

QUEL GENRE D'HISTOIRE CONVIENT À LA PHILOSOPHIE ?

Guillaume Coqui (Université de Bourgogne)

I. Introduction

Le propos que je développerai ici sera très peu érudit, et je ne proposerai pas d'échantillon d'histoire de la philosophie, me limitant à des considérations strictement méthodologiques. La communication qui suit se voudrait un exercice, sinon de radicalité, du moins de franchise, touchant à la fois aux possibilités qui s'offrent sous le programme d'"histoire de la philosophie", et aux caractéristiques de sa pratique réelle – au moins dans l'Université française, puisque c'est ce que je connais le mieux.

Pour juger de l'histoire de la philosophie, à la fois selon son projet et selon ses méthodes, on ne peut pas éluder la question de ce que peut avoir de proprement historique la philosophie et de ce que les méthodes des historiens de la philosophie de formation philosophique conservent d'historique. La question de la justification même de l'histoire de la philosophie, qui est au cœur de notre rencontre, m'a toujours semblé d'autant plus importante que je suis très conscient de tout ce qu'a de particulier la tradition française d'enseignement et de recherche en philosophie. Il serait inexact de dire que cette tradition fait une très grande place à l'histoire de la philosophie. Beaucoup plus exact en revanche, me semble-t-il, de dire qu'elle aborde la philosophie dans l'élément de son histoire, et parfois, c'est d'ailleurs de façon exclusive. En réalité, ce qu'on appelle (un peu vite, nous le verrons) "l'histoire de la philosophie" joue un rôle épistémologiquement très original vis-à-vis de ce dont elle est l'histoire : elle nous fournit une *définition implicite* de la philosophie, et cela d'abord – quoique non uniquement – par le biais d'un corpus. Bien des définitions "véritables" (parce que conceptuelles) que nous pourrions donner de la philosophie s'avèreraient ou trop étroites ou trop larges vis-à-vis de nos activités réelles, par rapport à celle qui résulte d'un accord implicite sur le corpus lui-même. Mais cela est déjà une raison suffisante pour se méfier du consensus spontané et en grande partie aveugle qui peut exister sur l'essence de la philosophie ainsi (vaguement) comprise. C'est devenu un lieu commun que de remarquer, parfois de dénoncer, cette domination de son histoire sur la philosophie. Lorenz Krüger, dans un article consacré à ce sujet, remarquait déjà, il y a vingt-cinq ans, la « mauvaise conscience » que semblent trahir nombre d'historiens de

la philosophie, occupés à justifier dans leurs préfaces l'intérêt « systématique » de leurs études historiques¹.

Mais pour être banal, le constat n'en est pas moins révélateur d'un grand nombre de difficultés que la pratique de la philosophie rencontre. Les difficultés rencontrées pour penser l'histoire de la philosophie sont une voie comme une autre, peut-être pas la pire, pour tâcher d'éclairer le problème que pose à la philosophie son propre concept. Elles tiennent d'abord au fait que cette discipline semble devoir répondre simultanément à deux exigences, c'est-à-dire qu'elle doit être historique sans cesser d'être philosophique.

J'organiserai mon propos en deux étapes principales. J'examinerai premièrement de quoi il peut au juste y avoir histoire quand il s'agit de philosophie, en tâchant de relier des styles d'histoire (*Historie*) à des représentations diverses du donné historique (*geschichtlich*) en question. Il s'avèrera qu'au sein des différentes manières que nous avons de nous représenter le devenir historique dont il peut être question dans une histoire de la philosophie, il y en a certaines qui sont plus favorables à l'exercice même de l'histoire de la philosophie et à sa constitution comme discipline. Seulement, celles-ci conduisent à un conflit des autorités – pour ne pas reprendre l'expression kantienne de « conflit des Facultés ». J'essaierai, dans un second temps beaucoup plus bref, de reposer ce problème, et sinon de le résoudre, du moins d'en tirer la conséquence qui me semble s'imposer.

II. Différents genres d'histoire

Sans d'abord décider de la spécificité de l'histoire de la philosophie au sein des études historiques, faisant donc comme si elle y appartenait d'office pour découvrir progressivement sa singularité, examinons quelques styles distincts d'histoire et d'histoire de la philosophie.

1. L'histoire « monumentale » ou « héroïque »

Une histoire « monumentale » (pour reprendre à la seconde *Considération Inactuelle* de Nietzsche une de ses catégories²) est celle qui a pu être pratiquée, en histoire de la philosophie, par exemple par Hegel.

« L'histoire de la philosophie nous présente la galerie des nobles esprits qui, grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celle de l'homme et

¹ Lorenz Krüger, « Why do we study the history of philosophy ? », in R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner, *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 77.

² Cf. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II-1, Paris, Gallimard, 1990, pp. 103-109. — Nietzsche a en vue des styles d'histoire en général, et non d'histoire de la philosophie.

dans celle de Dieu, qui nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême. Ce trésor dont nous réclamons notre part constitue la philosophie en général. Ce que nous apprendrons à connaître et à comprendre dans ce cours, c'en est la formation »¹.

