

Kongresse = Congrès

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **12 (1952)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

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.

Kongresse — Congrès

L'homme et l'histoire. Actes du VI^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 408 pages.

Les congrès donnent toujours l'idée de l'isolement. Chacun a-t-il donc raison, et personne tort? Face à cet éparpillement, notre sentiment intime est que tous ces philosophes ont vraiment voulu dire «la même chose», mais qu'il faudrait être le Dieu de Leibniz pour réaliser l'harmonie de ces compossibles.

La pensée du passé a suscité les travaux de MM. T. Ruysen, sur l'origine de la philosophie de l'histoire; J. Trouillard, sur Plotin; P. Mesnard, sur Descartes; J. Chaix-Ruy, sur Vico et Hegel; M.A. Bloch, sur Nietzsche; E. Namer, sur Vanini; M. Reymond, sur Gourde; S. Ranulf, sur Simiand; M^{mes} M.-M. d'Hendecourt, sur Laberthonnière; J.-F. Renauld, sur Croce; M. Aebi, sur Marx.

Signalons également, sans vouloir être exhaustif, les travaux de R. Le Senne, qui développe le thème du dynamisme de la personne incarnée, de C. Baudoin, «assumer son passé»; P. Vendryès applique le calcul des probabilités à la connaissance historique; G. Bénézé suit le cheminement dans le temps de la notion philosophique de pensée; B. Guillemain décèle une loi historique selon laquelle «toute période historique a une durée égale à la moitié de la période immédiatement précédente».

La confrontation de la philosophie et de l'histoire guide J. Caussimon et A. Etcheverry; celle de la théologie et de l'histoire, P. Guérin et J. Guitton; celle de la psychologie et de l'histoire, E. Rochedieu et L. Delpech; celle de la sociologie et de l'histoire, P. Ricœur; celle du droit et de l'histoire, A. David; celle de la philosophie et de l'histoire de la philosophie, J. Moreau et J. Pucelle, pour lesquels il faut être philosophe pour être historien de la philosophie.

Il semblait que le débat dût se centrer sur la connaissance historique et sur l'eschatologie. Ce dernier débat ne tint pas ses promesses, et le premier rebondit étrangement grâce à Bergson. La lecture des *Actes* permet en plus une confrontation précieuse sur la notion de temps.

*

L'eschatologie d'abord.

Mlle J. Hersch pose admirablement le problème. «Si l'absolu est, l'histoire devient une ombre. Si l'histoire est, l'absolu se pulvérise en relations» (p. 321). J. Hersch défend un absolu incarné: «c'est dans la temporalité même de l'histoire que l'homme peut parfois toucher l'absolu» (p. 323). L'histoire trouve-t-elle sa «fin» dans un absolu futur? A. Metz, partant de considérations scientifiques, le nie: «il n'y a pas de sens de l'Histoire fixé à l'avance» (p. 235).

D. Andreani, à partir de la biologie, semble pourtant l'admettre; tout se passe comme si l'humanité devait parvenir à un état d'équilibre où le plaisir physiologique individuel sera source de vérité et d'accord universel. P. Naville, s'inspirant de Marx, enchaîne: «l'analyse scientifique des causes de la décadence du capitalisme et de son remplacement par un système socialiste permet bien d'envisager une fin de l'histoire» (p. 314). Il n'y aura alors plus d'histoire; plus de journal avec le café! déplorait M. GUSDORF. Certes des événements auront encore lieu, mais ils auront perdu leur «destin tragique» (P. Naville). R. MEHL n'a pas de peine à montrer que la fin de l'histoire commande le passé en lui donnant un sens nouveau. Si l'*eschaton* devait se produire *dans l'histoire*, celle-ci perdrait son sens, et le temps cette tension qui le caractérise. L'*eschaton* est donc transcendant par rapport à l'écoulement historique. Bien plus, il est transcendant par rapport à chaque durée individuelle, incarnée dans l'histoire. L'eschatologie chrétienne fait du Christ une figure éternellement *présente*.

Le congrès tout entier, semble-t-il, a refusé avec M. MEHL d'attendre vainement ce qui, à l'échelle humaine, ne sera jamais: le bonheur absolu, la société parfaite, la fin des temps. Il a suivi Mlle J. HERSCH: il a pulvérisé l'absolu en relations historiques, tout en inscrivant parfois en chacune de ces relations une référence verticale à la transcendance.

*

Passons aux multiples problèmes de la *connaissance historique*.

