

Remarques sur la notion d'histoire de la philosophie

Autor(en): **Mueller, Fernand-Lucien**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1947)**

Heft 143

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380481>

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.

REMARQUES

SUR LA NOTION D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Si l'on se demande : que faut-il entendre par *histoire de la philosophie*, on s'aperçoit que toute réponse implique une certaine solution de problèmes essentiels qui portent sur la nature même de la philosophie.

S'agit-il là d'une vérité d'évidence ? Je n'en suis pas sûr.

Il est en effet une acception, en quelque sorte neutralisante de l'histoire de la philosophie, qui s'impose de prime abord et la rend inoffensive : celle qui voit en elle tout simplement la succession des œuvres jugées dignes, de Thalès à M. Heidegger, de figurer au Panthéon de ces explications que l'homme, à travers les siècles, s'efforce de fournir sur lui-même et sur le monde.

On aborde les doctrines philosophiques comme des faits, comme des documents sur ce qu'ont pensé les plus grands esprits de l'humanité, et l'on considère qu'il s'agit de soumettre ces documents à une sévère critique philologique, pour les reconstituer dans leur authenticité, dans leur intégralité, et pour les interpréter ensuite « objectivement ». La seule aptitude qu'on reconnaisse d'ordinaire comme indispensable à l'historien de la philosophie, en plus de certaines qualités scientifiques, c'est celle de pénétrer à l'intérieur de ce qu'on nomme un « système », pour en découvrir les articulations, pour en dégager, en élaguant ce qui paraît accessoire, les lignes essentielles.

La réflexion sur une telle vue nous montre bientôt qu'elle est courte. D'abord, parce qu'il reste à rendre compte de cette capacité de pénétration nécessaire, comme il reste à déterminer le critère en vertu duquel une doctrine est admise dans ce qu'on nomme l'*histoire de la philosophie*. Et qu'est-ce que cette « histoire » elle-même ? Un amalgame de théories sans liens intrinsèques, dont chacune d'elle se ramène à une individualité qu'elle exprime avec plus ou moins de vigueur, ou un organisme où l'on peut retrouver, sous la diversité des formes, une unité fondamentale ?

Celui qui ne voit dans un système philosophique que l'expression d'une individualité ne peut plus le distinguer fondamentalement d'une œuvre d'art ; le philosophe devient ainsi un architecte qui s'ignore, un créateur qui aboutit par une sorte d'illusion foncière, lui qui s'efforçait de trouver la vérité, à une réussite esthétique.

Sans préjuger pour l'instant de la solution possible à ce redoutable problème théorique, constatons que si l'on dénie à l'historien le droit de juger, on réduit en fait l'histoire de la philosophie à celle des éditions de textes soignées par de bons philologues.

Or, cette réduction est insoutenable.

En effet, n'apparaît-il pas à la réflexion que les travaux d'ordre philologique sont surtout préparatoires, que les exigences d'une véritable histoire de la philosophie sont autres et plus profondes, qu'elles impliquent un éclaircissement de la genèse des idées étudiées, une détermination de leur caractère particulier et de leur valeur propre, éclaircissement et détermination possibles seulement par une confrontation, fût-elle implicite, de ces idées avec d'autres idées, de ces doctrines avec d'autres doctrines ?

Si l'activité judiciaire inhérente à un tel effort est proscrite en droit, par souci d'une objectivité qui est neutralité et presque indifférence, on recourra à d'autres facteurs explicatifs : tempérament, enfance du philosophe, circonstances de sa vie, influences subies, conditions sociales... On recourra en somme à des arguments de nature psychologique, psychanalytique ou sociologique, propres à nous donner, peut-être, l'histoire du philosophe en tant qu'homme, mais non pas l'histoire de la philosophie comme telle, c'est-à-dire celle d'une activité spirituelle qui se présente avec des caractères d'originalité et des exigences *sui generis*. Une activité liée forcément à la vie pratique, puisque le philosophe est toujours un être limité et conditionné, *en situation* comme on dit aujourd'hui, mais une

activité qui transcende cette vie pratique sous peine de n'être rien. Je suis loin de sous-estimer l'importance des rapports qui existent entre une philosophie et les conditions déterminées où elle naquit. Comment comprendre Kant, par exemple, le Kant de la *Critique de la raison pure*, sans connaître les doutes que l'essor des sciences physiques et mathématiques éveilla dans les esprits à l'endroit de la métaphysique ? Ou le Kant de la *Critique de la raison pratique*, en ignorant le conflit ouvert entre l'utilitarisme anglais et le moralisme protestant ?

