

Intérêt de la raison et actualité des textes philosophiques anciens

Autor(en): **Vœlke, André-Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **2 (1979)**

Heft 2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870902>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

INTÉRÊT DE LA RAISON ET ACTUALITÉ DES TEXTES PHILOSOPHIQUES ANCIENS

Es kommt... nichts ohne Interesse zu Stande.
Hegel

Dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*¹, Hegel souligne que rien ne se réalise sans qu'un intérêt ne lie le sujet agissant à la chose réalisée et ne lui permette de se retrouver en elle : même dans l'exercice de la volonté la plus pure et l'accomplissement des buts les plus objectifs, le sujet doit obtenir satisfaction ; c'est là son intérêt.

Cette remarque devrait nous amener à nous interroger sur les intérêts commandant nos diverses activités, et plus particulièrement celles auxquelles nous consacrons le plus d'efforts. Appelé depuis bien des années déjà à enseigner la philosophie, tout d'abord aux élèves du Gymnase puis aux étudiants de la Faculté des Lettres, je n'ai cessé de lire des textes philosophiques, de chercher à les interpréter et d'examiner les interprétations que d'autres en proposent. Mais en se répétant cet exercice se dégrade progressivement en pratique empirique incapable de rendre compte d'elle-même. Poser la question de son intérêt, c'est s'engager dans une réflexion qui pourrait l'arracher à cette dégradation et lui rendre son statut d'activité philosophique.

En m'invitant à donner une leçon inaugurale, le Conseil de la Faculté me fournit l'occasion bienvenue de tenter une telle entreprise, et je l'en remercie. C'est en pensant à mes étudiants — aux anciens comme à ceux d'aujourd'hui — à leurs critiques et à leurs suggestions, que je me suis engagé dans cet effort de réflexion, et j'espère qu'ils en tireront quelque bénéfice.

Mon travail doit beaucoup aux encouragements et aux conseils de mes amis, à l'affection de mon père et de ma femme. Je tiens à

¹ Leçon inaugurale prononcée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, le jeudi 8 février 1979.

le leur dire ici, comme je tiens à exprimer ma reconnaissance à Daniel Christoff pour la confiance et l'amitié qu'il n'a cessé de me témoigner depuis de longues années.

Lorsqu'il marque le rôle nécessaire de l'intérêt dans toute activité, Hegel s'oppose à Kant, caractérisé sommairement comme le philosophe qui prêche l'accomplissement du devoir pour le devoir. Pourtant c'est de Kant que ma réflexion partira.

En assignant la raison devant un tribunal chargé de statuer sur ses prétentions, la critique kantienne l'assimile à un sujet capable de faire valoir des droits. En se prolongeant, cette métaphore juridique ne pourrait-elle conduire à lui prêter aussi des intérêts? — Tel est bien le cas. Dans l'introduction de ses *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Kant déclare qu'on ne cessera jamais de réclamer une métaphysique, « parce que l'intérêt de la raison humaine universelle s'y trouve engagé bien trop étroitement »². Cette phrase exprime une idée que l'on rencontrait déjà dans la 1^{re} édition de la *Critique de la raison pure*, et dont l'affirmation prendra plus de force dans les œuvres ultérieures: l'idée que la raison humaine est par nature intéressée, ou plutôt qu'elle « détermine elle-même son propre intérêt », c'est-à-dire le principe conditionnant son exercice³.

La raison revendique même le pouvoir de déterminer doublement son intérêt, comme raison spéculative et comme raison pratique. Du premier point de vue, elle « prend intérêt » au développement de ses connaissances, du second point de vue à l'action et à la loi morale qui en est le fondement.⁴ Mais la raison est une et il lui importe au plus haut point d'unir ces deux intérêts, ce qui exige la subordination de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique⁵. Cette subordination suppose en particulier que la raison sache reconnaître la signification pratique de l'intérêt qu'elle porte naturellement et inévitablement aux questions métaphysiques.⁶ C'est parce que ces questions sont en rapport nécessaire avec la « destination totale de l'homme »⁷ que, selon Kant, la raison revient toujours à la métaphysique « comme à une bien aimée avec laquelle nous étions brouillés »⁸.

Dans ce retour, la métaphysique future qu'il importe de constituer ne peut être totalement dissociée de la métaphysique passée. En dépit de l'injonction sur laquelle s'ouvrent les *Prolégomènes*, cette dernière ne peut être considérée comme nulle

et non avenue. Même si elle ne répond pas d'une manière adéquate à l'intérêt de la raison, elle ne lui est pas indifférente. C'est ainsi que, d'après la première *Critique*, l'épicurisme favorise l'intérêt spéculatif au détriment de l'intérêt pratique, alors que le platonisme « fournit des principes excellents pour l'intérêt pratique », mais va à l'encontre de l'intérêt spéculatif.⁹

A la lumière d'un tel exemple on entrevoit comment l'intérêt de la raison pour ses « fins essentielles »¹⁰ peut envelopper un intérêt pour les doctrines qu'elle a élaborées au cours de son histoire¹¹. C'est sur l'évocation de cette « histoire de la raison pure » que se termine la première *Critique*. Après avoir indiqué que cette histoire devra par la suite prendre place dans le système, Kant en donne une rapide esquisse, en se plaçant « du point de vue de la raison pure » pour jeter un coup d'œil sur les résultats que celle-ci a obtenus jusqu'ici par ses travaux. Mais son regard ne découvre qu'un « édifice en ruine », qu'une « tribune ouverte à la dispute ».¹² L'intérêt que la raison prend à sa propre histoire ne se réduit-il pas dès lors à une vaine curiosité, comme le suggèrent les dernières lignes de l'œuvre ?