«Il convient d'abord de distinguer deux sens du mot histoire, selon qu'il désigne la *réalité historique* elle-même – ou une *œuvre littéraire* visant à retracer cette réalité historique. L'allemand a deux mots pour distinguer ces deux choses: *Geschichte* et *Historie*.» Chacun fit chorus avec R. JOLIVET (p. 11). Seul M. MARROU proteste: «... le génie de chaque langue s'est toujours refusé à intégrer de telles distinctions dans l'usage vivant; et à bon droit, car le premier aspect n'existe pas à l'état pur, ou du moins est insaisissable, sinon sous la forme du second» (p. 7).

M. MARROU est catégorique: «il convient d'exorciser définitivement le fantôme de l'Histoire-Réalité, qui est un être de raison» (p. 7). P. LEVERT l'atteste aussi, dans une analyse très précise: «l'histoire n'est pas seulement écrite, mais *faite* par l'historien» (p. 57); «elle construit véritablement son objet... à partir d'une analyse de l'expérience actuelle» (p. 56).

Où s'arrêtent ce constructivisme et cet idéalisme? R. JOLIVET cherche un moyen terme: «les *événements* sont des *avènements*» (p. 13). L'histoire cherche simultanément à connaître le passé et à «accéder... à un sens de plus en plus parfait des valeurs qui le définissent» (p. 12). Ce qui suppose, conformément à la synthèse thomiste, la contemporanéité de l'essence et de l'existence.

Réalisme ou idéalisme? D'un côté l'*événement* est l'objet de l'histoire comme science et la réalité première de l'histoire-*Geschichte*. De l'autre, la relation, construite par l'homme d'aujourd'hui, est le seul objet de la science, le non-relationnel (l'événement brut) échappant à toute saisie. P. THÉVENAZ marque fort bien le scandale qu'est l'événement par rapport à la Raison. L'histoire trouve selon

lui son sens dans une «prise de conscience plus aiguë de l'événement». A G. Isaye, la solution de l'antinomie de la Raison et de l'Événement semble donnée par «l'attitude *dialectique*, la méthode *idonéiste*» propres à M. Gonseth. Mais on avait insisté sur la rationalité inhérente à l'événement, duquel M. Thévenaz affirmait la radicale et irrationnelle contingence (soulevant ainsi l'ire de M. Ayer pour qui le terme de contingence n'a pas de sens hors de la logique formelle). Et M. Davy de distinguer l'histoire qui raconte, et l'histoire qui constitue, sans pousser toutefois son analyse au point d'esquisser cette conciliation que cherche M. Gusdorf: «l'attitude rationnelle n'est possible que par l'entrée dans l'histoire»; le tort de cette attitude est de prétendre «échapper au malheur de l'histoire en proclamant que l'histoire ne participe pas à la vérité» (p. 305). Il semble donc que l'unanimité se fasse sur une «historicisation» de la Raison elle-même; la Raison devient maintenant un *mode* de l'historique.

Il faut bien le dire: les esprits hésitent à douer la Raison elle-même de cette précarité qui caractérise l'existence historique. Si chacun renonce – marxistes à part – au mythe de l'âge d'or, l'idée d'une transcendance au sein de l'événement, loin d'être niée, est au contraire sous-entendue presque par tous, développée par d'aucuns.

Ainsi M. Nédoncelle défend une histoire «personnaliste», cherchant dans la conscience passée le foyer des relations et la source de l'intelligible. Par là, «il adviendra à la *Geschichte* par l'*Historie*» (p. 145). Une réciprocité véritable s'instaure, garantie d'objectivité vraie. La possibilité de la communication est posée par Mme J. Vial au nom de l'unité, de l'unicité et de la concrétude de la durée historique, retrouvée comme «implication ontologique de la connaissance historique» (p. 81).

C'est par la psychologie et la caractérologie que M. E. Minkowski arrive également à un transsubjectif, à des «structures qui sous-tendent les traits banaux du caractère». La structure, transcendant l'événement, est donc extra-historique. M. H. J. Pos saura formuler en toute abstraction les revendications de la transcendance.

*

Le problème de la *philosophie de l'histoire de la philosophie* s'est posé à propos de Bergson.

«Si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais, Spinoza pensant et vivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme quand même» avait écrit Bergson (*La pensée et le Mouvant*, p. 143). M. P. Burgelin s'est demandé si comprendre un philosophe du passé c'est alors saisir une essence désincarnée, connaître le «spinozisme-en-soi»? M. Gouhier répond: «L'intuition originelle et originale dont parle Bergson doit, semble-t-il, être préservée des formules qui la présenteraient comme une essence idéalement séparée de ses accidents» (p. 386). Pour Bergson, vu par M. Gouhier, le philosophe doit se pencher sur le passé comme sur autant de points discontinus, d'intuitions concrètes et uniques. «Au point de vue bergsonien, la seule philosophie de l'histoire de la philosophie qui soit légitime est celle qui refuse toute philosophie de l'histoire de la philosophie» (p. 388).