Non seulement, ici, il est bien présupposé que l'ensemble de la philosophie forme une histoire (c'est-à-dire que la connaissance est par essence historiquement conditionnée), mais en outre, il est suggéré que cette histoire construit peu à peu une véritable rationalité ; et nous sommes familiers du mouvement de dépassement, ou de négation et d'intégration, qui selon Hegel constitue le moteur de cette histoire grandiose. Cette double thèse de Hegel tend à minorer le rôle des individualités philosophantes dans une telle histoire – Descartes, Spinoza, Leibniz doivent être, à ce compte, assimilables aux « douilles vides » auxquels Hegel compare les « grands hommes », douilles vides que l'Histoire rejette le long de son parcours². En cela, l'histoire hégélienne justifie le qualificatif d'histoire « héroïque », même si *nous*, ses lecteurs, avons aujourd'hui une tendance fortement enracinée, qu'il est urgent de remettre en cause, à les considérer comme de petits mondes clos sur eux-mêmes. Il me semble que plusieurs motifs sont, dès ce début, assez précisément installés. Tout d'abord, on ne peut parler d'histoire de *la* philosophie, au sens strict et fort, que dans la mesure où il existe une unité de son devenir historique – ce qui ne constitue pas en soi une évidence. C'est ce sur quoi avait déjà insisté Kant, dans les dernières pages, hélas très schématiques, de la *Critique de la raison pure*³, en tâchant de construire l'idée d'une histoire de la philosophie qui soit d'abord une histoire de la raison. Ensuite, cette unité sera déterminée – ce n'est pas ici ce qui nous intéresse en propre – afin de mettre sous les yeux du spectateur historique le fait qui importe : savoir que c'est dès le début – mais encore plus, bien sûr, à la fin – que cette histoire est de la philosophie ; c'est-à-dire que tout en obéissant à la logique de l'histoire qui intègre des tendances, des causalités, des réactions, des réponses, des héritages, la connaissance de ce spectateur obéira à la logique de la philosophie elle-même ; ce qui fait qu'il ne cesse pas de philosopher au moment où il s'intéresse à l'histoire de sa discipline, et même, qu'il philosophe d'autant plus et mieux qu'il le fait. En en payant très consciemment le prix, Hegel réconcilie donc ce qui pouvait paraître le plus contraire, et qu'Aristote avait effectivement séparé en affirmant que l'histoire est moins philosophique que la poésie⁴ : la *contingence*

¹ Hegel, Introduction du cours d'histoire de la philosophie de Heidelberg (28.X.1816), tr. fr. J. Gibelin in Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome I (Introduction: système et histoire de la philosophie), Paris, Gallimard, 1954.

² Cf. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, p. 124.

³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 852–856 / B 880–884. La manière dont une telle « histoire » se distingue réellement d'une cartographie des philosophies possibles est délicate à préciser ; il est permis de penser que la critique rongeuse du sceptique joue un rôle moteur en une telle histoire, même si c'est là un thème plus proprement hégélien.

⁴ Aristote, *Poétique*, <9>, 1451 b 5-6.

(qu'on s'attend à trouver dans le cours des choses) et la *nécessité* (qui caractérise la pensée au moins en son exigence de démonstrativité). Bien entendu, il est loisible de juger que cette identification de la nécessité et de la contingence s'opère au profit de l'un des deux termes, et que c'est la contingence qui est au fond sacrifiée. Mais c'est d'une certaine manière inévitable, si l'on veut éviter de faire de l'histoire de la philosophie une *historia stultitiæ*, un catalogue d'erreurs ou, pire, cent fois pire, un catalogue d'opinions. Que les héros de la philosophie soient bien des héros n'implique pas, selon Hegel en tout cas, que leurs œuvres doivent rester irréductiblement et irrémédiablement attachées à leur individualité contingente ; en elles se construit justement, progressivement, *une* histoire.

Autrement dit, quel que soit le prix qu'on attache à la reconnaissance de la contingence, et quelle que soit l'ironie avec laquelle on peut comparer l'histoire héroïque de la philosophie à une sorte d'hagiographie très professionnelle, trop professionnelle, il n'est peut-être pas si facile de s'en débarrasser. Il n'en reste pas moins que ce genre d'histoire peut être à bon droit soupçonné de faire jouer un rôle à la philosophie, ou à son enseignement, pour lequel Hegel n'avait par ailleurs que mépris : un rôle d'édification¹ – et également, d'ailleurs, d'autoglorification. Il est à peu près évident qu'aucun historien de la philosophie ne voudrait voir résumer l'histoire de la philosophie à une galerie de sublimes portraits ; mais les moyens d'y échapper ne sont pas légion, et ont leurs inconvénients.