Avant de souscrire à cette conclusion, examinons de plus près un aspect de la conception kantienne de la raison. Selon la première *Critique*, « la raison humaine est, de sa nature, architectonique, c'est-à-dire qu'elle considère toutes les connaissances comme appartenant à un système possible ».¹³ Pour répondre à ses « fins essentielles », nos connaissances doivent satisfaire son « intérêt architectonique »¹⁴ et s'ordonner en une « unité systématique » au lieu de ne former qu'une « rhapsodie »,¹⁵ comme dit l'auteur, c'est-à-dire une suite éparse.

Cet intérêt architectonique exige que l'histoire de la philosophie soit comprise comme un « système rationnel » où le donné empirique et contingent dérive d'un principe organisateur.

Telle est « l'histoire philosophante de la philosophie » dont Kant esquisse quelques traits dans des feuillets datant de 1791.¹⁶ Dans ces notes, qui posent à nouveau le problème de l'intérêt de la métaphysique, apparaît l'idée d'une histoire des « faits de la raison » (*Facta der Vernunft*) où l'on ne peut exposer ce qui s'est passé « sans savoir au préalable ce qui aurait dû se passer et par là aussi ce qui peut se passer ». Une telle histoire n'est pas celle « des opinions qui apparaissent ici ou là d'une manière contingente, mais celle de la raison se développant à partir de concepts », une « archéologie philosophique » tirée de la « nature de la raison humaine ».

Entre cette histoire de la raison qui se présente comme le déroulement temporel d'un « schéma *a priori* » et une histoire de la raison qui ne laisse derrière elle que des ruines l'opposition paraît totale. Aussi totale que l'opposition entre Malebranche, pour qui la lecture des anciens philosophes ne nous découvre trop souvent que des « généalogies ridicules d'opinions inutiles »¹⁷, et Hegel, qui voit dans la succession historique des systèmes philosophiques la succession des déterminations conceptuelles de l'Idée « dans sa dérivation logique »¹⁸.

Mais le fait que l'esquisse de ces deux formes d'histoire se lie chez Kant à une réflexion sur l'intérêt que la raison prend à la métaphysique n'invite-t-il pas à penser qu'il les tire d'une source commune ? Cette source, c'est à mon avis l'exigence architectonique. Appliquée aux doctrines antérieurement élaborées par la raison, elle conduit soit à les rejeter comme les éléments épars d'une vaine rhapsodie, réfractaires à toute reprise systématique, soit à les intégrer en un tout systématique conforme à l'idée d'un progrès nécessaire de la raison.

L'intérêt de la raison doit-il à tout prix comporter un aspect architectonique ? La cohérence rationnelle doit-elle nécessairement tendre à l'unité d'un système ? Certes l'exemple de la logique aristotélicienne, de la géométrie euclidienne et de la physique newtonienne enseignait à Kant que nos connaissances s'organisent en systèmes dont les parties se diversifient et s'ordonnent selon des principes nécessaires, et le conduisait à annoncer le prochain avènement d'une métaphysique parfaitement une et achevée, définie comme « l'inventaire systématiquement ordonné de tout ce que nous possédons par la raison pure ».¹⁹ Mais on connaît aujourd'hui d'autres formes de rationalité que celle du système, conçu à la manière kantienne comme un tout fermé sur lui-même et reposant sur une assise inébranlable. La raison se propose sans doute d'intégrer des connaissances multiples et cette intégration tend à la constitution de structures équilibrées, mais ces structures sont ouvertes, et par là mouvantes et précaires ; leur équilibre, sans cesse menacé de rupture, ne se maintient qu'au prix d'un rééquilibrage constant.

Il convient donc, me semble-t-il, de reconnaître l'existence d'une raison qui ne soit pas architectonique au sens kantien. Mais cette reconnaissance n'entraîne pas la condamnation de l'idée que la raison « détermine elle-même son propre intérêt ». Bien au contraire cette idée pourrait servir de clé pour la compréhension du mouvement qui porte le philosophe d'aujourd'hui à interroger

les textes philosophiques d'autrefois. Telle est la clé dont j'aimerais me servir maintenant.

Mais une question préalable se pose : comment caractériser la philosophie ? — Ma réponse ne sera qu'une esquisse, et je dirai simplement que la philosophie est une activité qui vise à rendre compte de notre expérience ou à éclairer notre action en élaborant des significations contenues dans des concepts et propositions ordonnés en un discours rationnel.

On peut se demander si ces significations expriment notre connaissance d'une réalité qui est elle-même de l'ordre du sens. Tel est le problème que Jean-Claude Piguet n'a cessé d'approfondir depuis ses premiers essais d'esthétique jusqu'à son livre le plus important, *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*²⁰. En vertu de la double thèse que l'œuvre de philosophie est « le lieu où se formule la connaissance de l'individuel » (§ 1110) et que l'individuel est porteur d'un « sens indivis » (§ 4151), J.-Cl. Piguet distingue de ce *sens* vécu et reconnu dans l'expérience la *signification* du langage utilisé par les philosophes, et il se propose de fonder un langage tel que ses significations soient déterminées par le sens même de la chose.

Je souhaite vivement que la mise en œuvre de ce projet réponde aux espoirs qu'il suscite, mais ma perspective n'est pas en ce moment celle de ce « renversement sémantique » (§ 4439). Lorsque j'aborde un texte philosophique, ce qui se présente tout d'abord, c'est ce que les stoïciens appelaient le *lekton*, la « chose dite » en tant qu'elle est dite. Par commodité je l'appellerai indifféremment *sens* ou *signification*, et je mettrai entre parenthèses la question de l'existence d'un sens extérieur à cette chose dite.