Mais c'est une tout autre question de savoir si et jusqu'à quel point il est légitime de compléter cette dialectique de la pensée (qui me paraît incontestable), voire de la remplacer, par des explications qui noient en fin de compte l'originalité d'une philosophie nouvelle dans des réalités hétérogènes, par des explications d'ordre économique par exemple. Sur cette voie, d'un point de vue prétendument objectif, on peut toujours affirmer, et on n'y a pas manqué, que telle doctrine manifeste une tentative de diversion, une fuite ou une aliénation, et considérer tel penseur comme l'instrument plus ou moins inconscient d'une classe sociale condamnée à disparaître. On voulut « expliquer » ainsi Bergson ; on récidive avec Sartre.

C'est peut-être commode ; c'est le plus souvent simpliste. Je n'y insiste pas. Mais on peut se demander aussi ce que devient l'histoire de la philosophie aux yeux de nombreux psychanalystes ? Tout juste un recueil de transpositions symboliques, sur le plan conscient, de mécanismes affectifs aux ressorts compliqués. On se souvient de ces gens qu'hypnotisait Bernheim pour leur suggérer tel acte à exécuter à l'état de veille et qui, lorsqu'ils obéissaient à cette suggestion dont ils avaient perdu le souvenir, s'efforçaient de lui attribuer des motifs rationnels. Il semble que les vues de certains psychanalystes constituent une sorte d'extrapolation plus ou moins subtile d'un tel cas. Par une véritable obsession des sous-sols de la conscience, on finit par dévaloriser toutes les démarches de la pensée rationnelle, et les « complexes » les plus extravagants ont été invoqués pour « expliquer ». par exemple, la synthèse *a priori* kantienne ou la morale de Schopenhauer.

Pour ma part, je ne vois pas comment on pourrait rendre pleinement compte d'une philosophie comme celle de Spinoza par des arguments d'ordre sociologique ou psychanalytique ; ni comment on pourrait la réduire à une réussite esthétique.

A remarquer que si le caractère original et irréductible de la philosophie est contesté, il faut tout de même reconnaître que l'historien, pour entiché qu'il soit d'une objectivité rigoureuse (au sens de neutralité), ne peut se passer de certains critères lorsqu'il aborde les doctrines comme de simples documents. Sera-ce le critère de la cohérence ? Celui de l'efficacité ? Si l'on entend cette « cohérence » dans un sens purement formel, nous sommes ramenés à la notion du système philosophique comme une construction aux lignes architecturales plus ou moins réussies. Si l'on veut dire, au contraire, une cohérence profonde, voici que réapparaissent tous ces problèmes essentiels dont je parlais au début, portant sur la nature de la philosophie et sur le problème de la vérité.

Quant au critère de l'« efficacité », encore qu'il témoigne d'une attitude plus positive à l'égard de la philosophie, il est loin d'être univoque. Mais quelle que soit la signification qu'on lui donne, il faut observer que les engouements de la mode et aussi les préjugés du moment, faussent la perspective. Des idées dont la fécondité apparaîtra plus tard peuvent demeurer longtemps enfouies dans des livres peu lus. Il y a dans l'histoire de la pensée des renaissances qui sont de véritables révélations. On découvre plutôt qu'on ne redécouvre Maine de Biran ou Kierkegaard.

En somme, de quelque côté qu'on envisage la question, la nécessité s'impose d'admettre un jugement qui engage le sujet pensant : un jugement sans lequel on demeure en deçà d'une véritable intelligence des doctrines dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme « histoire de la philosophie ».

Cette qualification, cette intelligence, la philologie la rend possible. Elle est impuissante à la fournir, parce qu'elle ne se prononce pas sur la valeur des doctrines prises pour objet d'étude.

Il se passe en l'occurrence ce qui se produit en histoire tout court, lorsque des érudits nous présentent, d'une façon critique, tous les documents qu'ils ont pu réunir sur un événement déterminé (sur la Révolution russe, par exemple). Il reste, et c'est l'essentiel, à comprendre vraiment cet événement. Et comment le pourrait-on sans qu'intervienne la conscience présente de l'historien ? Car il ne s'agit plus cette fois d'une chose qui demeure comme un objet d'étude extérieur à soi, qui n'engage pas la personnalité de celui qui l'étudie, mais d'une *attitude* en face d'une réalité d'ordre moral, intellectuel, politique, social. Et il est facile d'observer à ce propos que notre

comportement actuel en face de l'avenir est corrélatif à notre intelligence du passé.

