

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 45 (1995)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Philosophie, raison, histoire  
**Autor:** Glauser, Richard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381532>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 30.06.2025

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

## PHILOSOPHIE, RAISON, HISTOIRE\*

RICHARD GLAUSER

### *Résumé*

*L'auteur expose et défend l'idée suivant laquelle une partie significative de la connaissance de l'histoire de la philosophie, conçue comme discipline à la fois descriptive, interprétative et évaluative, est indispensable à un type précis de connaissance philosophique: la connaissance des raisons pour lesquelles les problèmes philosophiques fondamentaux, qui apparaissent actuellement, apparaissent précisément avec telle structure ou forme théorique déterminée. Cette connaissance est philosophique parce qu'elle fait partie de la compréhension des problèmes eux-mêmes.*

### 1. Introduction

Quel rapport y a-t-il entre la philosophie et son histoire? Concernant cette question, on trouve trois positions fondamentales. D'après une position extrême, ce qu'on appelle 'philosophie' se réduit purement et simplement à l'étude et la connaissance de l'histoire de la philosophie. Selon une seconde position, également extrême, la philosophie est indépendante de la connaissance de l'histoire de la philosophie au point de n'avoir avec elle aucun rapport théorique important, ni même simplement intéressant. La troisième position occupe une place intermédiaire entre la première et la seconde. Comme la seconde, elle affirme une distinction entre la philosophie et l'étude de son histoire, mais elle pose entre elles un rapport théorique important. Il y a plusieurs variantes de cette troisième position, qui diffèrent selon le type de rapport qu'on admet entre la philosophie et la connaissance de son histoire. Par exemple, certains diront seulement que la connaissance de l'histoire de la philosophie est utile à la philosophie, alors que, pour d'autres, elle lui est indispensable.

\* Le présent article est le texte, légèrement retouché, de ma leçon inaugurale à l'Université de Neuchâtel, prononcée le 17 décembre 1993; j'ai tenté de décrire la perspective dans laquelle s'inscrivent mes recherches et mon enseignement en philosophie. Je remercie le comité de rédaction de la Revue de Théologie et de Philosophie pour les améliorations stylistiques qu'il a suggérées. Une version non retouchée a paru dans les Annales de l'Université de Neuchâtel pour l'année 1993-1994.

La première position – celle qui réduit l'activité philosophique à l'étude de l'histoire de la philosophie – n'est pas souvent défendue de manière explicite. Elle correspond peut-être davantage à une pratique, que l'on rencontre dans certaines universités françaises, italiennes et allemandes où l'enseignement de la discipline appelée 'philosophie' se réduit parfois entièrement à l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Songeons, à ce propos, qu'aujourd'hui encore le concours de l'agrégation de philosophie en France porte presque exclusivement sur l'histoire de la philosophie. Une telle pratique, qui n'est guère justifiable à mes yeux, n'est pas sans favoriser l'ignorance de la philosophie contemporaine, notamment l'ignorance de l'immense quantité de recherches faites tous les jours dans la philosophie dite 'analytique'. Ces recherches actuelles n'ont pas pour but premier de découvrir des vérités sur tel épisode de l'histoire de la philosophie; elles ont pour but premier de découvrir des vérités anhistoriques sur d'authentiques problèmes philosophiques.

Il y a quelque chose d'intellectuellement dangereux dans la prétention de réduire la philosophie à l'histoire de la philosophie. Il y a danger intellectuel d'abord, bien évidemment, pour la philosophie contemporaine elle-même. Mais il y a un autre danger qui concerne l'étude de l'histoire de la philosophie. Pour expliquer cela, partons de la question suivante: pourquoi, dans nos universités, l'histoire de la philosophie n'est-elle pas enseignée dans les départements d'histoire? Après tout, l'histoire de la philosophie n'est-elle pas, comme son nom l'indique, de l'histoire? La seule réponse décisive à cette question me paraît être la suivante. L'historiographie de la philosophie comporte trois parties qu'il importe de toujours distinguer très soigneusement. Comme l'a montré Jorge Gracia, il y a une partie qui est descriptive, une autre qui est interprétative, et surtout, une troisième qui est évaluative au sens d'une critique rationnelle<sup>1</sup>. Or, et la partie interprétative et la partie évaluative dépendent de la philosophie. D'une part, il n'est pas possible d'interpréter de manière approfondie la pensée d'un philosophe passé ou présent sans une compréhension correcte du, ou des, problème(s) philosophique(s) qu'il cherche à résoudre. D'autre part, évaluer rationnellement une théorie philosophique suppose une réflexion critique sur sa cohérence ou son incohérence, sur la pertinence des thèses qu'elle contient par rapport aux problèmes envisagés, sur la justification rationnelle de ces thèses, sur la validité des arguments qui la fondent, sur la détermination de l'extension et l'intension des concepts dont elle se sert, etc. C'est en ce sens que Curzio Chiesa dit qu'une partie de l'historiographie de la philosophie est «de la même étoffe dont est faite la philosophie»<sup>2</sup>. Et c'est pour cette raison, qu'à l'université, l'histoire de la philosophie n'est pas enseignée dans les départements d'histoire.