Attribuer au discours philosophique un caractère rationnel, c'est lui reconnaître une certaine autonomie à l'égard des facteurs externes ou internes sous-jacents à la conscience du philosophe. Il ne s'agit pas d'affirmer par là l'existence de significations qui seraient sans connexion avec l'expérience ni de contester que toutes sortes d'éléments — entre autres d'ordre socio-économique, politique, psychologique — jouent un rôle dans la genèse du discours philosophique et en déterminent des aspects plus ou moins importants. Mais ce discours procède d'une intention fondamentale de compréhension où se marque l'initiative de la raison. Et, s'il convient de déceler les facteurs qui peuvent agir sur cette intention, tantôt pour l'entraver ou la dévier tantôt pour la soutenir, une telle recherche ne devrait pas se clore sur une

réduction dénaturant le discours philosophique, mais laisser le champ ouvert à une libération des significations qui lui confèrent sa spécificité propre.

L'autonomie du discours philosophique permet de comprendre que des significations élaborées par les philosophes d'autrefois puissent susciter aujourd'hui l'intérêt, non pas à titre de documents historiques ou psychologiques seulement, mais en vertu de ce que l'on appelle volontiers leur actualité.

Toutefois cette référence à l'actualité exige une critique qui la dissocie d'un postulat dont l'interprétation des textes d'autrefois porte souvent la marque, le postulat de permanence. Pour développer cette critique, je m'arrêterai rapidement à deux ouvrages récents, dus à des philosophes qui sont en même temps des hellénistes : la thèse de Jean-Claude Fraisse intitulée *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*²¹, et celle de Rudolf Boehm, traduite en français sous le titre *La métaphysique d'Aristote, le fondamental et l'essential*²². Ces ouvrages, fort différents, se signalent tous deux par des qualités qui les mettent hors du commun²³. Mais mon propos — trop polémique peut-être — me conduit à y déceler des présupposés qu'il importe d'écarter.

On attribue couramment à la philosophie moderne, voire contemporaine, la découverte d'un problème que les auteurs classiques auraient ignoré, le problème d'autrui. J.-Cl. Fraisse soutient au contraire que ce problème a été présent chez les Grecs « sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *philia* » (p. 12). Son étude montre effectivement que l'on peut rattacher au thème de la *philia* bien des questions et des analyses qui s'inscrivent aujourd'hui dans la discussion du problème d'autrui. Mais l'auteur va plus loin encore. A ses yeux la signification de la *philia* sous sa forme la plus achevée revêt une valeur « exemplaire » qui la rend apte à « guider » le philosophe d'aujourd'hui (p. 477), et, lorsque celui-ci approfondit le problème des rapports avec autrui, il ne fait que « poursuivre » ce que les anciens avaient esquissé dans leur approche de la *philia* (p. 472). C'est donc à la lumière d'une référence antique, et pour l'essentiel d'une référence située dans les *Ethiques* d'Aristote, que J.-Cl. Fraisse nous invite à penser notre expérience actuelle d'autrui.

A une lecture qui découvre dans les textes philosophiques d'autrefois des significations qu'elle projette dans la philosophie d'aujourd'hui à titre de références exemplaires s'oppose une

lecture qui, par une projection inverse, découvre dans ces textes des significations qu'elle interprète à la lumière de références élaborées par la philosophie d'aujourd'hui. Telle est la projection que je crois déceler dans l'ouvrage de R. Boehm, qui analyse la détermination aristotélicienne du concept de *substance* (οὐσία) au livre Z de la *Métaphysique*. Je ne peux donner ici qu'une idée très sommaire de la manière dont l'auteur interprète, à l'aide d'un commentaire suivi, le chapitre 3. Aristote déclare qu'il faut déterminer en priorité la *substance* en tant que le *sujet* (ὑποκείμενον) « dont tout le reste est dit, tandis que lui-même n'est plus dit d'un autre », mais, poursuit le philosophe, cela est « insuffisant », car en lui-même le sujet ultime n'est rien de déterminé, « ni un quoi, ni un combien, ni quoi que ce soit d'autre » (Z 3). L'interprétation traditionnelle ramène cette insuffisance à une simple obscurité que les développements ultérieurs du livre Z vont dissiper. Pour R. Boehm, au contraire, l'affirmation simultanée du primat et de l'insuffisance du *sujet* comme marque essentielle de la *substance* revêt une portée métaphysique : elle signifierait que le sujet et la substance sont séparés par une différence irréductible dans laquelle il faut voir l'annonce de la « différence ontologique » opposant, selon Heidegger, l'*étant* à son « autre absolu », l'*être* (pp. 351-352). Quant à la démarche consistant à montrer l'insuffisance du concept de sujet en envisageant la possibilité du rien, elle serait le témoin d'une « expérience de même nature que celle que Heidegger s'efforce de saisir sous le nom d'angoisse » (p. 346).

Cette interprétation nouvelle « libère » (p. 162) donc au sein du texte aristotélicien des significations que Heidegger a « portées à la parole » (p. 353). Certes R. Boehm prétend lire Aristote en évitant d'utiliser « à titre de présupposition » (p. 100) ce qu'il a appris chez Heidegger, et le « fil conducteur » de sa propre enquête — à savoir la question du fondement de l'insuffisance du concept de sujet — est avant tout, nous dit-il, « la question directrice d'Aristote lui-même » (p. 252). Mais à la fin de l'ouvrage le lecteur découvre que « la question-fondamentale de la métaphysique aristotélicienne est (...) en vérité (...) celle que formule Heidegger » (p. 344). De la sorte une interprétation visant la question à l'œuvre dans le texte même lui substitue la question à l'œuvre dans la pensée de l'interprète ou du maître dont celui-ci se réclame.