Ces premières remarques nous conduisent à nous interroger sur le point de convergence de l'esprit historique et de l'esprit philosophique, qu'il est impossible de séparer abstraitement. Il serait trop facile de dire : le philosophe s'interroge sur la réalité, l'historien de la philosophie sur les réponses que les hommes ont données à cette interrogation. Une telle distinction — empiriquement valable — ne résiste pas à l'examen.

En fait, on ne peut scinder les deux aspects, parce qu'on ne philosophe jamais à vide, jamais *ex nihilo*. Certes, si l'on entend par philosophie une pure sagesse, on peut prétendre qu'il suffit d'un approfondissement de soi, guidé par une exigence vitale de cohérence, pour devenir un philosophe. De même qu'on pourrait, à l'inverse, alléguer qu'un homme peut se familiariser intellectuellement avec de nombreux systèmes philosophiques, sans montrer capable de fournir sur maints philosophes d'abondantes citations et références, sans jamais aller au delà d'une érudition comparable à une sorte de vernis plus ou moins brillant, presque toujours protecteur.

Mais la philosophie comme pure sagesse, et la philosophie comme pure érudition, constituent des notions limites qui ne correspondent pas à la réalité. Concrètement, on peut constater ceci : qu'il est difficile pour un sage, à supposer que ce soit possible, de ne pas éprouver de curiosité intellectuelle pour ce que les hommes ont pensé et pensent sur les problèmes qui se posent à lui. Ensuite, qu'une érudition philosophique ne peut être connaissance que si celui qui la possède revit, dans une mesure si petite soit-elle, les pensées encloses dans les concepts que les manuels ont catalogués. Et entre l'existence pure et la connaissance pure — notions limites, j'y insiste —, se situe, indéfiniment extensible, la vie spirituelle de l'homme. On pourrait sans doute montrer, de ce point de vue, que la fameuse affirmation de Sartre : *l'existence précède l'essence*, sorte de *leit-motiv* chez l'auteur français, n'est possible qu'au prix d'équivoques.

Mais il y a plus : qu'on le veuille ou non, le passé est présent sur le plan qu'on pourrait en langage psychologique appeler inconscient : en nous, hors de nous. Sous forme de souvenirs, d'expériences, de connaissances acquises, de mythes, de tout l'outillage « matériel » aussi, extrêmement riche et complexe, qui façonne notre vie. On a reçu, bon gré mal gré, ne fût-ce que par l'éducation familiale et scolaire,

un bagage mental tout imprégné du passé. Lorsqu'on se décide à philosopher, on est déjà ceci ou cela, et le procédé de la *table rase*, revendiqué par certains philosophes, est surtout didactique. Il postule une virginité irrémédiablement compromise. On feint de repartir à A. En fait, on est conduit, par une réflexion sur ce qu'on a appris et expérimenté, à une critique de ce qui apparaît comme étant inadmissible, à la recherche d'un principe qui devrait constituer un point de départ. Et même un point de départ absolu. M. Bréhier a justement remarqué que l'*Organon* d'Aristote et le *Novum Organum* de Bacon, sont apparemment considérés par leurs auteurs comme indépendants, en fait et en droit, de toute durée. Mais il n'empêche que nous envisageons l'une et l'autre méthode dans une perspective nouvelle, qui les maintient bien dans leur valeur intemporelle, mais qui du même coup (*omnis determinatio est negatio*) leur assigne des limites et les dépasse.

Il s'agit bien plutôt, dans la vocation philosophique, d'un passage délibéré de la conscience spontanée à la conscience critique et réfléchie, à un moment où une vie antérieure existe déjà, toute nourrie des acquisitions du passé. Et si l'on trouve partout, selon la juste expression de Jaspers, une « présence du passé », comment faut-il se comporter à l'égard de ce passé ? Se comporter aujourd'hui qu'il nous est impossible, si nous voulons être sincères, d'ignorer ses enseignements ?