<sup>1</sup> J. J. E. GRACIA, *Philosophy and Its History*, New York, State University of New York Press, 1992.

<sup>2</sup> C. CHIESA, «L'Histoire de la Philosophie Antique» in *Cahiers de la Faculté des Lettres*, Université de Genève, Genève, 1993, p. 49.

Mais, si cela est correct, il s'ensuit que *remplacer* la philosophie par l'étude de son histoire, substituer celle-ci à celle-là, c'est compromettre la rationalité même de la partie évaluative du travail de l'historien de la philosophie. Car les principes qui, *de facto*, ne cesseront de guider son évaluation resteront largement implicites et non formulés. Il y aura un danger réel, alors, qu'ils soient théoriquement insatisfaisants, voire même, peut-être, incohérents, sans que cela apparaisse à l'historien qui s'en sert. Dans ce cas, son évaluation critique serait, au mieux, dénuée de rigueur et, au pire, irrationnelle. Et de cela, l'objectivité historique a tout à perdre. Ainsi, l'étude de l'histoire de la philosophie, au sens où je conçois cette activité, dépend de la connaissance philosophique. Mais, si elle en dépend, c'est que l'une et l'autre sont distinctes.

Alors, d'après ce qui précède, comment faut-il concevoir la philosophie par opposition à l'histoire de la philosophie? Donner une définition univoque et vraiment précise de la philosophie est chose extrêmement difficile. Mais pour les besoins de mon propos, nous pouvons nous contenter de la description approximative suivante. Je dirais que la philosophie, par opposition à l'histoire de la philosophie, est constituée de quatre facteurs distincts 1) la connaissance des problèmes philosophiques; 2) l'ensemble des recherches contemporaines sur des problèmes philosophiques conduites d'après des méthodes d'argumentation et de rationalité; 3) les théories philosophiques contemporaines répondant à ces méthodes; 4) la connaissance de ces méthodes.

A présent, je me tourne vers les deux autres positions que j'ai mentionnées qui, elles, présupposent que la philosophie est distincte de l'étude de son histoire. Des deux positions mentionnées, la plus juste, me semble-t-il, est la troisième: celle qui conçoit la philosophie comme distincte de la connaissance de son histoire, mais qui reconnaît un lien étroit entre elles.

C'est à expliquer une variante de cette position et la défendre que je voudrais consacrer mes efforts. Il faudra, donc, que j'explique la nature du lien qu'il convient de percevoir, selon moi, entre la philosophie et son histoire. Certes, les liens existant entre elles sont nombreux. Mais mon propos sera de dégager et d'expliquer un seul de ces rapports. Toutefois – c'est ce qui est capital – ce rapport est un rapport rationnel. Il sera question, on le voit, de philosophie, de raison et d'histoire.

Auparavant, je voudrais faire trois remarques préliminaires. Hidé Ishiguro nous le rappelle: «Dire que la connaissance de l'histoire de la philosophie constitue un arrière-plan nécessaire à la pensée philosophique est une chose, affirmer qu'une telle connaissance est partie intégrante de la philosophie en est une autre»<sup>3</sup>. Les deux thèses, en effet, ne sont pas de force égale. Affirmer que l'histoire de la philosophie constitue un *arrière-plan nécessaire* à la pensée

<sup>3</sup> H. ISHIGURO, «La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie» in *Critique*, n° 399-400, août-septembre 1980, p. 743.

philosophique est une thèse plus faible que celle qui affirme qu'une telle connaissance *fait partie* de la connaissance philosophique. Elle est néanmoins plus forte que celle qui affirme seulement que la première est *utile* à la seconde. C'est la thèse intermédiaire que je voudrais défendre: *au moins une partie significative de la connaissance de l'histoire de la philosophie est indispensable à la connaissance philosophique.*

En second lieu, je ne pense pas que toute l'activité philosophique dépende de la connaissance de son histoire. Il me semble même qu'une grande partie de la réflexion philosophique en est indépendante et qu'on peut aller très loin dans la recherche philosophique du plus haut niveau sans cette connaissance. Je crois seulement *qu'il y a un type précis de connaissance philosophique qui en dépend.*

Troisièmement, il faut que j'ajoute une précision afin de ne pas rendre mon propos trivial. Il existe une discipline philosophique qui est la philosophie de l'histoire; et une des branches de celle-ci est la philosophie de l'histoire de la philosophie. Or, il est évident que cette branche, la philosophie de l'histoire de la philosophie, dépend de la connaissance de l'histoire de la philosophie<sup>4</sup>. Car la seconde est l'objet même de la première. C'est de la même façon que la philosophie des mathématiques dépend de la connaissance des mathématiques, qui est son objet. Or, ce n'est pas cette sorte de dépendance que j'ai en vue. En disant *qu'au moins une partie significative de la connaissance de l'histoire de la philosophie est indispensable à un type précis de connaissance philosophique*, je ne présuppose pas que la connaissance philosophique ait l'histoire de la philosophie pour objet.