Les deux perspectives que nous venons de rencontrer ne sont pas aussi opposées qu'il nous l'a semblé à première vue. La lecture des textes anciens pratiquée par J.-Cl. Fraisse appelle une lecture

des textes modernes qui tendra à repérer en eux des *résurgences* de la pensée antique (pp. 471-472). Celle que pratique R. Boehm perçoit dans les textes anciens l'*annonce* de ce que disent les textes modernes dont l'interprète est nourri (p. 352). Dans les deux cas, des significations anciennes sont ressaisies par une lecture qui les élève au-dessus du champ de la pure érudition et les rend intéressantes pour le philosophe d'aujourd'hui en raison de l'actualité qu'elle parvient à leur conférer ; dans les deux cas cette actualité manifeste une permanence fondamentale explicitement postulée par l'interprète. Pour R. Boehm, c'est la permanence d'une structure systématique frappant de caducité toutes les assertions auxquelles elle s'oppose (p. 100). Pour J.-Cl. Fraisse, si les systèmes peuvent changer, « il y a pérennité des problèmes philosophiques » (p. 12).

La légitimité d'une lecture philosophique qui s'efforce de rendre actuelles les significations passées ne me paraît pas contestable. L'intérêt de la raison exige une telle lecture. Toutefois il n'exige pas que l'interprète postule la pérennité des systèmes ni même des problèmes. L'idée d'une telle permanence favorise des projections qui font du passé l'*annonce* du présent ou du présent la *résurgence* du passé. Mais trop souvent ces projections ne donnent aux significations passées qu'une actualité superficielle, voire même illusoire, et masquent une actualité plus profonde, liée à leur inactualité même, c'est-à-dire au fait que ces significations sont irréductiblement différentes de celles qui se font jour dans les investigations des philosophes d'aujourd'hui.

Dans son effort perpétuellement repris en vue d'élaborer un discours apte à rendre compte de l'expérience ou à éclairer l'action, la raison se plaît à repérer des convergences entre son œuvre actuelle et son œuvre passée, se confirmant ainsi dans l'idée d'une permanence fondamentale des problèmes ou des systèmes. Par là elle tend à s'enfermer dans un ensemble de significations qu'elle considérera comme les seules possibles.

Mais une enquête attentive aux différences lui révélera d'autres possibilités. En les approfondissant, la raison se convaincra peut-être qu'elle n'a pas su les exploiter autrefois et en tirera parti pour enrichir ou renouveler son discours actuel. Mais ces possibilités constituent bien souvent un « irréel du passé »²⁴ qui ne peut plus être repris sur le mode du « réel ». Elles invitent alors la raison à prendre conscience de ce que son discours actuel écarte sans le dire, et par là de ce qu'il présuppose implicitement. Dans les deux cas, c'est par leur altérité, c'est-à-dire par un élément qui

se présente au premier abord comme inactuel, que des significations anciennes pourront acquérir une efficacité actuelle.

Toutefois on peut craindre qu'une attention exclusive à l'altérité ne transforme la lecture des textes d'autrefois en un « inventaire des différences » — pour parler comme l'historien Paul Veyne²⁵ — offrant à la raison des objets dont l'étrangeté masque la signification et qui n'auront plus le pouvoir de l'intéresser. C'est pourquoi l'inventaire des différences ne sera qu'un moment au sein d'une démarche complexe visant à faire apparaître dans leurs rapports mutuels les similitudes et les différences, en les saisissant les unes par les autres. Dans une telle démarche la reconnaissance du même n'enferme pas la raison dans quelque itinéraire déjà entièrement balisé, et la découverte de l'autre ne la jette pas dans une terre complètement inconnue, mais leur collaboration lui permet de progresser dans une voie où sans cesse la reprise de l'ancien s'allie à la constitution du nouveau.

L'effort de lecture obéissant à cette double exigence pourra tantôt se concentrer sur certains éléments particuliers d'un discours philosophique, par exemple tel concept ou telle proposition, tantôt suivre tout au long de ses articulations la pensée complexe qu'il développe. Dans tous les cas cet effort tendra à faire ressortir le ou les problèmes qui déterminent — dans le détail comme dans l'ensemble — l'organisation de ce discours.

Cette attention aux problèmes devrait s'accompagner d'une claire conscience de leur mobilité. Poussant à l'extrême l'idée de la pérennité des problèmes, Ch. Renouvier allait jusqu'à prétendre que toutes les opinions soutenues en métaphysique relèvent d'un petit nombre de « questions capitales », qui seraient les mêmes dans la philosophie grecque et dans la philosophie moderne.²⁶

Mais tout effort de formulation précise d'un problème se heurte à des difficultés révélatrices de sa mobilité. Le problème ne se pose pas en termes identiques à toutes les époques ni même chez tous les philosophes d'une époque déterminée, mais il est sujet à des variations multiples. Par un jeu de substitutions et de décalages le poids relatif des éléments qui le constituent peut se modifier, et les remaniements subséquents revêtiront peut-être une telle ampleur qu'un problème qui se posait par exemple en termes d'ontologie se posera par la suite en termes de morale ou de psychologie. Si l'on distingue, avec la tradition, des « parties » de la philosophie, on pourra dire alors que le problème s'est déplacé d'une partie à l'autre. Mais ce n'est pas tout. Par un processus combiné de dissociations et d'intégrations tel ou tel élément

constitutif d'un problème peut subir un déplacement qui le rattachera désormais à un autre problème. La position de l'un et de l'autre en sera bien sûr modifiée, parfois même à un point tel qu'il ne sera pas excessif de les considérer désormais comme des problèmes nouveaux.