Chez les Anciens (il suffit de citer l'illustre exemple d'Aristote), on trouve bien l'idée de la fécondité d'une réflexion se référant à ce qui précède. Mais on peut dire que, d'une façon générale, faute de l'expérience d'une succession d'efforts à travers les siècles, par manque du sens et du tourment de l'histoire, — ce sens et ce tourment qui prévalent dans le monde moderne —, le problème de l'histoire de la philosophie n'apparaît pas nettement formulé. On se contente le plus souvent de recueillir sur des philosophes des opinions, des anecdotes, des renseignements biographiques, voire des légendes considérées comme dignes d'intérêt.

Au moyen âge, comme on sait, la fidélité au passé domine. On commente les Grecs, Platon d'abord, Aristote ensuite, qui apparaissent comme des modèles par excellence. Ils représentent les sommets que l'homme qui cherche la Vérité puisse atteindre, muni des seules clartés de sa raison naturelle, et il s'agit d'harmoniser les acquis de leur effort avec les lumières divines dispensées par la Révélation chrétienne. Je sais qu'on peut objecter à cette façon de voir

l'exception que constituerait tel penseur médiéval, mais la constatation me paraît s'imposer sans réserve si l'on envisage la mentalité générale de l'époque.

Par la suite, une attitude analogue se retrouvera toujours, sur une moins grande échelle, génératrice de ces philosophies qu'on fait généralement précéder d'un « néo », en guise de concession aux exigences légitimes d'un rajeunissement, et qui débouchent le plus souvent dans l'arbitraire.

Avec le rationalisme de la Renaissance et du siècle des « lumières », se répand la foi dans de nouvelles méthodes jugées définitives et à l'abri des vicissitudes de l'histoire. Aussi cette foi s'allie-t-elle au sentiment d'une sorte de caducité du passé, qui devient synonyme d'insuffisance et d'erreur. Cette attitude s'exprime encore à travers les trois plus grands systèmes du XIX^e siècle, ceux de Comte, de Spencer, de Hegel, le premier annonciateur de l'âge positiviste, le second fondé sur la notion d'une évolution au sens naturaliste, le troisième enfin et surtout, en ce qu'il veut coordonner toute l'histoire de la philosophie, féconder l'histoire par la logique et la logique par l'histoire. On sait comment Hegel fait de l'histoire de la philosophie l'organisme même de la philosophie universelle, tout grand système étant envisagé par lui comme un moment du système universel dont sa propre philosophie — et c'est la faiblesse aujourd'hui bien connue de l'hégélianisme — devrait constituer le couronnement. Nietzsche a là-dessus un mot ironique et quelque peu paradoxal : « Pour Hegel, le point culminant et final du processus universel coïncide avec sa propre existence à Berlin ». De toute façon, l'abus de l'hégélianisme devait apparaître évident. Il aurait fallu, pour qu'il pût conserver tout son prestige, que le monde s'immobilisât. En fait, alors que le dernier mot en philosophie aurait dû être dit par Hegel, annonciateur d'une histoire de la philosophie agencée en un cercle désormais fermé, auteur du système définitif ne permettant plus que des applications, des commentaires et des rectifications de détail, le procès historique révéla bientôt les faiblesses, les insuffisances, les prétentions outrancières de la méthode. Par une sorte de revanche de l'esprit d'analyse traité de façon trop désinvolte par le philosophe allemand, le progrès des sciences mit en évidence la gratuité de sa philosophie de la nature. D'autre part, l'œuvre de Marx, née d'une observation aiguë du réel historique et social, montra que la dialectique était une arme à double tranchant.

Il devait s'ensuivre une réaction du scepticisme contre cette tentative, sans conteste grandiose, d'incorporer en un seul tous les systèmes, une méfiance généralisée pour toute systématisation de l'histoire de la philosophie. Sous l'influence du positivisme, si prévenu à l'égard de la spéculation philosophique, si naïf aussi dans ce domaine, on en arrivait à ne plus voir dans l'histoire de la philosophie — une philosophie désormais émasculée jusqu'à devenir une prudente et plate théorie de la connaissance — qu'un curieux document des errements de la pensée humaine dans les âges inférieurs de l'humanité.

Sur le renouveau de la pensée philosophique à la fin du XIX^e siècle et au début du nôtre, il n'y a pas lieu d'insister ici.

