions. Et c'est la raison pour laquelle les différents philosophes peuvent y répondre de différentes façons. Et c'est ce qui fait d'ailleurs qu'il y a une communauté des philosophes. Et ceci me ramène à la question de M. Devolder qui s'interrogeait tellement sur le rôle de l'histoire de la philosophie dans l'enseignement de la philosophie.

Je crois que d'une certaine façon M. Belaval lui a répondu ; quand il distingue savoir de foi, il simplifie les choses, parce que pour moi savoir, c'est science. La philosophie est plus qu'un savoir, c'est aussi un engagement, c'est aussi une prise de position, c'est aussi une attitude vitale et c'est pour cela que je dirais qu'il y a là une organisation consciente de notre vie qui est plus que savoir, parce que justement cette idée de vou-

loir réduire la philosophie à une connaissance, je crois, est fortement battue en brèche aujourd'hui. Mais, mais de même que pour être écrivain il faut d'abord apprendre les mots de sa langue, l'orthographe, la syntaxe, la grammaire, etc., on ne peut pas être philosophe sans connaître un certain nombre de structures philosophiques, de concepts philosophiques, de problèmes philosophiques, tout ce qui est essentiel et qui est fourni par l'histoire de la philosophie, parce que justement, contrairement aux sciences, où nous pouvons parler d'une certaine rupture, même si elle n'est pas absolue, en ce sens qu'on peut être savant sans avoir étudié l'histoire de sa discipline, il n'en est pas de même en philosophie.

Si l'on n'a pas fait d'histoire de la philosophie, on ne comprendra ni le vocabulaire, ni ce qu'il a de spécifique à la manière dont les problèmes se posent. En d'autres termes, l'histoire de la philosophie est libération de notre esclavage par rapport au sens commun, au lieu commun, etc. C'est un instrument de critique essentiel, parce qu'il nous donne les différentes perspectives, à la fois historiques et dialectiques, qui nous permettent d'être maîtres de notre langage philosophique et par là aussi de notre pensée philosophique. Et par là, je crois que la connaissance de l'histoire de la philosophie permet de distinguer un philosophe d'un dilettante, d'un amateur. Aussi ne vous étonnez pas que l'enseignement de l'histoire de la philosophie soit au centre de votre formation. Je ne veux pas dire par là que cet enseignement vous donne tout, et il est évidemment excellent d'étudier la physique, les mathématiques, le droit, l'histoire, d'autres branches que l'histoire de la philosophie. Mais sans l'histoire de la philosophie, vous ne méritez pas un diplôme de licencié en philosophie, vous n'êtes pas un professionnel de la philosophie, parce que vous n'êtes pas maître de votre instrument ; de même qu'un mathématicien a un instrument, le philosophe en a un autre que l'on maîtrise par l'histoire de la philosophie.

Je crois que c'est le moment de terminer, de clore ce Colloque. Je vous remercie de votre assiduité.

FONDATION UNIVERSITAIRE

GRAND PRIX EUROPÉEN ÉMILE BERNHEIM 1975

100.000 Fr.

BUT :

Encourager et récompenser l'auteur d'un mémoire apportant une contribution importante à l'étude des problèmes relatifs à l'intégration européenne. Ce mémoire doit représenter un apport constructif permettant d'orienter la pensée et l'action de ceux qui sont engagés dans la réalisation de cette intégration sous ses divers aspects, notamment dans le cadre du Marché Commun.

Il peut relever du domaine des sciences économiques, sociales, politiques, administratives, commerciales, financières ou juridiques, sans que cette énumération soit limitative.

CONDITIONS DE PRÉSENTATION :

Peuvent se porter candidats au prix, les titulaires d'un diplôme de docteur, licencié ou ingénieur, décerné depuis trois ans au moins par une Université belge ou par l'une des hautes écoles reconnues par la Fondation Universitaire.

Ne sont pris en considération que les mémoires rédigés en langue française ou en langue néerlandaise.

DÉLAI :

Les mémoires doivent être déposés, en deux exemplaires, au plus tard le 31 décembre 1974, au Secrétariat de la Fondation Universitaire.

PRIX EUROPÉEN ÉMILE BERNHEIM 1975

25.000 Fr.

BUT :

Encourager et récompenser l'auteur d'un mémoire apportant une contribution importante à l'étude des problèmes relatifs à l'intégration européenne.

Ce prix est destiné aux étudiants qui auront effectué un travail sur l'intégration européenne; il vise à les intéresser aux problèmes posés par celle-ci et doit constituer pour eux un stimulant à l'amélioration de leur formation dans ce domaine.

CONDITIONS DE PRÉSENTATION :

Ce prix peut être décerné soit à un étudiant d'une université belge ou de l'une des hautes écoles reconnues par la Fondation Universitaire, soit à un ancien étudiant d'un de ces établissements, diplômé depuis moins de trois ans au moment de l'introduction de la demande.

DÉLAI :

Les mémoires doivent être déposés, en deux exemplaires, au plus tard le 31 décembre 1974, au Secrétariat de la Fondation Universitaire.

Pour tous renseignements, s'adresser au Secrétariat de la Fondation Universitaire rue d'Egmont 11 — 1050 Bruxelles — Tél. (02) 11.81.00.

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.