C'est à dessein que j'ai parlé jusqu'à présent des textes philosophiques *d'autrefois*, sans spécification plus précise. Les réflexions que je vous ai soumises me paraissent en effet susceptibles de s'appliquer à des écrits d'époques très diverses. Mais elles se fondent dans une large mesure sur la pratique des textes antiques. Comme le dit Jacques Brunschwig, le grec « ne délivre aucune signification qui ne doive être conquise par un travail méthodique, conscient de soi, et sujet à l'erreur »²⁷. Un tel travail est l'une des meilleures préparations à une interrogation sur la nature de l'intérêt présidant à la recherche des significations.

Je voudrais maintenant aborder quelques brefs fragments d'Epicure en essayant de placer ma lecture dans la perspective qui vient d'être esquissée.

Cet examen partira d'une pensée qui nous est transmise par Porphyre (fr. 221 Us.):

Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune passion humaine. De même en effet que la médecine ne sert à rien si elle ne soigne pas les maladies du corps, de même la philosophie non plus ne sert à rien si elle ne chasse pas la passion de l'âme.

L'idée que la philosophie est une thérapeutique destinée à soigner les maux de l'âme revient souvent chez les anciens, et cette sentence d'Epicure en est une illustration caractéristique. Mais ce commentaire, qui fait de la sentence la simple expression d'un lieu commun, laisse échapper le premier mot du texte: *kénos*, vide. Lorsque Epicure taxe de vide le discours philosophique qui ne remplit pas sa fonction thérapeutique, il nous donne une indication permettant de préciser comment son propre discours procède pour délivrer l'âme de ses troubles et lui procurer l'ataraxie.

Qu'est-ce donc pour Epicure qu'un discours vide? Essayons de répondre à cette question en partant de la *Lettre à Hérodote*. Afin de n'avoir pas des « mots vides », il faut, déclare l'auteur, « saisir

tout d'abord ce qui est placé sous les mots », c'est-à-dire la « notion première correspondant à chaque mot » (37-38). Cette notion, c'est ce qu'il appelle la « prolepse ». Elle ne doit pas être assimilée à un signifié, car la théorie épicurienne du langage se borne à distinguer le mot ou signifiant et l'objet (fr. 259 Us.). L'exposé de Diogène Laërce (X, 31-33) invite à considérer la prolepse comme la saisie mentale d'un objet d'expérience, associée au nom de cet objet. Elle embrasse d'une manière adéquate les déterminations essentielles de l'objet et présente un caractère général. Bien que la prolepse ne soit pas innée, mais se forme progressivement par l'accumulation de souvenirs semblables, on peut admettre qu'elle est « toujours déjà là, à l'œuvre dans le fonctionnement du langage et de la pensée »²⁸. Cette antériorité en fait un critère ultime auquel doivent se référer tous nos jugements.

On entrevoit dès lors en quel sens Epicure peut parler d'un discours vide : c'est un discours qui ne conduit à aucune saisie mentale d'un objet susceptible d'être donné dans l'expérience externe ou interne. Plusieurs textes confirment cette interprétation, mais je n'en citerai qu'un, la *Pensée Maîtresse* 37, qui traite des variations de la justice selon les pays et les époques : tant que quelque chose est conforme à la prolepse de la justice, cela est juste « aux yeux de ceux qui ne se troublent pas eux-mêmes par des mots vides, mais regardent aux choses ».

Nous poursuivrons en examinant quelques extraits d'un livre indéterminé du traité d'Epicure *Sur la nature*. Ils nous sont transmis par trois papyrus d'Herculanum, dont Th. Gomperz avait déjà relevé l'importance en les publiant dans les *Wiener Studien* de 1879 (I, 27-31). Grâce aux efforts ultérieurs de Vogliano, Diano et Arrighetti, nous pouvons aujourd'hui en lire sans difficultés excessives des parties importantes.²⁹

Conformément à la doctrine qui vient d'être rappelée, Epicure considère les noms désignant les divers mouvements de la pensée et de l'affectivité comme le point de départ d'une recherche aboutissant à la saisie du critère qui permet de porter un jugement sur ces mouvements (32, 1-8). Il définit ainsi une méthode de recherche dont il nous donne une application particulièrement intéressante en s'interrogeant sur l'origine des mouvements de l'âme. Ces mouvements sont répartis en deux groupes, les mouvements nécessaires et ceux qui sont en notre pouvoir (29, 26). Les premiers sont déterminés par la disposition et les mouvements des atomes, tandis que les seconds ont leur cause en nous-mêmes (27, 5).

Je ne m'arrêterai pas à toutes les difficultés que soulève, dans l'atomisme d'Épicure, l'idée que nous pouvons agir par nous-mêmes, et je n'entrerai pas dans la question souvent débattue du rapport entre cette action spontanée et la déviation fortuite qui peut modifier la trajectoire de certains atomes. Le texte dont nous traitons en ce moment ne contient aucune mention explicite de cette déviation³⁰, et c'est pour une autre raison qu'il doit retenir ici notre attention.

Épicure polémique contre le philosophe qui, dans sa recherche des causes, ne reconnaît que la nécessité — tel est le cas de Démocrite — et il lui reproche avec insistance d'opérer uniquement au niveau du nom, mais pas de la chose. Ne pouvant fournir une véritable démonstration, ce philosophe dira que les actes que nous accomplissons par nous-mêmes se déroulent « selon une stupide nécessité » : de la sorte « il changera seulement le nom, mais ne modifiera aucun de nos actes » (29, 11-15). Un tel discours, soutient Épicure, « se retourne sens dessus dessous » (28, 1-2), « se brise lui-même » (30, 16).³¹

Le sens de ces expressions remarquables se précise grâce à un passage disant que le partisan de la nécessité universelle combat pour démontrer sa propre thèse « comme si son adversaire se trompait par lui-même » (28, 7)³². Il appartient au lecteur de compléter ce texte elliptique en ajoutant qu'un tel combat est vain, puisque — selon la thèse défendue — l'adversaire ne se trompe pas par lui-même, c'est-à-dire par un mouvement spontané de sa pensée, mais par l'effet de la nécessité.

