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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Introduction à la discussion

Autor: Cottier, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883301

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

unseres Handelns wie unseres Erkennens, das selber ein handelndes, die Wirklichkeit veränderndes Erkennen ist, bindet uns aber zugleich auf neue Weise an die Geschichte als den Raum der Entfaltung der Möglichkeiten des Menschseins. Was philosophischer Besinnung deshalb heute vornehmlich aufgetragen ist, das ist das Bewußtmachen der Ursprünge, Möglichkeiten und Grenzen der selber geschichtlichen Bedingungen beider Gestalten der glaubensgegründeten weltdistanzierten Freiheit und ihrer realen, in keiner ganzheitlichen Wissenskonstruktion erfaßbaren, offen bleibenden Dialektik des geschichtlichen Lebens selber: Denn «das Ganze ist nur für einen Gott gemacht» und uns «taugt einzig Tag und Nacht». Dazu aber bedürfte es einer illusionslosen Philosophie der Formen des kommunikativen Handelns und der Verantwortung im doppelten Bezug unseres Verhaltens zur Natur und zur Geschichte. Sie würde unter den beiden komplementären Postulaten stehen: der Überführung einer ihres eigenen Tuns unwissenden und jedem Mißbrauch sich anbietenden wissenschaftlichen Technik in eine gestaltende, der Bewahrung und Bewährung des Lebens dienende Technik und der Überführung eines unter imaginäre Endzwecke gestellten und diesen die Freiheit selber opfernden Handelns, in das ethisch-politische, den Raum der Freiheit erst garantierende Handeln.

Introduction à la discussion

par Georges Cottier

Permettez-moi d'abord de remercier, en votre nom à tous, M. Kurt Rossmann pour la conférence si dense, si structurée, et qui révèle une remarquable maîtrise philosophique de l'histoire de la philosophie, qu'il vient de nous donner. Mais la richesse même de l'exposé nous jette dans l'embarras: en effet, une série de questions capitales sont soulevées, dont chacune suffirait à elle seule à occuper toute notre séance. Force nous sera donc d'opérer un choix.

M. Rossmann nous propose une interprétation de la philosophie, et plus précisément de la philosophie de l'histoire, qui présuppose à son tour d'abord une interprétation théologique du sens du christianisme dans sa rupture avec la métaphysique grecque, et, ensuite, une

interprétation du sens de l'entreprise scientifico-technique moderne comme mode de pensée et de connaissance appelant une éthique correspondante. Entre ces deux présupposés il existe un lien organique.

D'autre part M. Rossmann illustre son propos en se référant à une série de grands philosophes. Il nous invite par là à lui poser des questions ou à lui porter la contestation soit sur la conception globale de la philosophie et de son histoire, soit sur la compréhension de tel philosophe. Il est clair d'ailleurs que les deux ordres de questions sont solidaires.

Pour ma part je poserai à M. Rossmann les questions suivantes:

I. Du point de vue épistémologique, son interprétation du christianisme est-elle théologique ou philosophique? y a-t-il emprunt délibéré du philosophe à la théologie? ou le philosophe reconnaît-il au théologien un droit à une légitime contestation? La problématique qui nous est proposée rejoint, me semble-t-il, la question de la «philosophie chrétienne».

II. Du point de vue du contenu, l'interprétation du christianisme et de la métaphysique grecque comme constituant deux conceptions opposées et contraires me paraît devoir être contestée. Non que je méconnaisse l'originalité radicale du christianisme! Mais cette originalité n'implique pas nécessairement le rejet de la vision grecque. Le christianisme ne peut-il pas assumer et intégrer cette dernière? M. Rossmann aboutit ainsi à ce jugement sur l'histoire de la pensée occidentale: jusqu'à Nicolas de Cuse la théologie chrétienne a vécu d'un malentendu sur l'essence du christianisme. En d'autres termes, la rupture, non perçue au départ, fait de cette histoire la perpétuation d'un contresens.

Mais, parmi les thèmes qui nous sont donnés comme se faisant jour pour la première fois chez Nicolas de Cuse, plusieurs remontent au temps de la patristique et se retrouvent chez les médiévaux, théologiens ou spirituels. Par exemple, l'impact de l'idée biblique de création *ex nihilo* sur la métaphysique n'a pas fait sauter cette dernière, mais l'a enrichie d'une nouvelle dimension: elle explique l'analyse de la structure métaphysique de l'être créé, avec la composition *essentie-esse*, ainsi que la parenté reconnue de la contingence et du néant. On peut aussi mentionner les considérations sur la non-nécessité du monde rattachée à l'aperception de la liberté divine. Une école comme le nominalisme a même pu trouver dans cette problématique un terrain d'élection.

