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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 61 (2002)

Artikel: Des manières de distinguer la philosophie et son histoire

Autor: Freuler, Léo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882948

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: 12.07.2025

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

Studia philosophica 61/2002

Philosophie und Philosophiegeschichte /
La philosophie et son histoire

LÉO FREULER

Des manières de distinguer la philosophie et son histoire

We are too often silent on the criteria we use to distinguish philosophy and its history. Do we define and characterise them by their objects? Or by the mode *of their activities, pretending for instance that philosophers make philosophy, whereas historians only comment on it or explain it? Or by their* sources, *specifying that philosophers make philosophy by themselves, whereas historians necessarily borrow from them? The discussion would be clearer if we were more careful in analysing those criteria, and it would be nearer the truth if we better understood the confusions arising from their neglect.*

1. Critères de distinction entre la philosophie et son histoire

De quelles sortes de critères nous servons-nous lorsque nous distinguons la philosophie de son histoire? Supposez, par exemple, qu'on définisse la philosophie cela qui traite de choses philosophiques, et l'histoire de la philosophie cela qui traite de la manière dont on a ou non traité de choses de cette nature dans le passé. Dans ce cas, on définirait et on distinguerait la philosophie et son histoire par des *objets*.

Supposez encore qu'on définisse la philosophie cela qui consiste à *résoudre* des problèmes philosophiques, tandis que l'histoire de la philosophie ne consiste qu'à *exposer* la manière dont ils ont été résolus dans le passé. Dans ce cas, on ne définirait et on ne distinguerait plus, ou du moins pas seulement, la philosophie et son histoire par des objets,

mais par la manière dont elles les traitent, ou par le *mode de leur activité*.

Supposez enfin que le philosophe soit défini quelqu'un qui fait ou qui crée de la philosophie *par soi-même*, tandis que l'historien en est réduit à *emprunter* sa matière aux philosophes pour la commenter ou en reconstituer le cours historique. Dans ce cas, on ne définirait et on ne distinguerait plus, ou du moins pas seulement, la philosophie et son histoire par des objets et des modes d'activité, mais par l'une de leurs *sources*.

Aussi pourrions-nous définir et distinguer la philosophie et son histoire selon trois sortes de critères, la première concernant leurs objets, la deuxième leurs modes d'activité, la troisième leurs sources. Il se pourrait qu'elles ne soient distinctes que par l'une de ces sortes de critères, mais il se pourrait aussi qu'elles le soient par deux d'entre elles, ou par toutes les trois ensemble. Il se pourrait encore que, dans nos réflexions sur les rapports entre la philosophie et son histoire, nous en confondions certaines d'entre elles et que nous attribuions à l'une ce qui, en réalité, ne revient qu'à une autre. Peut-être n'avons-nous même jamais songé à distinguer ces trois sortes de critères, de sorte que toutes nos réflexions en supposent l'une ou l'autre sans que nous nous en rendions compte et, de ce fait, sans que nous ayons jamais eu l'occasion d'en rendre compte. Et pour toutes ces raisons, il n'est pas impossible, peut-être, que nous gagnions quelque chose à examiner la question selon chacune d'entre elles, jusqu'à ce que nous ayons l'assurance d'être confirmés dans les opinions que nous avons toujours eues, ou d'avoir ignoré celles que nous aurions toujours pu avoir.

2. Confusions dans les objets propres à la philosophie et son histoire

a) La philosophie et ses dimensions temporelles

Notre première tâche sera de déterminer les *objets* de la philosophie et de son histoire, car c'est par les objets que nous distinguons d'abord et principalement les sciences entre elles. Les définitions les plus simples que nous puissions concevoir à cet égard consistent à dire que si la philosophie est cela qui traite d'objets philosophiques, l'histoire de la philosophie est cela qui traite de la manière dont des objets philosophiques ont ou n'ont pas été traités *dans le passé*. Niez l'un, et vous devez affirmer que la philosophie ne s'occupe pas d'objets philoso-

phiques. Niez l'autre, et vous devez affirmer que l'histoire de la philosophie n'a pas de lien avec le passé de la manière dont on a ou non traité ces objets. Il n'y a sans doute rien ni personne qui pourrait vous empêcher d'affirmer l'un et l'autre, mais vous ne le pourriez que par l'artifice de ce que vous dites, plutôt que par la réalité de ce que vous concevez.

Si nous accordons ces définitions, notre deuxième tâche sera de bien remarquer le critère par lequel on y distingue la philosophie de son histoire. Car ce critère ne se trouve pas dans les objets philosophiques eux-mêmes, comme si l'histoire de la philosophie, à la différence de la philosophie, ne s'occupait en aucune manière d'objets philosophiques. Il se trouve dans le fait que l'histoire de la philosophie s'occupe de ces objets en tant qu'ils ont ou n'ont pas été traités *dans le passé*, et il se trouve par conséquent dans un certain *mode temporel*. Vous direz peut-être que l'observation est mince, et que s'il est parfois nécessaire de rappeler les choses élémentaires, il aurait été raisonnable de s'en dispenser ici. Je répondrais qu'il est toujours raisonnable de bien déterminer le critère d'une différence lorsqu'il est de conséquence, et que, faute de bien entendre cette différence dans le cas de la philosophie et de son histoire, on s'expose à des confusions dans leurs objets. J'ajouterais que parce qu'on peut se tromper sur leurs objets, on peut se tromper sur leurs rapports, et que, parce qu'on peut se tromper sur leurs rapports, toute la question doit être reprise dans ses éléments mêmes.

À quoi donc devrions-nous prendre garde ? Nous devrions examiner la nature exacte du lien entre la philosophie et son histoire, et il n'y a pas de meilleure méthode, à cet effet, que de chercher la manière dont nous pourrions inférer la définition de l'une à partir de la définition de l'autre. Ainsi, à supposer que nous définissions la philosophie cela qui traite d'objets philosophiques, il est certain que nous n'obtiendrons pas la définition de l'histoire de la philosophie par la négation des objets de la philosophie. Nous l'obtiendrons seulement par *l'addition* d'une dimension temporelle dans la façon de les considérer, puisque nous définissons l'histoire de la philosophie cela qui s'occupe d'objets philosophiques tels qu'ils ont ou n'ont pas été traités *dans le passé*.

Prenez ensuite la question dans l'autre sens. Si vous définissez l'histoire de la philosophie cela qui s'occupe de la manière dont des objets philosophiques ont ou n'ont pas été traités dans la passé, vous obtiendrez seulement la définition de la philosophie par la *soustraction* ou la *négation* de la dimension temporelle, ou des objets philosophiques tels qu'ils ont ou n'ont pas été *traités dans le passé*. Or à quoi

cette soustraction ou cette négation vous conduira-t-elle ? Vous conduira-t-elle à la philosophie telle que vous l'avez définie, ou à quelque chose d'entièrement différent ?

Voilà le point qui peut faire basculer les choses dans la confusion, car il y a deux manières de nier le passé. Si nous considérons le passé comme l'une des trois espèces de dimensions temporelles, à côté du présent et de l'avenir, nous pourrions le nier d'abord au profit de l'une de ces deux autres espèces de dimensions temporelles. Comme cette négation ferait passer d'une espèce de dimension temporelle à une autre, elle serait *spécifique*, et comme nous l'appliquerions à l'histoire de la philosophie, elle aurait pour conséquence que la philosophie, au lieu de s'occuper des objets philosophiques selon la manière dont ils ont ou n'ont pas été traités dans le passé, s'occuperait de la manière dont on les traite ou non *dans le présent ou dans l'avenir*. La négation spécifique du passé aurait exactement cette conséquence, elle transformerait la philosophie en quelque chose qui s'occuperait de la manière dont les objets philosophiques sont ou ne sont pas traités dans le présent ou dans l'avenir, et ce n'est assurément *pas* la définition de la philosophie que nous avions posée. Nous la définissions simplement cela qui traite d'objets philosophiques, et il n'était guère question, dans cette définition, d'une quelconque dimension temporelle accompagnant la manière de les traiter.

Il s'ensuit que ce n'est pas la négation spécifique du passé, ou sa négation au profit de l'avenir et du présent, qui révèle la véritable relation qui conduit de l'histoire de la philosophie à la philosophie elle-même. Pour obtenir la philosophie à partir de l'histoire de la philosophie, nous devons nier *toutes* les espèces de dimensions temporelles en même temps, nous devons nier le passé de manière *générique*, je veux dire le genre tout entier de la dimension temporelle. Nous n'en conclurions pas que la philosophie est quelque chose que nous faisons en-dehors du temps, ni que la manière de traiter les objets philosophiques ne peut être ni passée, ni présente, ni future. Nous en conclurions seulement que faire de la philosophie, c'est traiter des objets philosophiques, *peu importe qu'ils le soient dans le passé, dans le présent ou dans l'avenir*. Nous en conclurions qu'on ne fait jamais de la philosophie en raison de la dimension temporelle de l'activité philosophique, mais seulement en raison de la *nature de ses objets*. Comment en serait-il autrement ? Si vous avez traité d'un objet philosophique dans le passé, votre occupation n'était pas de caractère philosophique parce qu'elle a eu lieu dans le passé. Elle était de caractère philosophique parce que

son *objet* était de caractère philosophique. Si le caractère philosophique dépendait d'une dimension temporelle, il n'y aurait de philosophie que dans cette dimension temporelle, et si cette dimension était le passé, nous ne ferions même pas de la philosophie maintenant, dans cette autre dimension temporelle que nous appelons le présent.