Que tel est bien le sens du texte des papyrus, nous pouvons nous en assurer à l'aide d'un texte provenant d'une autre source, la *Sentence Vaticane* 40 :

Celui qui dit que tout arrive par nécessité ne peut rien rétorquer à celui qui nie que tout arrive par nécessité : cette chose même en effet (à savoir la négation de la nécessité), il dit qu'elle arrive par nécessité.³³

L'emploi répété du verbe *dire* indique bien que la difficulté insurmontable sur laquelle vient se briser la thèse de la nécessité universelle est une difficulté de langage : parler d'une nécessité universelle, c'est user d'un discours qui, loin de conduire l'adversaire à saisir une réalité donnée dans son expérience, demeure totalement vide et inefficace.

Le seul discours possible sera donc celui qui, distinguant les choses advenant par nécessité et celles qui sont en notre pouvoir,

conduit à une saisie correcte des divers mouvements de notre âme et fournit ainsi un critère aux jugements que nous prononçons à leur sujet.

Il reste à montrer qu'un tel discours remplit la fonction thérapeutique propre à la philosophie. Pour cela il faut admettre que le discours opposé engendre de véritables troubles. Tel est bien le point de vue d'Epicure (30, 18-27). « Par ses actes », nous dit-il, le partisan de la nécessité « heurte son opinion ». Selon le texte, ce conflit est toujours funeste, que l'opinion triomphe ou non. Dans la première hypothèse, le partisan de la nécessité « se trouble continuellement lui-même ». On pourrait développer cette indication en se référant à la *Lettre à Ménécée* (134), qui évoque l'« implacable nécessité » sur laquelle buttent ceux qui sont « asservis au destin des physiciens » : leur trouble équivaut à une impossibilité d'agir due à la méconnaissance de ce qui est « en notre pouvoir ». Dans la deuxième hypothèse, l'opinion, sans avoir le dessus, s'oppose néanmoins aux exigences de l'action, et il en résulte une conséquence non moins grave : la « dissension » intérieure. Telles sont les deux sortes de troubles auxquels le discours d'Epicure prétend porter remède. Pour caractériser son action, le texte emploie le verbe *παρεκκαθαίρειν* (30, 32)³⁴, qui signifie ici *clarifier*, mais fait aussi penser à une *purification* : la clarification du discours pourrait donc être en même temps une purification de l'âme conduisant à l'ataraxie.

Aucun des passages qui viennent d'être analysés ne parle explicitement de *liberté* — le terme *ἐλευθερία* ou ceux de la même famille sont très rares chez Epicure — et il serait abusif de prendre des expressions telles que « ce qui advient par nous-mêmes » (... δι' ἡμῶν αὐτῶν, 29, 6) ou « ce qui est en notre pouvoir » (... παρ' ἡμᾶς, 26,6) pour de simples substituts de ce terme. Le lecteur d'aujourd'hui est néanmoins enclin à juger — à la suite de Gomperz, puis de Diano et d'Arrighetti³⁵ — que ces textes posent le problème de la liberté. Je veux bien en convenir, mais je soulignerai surtout qu'ils le posent d'une manière inattendue, en le liant à un problème d'ordre thérapeutique — quel discours le philosophe doit-il tenir pour soigner les troubles affectant l'âme ? — et à un problème de langage — comment parlera-t-il pour que son discours ne soit pas vide ?

Cette mise en perspective du problème de la liberté à partir de quelques fragments d'Epicure n'a qu'un caractère provisoire et partiel : non seulement elle renonce à discuter les questions philologiques très ardues que pose l'établissement du texte et

risque par là de donner l'illusion que l'interprète sait d'une manière assurée ce que l'auteur avait écrit, mais en outre, comme je l'ai dit, elle fait abstraction de l'explication physique de la liberté développée ailleurs, en particulier dans le poème de Lucrèce.

Malgré cette double insuffisance, je la propose toutefois à la réflexion du philosophe d'aujourd'hui. Ce n'est pas que ces textes anciens lui offrent une « solution » dont il n'aurait qu'à s'inspirer. Mais ils pourraient avoir une efficacité actuelle par certaines des questions qu'ils posent et par la manière dont ils les posent, questions différentes de celles que soulève le plus souvent la problématique de la liberté et renvoyant à d'autres problématiques :

Si celui qui parle de la nécessité universelle parle à vide, faut-il en conclure que cette nécessité ne peut être pensée ? La faute de langage que met à nu la défense de la liberté se réduit-elle à une contradiction logique ? Les troubles auxquels cette faute donne lieu sont-ils entièrement justiciables de la thérapie proposée ou présentent-ils des aspects — d'ordre affectif peut-être — qui lui seraient réfractaires ? Cette thérapie philosophique est-elle une forme de psychothérapie ? La réforme du discours est-elle une cure d'âme ?

De telles questions engagent la raison à se demander quels sont ses rapports avec le langage, quels sont ses pouvoirs sur l'âme. Elles suscitent donc son intérêt. Ou, mieux encore, elles le renouvellent, dans la mesure où elles mettent en jeu des significations propres à modifier la position traditionnelle de ces problèmes.