M. F. Heidsieck peut ajouter avec Bergson qu' «il n'y a pourtant qu'une vérité. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au-delà de quelques instants . . . assurerait . . . l'accord de tous les philosophes entre eux». La discontinuité radicale des visions philosophiques trouve ainsi sa continuité dans l'unité même du monde. Par conséquent, ajoute M. Heidsieck, qui confirme M. Gouhier, si la philosophie de l'histoire de la philosophie vise à saisir l'unité des diverses philosophies, elle ne peut s'en tenir aux diverses philosophies discrètes, mais «trouver la vérité des philosophies ailleurs qu'en la philosophie» (p. 393). Ce qui fonde l'unité de la philosophie et des philosophes, ce n'est donc pas la philosophie elle-même, ni a fortiori une philosophie, mais bien la source de toute philosophie, c'est-à-dire le *réel* lui-même, qui est Esprit. M. G. Maire n'a dès lors pas de peine à montrer comment l'intelligibilité du passé dépend de la saisie de ce point d'intuition, et comment «toute œuvre de pensée ne parvient à une parfaite intelligibilité que replacée dans le temps où elle se déroule» (p. 397). On peut alors éliminer les conditionnements historiques et sociologiques contingents pour mieux saisir l'originalité vraie et ineffable dans ce qu'elle a de plus concret.

*

Terminons par le problème du *temps*.

Chacun s'accorda à trouver fondée la réflexion de M. Marrou que reprend M. J. Caussimon: «la connaissance du passé, en tant que tel, est elle-même du présent; elle vit dans la conscience de l'historien et de son lecteur» (p. 107). C'est implicitement nier le temps comme cadre «éternel», meublé d'événements. De plus, note M. C. A. van Peursen, il existe un opposé du temps – l'éternité – alors qu'il n'y a pas d'opposé à l'espace. Ce penseur décèle la structure du temps, l'*intentionnalité* et l'*orientation*, et défend la continuité et l'irréversibilité du temps.

Plus précises, mais plus limitées aussi, les analyses de MM. Berger et Schaerer portent respectivement sur le temps de l'action et sur les trois dimensions du temps de l'histoire. Pour M. R. Schaerer (de Neuchâtel), le temps est composé du passé, du futur et d'une «projection verticale», intemporelle, qui serait le présent conçu comme une norme. M. Berger se limite par souci méthodologique à la description phénoménologique du temps dans lequel s'inscrit l'action humaine.

C'est M. D. Christoff qui nous paraît allier au mieux la description phénoménologique et la réflexion philosophique. Au nom de quoi, demande-t-il, affirmons-nous la réalité du passé, puisque celui-ci a disparu? Ramener le temps à une relation pensée est insuffisant, car cette relation se double d'une signification qui lui donne son sens. La signification est inhérente au sujet qui la pense, mais la relation, construite actuellement, est-elle, comme le dirait Leibniz, une relation «bien fondée»? La description phénoménologique se heurte à ces questions qu'elle ne peut trancher. L'histoire semble ne pas avoir d'*objet* (autre que la relation), car chaque événement est «un présent, c'est-à-dire un pôle de significations» (p. 63).

M. Christoff dépasse alors la description. Il a constaté que celle-ci s'arrête au moment où le temps, fonction de l'instant actuel où le sujet saisit le passé,

s'émiette en autant de temps qu'il y a de sujets d'inhérence. Comment rendre compte dès lors de la continuité temporelle qu'atteste le système des relations? Elle paraît à M. Christoff provenir souvent d'autre chose que de la relation, d'autre chose que du temps de l'histoire: «la continuité des instants n'est-elle pas constituée par la chose, par la nature qui dure, par le document et par le monument»? (p. 64). Il suit de là que, ontologiquement, le vrai temps historique n'est pas une structure simple, mais est «ambigu». La série des moments (dont chacun est prise de conscience actuelle d'un passé pulvérisé en relations inhérentes au sujet) renvoie à la continuité de ces moments comme à la loi de la série (dirait Leibniz), c'est-à-dire «à la contemplation non plus de l'intemporel, mais de la totalité du temporel» (p. 64). — C'est ainsi que la phénoménologie de M. Christoff débouche dans une métaphysique qui l'englobe.

N.B. La communication de M. R. Aron n'ayant malheureusement pas été imprimée, nous renonçons à en parler de mémoire, de peur d'en fausser la très grande richesse.

J.-Claude Piguet