On ne devrait jamais confondre, par conséquent, la philosophie elle-même et la philosophie telle qu'on la pratique dans une certaine dimension temporelle. La philosophie n'est pas la même chose que la philosophie du passé, ni la même chose que la philosophie de l'avenir, ni la même chose que la philosophie du présent. La philosophie du passé, la philosophie de l'avenir et la philosophie du présent ne sont pas la philosophie elle-même, mais la philosophie elle-même en tant qu'on lui *ajoute* une dimension temporelle, ou la philosophie elle-même considérée sous le rapport de l'une des dimensions temporelles. Ce sont trois *modes temporels* de la philosophie, dont chacun reçoit un nom différent, et dont chacun réclame d'être distingué selon ses caractéristiques propres. Voici comment.

b) La philosophie considérée relativement au passé (histoire de la philosophie)

Prenez d'abord la philosophie sous le rapport du passé. Si nous avons fait de la philosophie dans le passé, nous avons bel et bien fait de la philosophie, mais nullement parce que nous en avons fait dans le passé. Nous avons fait de la philosophie parce que, dans le passé, nous avons traité d'*objets philosophiques*. La philosophie, c'est ce que nous faisons parce que nous traitons d'objets philosophiques, et si nous nous occupons de la manière dont ces objets ont ou n'ont pas été traités dans le passé, nous ne faisons pas de la philosophie, mais de *l'histoire de la philosophie*.

c) La philosophie considérée relativement à l'avenir (prospective de la philosophie)

Prenez ensuite la philosophie sous le rapport de l'avenir. Lorsque nous ferons de la philosophie dans l'avenir, nous ferons bel et bien de la philosophie, mais nullement parce que nous en ferons dans l'avenir. Nous ferons de la philosophie parce que, dans l'avenir, nous traiterons d'*objets philosophiques*. La philosophie, c'est ce que nous faisons parce que nous traitons d'objets philosophiques, et si nous faisons des projections sur la manière dont on traitera ou non ces objets dans

l'avenir, nous ne faisons pas de la philosophie, mais ce qu'on peut appeler une *prospective* de la philosophie.

d) La philosophie considérée relativement au présent (commentaire simultané et philosophie contemporaine)

Prenez enfin la philosophie sous le rapport du présent. On y doit raisonner de la même manière, car si nous faisons de la philosophie dans le présent, ce n'est guère parce que nous en faisons dans le présent, mais parce que, dans le présent, nous nous occupons d'une certaine sorte d'objets. Si nous nous occupons de la manière dont les objets philosophiques sont traités dans le présent, nous ne nous occupons pas de philosophie, mais du présent de la philosophie, ou de la manière dont on traite ou non les objets philosophiques dans le présent. On n'en obtient pas la philosophie elle-même, mais la philosophie considérée sous le rapport de l'une des dimensions temporelles et, par conséquent, quelque chose qui serait l'équivalent de l'histoire et de la prospective de la philosophie.

Or à quoi correspond-il plus précisément, cet équivalent, la science qui s'occuperait de la manière dont les objets philosophiques sont ou ne sont pas traités dans le présent ? À vrai dire, nous pourrions avoir une excellente raison de nous méprendre sur sa nature, car l'expression *être dans le présent* peut s'entendre de deux manières. La première consiste à dire qu'être dans le présent, c'est être dans ce qu'on appelle l'*instant*, dans le présent immédiat ou dans le *maintenant* dans lequel nous sommes toujours, lors même que nous réfléchissons sur le passé et ses rapports avec le présent. Le présent pris en ce sens, le *nunc stans* ou l'*éternel présent*, est comme un point qui n'a pas d'opposé, car il est impossible que quelque chose n'y soit pas. C'est un présent qui n'a pas non plus de durée, car la durée n'est possible que par la comparaison des instants.

Si nous entendons le présent dans ce sens, nous en récoltons une science qui considère la manière dont des objets philosophiques sont ou ne sont pas traités dans l'instant même. Ce ne serait pas de l'histoire de la philosophie, ni de la prospective de la philosophie, ce ne serait pas la description de la manière dont on a philosophé dans le passé, ni la description de la manière dont on philosophera dans le futur. Ce serait la description de la philosophie que nous faisons maintenant, à l'instant même, et par conséquent une chose que, faute de mieux, et au sens le plus large, on pourrait appeler le *commentaire simultané* ou direct de la philosophie. Il n'y a pas le moindre mystère, ni la moindre impossibi-

lité dans cette manière de considérer la philosophie. C'est comme si, au lieu de décrire l'objet que vous venez de voir derrière vous dans le passé, ou l'objet que vous pourriez voir dans le futur si vous tourniez votre regard dans une autre direction, vous décriviez tout simplement l'objet que vous voyez maintenant. Dans les trois cas, la description se ferait dans le présent, je veux dire dans l'instant, mais seul l'objet de la troisième sorte de description serait pleinement simultané à la dimension temporelle de la description, puisque ce ne serait ni l'objet du passé dont vous vous rappelez, ni l'objet du futur que vous pouvez imaginer, mais l'objet que vous voyez maintenant, là devant vous. Si vous expliquez à quelqu'un ce que vous avez fait hier, vous faites de la rétrospection, ou de l'histoire. Si vous expliquez à quelqu'un ce que vous comptez faire demain, vous faites de la prospective, ou de l'anticipation. Si vous expliquez à quelqu'un ce que vous êtes en train de faire, maintenant, vous faites du commentaire simultané.

Considérez ensuite l'autre manière d'entendre l'expression *être dans le présent*. Le présent peut signifier non seulement l'instant qui n'a pas de durée, mais encore une succession d'instants qu'on étend à volonté selon les mesures du temps ou, en d'autres termes, une certaine durée dont on fixe un début et une fin. C'est le genre de présent auquel nous songeons lorsque nous parlons du *temps présent*, ou de *l'époque présente*. Nous désignons par là une certaine période qui, en réalité, correspond au *passé récent* dont nous jugeons qu'il est *d'actualité* pour nous. Nous traçons alors une sorte de cône ou de demi-cercle imaginaires à partir de l'instant présent, dans la direction du passé, et nous l'élargissons à quelques années, décennies, ou générations. Nous déclarons que tout ce qui se trouve au-delà de ce cône ou demi-cercle fait partie de l'histoire, tandis que tout ce qui se trouve dans le cône fait partie de notre présent. Nous appelons ce présent élargi l'époque présente, ou l'époque *contemporaine*, et nous avons joué le tour qui permet de distinguer le monde dans lequel les choses se passent, le nôtre, du monde dans lequel les choses ont déjà sombrées dans le passé.

Cette manière de comprendre le présent s'applique également à la philosophie, et la science que nous en récoltons correspond à ce que nous appelons la *philosophie contemporaine*. Nous traçons alors un cercle imaginaire à partir de l'instant présent, de notre présent philosophique réel, nous l'étendons à quelques années ou à quelques décennies et, dans le meilleur des cas, à deux siècles jusqu'à l'époque de la Révolution française. Ce qui se trouve au-delà du cercle, nous l'attribuons à l'histoire, tandis que ce qui se trouve au-dedans du cercle, nous

l'attribuons au présent, et nous entendons par là une certaine durée que nous jugeons d'actualité.

Quelle est donc la science que nous cherchons, celle qui s'occupe de la manière dont les objets philosophiques sont ou ne sont pas traités dans le présent ? Rapportée à l'instant, elle correspond au commentaire simultané de la philosophie, tandis que, rapportée au passé récent qui constitue l'actualité philosophique, elle correspond à la philosophie contemporaine. Or de toute évidence, l'équivalent de l'histoire et de la prospective de la philosophie ne peut pas se trouver dans la philosophie contemporaine. Prétendez le contraire, et vous devriez poser la philosophie contemporaine comme un troisième membre de la division à côté de l'histoire et de la prospective de la philosophie. Vous devriez supposer, par conséquent, que la philosophie contemporaine est *distincte* de l'histoire de la philosophie, et vous aurez supposé une erreur. Car en réalité, la philosophie contemporaine ne peut pas être une chose distincte, mais seulement une *partie* de l'histoire de la philosophie. De quoi donc s'occupe-t-elle, cette philosophie ? Elle s'occupe des objets philosophiques tels qu'ils sont traités ou non dans le présent étendu que nous appelons notre actualité. Et à quoi donc correspond-il, ce présent étendu ? Il ne correspond pas à l'instant, mais au *passé récent*. Par conséquent, si la philosophie contemporaine a pour objet le passé récent, elle a pour objet une partie du passé, et si le passé en général, quelles que soient ses parties, constitue l'objet de l'histoire, la philosophie contemporaine n'est pas séparée de l'histoire de la philosophie, mais une partie de l'histoire de la philosophie.