D'autres questions pourraient surgir de la confrontation précise entre l'argumentation épicurienne et telle ou telle argumentation moderne. C'est ce que je voudrais montrer pour terminer, et cette conclusion sera aussi un témoignage de reconnaissance à mon maître Henri Miéville. Celui-ci réunissait périodiquement quelques amis — dont plusieurs anciens élèves — dans sa maison du chemin du Devin, pour des entretiens où j'ai appris que la discussion philosophique peut aussi être un échange amical. L'une de ces réunions fut consacrée au livre qu'Henri Miéville publia en 1959, *Condition de l'homme*³⁶. Dans cet ouvrage l'auteur suppose un instant que l'affirmation du déterminisme universel est vraie, et il en déduit qu'elle contient sa propre négation, « car elle fait apparaître comme également

nécessaires tous les jugements énoncés (...), qu'ils affirment ou nient le déterminisme universel » (p. 20). Frappé par la similitude entre cet argument et celui de la *Sentence Vaticane* 40, j'en fis la remarque lors de la discussion. Mon maître savait bien que l'argument donné dans *Condition de l'homme* se rencontre ailleurs, en particulier chez Lequier et Renouvier³⁷, mais ce jour-là il ne s'arrêta pas à ces auteurs et me répondit en citant un texte où Kant défend la liberté contre une doctrine de la nécessité : la recension — parue en 1783 — d'un ouvrage du pasteur Schulz³⁸.

La rencontre inattendue, au cours d'un entretien amical, de ces textes qui n'avaient probablement jamais été rapprochés jusqu'alors³⁹ m'a laissé un souvenir durable, et je voudrais, près de vingt ans après, lui donner un prolongement.

Selon l'ouvrage de Schulz, le progrès de la connaissance est un développement naturel dans lequel l'homme n'intervient pas librement. Mais, objecte Kant, pour pouvoir poser une affirmation l'auteur présuppose, sans se l'avouer, que « l'entendement a le pouvoir de déterminer son jugement selon des principes objectifs valables en tout temps, et qu'il n'est pas soumis au mécanisme de causes qui le déterminent d'une manière purement subjective », autrement dit il admet « la liberté de la pensée, sans laquelle il n'y a pas de raison ». Renversant la chronologie, H. Miéville voyait dans cette argumentation l'ébauche de celle d'Epicure. Comme le philosophe ancien, Kant met en effet le partisan de la nécessité universelle au défi de défendre sa thèse en montrant qu'il ne peut sans se heurter à une difficulté insurmontable soutenir la validité d'une affirmation qui ne serait elle-même que l'effet nécessaire d'un mécanisme causal.

Toutefois il ne suffit pas de relever cette similitude. Kant introduit l'idée — rarement remarquée — d'une liberté de la pensée (*Freiheit zu denken*) à laquelle il subordonne la possibilité de la connaissance objective. Il passe ensuite à l'idée beaucoup plus familière d'une liberté du vouloir, à laquelle il subordonne la possibilité de l'action morale. Dans les deux cas il fait de la liberté une condition de l'usage de la raison. Sans pousser plus avant l'analyse de ce bref texte kantien, nous voyons donc se dessiner les grandes lignes de force d'une philosophie qui s'interroge sur les fondements de la possibilité de toute activité pure de la raison. Dans une telle perspective, la défense de la liberté met en jeu l'existence même de la raison : l'intérêt de la raison s'y trouve donc engagé⁴⁰, mais d'une autre manière que dans la défense épicurienne de la liberté.

Dans quelle mesure le sens de l'argumentation similaire développée par les deux philosophes est-il déterminé par la problématique propre à chacun d'eux? La similitude tient-elle uniquement à la forme de l'argumentation ou s'étend-elle aussi à certains aspects du sens? — Il serait trop long de répondre maintenant à ces questions. Je me bornerai à relever qu'elles soulèvent tout le problème de la nature propre du discours philosophique. Qu'est-ce que ce discours qui revient toujours à la tradition pour lui emprunter concepts, propositions et démonstrations, mais en modifie sans cesse le sens? Ce discours qui, à chaque nouvelle tentative, confère une signification singulière aux éléments qu'il met en œuvre, mais se veut pourtant universel, œuvre de raison?

André-Jean VOELKE

NOTES

Pour faciliter le repérage des passages cités, je renvoie s'il y a lieu aux traductions françaises récentes, mais je ne reprends pas toujours ces traductions telles quelles.

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques...*, § 475 de l'éd. de 1830, avec l'*addendum* (Jubiläumsausg. 10, pp. 376-377).

² Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, Akad. Ausg. IV, p. 257 (trad. Gibelin, Paris, Vrin, 9^e éd., 1974, p. 9).

³ *Id.*, *Critique de la raison pratique*, A 216 (trad. Gibelin, Paris, Vrin, nouv. éd., 1965, p. 134): « Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, bestimmt das Interesse aller Gemütskräfte, das ihrige aber sich selbst. »

Sur l'idée d'intérêt de la raison, cf. E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963, pp. 34-36; et G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 1-13.

⁴ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Akad. Ausg. IV, pp. 413-414, 459-460 (trad. Delbos, Paris, Delagrave, réimpr. de 1977, pp. 124 et 204).

⁵ *Id.*, *Critique de la raison pratique*, A 218 (trad. Gibelin, p. 135); *Critique de la raison pure*, A 742 (trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 8^e éd., 1975, p. 509). — Par la suite cette traduction est désignées par le sigle TP).

Sur les problèmes posés par l'union des deux intérêts, cf. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. Cléménçon et Brohm, Paris, NRF Gallimard, 1976, pp. 236-238.

⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, A 818 (TP, p. 550).

⁷ *Id.*, *ibid.*, A 840 (TP, p. 562).

⁸ *Id.*, *ibid.*, A 850 (TP, p. 567).

⁹ *Id.*, *ibid.*, A 472 (TP, p. 363).

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, A 832 (TP, p. 558).