2. L'histoire « critique » et ses usages

Si nous désirons suivre Nietzsche encore pour quelques pas, il faudra dire qu'une histoire antique ou purement patrimoniale (Nietzsche dirait « traditionaliste »²) de la philosophie existe, à n'en pas douter ; mais nous ne nous attarderons pas dessus, dans la mesure où c'est celle qui peut le moins nous importer. L'histoire que Nietzsche appelle « critique », qui traîne le passé en justice³, présente naturellement un intérêt supérieur pour notre propos. Mais ce qui ressemble le plus, en philosophie, à l'histoire critique, n'est pas à proprement parler du ressort de l'historien de la philosophie : de façon générale, c'est un projet directement philosophique qui justifie l'entreprise de relire le passé et de tenter d'en démontrer les radicales insuffisances : l'"impensé", l'aveuglement idéologique, l'*épistémé* avec ses limitations constitutives, etc.

Ce qu'on peut remarquer à ce propos, sans rentrer dans des détails pour lesquels la place manque, est que le principal problème qui se pose à nous, si nous voulons apprécier la pertinence, mais surtout *l'intérêt*, de ces constructions historiques

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), traduction de Jean Hyppolite, Paris, éd. Mouton, 1941, et précisément tome I, p. 11.

² Nietzsche, *op. cit.*, pp. 109-112.

³ *Ibid.*, pp. 113-114.

grandioses qui ont essentiellement vu le jour au XX^e siècle, est de sonder la différence entre la nouveauté réelle ou supposée d'un projet philosophique et le jugement qu'il porte sur la tradition. Si bien que c'est à propos d'une telle « histoire critique de la philosophie » qu'il conviendrait sans doute de dire qu'elle est en grand danger de n'apparaître que comme le fruit d'une philosophie devenue malade de l'histoire : autant, pour prendre les exemples les plus évidents, les travaux de Foucault, de Gadamer et surtout de Heidegger ont pu revivifier des pans entiers de la recherche en histoire de la philosophie, et redonner aux chercheurs un intérêt qui s'était fragilisé pour nombre de textes et d'auteurs mal connus ou en tout cas peu lus (songeons à la philosophie médiévale), autant l'on est en droit de douter qu'il y ait à proprement parler *autre chose*, dans les vastes fresques historiques que ces autorités ont suscitées, que la répétition lancinante d'une thèse sur notre propre histoire, que la déclinaison patiente d'une manière de nous la représenter à nous-mêmes. Ce que l'on comprend de moins en moins, au fur et à mesure que l'on observe les résultats de ces tentatives, c'est tout simplement en quoi elles sont, à proprement parler, des histoires *de la philosophie*. En un sens elles ne sont que cela : la réappropriation, par une vue historique déniée, de l'ensemble d'une tradition. Peuvent-elles cependant adopter cette position vis-à-vis de leur objet en *demeurant* de la philosophie, c'est-à-dire en demeurant ordonnées à la question du vrai et du faux ?

L'histoire de la métaphysique comme « onto-théo-logie », pour nous limiter à cet exemple à présent connu, est déclinée sur un mode bien particulier. L'historien de la philosophie « teste » sur un auteur la lecture heideggérienne, non sans avoir pris soin de se compliquer la tâche, et de montrer quelles inflexions, parfois subtiles, il faut faire subir au modèle pour qu'il épouse au mieux le projet ou les textes de « son » auteur. On en apprend par conséquent simultanément, du moins quand ce genre d'opération est mené avec talent, sur l'auteur concerné et sur le modèle heideggérien, sans qu'il soit d'ailleurs toujours aisé de dire selon quelles lignes se partagent ces deux gains. On y a gagné l'inclusion – et le mode de l'inclusion – d'une philosophie dans un schéma historique plus vaste. Mais y a-t-il à cela d'autres conséquences ? La pensée de l'*Ereignis*, ce pas hors de la philosophie (si nous comprenons bien), reste un programme plutôt qu'une réalisation, et peut-être une promesse plutôt qu'un programme.

Les plus brillants, et surtout les plus honnêtes et lucides, des disciples de Heidegger admettent sans fard que loin d'être une conséquence indésirable, le fait que cela revienne pour l'historien de la philosophie ou de la métaphysique à scier la branche sur laquelle il est assis (en tant que philosophe), constitue en réalité le but même de toute l'opération. Indépendamment même de la question de la *justification* du vaste diagnostic heideggérien sur l'histoire de la métaphysique – question qui n'est nullement réglée, d'autant qu'il faudrait pour cela se mettre en mesure de préciser ce qui pourrait, le cas échéant, récuser un diagnostic aussi général que celui-là, mais que la place manque pour discuter ici –, c'est la question de sa *finalité* qui peut laisser songeur.

Au moment où il médite sur « cette singulière vertu, cette maladie singulière » qu'est le « sens historique » de « l'homme contemporain », Nietzsche écrit dans le *Gai savoir*, à l'aphorisme 337 :

« Quiconque est capable d'éprouver l'histoire des hommes dans son ensemble comme *sa propre histoire*, éprouve dans une sorte d'immense généralisation l'amertume du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense aux rêves de la jeunesse, de l'amant à qui l'aimée est arrachée, du martyr qui voit s'effondrer son idéal [...] »¹.