Tout le reste serait méprise sur la nature du passé et confusion de catégories. Examinez d'abord la nature même du passé et voyez s'il y a quelque sens à étendre la philosophie à une période couvrant quelques années ou décennies du passé récent, puis à déclarer que l'histoire de la philosophie, et par conséquent le passé de la philosophie, commence au-delà de cette période. Si vous dites que l'histoire de la philosophie s'occupe de la manière dont les objets philosophiques ont ou n'ont pas été traités dans le passé, et que ce passé commence au-delà de la philosophie que vous appelez contemporaine, vous devriez préciser où il commence. Si vous prétendez qu'il commence il y a 50 ans, on pourrait accorder que ce qui s'est produit il y a 50 ans appartient au passé, mais jamais que le passé commence il y a 50 ans. Car ce qui s'est passé il y a 40 ans appartient également au passé, de même que ce qui s'est passé il y a 20 ou 10 ans. Cela même qui vient de se passer à l'instant, il y a une fraction de seconde, fait déjà partie du passé, de sorte que le passé n'est

pas quelque chose qui est *éloigné* du présent, mais quelque chose qui en constitue comme la *limite*. Un texte philosophique rédigé il y a deux millénaires n'est pas *plus* dans le passé que celui que vous venez de rédiger à l'instant même. Il est *aussi* dans le passé, mais simplement plus *éloigné* dans le passé. Absolument parlant, ou selon leur nature, tous les deux sont dans le passé, tandis que relativement parlant, ou selon leurs degrés, l'un est plus éloigné dans le passé par rapport à nous, en raison de la quantité d'instants que nous mettons entre nous-mêmes et l'instant auquel nous le rattachons dans le passé.

Dans ces conditions, personne ne s'avisera de conclure que le passé de la philosophie puisse commencer il y a 60, 30 ou 15 ans, plutôt que *maintenant*, à l'instant même. Si vous le faites commencer il y a 60, 30 ou 15 ans, vous faites commencer *le passé dans le passé lui-même*, et ce n'est pas moins contradictoire que de faire commencer un mouvement au cours du mouvement lui-même, ou une année au cours de l'année elle-même. Le passé ne peut commencer que *dans le présent immédiat*, et c'est pourquoi, si l'histoire de la philosophie a réellement pour objet le passé, elle commence à l'instant même où vous la pratiquez. Pour la même raison, il est impossible que ce que nous appelons la philosophie contemporaine ne soit déjà une partie du passé, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. Car si elle s'occupe d'une certaine durée, d'un présent élargi que nous appelons notre époque, cette durée s'est *déjà* écoulée et appartient *déjà* au passé. Elle s'occupe du passé récent, et le caractère récent de ce passé n'aura jamais le pouvoir de l'arracher au passé lui-même. C'est pourquoi la philosophie contemporaine n'est pas la philosophie que nous pratiquons maintenant, dans l'instant, mais cette partie de l'histoire de la philosophie qui s'occupe de la manière dont nous avons ou non traité les objets philosophiques dans le passé le plus récent, se fut-il achevé il y a une heure ou un jour.

Au lieu d'en juger par la nature du passé, considérez encore les catégories qui composent l'expression *philosophie contemporaine*. *Philosophie* est une catégorie *scientifique*, car en parlant de philosophie, on ne situe pas quelque chose dans la division de l'histoire, mais dans la division des sciences. En revanche *contemporain* est une catégorie *historique*, et caractériser la philosophie par le fait d'être contemporaine, c'est situer une certaine subdivision de la science dans une certaine subdivision de l'histoire, et non pas dans la division des sciences elle-même. Lorsque nous parlons de philosophie contemporaine, nous ne parlons donc pas de la philosophie en général, mais d'une certaine

période *historique* de la philosophie. Nous parlons de la philosophie contemporaine comme nous parlons de la philosophie ancienne, médiévale ou moderne, et il n'y d'autre différence entre ces choses sinon que la période que nous appelons contemporaine est celle que nous jugeons la plus proche de nous. Elle nous semble *moins éloignée* que les autres, elle s'en distingue par son degré de proximité, ou d'actualité, tandis que, absolument parlant, elle ne désigne, comme les autres, qu'une période historique parmi d'autres. Aussi la philosophie contemporaine n'est-elle pas un opposé, mais une partie de l'histoire de la philosophie, et à ce titre, nous ne la distinguons pas de l'histoire de la philosophie, mais d'autres *périodes* de l'histoire de la philosophie.

En faut-il davantage pour mettre les choses à la place qui leur convient ? La philosophie contemporaine ne peut pas être l'équivalent de l'histoire et de la prospective de la philosophie, à moins de faire commencer le passé dans le passé lui-même et de confondre une catégorie scientifique avec une catégorie historique. La philosophie contemporaine est une partie de l'histoire de la philosophie, elle s'occupe de la manière dont des objets philosophiques ont ou n'ont pas été traités pendant cette période du passé que nous jugeons la plus récente et la plus actuelle pour notre présent réel. Absolument parlant, le passé commence toujours dans l'instant, dans le présent immédiat ou le maintenant, et si l'histoire de la philosophie concerne le passé de la philosophie, elle commence dans le présent immédiat, elle aussi. Le discours philosophique dont les mots viennent à peine de résonner, le texte philosophique dont l'encre vient à peine de sécher appartiennent déjà l'histoire. Je ne dis pas qu'ils *sont* de l'histoire, comme s'ils étaient morts et n'avaient plus rien à nous dire. Je dis qu'ils y *appartiennent*, et je prétends que le nier, c'est confondre l'instant et l'actuel, ou le présent immédiat et le passé récent.

Il s'ensuit que la science que nous cherchions, celle qui s'occupe de la manière dont les objets philosophiques sont ou ne sont pas traités dans le présent, et qui constitue l'équivalent de l'histoire et de la prospective de la philosophie, n'est pas la philosophie contemporaine, mais le commentaire simultané de la philosophie. L'une et l'autre correspondent à deux manières, pour la philosophie, d'être donnée dans le présent, et nous devons distinguer ces deux manières si nous voulons déterminer l'équivalent de l'histoire et de la prospective de la philosophie. À son tour, cette distinction suppose que nous ne confondions jamais la manière dont la philosophie peut être donnée dans le présent avec la philosophie elle-même, car notre première erreur sera toujours

de confondre la philosophie et ses dimensions temporelles. Nous commettrions cette erreur si nous confondions la philosophie avec l'histoire de la philosophe, qui s'occupe de la philosophie du passé, avec la prospective de la philosophie, qui s'occupe de la philosophie de l'avenir, ou avec le commentaire simultané de la philosophie, qui s'occupe de la philosophie du présent immédiat. Après avoir confondu la philosophie contemporaine et le commentaire simultané de la philosophie, nous pourrions encore avoir l'idée de la confondre avec la philosophie elle-même. Comment cependant se lasserait-on aller à pareille fantaisie? Comment confondrait-on un genre et son espèce? Lorsque nous parlons de philosophie, nous posons un genre, la philosophie, et en y ajoutant le contemporain, nous créons une espèce de ce genre, précisément la philosophie contemporaine. Nous ne parlons plus de la philosophie, mais de la philosophie considérée selon une catégorie historique, et confondre ces choses ne serait guère plus brillant que de confondre la musique avec la musique contemporaine, l'architecture avec l'architecture contemporaine, ou la science avec la science contemporaine.

Qu'on accorde toutes ces choses, et l'architecture globale peut se concevoir de la manière suivante. Nous distinguons d'abord la philosophie elle-même et la philosophie considérée selon l'un des trois modes temporels. Au sein de la deuxième, nous distinguons l'histoire de la philosophie et la prospective de la philosophie. Nous n'y ajoutons pas la philosophie contemporaine, puisqu'elle est une partie de l'histoire de la philosophie. Nous y ajoutons le commentaire simultané de la philosophie, la description de la manière dont nous traitons ou non les objets philosophiques dans l'instant même. Au sein de l'histoire de la philosophie, enfin, nous distinguons autant de philosophies que de périodes historiques de la philosophie. Si nous jugeons commode la division ordinaire, nous y distinguerons, par conséquent, la philosophie ancienne, la philosophie médiévale, la philosophie moderne et la philosophie contemporaine.

e) L'histoire de la philosophie et le dépotoir de la philosophie

La philosophie contemporaine étant classée où il faut, dans l'histoire de la philosophie, nous en avons fini selon la catégorie du passé. En revanche, nous y devons ajouter quelque chose selon une autre sorte de catégorie, car la philosophie contemporaine ne regarde pas seulement la manière dont les objets philosophiques sont traités dans le passé récent. Elle désigne aussi cette espèce de philosophie dont on dit qu'elle

constitue notre *actualité*, celle qui correspond aux préoccupations, aux tendances, aux préférences d'une époque, aux événements dont on y cause, aux nouveautés dont on y raffole, aux papes qu'on y vénère. Or si nous prenons la philosophie contemporaine dans ce sens, il n'est plus illégitime de l'*opposer* à l'histoire de la philosophie, plutôt que de la considérer comme l'un de ses parties, et de faire commencer l'histoire de la philosophie quelque part dans le passé lui-même. Car dans ce cas, nous ne parlons plus du passé lui-même qui commence dans l'instant, mais de ce qui est *actuel* dans le passé. Nous ne raisonnons plus selon l'opposition du présent immédiat et du passé, mais selon l'opposition de l'actuel et de l'inactuel. Nous ne parlons plus du passé, mais de cela que, dans le passé, nous jugeons *dépassé*. Nous ne comprenons plus la philosophie contemporaine selon la catégorie ontologique de ce qui *existe* dans le passé, mais selon la catégorie axiologique de ce que nous *préférons* dans le passé.