Mais ce renouveau, par rapport aux grands systèmes du passé, — et parce que l'on a maintenant si fort l'expérience du passé —, se caractérise par une réserve soupçonneuse à l'égard des synthèses trop ambitieuses. Le problème de la méthode est devenu plus que jamais capital, puisque toutes les méthodes en lesquelles on avait vu successivement une clé (ou un passe-partout !) pour la recherche, ont chacune révélé leurs limites.

L'esprit d'analyse l'a emporté en histoire. Il se manifeste par une tendance à reconstituer le passé dans son originalité propre, par un plus grand souci des différences que d'un dénominateur commun. Quant à la philosophie, comme blessée par les démentis que la science a infligés à ses affirmations, on la voit qui se replie obstinément sur l'intériorité du sujet pensant.

Mais cette séparation tranche le nœud gordien. Elle ne résout en rien les problèmes que posent à la réflexion l'intelligence de l'histoire de la philosophie et celle des rapports que cette philosophie entretient avec le philosophe actuel. La pensée ne saurait indéfiniment se contenter de cataloguer des faits bruts et, d'autre part, de tisser au-dessus de l'existence une toile de concepts abstraits.

J'en reviens à ce que je disais tout à l'heure : la mise au point et le commentaire philologique des textes philosophiques ne peut que fournir les *moyens* d'une véritable intelligence du passé, et cette intelligence elle-même est inséparable de l'attitude du sujet actuel, des problèmes qui se posent concrètement à son esprit. Aussi ne peut-on échapper à la nécessité de poser en problème la fameuse notion d'objectivité, qu'on ne peut admettre comme une sorte d'effacement impossible du sujet, il faut envisager, au contraire, comme un effort de dépasser une subjectivité qu'on ne saurait éliminer.

En fait, les deux termes de subjectif et d'objectif sont corrélatifs et inséparables. Un penseur est « subjectif » en tant que sa pensée est celle d'un homme vivant dans certaines conditions déterminées. Mais sa pensée peut revêtir un caractère d'objectivité dans la mesure où elle s'efforce d'être intégrale, de surmonter le *hic et le nunc* de sa présence dans l'espace et dans le temps, pour se mettre en rapport avec d'autres pensées, pour les critiquer, les renforcer ou les combattre. Une telle vue nous conduit à une solution dialectique du problème de l'histoire de la philosophie, en ce qu'elle résout la particularité de la pensée individuelle dans le procès éternel de la pensée en acte. Et elle nous conduit du même coup à renoncer à la fidélité (d'ailleurs toujours conjecturale) au passé, pour satisfaire aux exigences de la conscience vivante. Sur le plan de l'histoire de la philosophie, il ne faut pas voir là — est-il nécessaire de dire ? — une incitation à « solliciter les textes », mais seulement à reconnaître que la véritable histoire de la philosophie est active et critique. C'est un devoir impérieux pour l'historien d'étudier, avec toute la sympathie dont il est capable, les philosophies du passé, sympathie possible en dépit des divergences d'idées, — qu'on pense aux admirables études de Brunschvicg sur Pascal —, mais sympathie contrôlée, liée à un effort de comprendre une attitude envisagée comme un aspect possible de sa propre vie intérieure, à un effort qui tend à intégrer cette attitude dans une nouvelle perspective. Une perspective qu'on est bien obligé d'admettre comme « supérieure » dans un certain sens, en ce qu'elle vient limiter la doctrine étudiée. D'une telle dialectique appliquée aux théories on peut dire ce que Marx, dans le premier tome du *Capital*, dit en parlant des choses : que « dans l'intelligence positive des choses existantes, elle implique en même temps l'intelligence de leur négation, de leur destruction nécessaire... qu'elle conçoit toute forme en cours de mouvement et, par conséquent, qu'elle ne se laisse imposer par rien et qu'elle est, par son essence, critique et révolutionnaire ».

Une pensée qui préfère la fidélité au passé à la sincérité de la critique, est une pensée qui s'asservit à ses propres produits, qui s'enferme dans un moment de l'histoire, au lieu d'en renouveler l'esprit. Et renouveler l'esprit de l'histoire, c'est forcément transcender celle-ci. On est amené à renverser ainsi les termes du problème, à ne plus voir dans la philosophie une matière d'histoire. La philosophie actuelle, qui contient en elle le passé, nous délivre constamment

de ce passé. Plus simplement : c'est le présent qui explique le passé en philosophie, et non l'inverse, et il faut se garder du trompe-l'œil inhérent à une perspective empiriste de l'histoire de la philosophie.