Que le sens historique soit autre chose que « le symptôme de la vieillesse qui approche peu à peu en rampant »², et qu'il laisse place à un espoir supérieur, certes, Nietzsche l'affirme dans cet aphorisme. Mais la question est de savoir si le travail en histoire de la philosophie, et en philosophie, peut se contenter d'être la ruminant d'un espoir d'ailleurs non précisé, et si l'interminable méditation du passé conçu comme *poinds* ou *innocence perdue* est propre à en susciter un quelconque. Dans l'Avant-propos de *La Philosophie première de Descartes*, Jean-Marie Beyssade remarque que « tout se passe aujourd'hui comme si nous craignons pour la pensée des ennemis plus insidieux que le sophisme ou même l'illusion : ce que Flaubert appelait la bêtise, peut-être. L'exaspération de Bouvard est la modernité même : 'l'idéalisme à la fin exaspérait Bouvard – Je n'en veux plus, le fameux cogito m'embête' »³. Nous devrions sérieusement nous demander si la peur d'être bêtes et le culte du soupçon, si l'obsession du déniement ne nous conduira pas très certainement à l'erreur même, fût-elle admirable d'intelligence ou plutôt de subtilité.

La question que l'on doit finalement se poser, me semble-t-il, est la suivante : les histoires critiques de la philosophie qui se sont multipliées dans la deuxième moitié du XX^e siècle sont-elles véritablement autre chose qu'une ruminant du passé – que ce passé ait nom « métaphysique » finie ou non, qu'il se décline en *epistemai* ou en idéologies, qu'il se présente comme une filiation à approfondir sans relâche ou comme oublié ? Conscient des limites de mes forces et de l'espace dont je dispose, je laisserai cette question sans réponse pour l'instant ; j'espère seulement avoir fait sentir que l'ampleur et la radicalité des regards historiques proposés dans le dernier siècle, auxquels je n'ai pu faire qu'allusion, est telle qu'elle met en question le caractère philosophique de la tradition même qu'on appelle « histoire de la philosophie », soit en brisant l'unité de ce concept, soit en envisageant l'histoire en question d'une manière qui rendrait secondaire, voire futile, la question de la simple vérité des doctrines – et après tout, les philosophies qui ne revendiquent pas pour leur propos la vérité sont d'invention extrêmement récente : autant dire que la quasi-totalité des auteurs du *corpus* se trouveraient ainsi lus non seulement d'après des critères qu'ils ne reconnaîtraient pas

¹ Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1982, p. 227.

² *Ibid.*

³ Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. VI.

(cela encore peut être acceptable dans une certaine mesure), mais surtout, lus selon une perspective et dans une intention dont ils n'admettraient peut-être tout simplement pas le caractère réellement philosophique.

Pour ne pas omettre purement et simplement ce point, remarquons qu'il arrive aussi que les rivalités entre écoles empruntent la voie d'une restauration ou d'une réparation historiographique : pensons par exemple à l'effort fait pour exhumer « un autre XIX^e siècle allemand »¹ qui fasse passer la postérité kantienne plutôt par Bolzano, voire Brentano, et jusqu'à Frege, que par Fichte, Schelling ou Hegel. Ici, choisir une postérité de Kant – largement sous-évaluée – plutôt qu'une autre, relève d'un choix qui n'est historique qu'à la mesure des intérêts philosophiques *présents* qui le suscitent ; à cela toutefois, il n'y a rien d'étonnant, ni même de spécifique, toute histoire étant toujours écrite depuis un présent.

Mais au moment même où j'évoque une fonction critique de l'histoire de la philosophie, je donne, comme on le voit, une liste de noms. De fait, la difficulté d'éviter l'histoire des héros tient d'abord à ceci qu'en général, une philosophie est l'œuvre d'un seul individu, et que nous n'avons pas à notre disposition d'autre biais immédiat que de prendre comme unités fondamentales ou comme objets fondamentaux les doctrines telles qu'elles sont définies par le fait de sortir de la plume d'une seule et même personne – quitte à distinguer ensuite, comme on le fait pour certains auteurs tels que Marx ou Wittgenstein, des périodes, des évolutions, voire des philosophies distinctes, peut-être à certains égards opposées, au sein même de la vie dudit individu. Et si l'on n'est pas prêt à accorder à Hegel qu'à travers eux la philosophie rejoint progressivement son propre concept, bref, si l'on refuse l'unification téléologique de l'histoire de la philosophie, alors sa diversité redevient un problème et motive une tentation relativiste dont le XX^e siècle a assez montré combien elle est réelle, en dépit de l'intenabilité de principe du relativisme, qui est pourtant si claire et si connue qu'on peut dire qu'elle est du domaine public².

Les stratégies historiographiques dont je vais parler à présent peuvent être vues comme des tentatives pour trancher ce nœud, c'est-à-dire pour reconnaître une rationalité à l'histoire de la philosophie, qui ne soit pas la rationalité admise par Hegel.