¹¹ Sur l'attitude de Kant à l'égard de l'histoire de la philosophie, cf. H. Lübke, «Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie», dans *Einsichten. G. Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt AM, Klostermann, 1962, pp. 204-229; et J. Mittelstrass, «Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte», *Studia Philosophica* XXXVI, 1976, pp. 12-13.

¹² Kant, *Critique de la raison pure*, A 852-853 (TP, p. 569).

¹³ *Id.*, *ibid.*, A 474 (TP, p. 364).

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, A 475 (TP, p. 364).

¹⁵ *Id.*, *ibid.*, A 832 (TP, p. 558).

¹⁶ *Id.*, *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, Akad. Ausg. XX, cf. pp. 340-343.

¹⁷ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, II, II, V, éd. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1962, p. 293.

¹⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Jubiläumsausg. 17, p. 59 (trad. Gibelin, Paris, NRF Gallimard, 1954, p. 40).

¹⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, A. XX (TP, p. 10).

²⁰ J.-Cl. Piguët, *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1975.

²¹ J.-Cl. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

²² R. Boehm, *La métaphysique d'Aristote, le fondamental et l'essential*, trad. Martineau, Paris, NRF Gallimard, 1976.

²³ Cf. mes deux études critiques : « Comment le problème d'autrui se pose-t-il dans la philosophie antique ? Le thème de la Philia selon J.-Cl. Fraisse », *Studia Philosophica* XXXVII, 1977, pp. 243-256. — « Un conflit dans l'interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote », à paraître dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*.

²⁴ Cf. les propos de P. Aubenque, présentant la nouvelle édition, avec traduction, des fragments d'Empédocle par J. Bollack : « Le discours d'Empédocle, enfin restitué à sa différence, à son *inactualité*, nous fait découvrir *a contrario* les limites de notre horizon spirituel, au risque de les faire basculer à leur tour dans la contingence (...) il figure, à l'irréel du passé, une possibilité inexplorée, ou presque, de la pensée, ce qu'eût pu être un autre commencement que celui qui nous a menés où nous sommes » (« Actualité de l'inactuel », *Le Monde*, supplément au N° 7756, 20 XII 1969, p. IV).

²⁵ P. Veyne, *L'inventaire des différences*, Paris, Ed. du Seuil, 1976.

²⁶ Ch. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Alcan, 1901, pp. 1, 13, 247.

²⁷ J. Brunschwig, « Faire de l'histoire de la philosophie, aujourd'hui », *Bulletin Soc. Franç. de Philosophie* LXXI, 1976, p. 137.

²⁸ A. Laks, « Edition... de la *Vie d'Epicure* dans Diogène Laërce », dans *Etudes sur l'Epicurisme antique. Cahiers de Philologie 1*, Publications de l'Université de Lille, 1976, p. 111.

²⁹ L'ensemble de ces extraits constitue le fragment (34) dans l'édition de G. Arrighetti: *Epicuro, Opere*, Torino, Einaudi, 2^e éd., 1973). Je donne entre parenthèses tout d'abord le numéro de la subdivision du fragment dans cet ouvrage, puis celui de la ligne.

³⁰ Selon G. Arrighetti (*op. cit.*, p. 631), le texte ferait allusion à cette doctrine en 22, 13 ss.

³¹ Περικάτω γὰρ ὁ τοιοῦτος λόγος τρέπεται... Ὁ δὴ λόγος ... κατεάγνυτο...

³² ... ὡς δι' ἑαυτὸν ἀβελτερευομένοι (le dernier terme est un *hapax*). Cf. l'interprétation latine de C. Diano, *Epicuri Ethica*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 132: « Sed pugnat, tamquam nostra ipsorum voluntate ut de hoc ipso inscite erraremus sit factum. »

³³ Ὁ λέγων πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι οὐδὲν ἐγκαλεῖν ἔχει τῷ λέγοντι μὴ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι · αὐτὸ γὰρ τοῦτό φησι κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

Avec la plupart des interprètes, je pense que *cette chose même* renvoie à l'acte de négation. J'ai de la peine à comprendre l'interprétation de J. Bollack, dans son édition des textes moraux d'Epicure, *La pensée du plaisir*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, pp. 481-482. Soutenant que *cette chose même* renvoie au contenu de la proposition, il déclare que ce qui arrive par nécessité, c'est « qu'il arrive nécessairement que tout n'arrive pas par nécessité ».

³⁴ Cf. l'emploi de ἐκκαθαίρειν dans la *Lettre à Pythoclès*, 87.

³⁵ Cf. en particulier C. Diano, *op. cit.*, p. 129, et G. Arrighetti, *op. cit.*, p. 626. Th. Gomperz a publié une partie des papyrus sous le titre « Neue Bruchstücke Epikur's, insbesondere über die Willensfrage » (*SB. Akad. Wiss. Wien. phil.-hist. Cl.*, 83, 1876, pp. 87-98).

³⁶ H.-L. Miéville, *Condition de l'homme*, Genève, Droz, 1959 (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres XIII).

³⁷ Ch. Renouvier, *op. cit.*, p. 173: « Le philosophe qui croit à la nécessité doit s'avouer que la même loi qui détermine chez lui cette croyance, détermine chez d'autres la croyance contraire. » Cf. aussi la note de Renouvier dans J. Lequier, *La Recherche d'une première vérité*, Paris, A. Colin, 1924, pp. 133-135. — On trouve une discussion de cet argument chez R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, P.U.F., 1952, pp. 5-7.

³⁸ Kant, *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen...*, Akad. Ausg. VIII, cf. pp. 13-14.

³⁹ Les *Sentences Vaticanes* ont été publiées pour la première fois en 1888.

⁴⁰ Cf. B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 98.