Raisonnez donc en termes de dépassé plutôt que de passé, et vous pourrez fixer un début de l'histoire de la philosophie dans le passé lui-même. Vous pourrez même le fixer de *plusieurs manières*, car comme le dépassé concerne les préférences, il peut y avoir autant de débuts de l'histoire de la philosophie qu'il n'y a de préférences. Du point de vue ontologique, il n'y en a qu'un seul, car le passé commence toujours dans l'instant, ou le présent réel. Du point de vue du dépassé, par contre, il peut y avoir autant de commencements du passé dans le passé lui-même qu'il n'y a de jugements sur ce qui nous estimons dépassé dans le passé. Ainsi certaines personnes trouvent-elles actuelles certaines choses qui se sont passées depuis 15 ans, et dépassé tout ce qui est antérieur, parce qu'elles y voient cela qui détermine ou non leur manière de pratiquer la philosophie. Pour les mêmes raisons, d'autres peuvent trouver actuelles certaines choses qui se sont passées il y a 2000 ans ou davantage, parce qu'elles leur semblent toujours concerner leur propre époque, comme les balbutiements de la démocratie grecque, la théorie aristotélicienne de la substance ou le récit des Évangiles. Vous pouvez même juger que tout ou une partie de cela qui se fait à votre propre époque est déjà dépassé, parce que vous n'y voyez qu'une erreur appelée à être dépassée dans l'avenir.

Parce que nous jugeons le dépassé dans le passé, nous jugeons également les *progrès* de la philosophie, car la notion de progrès ne se rapporte jamais à la simple existence du passé, mais à ce que nous préférons dans le passé. Nous pouvons juger par exemple que rien n'a été dépassé dans la philosophie du passé et conclure à la stagnation, ou

même à la régression de la philosophie. Nous pouvons juger aussi que tout a été dépassé dans la philosophie du passé, et conclure que la philosophie n'a fait que des progrès. Nous pouvons donner encore dans la nuance et juger que telle philosophie a fait des progrès sur tel point, mais non sur tel autre, qu'elle a crié au progrès sans n'avoir rien apporté de nouveau, ou que certaines choses dans la philosophie du passé sont indépassables, parce qu'elles expriment parfaitement et complètement la vérité.

La question n'est pas de savoir, sans doute, si nous avons la liberté de porter ce genre de jugements sur les progrès et les choses dépassées. Elle est de savoir, plutôt, comment nous nous en servons, car on peut juger de manière raisonnée et de manière irraisonnée, préférer une vérité de manière éclairée parce qu'on a jugé de manière éclairée, ou juger de manière trompeuse parce qu'on veut conformer son jugement à ses préférences en matière de vérité. Juger qu'une philosophie actuelle a fait des progrès par rapport à des philosophies du passé, c'est toujours une *hypothèse* qui mérite d'être discutée. Fonder cette hypothèse sur une bonne connaissance des philosophies du passé et du présent, ainsi que sur des arguments solides, ou du moins sincères, et être prêt à réviser son jugement en toute circonstance, c'est *honnête*. En revanche, la fonder sur une connaissance vague, c'est du *dilettantisme*, tandis que la trompeter en tirant gloire de son ignorance de l'histoire de la philosophie, c'est de *l'enfantillage*.

D'autre part, juger vraie une philosophie actuelle et accorder qu'une philosophie du passé peut être jugée vraie, c'est de la *tolérance*. Juger vraie une philosophie actuelle et s'intéresser à celles qui ont été jugées vraies dans le passé, c'est de *l'ouverture d'esprit*. Par contre, juger vraie une philosophie actuelle et se désintéresser de tout ce qu'on a jugé vrai auparavant, c'est de *l'esprit borné*. C'est borner son horizon à celui de son époque, tout comme, dans l'espace, on peut se borner à l'horizon immédiat de son village et ne jamais s'intéresser à tout ce qui se trouve au-delà. C'est figer la pensée dans l'un de ses exercices, jusqu'à ce que la statue, comme c'est inévitable, finisse par tomber en morceaux. Au-delà de l'esprit borné, enfin, on peut imaginer encore l'esprit qui *délire*. Ce serait un esprit qui jugerait vraie une philosophie actuelle tout simplement parce qu'elle est actuelle, et ce serait un jugement dont personne ne peut vraiment prétendre qu'il n'a jamais fermenté dans certains esprits.

L'esprit borné et le délire dans les jugements sur la vérité et les choses dépassées s'expliquent sans doute, et dans cette mesure s'ex-

cusent aussi, par de puissants ressorts psychologiques, comme le besoin d'enfler sa personne pour se hisser à la taille des figures du passé, ou la tendance à n'accorder de l'intérêt qu'à ce qui touche au plus près. Qu'est-ce que donc le présent? Ce n'est pas, nous souffle cette tendance, le présent lointain de civilisations murées dans le silence de l'histoire. Le présent, c'est d'abord le *nôtre*, celui qui nous touche et nous intéresse, le bruit de *notre* époque ou de *notre* génération. Qu'est-ce que la philosophie, par conséquent? Ce n'est pas celle de nos aïeux, qui avaient leurs propres problèmes, mais celle qui nous préoccupe, *nous*, celle de *notre* époque et celle qui constitue *notre* actualité. Il y a un narcissisme historique comme il y a un narcissisme individuel, et il n'est pas rare qu'on applique le principe de Protagoras à l'histoire comme on l'applique à l'homme en général, pour déclarer que la mesure de toute chose historique, c'est notre propre époque.

Considérée comme telle, cette forme de narcissisme n'est certainement pas une erreur, je veux dire quelque chose qui n'aurait pas sa raison d'être. En revanche, elle peut engendrer des erreurs dans notre manière de comprendre les rapports entre la philosophie et son histoire. Car il faut peu de réflexion pour comprendre que la vérité d'une philosophie ne se mesure jamais à notre position dans l'histoire, ou au fait que nous y soyons les premiers ou les derniers venus. La vérité se moque de savoir si nous l'avons saisie ou méconnue le matin plutôt que le soir, à l'époque de Platon plutôt qu'à la nôtre. Mais inversement, nous ne nous moquons pas de savoir si ce que nous avons saisi le matin ou le soir, à l'époque de Platon ou à la nôtre, est vrai plutôt que faux. La succession des époques ne concerne pas la vérité, mais notre *découverte* de la vérité, et comme nous avons les moyens de prendre le vrai pour le faux, et même de croire le faux après avoir cru le vrai, nous avons également les moyens de *régresser* en matière de vérité. Notre époque *peut* avoir progressé en matière de vérité, tout comme elle peut *ne pas* avoir progressé en matière de vérité. L'erreur n'est pas de croire qu'un tel progrès est possible, mais de croire que, en un sens du moins, nous ne pouvons pas *régresser* en matière de vérité. Elle n'est pas de croire qu'une époque peut être plus avancée dans la connaissance de la vérité, mais que cette époque est forcément la plus récente.

Nous ne prêterons donc jamais assez d'attention à la manière dont nous comprenons les choses dépassées, pour veiller à ce que nos jugements soient la fierté de la vérité, plutôt que l'orgueil de nos préférences. Avant cela même, nous ne veillerons jamais assez à distinguer les choses passées et les choses dépassées. Absolument parlant, le passé

ne peut pas commencer dans le passé lui-même, et c'est pourquoi l'histoire de la philosophie ne commence jamais que dans l'instant, comme à sa limite. Sous ce rapport, la philosophie contemporaine est une partie de l'histoire de la philosophie. Relativement à ce qui nous concerne, ou à ce que nous préférons, par contre, l'histoire de la philosophie regarde le dépassé, cela même que, dans le passé, nous jugeons ou non étranger à nos préoccupations et préférences. Sous ce rapport, la philosophie contemporaine peut être opposée à l'histoire de la philosophie. Comme nous nous servons de la même expression pour désigner l'un et l'autre, nous n'aurions pas tort, peut-être, d'augmenter le vocabulaire et de réserver les expressions à ce qui leur convient. Tout ce qui concerne le passé de la philosophie, et le passé en tant qu'il commence à l'instant même, nous devrions proprement l'appeler l'*histoire de la philosophie*. Tout ce qui concerne le dépassé de la philosophie, nous pourrions l'appeler le *dépotoir de la philosophie*, et entendre par là une sorte de décharge dans laquelle on se débarrasse de ce qu'on juge périmé, caduc ou inactuel. Cette décharge n'est pas une chose que la philosophie a préfabriquée à notre place. C'est une chose que nous construisons nous-mêmes, selon la quantité d'opinions philosophiques que nous jugeons dépassées. Certains esprits en créent d'énormes, tant il y a de choses qu'ils jugent dépassées, tandis que d'autres n'en créent que de moyennes, ou de modestes. Il y en a même qui n'en créent jamais, car on peut juger que, en un sens, il n'y a rien dans l'histoire qui soit à jeter et ne puisse nous concerner à un titre ou un autre.

f) Les quatre confusions relativement aux objets de la philosophie et de son histoire

La confusion entre l'histoire et le dépotoir de la philosophie constitue la quatrième et dernière confusion que nous pourrions commettre dans nos manières de distinguer la philosophie et son histoire considérés selon leurs objets. Du moins est-ce la dernière que nous avons découverte, et la quatrième que nous pouvons ajouter au sommaire des confusions qui regardent les objets de la philosophie et de son histoire.