3. Une histoire « des réponses » ou « des solutions »

Une première hypothèse, au sujet de laquelle il convient de renvoyer au travail accompli dans ces journées par Marion Chottin³, consiste à classer les doctrines de

¹ Titre d'un numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (2002/3), coordonné par Jocelyn Benoist.

² Même si le sophisme qui consiste à défendre le relativisme de principe (souvent pratiqué, jamais défendu comme tel) au nom de la nécessaire « mise en relation » a la vie particulièrement dure.

³ Cf. ici même, Marion Chottin : « Histoire de la philosophie et problèmes philosophiques » – On remarquera que L. Krüger examine ce type d'histoire sous le nom différent de « *history of problems' view* » (Krüger in Rorty, Schneewind & Skinner, *op. cit.*, pp. 79–85).

telle manière qu’elles apparaissent comme autant de réponses à un petit nombre de problèmes supposés centraux et dont on estime qu’ils forment le sol permanent d’une *philosophia perennis*. C’est ainsi que nous avons un réalisme, un nominalisme, un conceptualisme, etc. ; mais aussi – comme les correcteurs de copies le savent, qui n’en finissent pas de s’en désoler – un “rationalisme”, un “empirisme”, et autres “ismes” de même farine. Il ne semble pas que l’on doive écarter trop vite l’idée d’une *philosophia perennis*, qui fait trop souvent l’objet d’une ironie aussi facile qu’elle est peu probante. Si nous y renoncions tout bonnement, comme on nous en presse parfois, un certain nombre de faits centraux et même aveuglants seraient en manque d’explication. Je pense en particulier au fait que, quelles que soient les préférences littéraires, Platon est un auteur dont l’abord nous est beaucoup plus immédiat que ne nous l’est celui d’Eschyle ou de Sophocle, en dépit de leur éloignement historique comparable vis-à-vis de nous. Ce que nous pouvons apprendre de lui, apprendre directement de lui, dépasse de très loin la simple idée, difficilement et confusément constructible, de la distance historique ou culturelle qui nous en sépare¹.

Toutefois, la difficulté est évidemment, s’agissant de l’histoire des réponses philosophiques à des problèmes supposés pérennes, que l’accord sur ce qui est réellement un problème philosophique, loin d’être transhistorique, n’est pas même réalisé au présent. On peut aller plus loin et constater que rien ne singularise mieux un philosophe que les questions qu’il accepte de considérer comme réelles et centrales, et qui constituent souvent les marques les plus sûres de son identité. Ce qui sépare le plus radicalement deux philosophes n’est pas qu’ils répondent différemment à une même question (en général, cela les rapprocherait plutôt, pour le meilleur et pour le pire), mais plutôt que ce qui fait question, éventuellement question centrale et fondamentale, pour l’un, n’a bien souvent pour l’autre aucune espèce d’intérêt et ne constitue rien qui ressemble de près ou de loin à un problème “philosophique”. Il y a là quelque chose qui est bien plus grave – et bien plus menaçant pour le sérieux même de la philosophie – que le simple désaccord.

En outre, quand bien même une seule et unique question paraîtrait régler une part importante de la production philosophique à travers les siècles, cela à soit seul ne constituerait pas une garantie du fait que la question a bien été comprise de manière univoque. Le travail d’Alain de Libera sur la fameuse querelle des Universaux² est entièrement gagé sur la possibilité de mettre en relief des déplacements de sens, qui

¹ Qu’on puisse à bien des égards faire une remarque similaire pour Eschyle ou Sophocle nous apparaîtrait – qu’on y prenne garde – plutôt comme une confirmation que comme une réfutation de notre propos. Si cette proximité « anti-historique » s’étend à d’autres auteurs que les philosophes, ce n’est assurément pas le signe qu’elle n’existe pas dans leur cas. Peut-être sera-t-on davantage convaincu, si l’on compare l’œuvre de Descartes à la musique ou à la poésie de son temps. C’est une expérience semblable que relate Ian Hacking, étonné de voir Descartes « parler directement à ces jeunes gens » que sont ses étudiants, « plus encore que Sartre [...] à travers les mers du temps » (Ian Hacking, « Five Parables », in Rorty, Schneewind & Skinner, *op. cit.*, p. 106).

² Cf. Alain de Libera, *La Querelle des Universaux*, éd. du Seuil, Paris, 1991.

peuvent aller du contresens ou du malentendu à la stratégie explicite. En disant cela, nous reconnaissons de fait l'intérêt d'une grande partie de la pratique d'historiens comme Alain de Libera, dont le soupçon systématique à l'égard de la continuité historique les met à même d'éclairer de manière souvent décisive tel ou tel aspect d'un texte précis. Toutefois, Alain de Libera va plus loin, et dans ses textes méthodologiques, revendique un discontinuisme de principe en histoire de la philosophie. Il convient, pour un aperçu beaucoup plus précis de la controverse de Libera / Panaccio que celui que nous pouvons donner ici, de renvoyer à la communication de Chirine Raveton¹. Toutefois, on peut dire rapidement où se situe le nœud de la controverse : d'un côté, il y a la quasi-évidence de l'intenabilité du mythe d'un "ciel des problèmes", et les conséquences relativistes assumées qu'Alain de Libera en tire (littéralement, à l'en croire, le monde des Anciens et le nôtre n'est pas le même, ou du moins rien ne nous permet de supposer qu'il l'est²) ; de l'autre, la contestation du fait que lesdites conséquences discontinuistes et relativistes, qui commandent toute une méthode d'histoire de la philosophie, puissent être effectivement soutenues par de bonnes raisons.