## 2. *Un paradoxe apparent*

Il pourrait sembler que ma position se heurte d'emblée à un paradoxe redoutable. Car, n'est-il pas paradoxal de supposer un tel lien entre la philosophie et son histoire alors que de très grandes figures de l'histoire de la philosophie semblent avoir voulu rejeter ce lien? Par exemple, Descartes utilise une méthode philosophique, le doute méthodique, qui a précisément pour but de l'amener à considérer provisoirement comme fausses toutes ses anciennes opinions, partant, toutes ses prétendues connaissances concernant les philosophies antérieures à la sienne. Spinoza et Berkeley, qui sont pourtant loin d'adopter la méthode de Descartes, partagent néanmoins avec lui une

<sup>4</sup> Sur ce thème on peut se reporter, par exemple, aux ouvrages suivants: E. CASTELLI (éd.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1956; *The Monist*, vol. 53, n° 4, octobre 1969 (numéro consacré à la philosophie de l'histoire de la philosophie; une bibliographie se trouve aux pages 527-31); M. GUEROUULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie (Dianoématique II)*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

attitude générale considérant l'étude des philosophies antérieures comme peu utile par rapport à la recherche de la vérité. Et Kant, dans sa Préface aux *Prolégomènes à toute métaphysique future*, prie le lecteur «de considérer comme inexistant tout ce qui s'est fait jusqu'ici et de soulever avant tout la question de savoir si une chose telle que la métaphysique est seulement possible»<sup>5</sup>. Quant à Wittgenstein, il a été un des fondateurs de la philosophie analytique et une des forces majeures de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, alors qu'il n'avait, semble-t-il, qu'une connaissance relativement mince de l'histoire de la philosophie. Alors, s'il est vrai, comme je le prétends, que la connaissance de ces philosophes est importante pour nous, ne faudrait-il pas que nous cherchions à les imiter et que, nous aussi, nous dissociions radicalement la philosophie de la connaissance de son histoire?

Ne nous précipitons pas. Il faut aussi remarquer que pour beaucoup d'autres philosophes l'étude des systèmes antérieurs a joué un rôle important dans l'élaboration du leur. Par exemple, la pensée de Thomas d'Aquin intègre en les systématisant des éléments théoriques importants venus de Platon, d'Aristote, de Saint Augustin, et de bien des philosophes médiévaux arabes et chrétiens. Ensuite, Leibniz est justement célèbre pour avoir construit un système susceptible, selon ses vœux, de concilier harmonieusement ce qu'il trouvait de vrai et d'important, à la fois, chez ses prédécesseurs. Quant à Hume, il conseillait à un jeune homme qui voulait le lire, de commencer par lire Descartes, Malebranche et Pierre Bayle. Et est-il nécessaire de mentionner l'importance de l'histoire de la philosophie pour la pensée de Hegel, qui considérait chaque système antérieur comme un moment dialectique abstrait du sien. Enfin, en ce qui concerne les fondateurs de la philosophie analytique, il faut tenir compte du fait que Moore et Russell ont accordé beaucoup plus d'importance à l'histoire de la philosophie dans leurs écrits que ne l'a fait Wittgenstein. Bon nombre des premiers travaux de Moore, y compris le célèbre article de 1903, «La réfutation de l'idéalisme», étaient des discussions des philosophies de Kant et de Hegel. Presque en même temps, en 1900, Russell publiait un livre sur Leibniz qui reste important aujourd'hui encore. Et comment oublier que Russell sera plus tard l'auteur d'une histoire de la philosophie occidentale?

Ainsi, les philosophes que j'ai mentionnés en second lieu admettent tous un lien, plus ou moins fort, entre la connaissance de l'histoire de la philosophie et la philosophie. Car, à tout le moins, ils reconnaissent une utilité à l'étude de l'histoire de la philosophie pour la philosophie. Bien qu'ils ne conçoivent pas tous de la même manière la nature de ce lien, ni son importance, leur attitude tranche assez nettement avec celle des philosophes que j'ai mentionnés en premier lieu. Or, on peut se demander si ces deux attitudes sont entièrement incompatibles.

<sup>5</sup> I. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1968, p. 8.