III. La vision biblique et chrétienne se réduit-elle aux trois points retenus: transcendance de Dieu et de la vérité, relativité du monde, l'esprit humain créé à l'image de Dieu, faisant face au monde et devant tirer de soi ce qu'il veut connaître?

a) Est-ce que la transcendance de Dieu et de sa vérité exclut la participation? Celle-ci n'est-elle pas, au contraire, présupposée par l'idée de révélation de Dieu, de parole de Dieu? N'y a-t-il pas, à ce propos, confusion entre l'idée de révélation au sens biblique et l'idée de révélation au sens platonicien?

b) Que signifie la relativité du monde? doit-elle s'entendre de sa contingence de créature ou d'une conception relativiste au sens nominaliste?

c) Si «l'image de Dieu» signifie la transcendance de l'homme par rapport à l'univers, exclut-elle la possibilité d'une *contemplatio mundi* comme *opus creationis?* L'affirmer serait contraire à une tradition qui s'enracine notamment dans certains Psaumes.

d) Le thème du *Deus absconditus* remonte à un paradoxe congénital à la pensée chrétienne, et sur lequel elle n'a cessé de réfléchir. Qu'il suffise de mentionner la tradition se rattachant au pseudo-Denys. Le *Deus absconditus* est aussi le *Dieu qui se révèle.* Dieu est à la fois *nommé* et *innommé.* D'où la théologie des trois voies: *via causalitatis, negationis, eminentiae.* Le thème n'implique pas l'agnosticisme.

IV. Autre point essentiel. Le conférencier a raison d'insister sur le sens de la liberté inscrit dans la conception biblico-chrétienne de l'homme et sur sa conséquence: l'homme a une destinée transcendante, autonome, par rapport à la destinée du cosmos.

Mais est-ce que cela signifie le primat de la *praxis* sur la *theoria?* On ne peut ignorer la reprise et la refonte de l'idée de *theoria* dans le christianisme, chez les Pères Grecs, par exemple, et tout l'héritage des réflexions d'Augustin sur la béatitude.

La *praxis* serait l'affirmation de la *liberté,* et le fondement de celle-ci réside dans la *foi.* Qu'est-ce que cette foi? n'est-elle pas purement formelle? et puisqu'elle n'est pas référée à une révélation, est-elle une attitude commune à la religion et à la philosophie? Quel est son fondement? est-elle une foi raisonnée ou un *saltus?* est-elle antérieure à la pensée ou une conséquence de la pensée? est-elle un pari?

V. Comment comprendre la *praxis*? si celle-ci désigne une attitude à l'égard du monde, qu'est-ce qui distingue praxis et éthique? l'*Arbeitsethik* signifie-t-elle alors autre chose que l'*obligation* de la praxis comme *technique?*

VI. Une série de questions concernent le lien entre *science* et *praxis*.

a) Un lien si étroit est établi par M. Rossmann entre science et technique, qu'il semble que celle-ci absorbe celle-là. On méconnaît, me semble-t-il, le moment de *theoria* de la science elle-même, qui demeure essentiel. L'instrumentalisation technique à laquelle la science recourt a pour but la connaissance. La création des modèles, comme la création des conditions d'expérimentation, n'est pas création de l'objet, mais création des moyens de capture de l'objet. Les exemples de la bombe atomique et de la conquête de l'espace prouvent que la science, avec ses prolongements techniques, *vérifie* une structure objective, des lois, d'abord appréhendées par hypothèses. La vérification elle-même, à sa manière, est référence à la *theoria*. Il est remarquable que M. Rossmann ne parle presque pas de l'instance *mathématique* des sciences modernes.

b) C'est qu'il conviendrait de distinguer entre la *structure épistémologique de la science* comme type de savoir, et la science au point de vue de la *typologie culturelle*, définissant une attitude globale de l'homme face au monde et ce que l'homme attend que la science lui procure. A la suite de Max Weber, M. Rossmann me semble n'envisager que ce second point de vue.