De fait, il est difficile de donner entièrement tort à Panaccio, et d'admettre que les différentes manières de voir le monde constituent autant de mondes ou de sens donnables au concept même de monde ; et ce n'est pas uniquement parce qu'il existe des degrés qu'il ne faut pas méconnaître entre la stricte identité et la différence (à moins qu'il ne faille écrire *différance*) radicale. C'est avant tout pour une raison dont nous ne sommes pas encore assez habitués à remarquer le caractère contraignant. Dans le holisme que devrait recommander le relativisme (à moins que ce ne soit l'inverse, justement), il y a cette supposition qu'une représentation complète du monde est requise pour que fasse sens le moindre terme. C'est une exigence comparable que faisait valoir Victor Goldschmidt, lorsqu'il demandait à l'historien de la philosophie de « ne jamais isoler une thèse de sa méthode génératrice et fondatrice, sans laquelle elle serait privée de son sens même »³. Pour Goldschmidt, il s'agit avant tout de distinguer, d'après Kant, une *cognitio ex datis* historique et une *cognitio ex principiis* philosophique⁴. Que ce soit

¹ Cf. ici même, Chirine Raveton : « Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale ? ».

² Alain de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », in *La philosophie qui vient, Parcours, bilan, projet*, dans la revue *Le Débat*, n°72 (novembre-décembre 1992), pp. 155–169. De Libera plaide « contre l'idée d'une continuité phénoménologique du monde et contre le préjugé en faveur de la réalité qui pousse, selon [lui] indûment, à croire que les Anciens voyaient le monde comme nous le voyons. Notre relativisme historique tient à cela que toute thèse est pour nous relative au monde qui l'a vue naître et la réclame, en même temps, pour être monde. Le relativisme bien compris est un holisme et, pour cette raison, il est aussi discontinuiste. » On verra par exemple, de Claude Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in G. Boss (éd.), *La Philosophie et son histoire*, Zürich, Le Grand Midi, 1994.

³ Victor Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Métaphysique, Histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Neuchâtel, 1981, pp. 213–240 (ici p. 223), repris dans Goldschmidt, *Écrits*, tome 2 : *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984, p. 239 sq (ici p. 249).

⁴ Kant, *op. cit.*, A 836–837 / B 864–865.

par *les raisons qu'elle se donne* qu'une thèse philosophique doit être comprise, nul n'en disconviera ; que c'est à ce prix seul qu'une lecture mérite le nom de philosophique, par différence d'avec une compilation doxographique de thèses ou de dogmes, nul n'en disconviera non plus. Toutefois, que veut dire ici le mot « sens », et était-il approprié de le choisir ?

Il est possible de dire que le passage de l'exigence de lire un philosophe selon sa méthode à l'affirmation selon laquelle ses concepts eux-mêmes n'ont de sens assignable que dans le vaste cadre formé par l'ensemble de sa philosophie, ou, que sais-je, de sa vision du monde, est réalisé au prix d'une confusion de ce qu'on peut appeler (faute d'un vocabulaire absolument fixé) la connotation et la dénotation¹, bref, à une philosophie ou une infra-philosophie du langage particulièrement égarante. De ce qu'une image de chat particulière me vient à l'esprit lorsque je pense à un chat, il ne s'ensuit pas que je ne parle jamais que de ce chat-là lorsque je parle (ou crois parler) de chats ; du fait que, pour citer, ou presque, Alain de Libera, les Anciens ne *voyaient* très probablement pas le monde comme *nous* le voyons, il ne s'ensuit nullement que nous ne parlons pas, eux et nous, du même. Il n'y a aucune raison sérieuse de nier qu'Aristote aurait parfaitement pu comprendre (et, très probablement, accepter comme valides) une bonne partie des objections que Galilée formula contre sa physique, pour ne pas dire toutes ; moyennant une bonne dose d'explications terminologiques, et un gros effort de bonne volonté, il n'est pas interdit de penser qu'un Descartes et un Kant qui auraient été, par impossible, contemporains, auraient pu dialoguer *sans malentendu aucun*. C'est plutôt de l'hypothèse inverse qu'il conviendrait de mettre en question la réelle signification. Imaginer qu'il est possible de comprendre, à proprement parler, une philosophie, sans la référer à *ce dont* elle parle – appelons cela “monde” par commodité – et qu'il faille bien, pour qu'elle puisse avoir ne serait-ce qu'un commencement de sens, que ce dont elle parle soit *au moins en partie* indépendant de ce qu'elle en dit, constitue une bizarrerie qu'on ne peut que difficilement contempler sans s'en étonner. Il est donc indispensable d'admettre qu'on peut, dans une certaine mesure, *reconstruire*, c'est-à-dire *traduire* des thèses et des questions d'un “idiome philosophique” dans un autre. L'exigence de Goldschmidt, de lire un auteur selon ses propres exigences méthodologiques, est bien entendu un préalable indispensable ; mais cette exigence n'autorise aucunement à identifier entièrement la signification d'un terme, fût-il « philosophique » (et à vrai dire très peu le sont exclusivement), avec la place qu'il occupe dans un système ou, pire, pour paraphraser un mot célèbre de Martial Gueroult, avec ce qu'il pourrait désigner dans la réalité *propre à une doctrine*, où elle s'enferme et qui lui suffit.