Je ne le crois pas. Car le lien que les seconds reconnaissent n'est pas entièrement le même que celui que les premiers écartent. En effet, si les premiers affirment l'indépendance de la philosophie par rapport à son histoire, ils le font dans une perspective particulière. Dans cette perspective ils considèrent leur philosophie comme étant à la fois vraie (ce qui va de soi) et hautement originale, donc difficile à comprendre; et ils considèrent les systèmes des auteurs qui les ont précédés comme étant erronés de fond en comble, c'est-à-dire, erronés pour des raisons principielles. Alors, à juste titre, ils s'opposent à ce que la compréhension et l'évaluation critique de ce qu'ils estiment être la vérité soient de quelque façon entravées ou corrompues par une attitude de soumission intellectuelle à l'autorité des auteurs du passé. Ils vont plus loin encore: selon eux, tant que le lecteur reste dans un état de soumission intellectuelle à l'égard des auteurs de l'histoire, il ne peut pas philosopher correctement. Toutefois, les auteurs de mon second groupe, ceux qui reconnaissent l'utilité, pour la philosophie, de l'étude de son histoire, se rallieraient aux premiers pour dénoncer avec eux la soumission intellectuelle. Mais ils ajouteraient que l'étude *intelligente* de l'histoire de la philosophie ne débouche nullement sur cette servilité. Car, ajouteraient-ils, l'étude intelligente de l'histoire de la philosophie comporte une partie critique, une partie d'évaluation rationnelle des théories que l'on examine. En effet, dans les œuvres de St Thomas, de Leibniz, de Hume, de Hegel, de Moore et de Russell, l'étude de l'histoire de la philosophie n'est jamais séparée de sa dimension critique et de l'évaluation rationnelle. Par là, je réduis la différence entre l'attitude des auteurs de mon premier groupe et celle qui prévaut parmi les philosophes de mon second groupe. Mais je ne prétends nullement l'éliminer tout à fait. Car, par exemple, il y a une dimension radicale de la méthode philosophique de Descartes qui résiste à cette explication. Toutefois, je pense avoir dissipé l'apparence de paradoxe qui pouvait entourer la position que je voudrais, maintenant, expliquer.

### 3. *Le progrès en philosophie*

Partons de la constatation suivante. Plus nous sommes convaincus de l'importance des progrès réalisés dans une discipline, plus fortement nous distinguons cette discipline de son histoire. Par exemple, nous n'exigeons pas que les étudiants qui se spécialisent en telle ou telle science exacte connaissent l'histoire de cette science. Pourquoi pas? Parce que nous considérons que les connaissances dans cette science exacte ont accompli des progrès décisifs par rapport aux prétendues connaissances passées. Il en va de même pour certains domaines pratiques et techniques. On n'exige nullement de l'étudiant en médecine, en particulier de l'apprenti chirurgien, qu'il connaisse l'histoire de la médecine ou celle de la chirurgie. (En fait, on serait plutôt rassuré de savoir qu'il l'ignore tout à fait.) Pourquoi? De nouveau, en raison des progrès accomplis en ces domaines.

En revanche, nous pouvons parfois observer le phénomène inverse lorsque nous pensons aux beaux-arts tels que la musique, la peinture, la sculpture et l'architecture. Il arrive souvent qu'on estime que certains changements importants survenus dans ces arts au cours des siècles n'ont pas été des progrès. Et plus on est convaincu que ces changements n'ont *pas* été des progrès, plus on est tenté de considérer la connaissance de l'histoire de l'art comme inséparable de la connaissance de l'art tout court.

Ces comparaisons pourraient suggérer une conclusion peu réjouissante pour la philosophie. On pourrait avoir l'impression que le lien que l'on reconnaît parfois entre la philosophie et son histoire serait d'autant plus étroit, d'autant plus fort, qu'il y aurait eu moins de progrès en philosophie. C'est-à-dire, le lien de la philosophie avec la connaissance de son histoire serait d'autant plus important, d'un point de vue théorique, que les progrès réalisés en philosophie ont été insignifiants.

Toutefois, cette interprétation serait erronée. Il faut plutôt reconnaître que la *sorte* de progrès qu'on peut réaliser en philosophie n'est pas la *sorte* de progrès qu'on peut trouver dans les sciences. Cela tient en partie au fait qu'il n'est pas possible de construire un système philosophique susceptible d'incorporer sans contradiction les autres systèmes, ainsi que Hegel l'avait déjà bien vu. Cela tient en partie, aussi, au fait que de très nombreuses théories philosophiques sont telles qu'il n'est pas possible de les réfuter empiriquement, et qu'il n'est pas possible non plus, jusqu'à preuve du contraire, de les réfuter démonstrativement. Evidemment, il y a des formes d'argumentation et de réfutation qui, pour n'être pas démonstratives, n'en sont pas moins rationnelles. Mais l'histoire montre bien souvent que des théories réfutées (non démonstrativement) sous une forme réapparaissent sous une autre. C'est ce phénomène qui explique le fait que pour chaque problème philosophique, il y a généralement plusieurs théories rivales, incompatibles, qui prétendent le résoudre, sans qu'il soit possible de trancher entre elles de manière absolument définitive.