Certes, une telle attitude critique à l'égard des philosophies du passé pose des problèmes dont il ne faut pas se dissimuler la gravité. En résorbant dans le mouvement dialectique de la pensée les divergences doctrinales, il faut se résoudre à admettre sans réserve que la nouvelle philosophie qui s'élabore peut devenir elle-même, et même qu'elle deviendra, forcément, l'élément d'une autre philosophie. Si l'on distingue dans les philosophies une partie vivante d'une partie morte (ce que fit Croce à l'égard de Hegel), le procédé doit être admis avec tous les risques qu'il comporte.

Il faut d'abord reconnaître que c'est toujours au nom d'une certaine philosophie qu'on parle. Les théories de Brunschvicg et de Croce peuvent être ici invoquées pour illustrer le débat. Les deux penseurs qu'apparentent étroitement leur humanisme radical, leur foi dans les forces spirituelles de l'homme, qui ont l'un et l'autre éprouvé l'histoire de la pensée comme un courant débouchant dans la conscience vivante, ont l'un et l'autre élaboré une histoire discriminatoire de la philosophie. Et cette discrimination ne joue pas à sens unique. S'ils s'accordent sur bien des points, notamment dans leur opposition à l'endroit des empiristes, de James en particulier, dont le pragmatisme est jugé par Croce vide et trivial, et à propos de qui Brunschvicg « voyait rouge », l'identité de leurs vues n'est jamais constante. Ils ne sont pas toujours d'accord sur les jalons qui marqueraient les étapes décisives de l'histoire de la philosophie. Un seul exemple suffira : leur interprétation de Hegel. Alors que Croce salue dans le philosophe allemand le père d'une méthode dialectique qu'il considère comme la plus lumineuse découverte des temps modernes, Brunschvicg accuse Hegel d'avoir fait dévier la pure spiritualité. C'est que le principe qui préside à la discrimination n'est pas le même, en dépit des similitudes foncières d'attitude, Croce se fondant sur une logique dialectique renouvelée de Hegel, et Brunschvicg voyant dans la « spontanéité du jugement » le facteur essentiel de cette pensée mathématique qui lui est chère. Dans cet ordre d'idées, rappelons encore que Brunschvicg mettait au rancart la philosophie patristique et médiévale où, comme on le rappelait récemment dans un numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacré à sa mémoire, il ne trouvait « ni science ni conscience », alors que

M. Gilson a mis brillamment en valeur, inspiré par son catholicisme, la richesse d'une pensée jusqu'ici trop sommairement jugée.

On peut prétendre que nul n'a compris mieux Platon qu'Aristote, cet adversaire résolu de la théorie des idées, mieux que l'Académie qui répétait l'enseignement du maître ; et que nul n'a mieux compris Kant que Hegel, ce contempteur du formalisme, mieux que certains néo-kantiens trop attachés à la lettre de la doctrine. Et pourtant, Platon n'eût point admis les critiques du Stagirite, et Kant répudiait la radicale transformation que les philosophes allemands firent subir à son criticisme.

Il y a là un double aspect du problème de l'histoire de la philosophie qu'il faudrait ne jamais perdre de vue.

Mais cette constatation de fait ne doit point conduire au scepticisme, solution facile, ni faire comparer la philosophie au travail de Pénélope ou, si l'on préfère une expression plus pathétique et plus à la mode, à l'effort désespéré de Sisyphe, pour ne voir dans son histoire qu'un immense cimetière des espérances et des illusions humaines.

Au contraire, me semble-t-il. Cette compréhension critique des systèmes, qui fait de l'histoire de la philosophie européenne l'organisme et l'histoire de la conscience réfléchie de l'homme, considérée dans son développement à travers l'esprit des plus grands penseurs d'Occident, est d'une fécondité inépuisable. Elle permet d'intégrer des points de vue intellectualistes abstraitement opposés, comme elle permet de rendre compte d'attitudes diverses : dogmatisme, scepticisme, etc... qui portent à l'absolu des positions de pensée limitées et dépassables.

Mais à cet effort incessant des ténèbres vers la lumière, y a-t-il une fin, puisque la pensée est insatiable, qu'elle exige toujours davantage, et que toute solution peut à son tour devenir une nouvelle donnée ?