La première confusion consistait à prendre la philosophie pour l'une de ses dimensions temporelles, et sa correction suppose qu'on sache distinguer un genre et son espèce ou, en recherchant la définition de la philosophie à partir de l'histoire de la philosophie, la négation spécifique et la négation générique du passé.

La deuxième confusion était une application de la première, car elle consistait à prendre la philosophie pour la philosophie de l'avenir, ou la

prospective de la philosophie. Sa correction suppose qu'on sache distinguer les objets philosophiques et les objets philosophiques tels qu'ils sont considérés dans cette dimension temporelle qu'on appelle l'avenir.

La troisième confusion était également une application de la première, car elle consistait à prendre la philosophie pour la philosophie du présent. Si nous comprenons le présent au sens de l'instant, nous confondons la philosophie et le commentaire simultané de la philosophie. Si nous comprenons le présent au sens du passé récent qui est d'actualité, nous confondons la philosophie et la philosophie contemporaine. La correction de la première ne suppose qu'une seule chose, qui est de savoir distinguer les objets philosophiques et les objets philosophiques tels qu'ils sont considérés dans l'instant. La correction de la deuxième suppose davantage, car on y confond non seulement la philosophie et la philosophie dans la dimension du présent, mais encore le présent immédiat et le passé récent, ainsi que la catégorie scientifique de la philosophie et la catégorie historique du contemporain.

Quant à la quatrième confusion, elle consiste à prendre le dépotoir de la philosophie pour l'histoire de la philosophie, et sa correction suppose qu'on sache distinguer ce qui est dans le temps et ce que nous préférons dans le temps.

Aucune de ces confusions n'est telle que l'entendement ne puisse la comprendre ni la corriger, car l'entendement est toujours en mesure d'inspecter les jugements et, s'il le faut, de les suspendre. En revanche, certaines d'entre elles pourraient défier l'amour-propre, dont la nature est moins d'observer les choses selon ce qu'elles sont, que de s'en laisser flatter selon qu'elles plaisent.

3. Confusions dans les modes et les sources des activités propres à la philosophie et son histoire

a) Histoire de la philosophie et création philosophique

La section précédente était consacrée aux manières dont on peut distinguer la philosophie et son histoire selon leurs *objets*, et par conséquent selon une première sorte de critères. Mais la philosophie et son histoire, avons-nous dit, se peuvent distinguer encore selon deux autres sortes de critères, dont la première concerne leurs modes d'activité, la deuxième leurs sources. Ne pourrait-on pas être d'opinion, par exemple, que la

philosophie consiste à *faire* ou à *créer de la philosophie*, à poser et à résoudre des problèmes philosophiques, tandis que l'historien se borne à *exposer* ou à *commenter* la manière dont des problèmes philosophiques ont ou n'ont pas été posés et résolus dans le passé ? Cette opinion, si elle était proposée, concernerait le mode de l'activité que nous attribuons au philosophe, car on y distinguerait une première manière de se livrer à la philosophie, la création proprement philosophique, et une deuxième, qui consisterait à exposer ou à commenter ce que les philosophes ont créé.

Ne pourrait-on pas être d'opinion, d'autre part, que le philosophe crée de la philosophie *par lui-même*, tandis que l'historien ne fait que lui emprunter sa matière, dans le but d'en comprendre les rapports historiques ? Cette opinion ne concernerait plus le mode, mais une source de l'activité que nous attribuons au philosophe et à l'historien de la philosophie, car on y distinguerait des esprits qui puisent la philosophie en eux-mêmes, et d'autres qui se contentent de la puiser chez les philosophes.

On ne trouvera personne, sans doute, qui jugerait utile de nier la part de vérité dans chacune de ces opinions. Un philosophe ne mériterait pas son titre s'il se bornait à étudier la manière dont on a résolu des problèmes philosophiques dans le passé, de même qu'un historien de la philosophie ne mériterait pas le sien s'il passait son temps à résoudre des problèmes philosophiques. Cependant ces opinions pourraient également comporter des parts d'erreur, s'il est vrai, du moins, que nous y pouvons confondre des critères et en altérer tous nos jugements.

Considérez d'abord le sens dans lequel l'historien de la philosophie ne fait pas de la philosophie. De toute évidence, il est faux de croire que l'historien fasse de la philosophie si nous considérons l'*objet* de sa science. Il est vrai, en revanche, que l'historien *fait* quelque chose. Il ne crée pas des *choses philosophiques*, sans doute, mais il crée des *choses historiques* de la philosophie. Il établit des liens chronologiques et des liens d'influence entre les écoles philosophiques, les philosophes, les doctrines et les concepts, il examine les sources philosophiques et la manière dont elles ont traversé le temps, il retrace des biographies et des parcours de formation. Aussi la question n'est-elle pas de savoir si le philosophe fait quelque chose, tandis que l'historien de la philosophie ne fait rien. Elle est de savoir *ce que* font l'un et l'autre, et tout se rapporte, non pas au mode de leur activité, mais à leurs objets. L'historien en fait tout autant que le philosophe, mais lorsqu'il fait, il fait

autre chose que le philosophe, il ne pose et ne résout pas des problèmes philosophiques, mais il reconstitue *l'histoire* des problèmes et des solutions philosophiques. C'est donc une vérité que le philosophe fait de la philosophie et que l'historien n'en fait pas. C'est une erreur, par contre, de croire que l'historien ne fasse rien, et que cette absence d'activité soit la marque qui le distingue du philosophe. L'*objet* de l'historien de la philosophie est nécessairement différent, tandis que le *mode* de son activité peut être le même.

Considérez ensuite non plus le mode, mais l'une des *sources* de l'activité et jugez, là encore, comment les choses devraient être entendues. L'opinion correspondante dit que le philosophe fait de la philosophie ou résout des problèmes philosophiques *par soi-même*, tandis que l'historien doit *emprunter* toute sa matière au philosophe. Comme la précédente, cette opinion comporte sa part de vérité, car l'historien de la philosophie serait privé de son objet si les philosophes ne le lui offraient gracieusement par leurs créations. Il est clair, en revanche, que l'historien est parfaitement capable de penser par lui-même dans le domaine *qui lui est propre*. Ce qui le distingue du philosophe, ce n'est pas le fait de créer par lui-même, mais *ce* qu'il crée par lui-même, et par conséquent l'*objet* de sa création. C'est donc une vérité que l'historien de la philosophie emprunte la matière philosophique au philosophe. Mais c'en est une autre qu'il ne lui emprunte pas la matière *historique*, car l'histoire, c'est *son* royaume, le propre de son activité qu'il peut exercer par lui-même.

On prendrait les choses de travers, par conséquent, si on croyait pouvoir opposer le philosophe à l'historien de la philosophie parce que le premier penserait par lui-même. S'il faut opposer, qu'on n'oppose pas le philosophe à l'historien de la philosophie, mais quiconque pense par soi-même à quiconque ne le fait pas, *qu'il s'agisse de philosophes ou d'historiens*. Est-il donc quelqu'un pour croire qu'un philosophe ne peut jamais faire le perroquet d'un autre philosophe ? Faire de la philosophie par soi-même, c'est un acte d'*autonomie* philosophique, et cette autonomie ne s'oppose pas à l'histoire de la philosophie, mais à l'hétéronomie *philosophique*, ou au fait d'emprunter sa philosophie à quelqu'un d'autre. De même, faire de l'histoire de la philosophie par soi-même est un acte d'autonomie dans histoire de la philosophie, et cette autonomie ne s'oppose pas à la philosophie, mais à l'hétéronomie dans l'histoire de la philosophie, ou au fait d'emprunter son histoire de la philosophie à quelqu'un d'autre. Confondre l'opposition de l'autonomie et de l'hétéronomie avec l'opposition de la philosophie et de

l'histoire de la philosophie, c'est confondre les catégories de la création et de l'emprunt, qui concernent la source de l'activité, avec les catégories du philosophe et de l'historien, qui concernent les objets de l'activité. On confond le créateur avec le créateur philosophe, et l'emprunteur avec l'emprunteur historien, et partant la création et l'emprunt avec l'une de leurs *applications* à certains objets. C'est comme si le philosophe seul avait le privilège de penser par lui-même, alors que la philosophie regorge d'imitateurs, dont la figure suprême serait celle d'un esprit dont l'unique pensée autonome consisterait à croire qu'il doit emprunter toute sa philosophie à autrui.