Quoi qu'il en soit, la question de la nature du rapport de la philosophie à la connaissance de son histoire est liée à la question de la nature du progrès philosophique. On ne peut expliquer la nature de ce rapport sans prendre position sur la nature d'au moins une sorte de progrès en philosophie. C'est pourquoi je voudrais donner une idée très générale de ce que j'ai été amené à considérer comme constituant *une sorte* très importante de progrès philosophique. Je vais laisser de côté, tant il me paraît incontestable, le progrès qu'on rencontre dans les instruments et les méthodes d'analyse philosophiques. Des exemples spectaculaires de cette nature sont fournis, en ce siècle, par les développements des méthodes et des instruments conceptuels utilisés dans la philosophie de la connaissance, la philosophie des sciences, la philosophie du langage et la philosophie de la logique.

Contrairement à Hegel, je ne pense pas qu'il existe un progrès linéaire des systèmes philosophiques, quand bien même on insisterait sur le caractère



dialectique ou circulaire de la ligne. Un système philosophique traditionnel est composé de beaucoup de parties correspondant souvent à un grand nombre de branches philosophiques différentes : métaphysique, épistémologie, philosophie de l'esprit, philosophie des sciences, du langage, de l'art, de la politique, de l'histoire, etc. Or, des progrès même substantiels dans une des branches n'impliquent aucunement un progrès analogue dans les autres. C'est pourquoi on ne saurait raisonnablement exiger que des progrès soient réalisés simultanément, ni de manière uniforme, dans toutes les disciplines philosophiques. Mais comment parler du progrès d'un système A par rapport au système B si le progrès ne concerne pas toutes les branches contenues dans le système A ? Si, et lorsque, il y a progrès au niveau des systèmes, ce progrès est *secondaire* en ce sens qu'il *dépend* des progrès réalisés au niveau des théories particulières qu'il contient, lesquelles théories s'adressent à des problèmes spécifiques. C'est pourquoi, dans l'histoire de la philosophie, le progrès n'est pas premièrement et principalement une affaire de systèmes philosophiques, au sens où l'on parle de systèmes complets et totalisants, mais une affaire de théories locales, de théories particulières, visant à résoudre tels ou tels problèmes précis. Dès lors, l'évaluation du progrès philosophique doit conduire l'historien à se pencher sur ces théories particulières, non pas, bien évidemment, en les isolant du système dont elles font partie, car cela aurait pour conséquence de les arracher à leur contexte théorique, mais en se référant au système principalement comme contexte permettant de mieux interpréter les intentions de l'auteur relativement aux théories particulières.

Maintenant, si on admet qu'il peut y avoir progrès d'une théorie spécifique sur une autre, on doit supposer que ces théories portent approximativement sur le même objet. Si elles n'avaient pas à peu près le même objet, on ne pourrait pas dire qu'elles cherchent à expliquer les mêmes choses. Si deux théories cherchent à expliquer des choses tout à fait différentes, elles ne peuvent pas être comparées de manière pertinente. Et dans ce cas, on verrait mal comment on pourrait dire que l'une marque un progrès par rapport à l'autre. Par conséquent, l'idée même d'un progrès au niveau de théories philosophiques spécifiques suppose une identité au moins relative des objets traités. Or, les objets typiques de la philosophie sont des problèmes philosophiques. Donc, l'idée d'un progrès entre deux ou plusieurs théories philosophiques spécifiques suppose une *continuité à travers le temps des problèmes philosophiques traités*.

Récapitulons : chercher le progrès philosophique au niveau des systèmes conçus comme des totalités, ce n'est pas le chercher au bon endroit ; c'est le chercher là où il ne se trouve, s'il s'y trouve, que de manière dépendante et secondaire. C'est parce que certains le cherchent à ce niveau-là qu'ils ont l'impression que la philosophie fait peu de progrès. Il faut chercher le progrès, d'une part, au niveau des théories philosophiques particulières et, d'autre part, au niveau de la compréhension des problèmes philosophiques précis.