On peut se demander d'abord si l'exigence d'une fin, au sens d'une explication définitive, ne ressortit pas à une sorte d'impérialisme qui s'ignore. L'éternité même de l'effort humain, que postulent la foi dans la pensée et la certitude que cette pensée se retrouve toujours en face d'elle-même, peut être une source de joie autant et plus que de découragement et de lassitude.

Dans une perspective très différente, et avec des préoccupations qui lui sont propres, M. Etienne Gilson se déclare frappé par la vitalité que l'esprit humain manifeste à travers l'histoire de la philosophie. On peut songer ici à la variété des doctrines. Mais il ne faut pas

méconnaître non plus que cette vitalité de l'esprit humain, son infinité pourrait-on dire, est attestée aussi par les aspects toujours nouveaux que la pensée, dans son procès continu, nous révèle d'un philosophe, d'une doctrine, d'une époque. Il suffirait de rappeler à ce propos les études contemporaines sur les Présocratiques, ou les plus récentes interprétations de Kant, de Descartes et de Platon. Comment ne pas admettre que toute conclusion en matière d'histoire de la philosophie n'est jamais que provisoire ?

Ce mouvement de la pensée se heurte toujours à des obstacles qui, de nos jours, donnent lieu à la restauration d'un certain réalisme. La philosophie existentielle ou existentielle, par exemple, tout en marquant le subjectivisme inéliminable et irréductible qui conditionne la recherche, met l'accent sur les limites, sur les obstacles, sur les échecs à quoi se heurte l'effort de l'homme, sur la mort. Mais il me paraît — question de tempérament peut-être et de foi, malgré tout, dans l'homme — que ces motifs ont surtout pour effet d'obliger le penseur à prendre une conscience plus lucide de lui-même et du monde ; que leur rôle est surtout, dirais-je, de modérer un mouvement dont la valeur positive est qu'il tend toujours, à travers les multiples spécifications de l'expérience humaine, à restaurer l'unité fondamentale.

En dehors de ce mouvement dialectique, il est évidemment possible de construire, ou de reconstruire, une philosophie apparemment détachée de toute référence historique, *bedingungslos*. Mais il y faudrait la pleine conscience des écueils jalonnant cette voie : répéter vainement ce qui a déjà été dit, combiner des concepts qui furent vivants, faire un *a priori* de ce qui est vérité d'expérience, projeter sur un plan « ontologique » des acquis historiques.

Je n'entends pas du tout répudier la légitimité de toute recherche ontologique, mais seulement rappeler cette vérité d'expérience : que la pensée a « historicisé » maintes propositions métaphysiques prétendument éternelles. Certes, le *cogito* conserve aujourd'hui toute sa valeur, de même que $2 + 2$ font 4 , aujourd'hui comme hier. Mais, à partir de cette affirmation de la capacité de penser ou de la validité de la raison repliée sur elle-même, il faut bien reconnaître que toute démarche constructive et explicative est liée à des conditions historiques déterminées.

On pourra se demander encore si cette compréhension dialectique épuise la vérité philosophique de l'homme. Elle le saisit en tant que

producteur, au sens le plus large du terme, et dans ses productions. Mais la vie intérieure, qui est elle-même déjà une œuvre, peut devenir l'objet d'études psychologiques, caractérologiques, voire métaphysiques.

Mais si l'on veut tenter une métaphysique en deçà et non pas au delà du *cogito*, on courra le risque de se cantonner dans une sphère où se neutralisent différences et contrastes, de perdre l'âcre saveur du réel. Il ne saurait être question d'éliminer du langage philosophique la notion d'Absolu, ou celle d'Eternité, comme on le prétend parfois à la légère en décrivant la métaphysique traditionnelle. S'il y a un motif légitime à la défiance, voire à la répulsion que l'esprit moderne témoigne souvent à la métaphysique, c'est qu'elle a trop souvent considéré l'Absolu comme une chose dont on pourrait énumérer un à un les attributs. Mais comme il s'agit d'une réalité pour ainsi dire inhérente à la pensée et à l'action de l'homme, on ne saurait s'en tirer par une demande ironique : Mais qu'est-ce que l'Absolu ? Qu'est-ce que l'Eternel ? en triomphant parce que la définition ne surgit pas, immédiate et péremptoire, aux lèvres de l'interlocuteur. Si la notion de l'Absolu comme d'une chose ne résiste pas aux assauts du scepticisme, elle demeure intacte pour désigner une source éternelle de valeurs. Encore ne faut-il pas concevoir cet absolu comme « la nuit où toutes les vaches sont noires ». A quoi le métaphysicien ontologiste, épris d'une unité substantielle antérieure à toutes les démarches de la pensée, répondra : « Ce qui importe c'est qu'elles sont ». Sans doute. Mais si une position philosophique exaltant uniquement l'Etre, l'unité de l'Etre, au détriment du savoir effectif que procure le prédicat dans le jugement, peut nourrir les besoins religieux de certains hommes, elle est incapable de satisfaire vraiment l'inquiétude et la curiosité modernes.