Que reste-t-il donc de nos deux opinions, sinon que le philosophe se distingue proprement de l'historien de la philosophie par son objet, et jamais par le défaut de créativité ou la pratique de l'imitation ? La première dit que le philosophe, contrairement à l'historien de la philosophie, *fait* de la philosophie, et il n'y a rien de plus vrai dans cette opinion, à condition de préciser que l'historien ne fait pas *de la philosophie*, mais quelque chose de différent. La deuxième dit que le philosophe, contrairement à l'historien, fait de la philosophie par lui-même, et il n'y a rien de plus vrai dans cette opinion, à condition de préciser que l'historien ne fait pas *de la philosophie* par lui-même, mais qu'il est parfaitement en mesure de penser par lui-même dans le domaine qui lui est propre. Qu'on oublie la précision de la première opinion, et on pourrait se figurer le philosophe comme un cuisiner inventif qui prépare inlassablement ses plats, tandis que l'historien de la philosophie se bornerait à noter, d'un œil vitreux, la chronologie de ses gestes. Qu'on oublie la précision de la deuxième opinion, et on pourrait voir dans l'historien de la philosophie une sorte de commis dont la seule tâche consisterait à répéter les gestes du cuisinier. Cependant l'historien n'est ni l'un ni l'autre, ou du moins peut-il ne pas être l'un ou l'autre. S'il regarde faire, ce n'est pas pour copier, mais pour *observer* et *expliquer*, car il peut avoir pour but d'expliquer l'histoire des activités du cuisinier, l'enchaînement de ses gestes, les raisons de ses choix et l'évolution de ses compositions. S'il se contente d'imiter, il n'imite pas des philosophes, mais d'autres *historiens* de la philosophie, à savoir lorsqu'il est incapable de produire quelque chose par lui-même dans le domaine qui lui est propre. S'il n'imite pas, il *fait* proprement de l'histoire de la philosophie, et il y aurait quelque contresens à lui reprocher de ne pas avoir songé à faire de la philosophie, chose qu'il n'avait jamais ni la prétention ni la vocation de faire.

Voilà pourtant un contresens qui colore beaucoup de jugements sur le rôle de l'historien de la philosophie. On n'a pas toujours la charité, ni même la lucidité, de l'estimer comme un créateur dans son domaine propre, plutôt que comme un laquais dans le domaine de la philosophie. Et lors même qu'on aurait cette lucidité de ne pas refuser à l'historien les modes d'activité qu'on accorde au philosophe, il resterait encore à savoir si nous aurions les mêmes dispositions à l'égard de son *objet*. Car l'objet du philosophe n'est-il pas *plus distingué* que l'objet de l'historien de la philosophie ? N'est-ce pas une activité *supérieure* que de faire de la philosophie plutôt que de l'histoire de la philosophie, d'étinceler par son génie philosophique plutôt que de barbouiller des pages de chronologie ?

Qu'il y ait une *différence* entre le philosophe et l'historien de la philosophie, c'est une évidence. Cependant la science ne dit rien de plus, et surtout, elle ne dit pas que, considérée en elle-même, l'activité de l'un soit *meilleure* ou *supérieure*, de telle manière que celle de l'autre aurait pour seul destin d'être subalterne. Elle nous dit, pour commencer, que l'historien de la philosophie a son *génie propre*, ou du moins qu'il peut l'avoir, car tout comme le philosophe, il peut n'être qu'un imitateur et un tâcheron.

Nous pourrions observer, ensuite, qu'il y a une façon adéquate et une façon mutilée d'entendre la relation de supériorité. La façon adéquate consiste à poser comme prémisse cette évidence qu'une chose ne peut être déclarée supérieure à moins d'admettre *l'existence* de ce qui lui est inférieur. Elle conclut de là que la supériorité d'une chose *dépend* de l'existence de la chose inférieure, et comme la dépendance peut être considérée comme une sorte d'infériorité, elle conclut pour finir qu'on ne saurait déclarer la supériorité d'une chose à moins de déclarer son infériorité. On la déclare supérieure sous un certain rapport, par exemple en disant qu'un chef est supérieur sous le rapport de son pouvoir d'ordonner, ou que le nombre 3 est supérieur au nombre 2 sous le rapport de la quantité. En revanche, on la déclare inférieure sous un autre rapport, par exemple en disant que le pouvoir du chef n'est rien si personne n'est disposé à exécuter les ordres, ou que le nombre 3 n'est rien si le nombre 2 n'existait pas. Sous ce rapport, le pouvoir d'ordonner *dépend* du pouvoir d'exécuter, ou le nombre 3 du nombre 2, et c'est pourquoi, sous ce rapport précisément, il peut être déclaré inférieur.

Dans ces conditions, la supériorité adéquatement comprise est toujours de nature *réciproque*, c'est-à-dire telle qu'elle suppose une supé-

riorité dans la chose qu'on déclare inférieure, et une différence de rapport pour chacune des supériorités. La compréhension mutilée de la supériorité consiste à ignorer son caractère réciproque pour ne raisonner que sous un rapport unique. En parlant d'un chef, nous ne voyons que son pouvoir d'ordonner, et que le subordonné est inférieur *sous le même rapport*, parce qu'il *n'a pas* le pouvoir d'ordonner. Comme un cyclope, nous n'avons pas l'œil pour l'autre rapport, nous ne voyons pas la dépendance du chef à l'égard du subordonné. Nous voyons le chef *au détriment* du subordonné, et non pas le chef *avec* le subordonné. Dans la supériorité adéquatement comprise, par contre, le rapport n'est pas de *soumission*, mais de *conspiration*, car la supériorité d'une chose est impossible à moins qu'une autre ne la rende possible par sa propre supériorité.

On peut donc choisir de juger les choses en termes de supériorité et d'infériorité, mais on peut choisir aussi de les juger de manière adéquate ou de manière inadéquate. Vous pouvez dire que la philosophie est supérieure à l'histoire de la philosophie, ou que la deuxième dépend de la première, sur la foi de cette considération que si on supprime la philosophie, on supprime également l'histoire de la philosophie. Sans philosophie, point d'histoire de la philosophie, car sans philosophie, pas d'objet pour l'histoire de la philosophie. Mais vous pouvez observer aussi, dans l'autre sens, que si vous ôtez l'histoire de la philosophie, vous ne connaîtriez jamais le passé de la philosophie. Et que feriez-vous sans la connaissance du passé de la philosophie, je veux dire non pas du dépassé, mais du passé proprement dit, qui commence maintenant, à l'instant même ? Vous seriez comme un amnésique qui oublie sans cesse ce qu'il vient de concevoir. Vous ne feriez jamais l'expérience de la philosophie qu'on apprend, qu'on construit, qu'on augmente, qu'on change, qu'on améliore, des problèmes philosophiques qui perdurent et des solutions qui évoluent. Vous ne pourriez rien bâtir sur des philosophies antérieures, ni avoir conscience de dépasser des philosophies antérieures, d'avoir fait des progrès, d'avoir régressé ou stagné dans votre philosophie. Vous ne pourriez même pas créer un dépotoir de la philosophie et mépriser des choses dans l'histoire de la philosophie, car vous ne pouvez juger que quelque chose est dépassé dans le passé si vous ignorez ce qu'*il y a* dans le passé.

Aussi l'histoire de la philosophie est-elle peut-être moins une manière de perdre de la philosophie qu'une manière de la rendre possible. Le passé est peut-être moins un entrepôt dans lequel nous pouvons oublier des choses philosophiques, qu'un stratagème grâce auquel nous

pouvons faire l'expérience, dans l'ordre de la succession ou du temps linéaire, des parties de la philosophie. Sans philosophie, l'histoire de la philosophie n'aurait rien à connaître, tandis que sans l'histoire de la philosophie, la philosophie ne se *ferait* pas connaître d'un certaine manière. De même l'histoire d'un royaume ne serait-elle rien sans le royaume lui-même, tandis que sans l'histoire du royaume, le royaume ne se serait pas fait connaître d'une certaine manière. Où est la supériorité, où est l'infériorité ? En réalité, il n'y a pas de soumission ni de conflit, mais seulement de la complicité. Tout le reste suppose une compréhension inadéquate et n'apportera aucune cohérence définitive, car en définitive, la supériorité de soumission n'est qu'une interprétation mutilée de la supériorité de conspiration.

b) Le philosophe, le commentateur et l'historien

Nous avons examiné jusqu'ici les modes et l'une des sources de l'activité de l'historien de la philosophie selon ce qu'il *ne fait pas*, et par conséquent de manière seulement négative. Or dans nos deux opinions, on le caractérise également de manière positive par ce qu'*il fait* ou, du moins, par ce qu'il est censé faire. On y suppose, en effet, que s'il ne fait pas de la philosophie par lui-même, il a pour mission de *commenter* ou d'*exposer* la philosophie faite par d'autres, et c'est assurément une tâche qui, après l'avoir empêché de porter la couronne du créateur, lui laisse au moins l'opportunité de contribuer à son éclat.