#### 4. *La structure des problèmes philosophiques et leur évolution*

Historiquement, le passage d'un intérêt centré sur les systèmes philosophiques à un intérêt centré sur les problèmes philosophiques s'est effectué, au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, largement en réaction contre Hegel et sa conception de l'histoire de la philosophie. En Allemagne, ce déplacement d'intérêt est dû en bonne partie à des auteurs tels que Windelband et Nicolai Hartmann, qui avaient entrepris d'écrire des histoires des problèmes philosophiques<sup>6</sup>. Dans les pays anglo-saxons l'intérêt s'est focalisé sur les problèmes, par opposition aux systèmes, à peu près en même temps en Amérique et en Angleterre. Mais au lieu que ce soit dans le but d'écrire des *histoires* des problèmes philosophiques, c'était (et c'est encore) dans celui de privilégier l'étude des problèmes comme introduction et moyen d'accès à la philosophie. Ainsi, aux Etats-Unis, William James publiait en 1911 une introduction à la philosophie intitulée *Quelques problèmes de philosophie – le début d'une introduction à la philosophie*<sup>7</sup>. Cette approche coïncidait avec les démarches exactement contemporaines de Moore et de Russell, qui rejetaient l'idéalisme de Hegel. Chacun allait devenir l'auteur d'un livre extrêmement influent d'introduction à la philosophie par l'étude de ses problèmes. Celui de Moore reprend des cours donnés en 1911 et 1912 et s'intitule *Quelques problèmes principaux de la philosophie*<sup>8</sup>. Celui de Russell porte un titre directement inspiré des cours de Moore, *Problèmes de la philosophie*<sup>9</sup>, et paraît en 1912. Sous leur impulsion conjuguée, la focalisation de l'intérêt sur les problèmes et sur la production de théories spécifiques, plutôt que sur la construction de systèmes, devient inextricablement liée aux origines de la philosophie analytique. Aujourd'hui encore, elle continue à caractériser la démarche des philosophes analytiques. Par exemple, il vient de paraître un livre du philosophe britannique, Colin McGinn, qui s'intitule, presque comme ceux de James, de Moore et de Russell: *Problems In Philosophy*<sup>10</sup>.

Lorenz Krüger estime que toutes les positions qui affirment la nécessité d'accorder la primauté à l'histoire des *problèmes*, plutôt qu'à l'histoire des *systèmes*, ont un noyau commun qui est le suivant: elles supposent que «la

<sup>6</sup> L. KRÜGER: «Why Do We Study the History of Philosophy?», in *Philosophy In History*, (éd. Rorty, Schneewind & Skinner), Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 79 sq.

<sup>7</sup> W. JAMES, *Some Problems In Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, 1911.

<sup>8</sup> G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1953.

<sup>9</sup> B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1912.

<sup>10</sup> C. MCGINN, *Problems In Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1993. Il faut aussi mentionner le livre de A. J. AYER, *The Central Questions of Philosophy*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

philosophie se caractérise par un ensemble spécifique de tâches qui demeurent constantes à travers l'histoire. Cet ensemble [de tâches] [...] devient manifeste dans la récurrence continue de certains problèmes typiques aussi bien que dans la persistance des approches fondamentales alternatives visant à les résoudre»<sup>11</sup>. On aura sûrement reconnu dans ces mots de Krüger une conception fort répandue de la *philosophia perennis*. Cette conception de la *philosophia perennis* signifie deux choses. Premièrement, la philosophie aurait pour objet un nombre déterminé de problèmes spécifiquement philosophiques, et ces problèmes seraient, sinon éternels, du moins nécessairement récurrents à travers l'histoire. Deuxièmement, il y aurait un nombre déterminé d'approches théoriques possibles relativement à chaque problème, et ces approches théoriques, elles aussi, reviendraient nécessairement à travers l'histoire. De la sorte, l'activité de recherche philosophique tournerait «éternellement» autour d'un cercle fermé de problèmes et, pour chaque problème, elle tournerait à l'intérieur d'un cercle fermé de théories envisageables.

Pour ma part, je ne suis pas prêt à faire mienne cette description des problèmes. Car, dans la mesure où cette conception affirme que les problèmes philosophiques sont *nécessairement* récurrents, elle présuppose qu'ils ne peuvent pas disparaître. Or, l'activité philosophique est la recherche de la vérité, la recherche de théories vraies au sujet de problèmes philosophiques. Le but de la recherche d'une théorie supposée vraie est de faire disparaître un problème. Il y a plusieurs façons dont une théorie supposée vraie pourrait faire disparaître un problème. Elle peut *résoudre* le problème en y apportant une solution adéquate, une solution supposée définitive. Elle peut aussi *dissoudre* le problème, par exemple, en expliquant pourquoi, contrairement à ce que l'on croyait, il s'agissait en réalité d'un pseudo-problème, d'un problème mal posé, ou de l'illusion d'un problème. En réalité, il est extraordinairement difficile d'atteindre un de ces deux buts avec quelque certitude, même lorsque le problème est précis et très limité. A cet égard, il est vrai que l'histoire de la philosophie nous impose la prudence dans nos méthodes, la modestie dans nos espoirs, et l'humilité dans nos prétentions. Toutefois, du simple fait qu'on postule la *possibilité* de trouver des théories philosophiques vraies, il faut admettre que des problèmes philosophiques peuvent disparaître.