Ignace de Loyola, je crois, disait qu'il faut s'éloigner de Dieu pour le servir. Et le servir, c'est s'engager dans la pensée et dans l'action, c'est se lancer à l'eau en s'efforçant de nager, c'est-à-dire de surmonter les contradictions du réel.

Je ne prétends pas du tout, encore une fois, soutenir l'irréremédiable inanité d'une ontologie se posant le problème du devenir lui-même, de la structure de la conscience à partir de quoi ce devenir devient intelligible, qui tenterait d'atteindre à un concept de l'histoire, de retrouver en somme un point d'Archimède. Je veux seulement énoncer que nous ne sommes plus innocents à l'égard du passé, et qu'il

nous faut l'assumer résolument avec tous les enseignements qu'il apporte.

Mais il ne faut pas négliger pour cela l'autre aspect du problème, non moins important : celui de l'intemporalité de la philosophie. Le grand philosophe est à la fois de son temps et au-dessus de son temps, en ce que sa pensée comporte toujours une tension entre le centre de sa conscience et l'ensemble de croyances, d'institutions, de connaissances manifestant la culture de son époque. Nous savons aujourd'hui qu'aucune explication n'est jamais définitive, que tout système a une histoire, c'est-à-dire une naissance et une mort. Mais nous savons aussi que cette mort, dont la pensée prend acte, est en même temps certitude de vie. Tout se passe comme si les philosophes enterraient les philosophes pour les rendre éternels. Nous disposons aujourd'hui face à Platon, par exemple, d'une perspective immense, de ces observatoires perfectionnés que constituent le cartésianisme, le kantisme et l'hégélianisme. Ce recul, pourtant, ne diminue en rien pour nous la grandeur du philosophe grec. C'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Et cette éternité de Platon ne dépend sûrement pas de l'individu qu'on appelait de ce nom, noble Athénien vivant au IV^e siècle avant Jésus-Christ, mais de l'activité spirituelle qui, en lui, dans ses successeurs, en nous, témoigne d'une source inépuisable de valeurs.

De là l'intérêt que suscite à nouveau, dans les recherches philosophiques contemporaines, l'homme, cet être énigmatique qui a le redoutable privilège de réfléchir sur lui-même et sur les choses, et dont la présence au monde est nécessaire pour que surgissent les problèmes. L'existentialisme, si fort en vogue actuellement, ne se comprend qu'en fonction de l'échec des spéculations abstraites sur un terrain où les sciences ont prouvé leur efficacité, et du repliement de la pensée philosophique sur l'intériorité humaine ressentie comme la plus profonde. Repliement qui n'est pas sans danger, puisqu'il tend à séparer radicalement deux ordres de recherches, à opposer stérilement l'existence à la connaissance, à réduire la philosophie à une sorte de confession, d'autobiographie, de confidence, à l'identifier en fin de compte à l'art.

De nos jours, l'existence même de la philosophie est mise en cause. Mais toujours au nom d'une philosophie, ce que paraissent oublier trop facilement ceux qui annoncent avec quelque solennité la mort de la *perennis philosophia*.

La philosophie ne devrait-elle pas tendre désormais à combler le fossé creusé entre la pensée métaphysique et la pensée scientifique, s'efforcer de restaurer l'unité organique du réel ? Car on ne saurait se contenter à la longue de juxtaposer ou d'opposer deux attitudes également légitimes : l'une de repliement sur soi, s'interrogeant sur les premiers fondements, l'autre tournée vers le dehors, soucieuse de connaître le monde sensible.

Mais mon objet n'était point de vaticiner à propos de la philosophie contemporaine.

Je voulais seulement, et j'espère y avoir réussi dans une certaine mesure au moins, montrer l'importance des problèmes liés à la notion apparemment inoffensive, *d'histoire de la philosophie*.

Fernand-Lucien MUELLER.