Cependant nous serions imprudents, là encore, de faire crédit à l'opinion sans même l'avoir examinée. Qui en effet voudrait nous faire croire que la tâche de l'historien consiste à commenter ou à exposer la philosophie faite par d'autres ? Qu'est-ce donc qu'un historien, et pourquoi l'appelle-t-on ainsi ? On l'appelle ainsi parce qu'il s'occupe de *l'histoire* de la philosophie. En revanche, comment appelle-t-on quelqu'un qui fait du commentaire ? C'est quelqu'un qu'on appelle un *commentateur*, ou un *exégète*. Reconstituer l'histoire de la philosophie n'est donc pas la même chose que commenter la philosophie, et à leur tour, ces deux activités ne sont pas la même chose que l'activité qui consiste à faire de la philosophie. Voici comment nous pourrions distinguer ces activités.

Quelqu'un qui pose ou qui résout des problèmes philosophiques, fut-ce en déclarant qu'ils ne peuvent pas être résolus, c'est un *philosophe*. C'est quelqu'un qui dit ce qui est philosophiquement vrai et faux, et c'est, par conséquent, quelqu'un qui a pour tâcher de *juger*.

Quelqu'un qui expose, explique ou commente la manière dont des philosophes jugent ce qui est philosophiquement vrai ou faux, c'est un *commentateur*, ou un *exégète*. L'exégète ne juge pas, comme le philosophe, ce qui est philosophiquement vrai ou faux, mais il explique ce qu'un philosophe a *voulu dire* de philosophiquement vrai ou faux, ou le *sens* de ce qu'il a voulu dire, qu'il s'agisse des problèmes ou de leurs solutions. Il n'est pas question, dans ce cas, du commentaire au sens le plus large, qui peut comprendre aussi des jugements philosophiques, mais du commentaire au sens strict, qui comprend la seule exégèse, ou interprétation.

Quelqu'un, enfin, qui retrace l'histoire de la manière dont des problèmes philosophiques ont été jugés, ou l'histoire de la manière dont il ont été commentés, c'est un *historien de la philosophie*.

Si donc vous dites que la théorie platonicienne des Idées, telle qu'elle est exposée dans la *République*, est vraie, vous agissez en philosophe, car vous jugez la vérité ou la fausseté de certaines propositions philosophiques. Si vous dites que la théorie platonicienne peut être comprise de telle manière, qu'elle est obscure sur tel point, ou qu'elle est en conflit sur tel aspect, vous jouez le rôle de commentateur ou d'exégète. Votre but n'est pas de savoir si ce que Platon a dit est vrai ou faux, mais de comprendre ce qu'il a *voulu dire*. Si enfin vous affirmez que la doctrine platonicienne a évolué chez Platon lui-même, qu'elle a été rejetée par Aristote et modifiée par Plotin, qu'elle a influencé Descartes sur tel point et Leibniz sur tel autre, vous vous occupez de *l'histoire* de la philosophie platonicienne.

La distinction de ces trois modes d'activité n'implique nullement leur séparation, je veux dire qu'il ne s'ensuit pas, de ce que le philosophe, le commentateur et l'historien font des choses différentes, que ce qu'il font ne dépende jamais de ce que font les autres. Il s'ensuit seulement qu'on ne devrait jamais confondre *le propre* de chaque activité. Ainsi l'activité de l'historien n'est-elle pas, ou du moins ne devrait-elle pas être séparée de l'activité du philosophe et de celle du commentateur, car l'historien n'est pas supposé ne rien comprendre aux jugements philosophiques. Cependant l'historien n'est *historien* ni par l'un ni par l'autre, tout comme l'architecte n'est pas architecte parce que son art suppose des connaissances de géométrie, ou des matériaux de construction. L'historien n'est pas historien parce qu'il entend quelque chose aux jugements et aux commentaires philosophiques, mais parce qu'il les étudie sous le rapport de leur *histoire*. De même le philosophe ne devrait-il pas s'interdire de connaître l'histoire ou le commentaire de

la philosophie, ni le commentateur d'entendre quelque chose aux jugements philosophiques et à leur histoire. Cependant le philosophe n'est pas philosophe parce qu'il s'occupe de commentaire ou d'histoire, mais parce qu'il juge ce qui est philosophiquement vrai et faux. S'il décide de commenter d'autres philosophies ou de reconstruire l'histoire de la philosophie, il n'agit plus en philosophe, mais il *se fait* commentateur ou historien. Il décide de *jouer* au commentateur ou à l'historien, tout comme l'historien peut décider de jouer au philosophe et à l'exégète, ou l'exégète au philosophe et à l'historien.

Aussi l'activité judicative, l'activité exégétique et l'activité historique ne devraient-elles jamais être comprises comme des attributs réservés à certaines personnes, mais précisément comme des *rôles* qu'on peut jouer, et qu'on joue réellement à mesure de ses intérêts et de ses talents. On peut être philosophe, exégète ou historien, mais on peut aussi *se faire* philosophe en pratiquant le propre de la philosophie, ou exégète en pratiquant le propre de l'exégèse, ou historien en pratiquant le propre de l'histoire. On peut passer d'un rôle à l'autre en l'espace d'un clin d'œil, et on peut se spécialiser dans l'un de ces rôles pour le restant de ses jours. Il n'y a d'autres séparations ici que celles de notre imagination, et il n'y a d'autre fiction ici que celle de rôles dont on pourrait usurper la possession.

Nous ferions donc l'économie d'une erreur si, au lieu d'attribuer à l'historien la tâche de commenter la philosophie faite par d'autres, nous lui attribuions celle d'en retracer l'histoire et la distinguions rigoureusement de celles du philosophe et du commentateur. Cela ne signifie pas que nous devrions ranger l'historien dans la *même famille d'activités* que le philosophe et le commentateur, mais seulement que nous ne devrions pas confondre le propre de son activité avec le propre des activités du commentateur et du philosophe. Le propre de l'activité de l'historien n'est pas de juger ce qui est philosophiquement vrai ou faux, ni de commenter ce que les philosophes ont voulu dire, mais de retracer *l'histoire* de ces jugements et de ces commentaires. Par conséquent, il fait partie de la famille de quiconque s'occupe des objets philosophiques selon qu'ils sont traités dans les *dimensions temporelles*, et c'est dans cette même famille qu'on trouve également quiconque se livre à la prospective de la philosophie ou au commentaire simultané de la philosophie, ou encore à cette partie de l'histoire de la philosophie qu'on appelle la philosophie contemporaine.

Si nous devions compléter la famille du philosophe et de l'exégète, nous devrions y ajouter non pas l'historien, mais quelqu'un dont l'ac-

tivité soit en affinité avec celles du philosophie et de l'exégète. Or de quelle sorte d'activité pourrait-il s'agir, sinon de celle qui consiste tout simplement à *recueillir* des matières philosophiques, ou à en *prendre note*? Si quelqu'un vous annonce avoir retrouvé des livres d'Héraclite, votre première activité sera de prendre note de ce qu'on vient de vous dire, de le recueillir ou de l'enregistrer. Votre deuxième activité sera de comprendre ce qu'on vient de vous dire, ou ce qu'on a voulu dire. Vous pourrez peut-être faire l'un en même temps que l'autre, et il se peut même que, en un sens, vous ne puissiez pas faire l'un sans l'autre. Mais l'un ne sera jamais *de même nature* que l'autre, car vous pouvez noter une chose sans la comprendre, ou noter une seule et même chose et la comprendre de manières différentes. En troisième lieu, vous pourrez *juger* tout ce que vous venez de noter et de comprendre, par exemple qu'il doit s'agir d'une plaisanterie, qu'il pourrait y avoir du vrai, ou qu'il vaut mieux suspendre son jugement en attendant les preuves. Mais vous ne feriez rien de tout cela si vous n'aviez commencé par prendre note, et c'est pourquoi, dans l'ordre logique au moins, le premier acte consiste toujours à recueillir les choses. Par conséquent, quels sont les membres de la famille des modes d'activité? Cette famille ne regroupe pas le jugement, le commentaire et l'histoire, mais l'enregistrement, le commentaire et le jugement, et partant le notaire ou le doxographe, ainsi que l'exégète et le juge.