Je ne suis pas prêt à faire mienne, non plus, l'idée corrélatrice suivant laquelle il ne peut pas y avoir de nouveaux problèmes de philosophie. Toutefois, faute de temps, je dois écarter une discussion de ce point ici, car elle exigerait que j'établisse des critères permettant de formuler la distinction entre l'apparition d'un nouveau problème philosophique et le changement ou l'évolution d'un problème déjà existant.

Considérons, alors, l'évolution des problèmes philosophiques. Concernant les problèmes, il faut tenir compte de deux différentes sortes d'évolution, qui

<sup>11</sup> L. KRÜGER, *op. cit.*, p. 79.

sont liées et se déroulent souvent conjointement. En premier lieu, il y a une évolution qui concerne la reconnaissance par les philosophes de l'importance du problème, et la place qu'il prend dans leur pensée et leur œuvre. Par exemple, il se peut que tel ou tel problème commence sa carrière sur la scène philosophique en n'apparaissant que dans les marges de la pensée d'un philosophe. Il se peut que le philosophe, bien qu'il aperçoive le problème et qu'il en parle, ne prétende ni le résoudre, ni en donner une théorie, ni même le discuter de front. Dans une situation de ce genre, il est vraisemblable qu'il ne mesure pas l'importance du problème, ni sa complexité. Mais à travers les œuvres des philosophes suivants, il peut y avoir une évolution considérable dans la reconnaissance de l'importance du problème et des enjeux théoriques qui l'entourent. En fin de compte il se peut que le problème devienne tellement central que des chapitres entiers, voire des livres entiers, lui soient explicitement consacrés. Entre l'apparition marginale et l'apparition centrale et réellement explicite du problème, il peut y avoir de nombreuses étapes intermédiaires. L'historien de la philosophie doit tenir compte de ce type d'évolution du problème lorsqu'il interprète les théories philosophiques qui s'y rapportent. Il doit tenter de déterminer à quel stade de son évolution se trouve le problème, afin de déterminer la manière dont le problème s'est présenté au philosophe dont il interprète la théorie.

La seconde sorte d'évolution des problèmes philosophiques concerne leur structure ou leur forme. Cette sorte d'évolution se rapporte directement à mon propos. Considérons des problèmes classiques de la philosophie, comme par exemple, ceux des universaux, du statut ontologique de l'œuvre d'art, de la liberté et du déterminisme, de la référence, de l'âme et du corps, de l'identité personnelle, de la nature de l'expérience esthétique, de l'objectivité des valeurs, de la nature de la démocratie. Ce que je voudrais appeler une évolution de la structure ou de la forme d'un problème se réalise simultanément dans trois directions complémentaires. Premièrement, on découvre progressivement que le problème se subdivise en de nombreux problèmes subordonnés plus précis et de portée plus limitée. Ceux-ci, à leur tour, peuvent également se subdiviser en problèmes encore plus précis. Deuxièmement, on découvre progressivement de nombreuses relations entre les problèmes subordonnés, et ces relations posent des contraintes théoriques relativement aux positions qu'on peut adopter sur les problèmes. Par exemple, la position adoptée pour le problème subordonné A peut ou bien impliquer, ou bien rendre théoriquement souhaitable, telle ou telle position différente sur d'autres problèmes subordonnés. Et, inversement, la position adoptée pour le problème A peut ou bien exclure, ou bien rendre théoriquement peu souhaitable, telle ou telle position différente sur d'autres problèmes subordonnés.

Troisièmement, on découvre progressivement de nombreuses relations entre ces problèmes subordonnés et des problèmes tout différents, appartenant parfois à d'autres branches de la philosophie, qui ne paraissaient pas, de prime abord, avoir de liens significatifs avec les premiers. Par exemple, dans les

années 50, la distinction de Frege entre le sens et la référence, distinction propre à la philosophie du langage, a été mise à contribution pour répondre à des objections, intuitivement plausibles, contre la théorie matérialiste de l'esprit. Parfois la découverte de ces relations est pratiquement imprévisible pour tous hormis leurs auteurs. Qui aurait pu prévoir, par exemple, que des recherches propres à la philosophie de la logique modale, effectuées au début des années 70 par Kripke, allaient servir de fondement à une objection importante dirigée contre la théorie de l'identité des états mentaux avec des états neuro-cérébraux ?

Quoi qu'il en soit, les découvertes effectuées dans les trois directions que j'ai indiquées – découverte de problèmes subordonnés et plus précis; découverte, entre ces problèmes subordonnés, de relations qui imposent des contraintes théoriques aux solutions possibles; et découverte de relations entre ces problèmes et des problèmes appartenant à d'autres disciplines philosophiques – ces découvertes font que les problèmes changent de forme, ils se présentent à nous avec une structure différente. Et cette évolution va dans le sens d'une plus grande complexité. Je suggère que si l'on est en mesure d'expliquer rationnellement l'évolution de la forme d'un problème, alors cette évolution va de pair avec un progrès philosophique considérable. Car elle va de pair avec un progrès réel de notre compréhension du problème. Et il ne faudrait pas déprécier l'importance qu'il y a à progresser dans la compréhension des problèmes philosophiques. Car il n'est pas d'autre progrès philosophique qui n'en dépende.