c) Il est vrai que la science moderne, dans sa structure épistémologique, n'implique pas de visée métaphysique; on en a peu à peu pris conscience. Mais rejeter une visée métaphysique, au nom de la science, est une position philosophique scientiste, qui procède d'une extrapolation. Que la science comme telle se cantonne dans les problèmes du *Wie* ou du *Mittel* ne signifie pas que *pour l'homme* la question du *Was* et celle du *Zweck* ne se posent plus.

d) Donner la science moderne comme l'expression historique de la foi biblico-chrétienne dans la liberté suppose d'abord la réduction de la science à la praxis. Cela constitue historiquement une méconnaissance de l'apport grec à la science moderne. Le rationalisme grec et le sens grec de l'observation sont une des sources de celle-ci.

e) Le monothéisme biblique expliquerait plutôt, à mes yeux, l'instance technique de l'esprit moderne. En désacralisant l'univers, il a affirmé que l'homme en dispose, ce qui est le présupposé anthropologique et éthique de la technique.

f) M. Rossmann en appelle à l'autorité de Kant: l'autonomie de la science par rapport à la métaphysique serait la condition de l'autonomie de la foi et de la liberté pratique de l'action. Mais chez Kant la

science, qui a certes rompu avec la métaphysique, reste un *Wissen*, et par là en elle-même est une *theoria*. Elle est bien subordonnée à la pratique. Elle n'est pas l'expression de la *praxis*. D'autre part la raison pratique ménage un accès à la métaphysique, elle n'exige pas sa destruction.

VII. Il me semble que M. Rossmann se contente d'une définition du christianisme qui, même du point de vue de la philosophie de l'histoire, est trop étroite. Il oppose une conception éthique à une conception eschatologique. Or le christianisme comporte essentiellement, en tant qu'*histoire du salut*, une théologie de l'histoire que la philosophie de l'histoire ne peut pas ignorer. Cela signifie non seulement le recours à une liberté conçue formellement, mais une interprétation du cours du temps, avec des événements qualitatifs, avec le sens de la perte et du salut affectant l'humanité dans l'ensemble de son devenir.

a) On minimise l'influence historique des schèmes théologiques de la structure de l'histoire sur la genèse des philosophies de l'histoire. Peut-être le conférencier nous a-t-il davantage entretenu de philosophie de la culture, au sens d'analyse de ses structures statiques et permanentes, que d'une philosophie de l'histoire, comme dégageant les lignes de force d'un devenir dynamique. Le seul processus dont il soit question est le processus doctrinal de la mort de la métaphysique.

b) Peut-être influencé par les objections de Kant à l'idée d'une philosophie de l'histoire, le conférencier rejette trop vite l'influence de la théologie de l'histoire du salut sur Hegel ou sur Marx (à propos du messianisme). Cette influence est réelle, et le thème hégélien de la *Versöhnung* vient en droite ligne de cette théologie. Mais précisément, dès que cette théologie n'est plus admise et est transposée en histoire profane, les concepts qui y désignaient des *événements* sont transmués en concepts de portée ontologique. Pas seulement pour Heidegger, mais déjà pour Hegel et Marx, je parlerais de gnosticisme, si le gnosticisme implique ce changement de ce qui est de l'ordre de l'événement temporel en ce qui constitue une structure de l'être.

c) Si ce qui précède est exact, nous dirions non pas que la métaphysique trouve dans la philosophie de l'histoire son destin et sa destruction, mais que l'erreur fut de vouloir conférer aux structures de l'histoire le caractère d'une ontologie. Ce n'est pas l'ontologie qui est condamnée mais sa confusion avec l'historicité. Ainsi ferions-nous

droit à l'exigence, pour la liberté, dont les actes sont *imprévisibles*, d'une «dialectique ouverte».

VIII. Il reste une dernière question. M. Rossmann nous dit que la foi en la liberté s'est affirmée dans l'aventure scientifico-technique et dans l'éthique du travail qui l'accompagnait. Par là la métaphysique comme ontologie, inutile, était réfutée. N'est-ce pas poser que la science et son éthique sont porteuses par elles-mêmes de leur justification et de leur régulation humaniste? Or, dans la conclusion, l'auteur demande que la technique soit mise au service de la vie et que l'activité humaine soit orientée par une garantie politique de la liberté. N'est-ce pas reconnaître que la praxis ne peut pas être première et qu'elle a besoin d'une régulation extrinsèque? Mais ainsi n'est-ce pas un retour à la métaphysique et à la *theoria* qui est suggéré?