Cela revient-il à réinstaurer le mythe d'un ciel des problèmes ? Non, car on peut doter les problèmes philosophiques d'une objectivité assez solide, sans pour autant les “réaliser” brutalement. Il n'est pas du tout exclu, en particulier, qu'ils soient en partie

¹ Beaucoup diraient aujourd'hui « référence », suivant l'usage anglo-saxon.

relatifs à la nature humaine, en partie peut-être également au langage humain. Cela leur confère une résistance authentique et une indépendance réelle vis-à-vis d'un cadre théorique ou quasi-théorique donné (la théologie d'Untel ou le sensualisme de Telautre), sans pour autant nous forcer à les croire susceptibles d'une « découverte » au sens où l'on peut parler de la découverte d'une planète encore non observée, et dont on suppose (généralement du moins) que son existence même est entièrement indépendante de sa découverte par un esprit quel qu'il soit. De même, pour prendre un exemple sans doute plus net encore, l'histoire de la métaphysique reçoit une bonne partie de son unité ou de sa pseudo-unité du seul *signifiant* “métaphysique”, sous lequel des projets extrêmement différents, parfois pas de projet du tout mais simplement un épouvantail, ont pu se donner à entendre. En ce sens, l'unité d'une histoire de la métaphysique est le fantôme d'unité le plus diaphane qui se puisse rêver : elle n'est guère plus que nominale. Pour restaurer quelque peu cette unité manquante, l'historien est susceptible d'avoir recours à un certain nombre de stratégies ; j'exposerai celle que j'ai employée dans ma thèse¹, qui n'a rien de très original, mais qui a l'avantage de pouvoir être exposée en peu de mots. La stratégie consiste à renvoyer à la facture du livre aristotélien baptisé *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (*ta meta ta physika*) par ses premiers éditeurs, et à considérer que ce qu'on appelle traditionnellement “histoire de la métaphysique” peut être décrit grossièrement comme l'histoire des tentatives pour réaliser au mieux le programme riche, peut-être trop riche, d'Aristote ou d'Aristote et quelques autres (par exemple en satisfaisant le plus possible de titres à la primauté pour cette science).

Mais même ici, deux remarques s'imposent.

La première est que l'histoire en question n'a peut-être, pourvu que son unité problématique soit forte, plus rien d'une histoire : il s'agit au moins autant d'une cartographie des positions possibles sur un problème transhistorique donné. De ce genre de cartographie, l'essai de Jules Vuillemin *Nécessité ou contingence*² peut donner idée. La seconde est qu'il semble que les éléments de détermination proprement historiques, tels que les influences, les rapports de réponse, d'héritage, etc. – risquent toujours d'apparaître au détriment de la perfection problématique ; la contingence risque de se réintroduire sous la forme de l'anecdote.

En réalité, la distance historique, j'espère l'avoir, sinon montré, du moins indiqué, ne fait qu'accuser certaines difficultés inhérentes à tout dialogue, difficultés qui existent déjà entre contemporains. En ce sens, le problème du relativisme et du discontinuisme n'est pas spécifiquement historique ; c'est un problème qui pousse ses racines dans le sol de conceptions diverses de la *signification*.

On peut, pour tâcher de pallier ces difficultés, faire un pas supplémentaire dans l'abstraction et envisager comme les véritables objets de l'histoire de la philosophie non

¹ Intitulée *La Logique de Clauberg et sa théorie cartésienne de la connaissance*, et soutenue à Dijon le 14 juin 2008.

² Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, l'Aporie de Diodore et les systèmes philosophiques, Minuit, Paris, 1984.

les réponses à des problèmes permanents, mais les problèmes eux-mêmes, qui subiraient, sans perdre leur identité, une transformation historique. Cette notion de transformation des problèmes est intuitivement très juste¹, et s'il doit y avoir une notion humble du progrès en philosophie, peut-être est-il permis d'espérer que les géants sur les épaules desquels nous nous juchons pourraient reconnaître eux-mêmes que certaines de leurs questions se trouvent mieux posées par leur postérité qu'elles ne l'avaient été par eux.