En somme, je suis loin de penser que la raison pour laquelle la philosophie conserve un lien étroit avec la connaissance de son histoire tiendrait à une absence de progrès philosophique. Et ce lien existe non pas *malgré* le progrès philosophique, mais, entre autres, *parce qu'il* y a le type de progrès que je viens d'esquisser: une évolution des problèmes philosophiques et un progrès dans notre compréhension de ces problèmes. Alors, comment comprendre ce lien ?

Je n'ai pas encore donné une idée suffisamment représentative de la complexité d'un problème philosophique. Ainsi que l'indique la citation de Lorenz Krüger, nous nous trouvons pour chaque problème philosophique face à plusieurs théories rivales, apparemment incompatibles. La question de savoir quelles sont ces théories et combien il y en a dépend de notre connaissance des contraintes théoriques imposées par les relations que j'évoquais plus haut (relations qui se trouvent, pour une part, entre les différents problèmes subordonnés, et, pour une autre part, entre ceux-ci et des problèmes appartenant à d'autres branches de la philosophie). Or, la recherche sur un problème philosophique suppose qu'on soit en mesure de déterminer les implications, mêmes lointaines, des principales explications rivales. Car c'est seulement de cette manière que nous pourrons comparer ces positions rivales et évaluer leurs avantages et leurs désavantages théoriques respectifs. Comment, sans cela, à l'issue de la recherche, justifier rationnellement sa préférence pour une des théories au détriment des autres ?

Ainsi, nous comprenons un problème philosophique d'autant mieux que nous découvrons davantage de théories rivales sérieuses à son sujet, et que nous connaissons mieux leurs implications lointaines. Et nous comprenons mieux un problème, aussi, du fait de savoir pourquoi telle théorie proposée n'a pas été retenue. Car on apprend bien souvent à connaître les problèmes philosophiques comme on apprend à connaître les côtes d'un continent inconnu: en venant s'échouer sur leurs récifs. C'est dire que la compréhension du problème ne peut pas être séparée de la connaissance des théories qui prétendent en rendre compte, et de l'état des débats concernant la valeur de ces théories.

Or, aujourd'hui, lorsque quelqu'un aborde l'étude de tel ou tel problème philosophique classique – songeons aux problèmes que je mentionnais plus haut: ceux des universaux, de la liberté et du déterminisme, de la référence, de l'âme et du corps, de l'identité personnelle, de la nature des jugements de valeur, etc. – lorsque quelqu'un aborde l'étude d'un de ces problèmes, celui-ci lui parvient sous telle ou telle forme, avec telle structure déterminée, relativement à l'état des connaissances et des débats passés et contemporains à son sujet. Le chercheur peut – et devrait – être amené rapidement à se poser la question philosophique suivante: pourquoi le problème sur lequel je suis en train de travailler apparaît-il justement avec *telle* forme, pourquoi se présente-t-il ancré exactement à *telles* contraintes théoriques? Cette question, remarquons-le, est une question philosophique. Car il y a un rapport qu'on doit présumer rationnel entre la forme actuelle d'un problème et les raisons qui font qu'il a cette forme. Et la connaissance de cette forme théorique est partie intégrante de la compréhension du problème lui-même. Or, il nous est très difficile de répondre à la question sans nous fonder sur l'histoire de la philosophie. Dieu, sans doute, pourrait lui donner une réponse entièrement a priori. Mais nous devons généralement commencer par poser une autre question qui, elle, est historique: comment se fait-il que le problème sur lequel je suis en train de travailler nous soit parvenu justement avec *telle* forme? Que s'est-il passé pour qu'il se présente à nous aujourd'hui ancré exactement à *telles* contraintes théoriques? Si nous avions un accès à la connaissance de toutes ces raisons qui soit entièrement indépendant de la connaissance de l'histoire de la philosophie, alors celle-ci cesserait peut-être d'être indispensable à la philosophie. Mais, de fait, nous ne saisissons pas ces raisons indépendamment de l'histoire de la philosophie. Par conséquent, il y a un type de connaissance philosophique qui concerne la forme actuelle des problèmes classiques et fondamentaux que j'ai mentionnés, et cette connaissance dépend de celle de l'histoire de la philosophie. Et la dépendance en question est rationnelle. Mais, de son côté, l'étude de l'histoire de la philosophie ne peut jouer ce rôle à l'égard de la recherche philosophique contemporaine qu'à la condition de remplir sa fonction évaluative et critique.