La première chose qu'on peut remarquer à propos de ces trois activités est qu'elles peuvent s'appliquer les unes aux autres, puisqu'il est possible de juger des commentaires et de commenter des jugements, d'enregistrer des jugements et de juger des enregistrements, de commenter la manière de recueillir des faits et de recueillir des commentaires. D'autre part, ces activités peuvent également s'appliquer à n'importe domaine, *quelque soit l'objet propre* de l'activité, y compris la philosophie et l'histoire de la philosophie. Ainsi ne rencontre-t-on pas seulement, en philosophie, des gens qui jugent et d'autres qui commentent, mais encore des gens qui recueillent les matières philosophiques, ou des notaires de la philosophie. Du moins certaines personnes peuvent-elles se spécialiser dans ces activités, car à prendre les choses de manière rigoureuse, ces activités ne sont pas, là non plus, des attributs qu'on possède, mais des *rôles* qu'on peut jouer. Une seule et même personne peut *se faire* tantôt juge, tantôt exégète et tantôt notaire. Une seule et même personne peut commencer par prendre note des problèmes et des opinions philosophiques, en consultant des livres, en écoutant des discours, en recueillant ses propres idées. Elle peut aussi-

tôt changer de rôle et se faire exégète du matériau dont elle a pris note, et finalement s'essayer au rôle de juge, pour démêler ce qui est philosophiquement vrai et faux dans les matières dont elle a pris note et dont elle a interprété le sens. Ce n'est pas un rôle qu'elle possédera en propre, mais qu'elle pourra jouer en plus, et la manière dont elle le jouera ne dépendra nullement d'un titre de propriété, mais de l'intérêt et du talent qu'elle y mettra.

Les notaires, les exégètes et les juges peuplent aussi l'histoire de la philosophie, à cette différence qu'ils ne s'y occupent plus de matières philosophiques, mais de matières d'histoire de la philosophie. Il y a une différence, par conséquent, entre l'enregistrement, le commentaire et le jugement de choses *philosophiques*, et l'enregistrement, le commentaire et le jugement de choses *historiques de la philosophie*. Un commentaire philosophique dit ce que veut dire un fait *philosophique*, tandis que le commentaire d'histoire de la philosophie dit ce que veut dire un fait d'*histoire de la philosophie*. Nous commentons dans l'ordre de la philosophie lorsque nous disons, par exemple, que l'expression πρὸ ἡμῶν chez Alexandre d'Aphrodise revêt tel sens philosophique. Nous commentons dans l'ordre de l'histoire de la philosophie, en revanche, lorsque nous parlons de l'apparition de cette expression chez cet auteur comme d'un indice que le terme de «métaphysique» pourrait remonter à Aristote lui-même.[1]

Contrairement au commentaire d'histoire de la philosophie, le commentaire philosophique n'est donc pas, en raison même de son objet, un acte d'historiographie, et c'est pourquoi il n'est pas approprié, comme on l'a fait, de considérer la reconstruction rationnelle de doctrines passées comme un «genre» de l'historiographie.[2] L'historiographie, par définition, n'a pas pour tâche de reconstruire la rationalité de doctrines philosophiques, mais *l'histoire* de la rationalité de doctrines philosophiques. Je ne reconstruis jamais une doctrine parce que sa rationalité appartient au passé, mais parce que j'ignore, ou ai des doutes sur ce que cette rationalité *veut dire*. Par conséquent, je ne me livre pas, ce faisant, à de l'histoire de la philosophie, mais à du com-

1 Cf. H. REINER, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (VIII/2) 1954, p. 210-237, et 1955 (IX/1), p. 77-99. Cf. VIII/2, p. 215.

2 Cf. R. RORTY, «The Historiography of Philosophy: Four Genres», dans RORTY, SCHNEEWIND and SKINNER, *Philosophy in History,* Cambridge, 1984, p. 49-75.

mentaire philosophique. L'histoire de la philosophie pourra m'y aider, sans doute, mais elle ne pourra rien de plus. Elle n'est qu'un auxiliaire de mon commentaire, et elle ne sera jamais le *propre* de mon commentaire.

c) Les trois catégories de confusions

Voici donc comment nous pourrions juger ce que, d'après nos deux opinions, le philosophe et l'historien de la philosophie sont censés faire. À quelqu'un qui prétendrait que les philosophes font de la philosophie, tandis que les historiens de la philosophie se contentent de commenter ou d'exposer ce que font les philosophes, nous laisserions la vérité sur le philosophe et contesterions l'erreur sur l'historien. Recueillir une doctrine philosophique, c'est la tâche du notaire de la philosophie, tandis que la commenter, c'est la tâche du commentateur de la philosophie. L'historien de la philosophie ne fait ni l'un ni l'autre, car son objet propre n'est pas la doctrine philosophique, mais *l'histoire* de la doctrine philosophique. À n'en pas douter, il recueille, il commente et il juge, et il se livre par conséquent aux mêmes modes d'activité que les autres. Mais il recueille, commente et juge un objet propre différent, et nous ne le distinguerons jamais du philosophe que par cet objet.

Nous répondrions encore que cette opinion, elle aussi, est peut-être moins l'effet de la simple ignorance de la distinction entre les modes et les objets propres de l'activité, que de la volonté de regarder les choses d'un œil de supériorité. Car en effet, pourquoi affirmerait-on que l'historien *ne fait que* commenter ou exposer ce que le philosophe crée par sa propre alchimie ? Prétendre que l'historien *ne fait que* ceci ou cela, c'est parler la langue du mépris plutôt que celle de la science. C'est ne pas regarder ce qu'il fait, pour ne voir que ce qu'il n'était jamais censé faire, c'est le renvoyer à une tâche subalterne, avec les bibliothécaires qui conservent les livres, ou les imprimeurs qui ont eu la bonté de les confectionner. Les historiens s'en laissent parfois impressionner, car si la tentation de mépriser leur œuvre peut circuler dans les veines de certains esprits qui se piquent de philosophie, la tentation de vénérer le philosophe jusqu'à l'aveuglement peut aussi circuler dans leurs propres veines. Sans doute la question n'est-elle pas de savoir, là non plus, si nous avons la liberté de vénérer ou de pratiquer le regard de la supériorité. Elle est de savoir, plutôt, comment nous concevons le fait d'être supérieur. Car la supériorité, on l'a dit, peut se prendre en deux sens, selon qu'elle est conçue de manière adéquate ou de manière mu-

tilée. La première consiste à dire qu'une chose ne saurait être supérieure à moins qu'elle ne le soit sous un certain rapport, et à moins que la chose qu'on lui dit inférieure ne soit, à son tour, supérieure sous un rapport différent. La deuxième consiste à dire qu'une chose est supérieure sous un rapport et une autre inférieure sous le même rapport, l'une et l'autre ne conspirant pas à former un système dont les parties se complètent et se rendent possibles, mais un système de séparation dans lequel les choses se soumettent et se combattent.

Par conséquent, de quelle supériorité voulons-nous parler lorsque nous déclarons que l'historien *ne fait que* ceci ou cela ? Comprenons-nous à la manière de la supériorité de soumission, et disons-nous que l'histoire de la philosophie est une perte de philosophie ? Ou bien comprenons-nous à la manière de la supériorité de conspiration, et disons-nous que la philosophie et son histoire se soutiennent mutuellement ? La première opinion sur les modes d'activités propres à la philosophie et l'histoire de la philosophie avait donné lieu aux mêmes questions, et c'est pourquoi nous n'aurions pas tort, peut-être, de considérer cette affaire de la supériorité comme une troisième grande catégorie de confusions dans nos réflexions sur les manières de distinguer la philosophie de son histoire.

La première grande catégorie consistait à prendre la philosophie pour l'une de ses dimensions temporelles, et elle avait pour effet de confondre la philosophie et sa prospective, ainsi que la philosophie et la philosophie du présent, qu'elle prenne la forme du commentaire simultané ou de la philosophie contemporaine.

La deuxième grande catégorie consistait à prendre l'objet de l'activité pour son mode ou sa source, et elle avait pour effet de confondre la création et la création philosophique, ainsi que l'autonomie de la pensée et l'autonomie de la pensée philosophique.

Quant à la troisième grande catégorie de confusions, elle consiste à faire passer la supériorité de conspiration, ou la supériorité comprise de manière adéquate, pour une supériorité de soumission, ou pour la supériorité comprise de manière mutilée. Elle a pour effet de faire croire que si la philosophie ne doit rien à son histoire, l'histoire doit tout à la philosophie et n'a d'autre ressource, par conséquent, que de se courber devant sa bienfaitrice.

Chacune de ces confusions a été commise et se commet encore, et notre premier souci devrait être, non pas de les juger, mais de savoir si nous avons conscience de leur *possibilité*, car à défaut, nous n'aurions même pas conscience de pouvoir en être dupes. À supposer que nous en

ayons conscience, nous devrions juger la *réalité* de ces confusions, car nous n'aurons nullement l'obligation de juger qu'il s'agit réellement de confusions. Nous aurons la liberté de juger qu'elles n'en sont pas et de conserver nos opinions, autant que celle de juger qu'elles en sont réellement et de modifier nos opinions en conséquence. Nous aurons seulement ces libertés, cependant, lorsque nous aurons la possibilité de choisir, et nous aurons seulement la possibilité de choisir lorsque nous aurons connaissance des choix. La connaissance ne fait pas la première moitié du chemin, elle fait le chemin qui mène au croisement. Quant au jugement, il ne fait pas la deuxième moitié du chemin, il fait la décision que nous continuerons sur tel chemin plutôt que sur tel autre.