4. Une histoire topique des problèmes eux-mêmes et des concepts

Jean-François Courtine, dans l'Avant-propos à son livre *Suarez et le système de la métaphysique*, revendique une pratique « topique », par la comparaison des architectoniques et en particulier de la situation architectonique de certains concepts. Sans préjuger de l'identité de deux démarches, on trouvera une très riche discussion des attendus méthodologiques de l'étude historique dite « topique » d'un concept philosophique dans la conférence donnée le 27 janvier 1988 devant la Société française de Philosophie par Joëlle Proust². Pour aller très vite, il est souhaitable, et même exigible, de pouvoir poser historiquement des problèmes tels que celui de "l'analyticité" d'une manière transversale aux différentes doctrines qui en font usage (de Kant à Carnap et au-delà), et cela *même* s'il n'existe aucune définition unique de ce terme qui embrasse tous les emplois qui en ont été faits. Le concept wittgensteinien d'« air de famille » peut donner idée de la manière d'articuler des concepts proches mais non identiques ; ou l'on peut songer, plus simplement, que le fait de donner différentes définitions d'un même concept n'empêche pas ce concept de désigner, malgré cette diversité d'emplois, les mêmes objets. Celui qui croit que les baleines sont des poissons et celui qui croit qu'elles sont des mammifères peuvent bien donner de la baleine une définition différente ; il ne s'ensuit pas qu'ils ne parlent pas de la même chose. Là encore, le problème de fond est celui de la signification.

Il y aurait un parallèle évident à faire entre cette histoire du long terme et le privilège de la longue durée qui s'est installé au XX^e siècle dans les études historiques, par exemple du fait de l'influence de l'école des Annales. Un autre parallèle est certainement possible, et, pour avoir des limites plus nettes, il n'est pas nécessairement moins éclairant. On peut en effet comparer l'histoire de la philosophie à celle des mathématiques, qui est plus ou moins condamnée à être une histoire des concepts (émergence de l'algèbre, de l'analyse, du calcul infinitésimal, etc.) où les noms, à la limite, importent peu, et où les concepts sont en général définis de façon suffisamment univoque pour vivre leur vie propre (même si, cela va de soi, cette description

¹ Là encore, renvoyons à l'essai de Marion Chottin cité précédemment.

² Joëlle Proust, « Problèmes d'histoire de la philosophie : l'idée de topique comparative », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 82^e année, n°3 (juillet-septembre 1988), Armand Colin, Paris.

s'avérerait à l'analyse être très grossière¹, et se heurte en particulier à la question de savoir si c'est bien un même concept qui connaît, à travers l'histoire, plusieurs définitions très différentes, ou si la différence des définitions n'entraîne pas de facto une différence conceptuelle). Ce genre d'histoire n'évite pas toujours la déception, et la comparaison entre histoire des sciences et histoire de la philosophie constitue un problème à part entière, dans la mesure où pour pouvoir obtenir un tel récit, on est contraint de renoncer à donner tout leur relief aux individualités fortes que l'histoire héroïque de la philosophie privilégie – et peut-être aussi, par là même, oublier les philosophes elles-mêmes, dont on peut sincèrement douter si elles sont entièrement détachables de ceux qui les ont écrites. En ce sens, on peut se demander si l'histoire de la philosophie n'est pas condamnée au grand écart entre l'histoire topique et la micro-histoire, qui conserve pour objet des productions individuelles, individuelles au point de n'être pas suffisamment représentatives d'une époque pour véritablement relever de l'histoire.

5. Regard conclusif sur ce qui précède

Quel est l'objet de tous ces efforts ? Assurer, sinon à l'ensemble de l'histoire de la philosophie, du moins à certaines périodes, suffisamment d'unité (et trouver un lieu où assigner cette unité) pour que l'unité du discours historique lui-même n'en soit pas menacée. Sans quoi, l'on retombe dans l'arbitraire des rencontres, auquel par exemple la *Quellenforschung* a parfois singulièrement du mal à échapper. "Influence", par exemple, est le nom d'une relation tout extérieure. En réalité, il est difficile d'échapper au constat selon lequel l'esprit historique et l'esprit philosophique ne semblent pouvoir prospérer qu'aux dépens l'un de l'autre. L'accord semble général sur la base du métier d'historien de la philosophie : c'est-à-dire que chacun admet – c'est un point de méthode qui n'est de toute façon sans doute pas sérieusement négociable – qu'un auteur doit d'abord être compris, dans la mesure où c'est possible, selon ses propres termes, et en fonction des problèmes qu'il pouvait se poser. Comprendre un propos, c'est d'abord – même si cela ne s'y réduit pas – comprendre le sens qu'il a pour celui qui le tient.

Seulement, plus l'on s'interdit de jeter des ponts entre les concepts et les problèmes d'un auteur et les nôtres, et moins l'intérêt philosophique d'une telle histoire est visible, si n'était peut-être l'avantage en quelque sorte collatéral qui consiste à nous déraciner de nos problèmes immédiats et à nous faire sentir une autre humanité possible occupée d'autres questions que les nôtres – mais qui demeure une humanité imaginable pour nous, sans quoi la leçon en question ne serait pas même possible. Ensuite, il convient de mettre en garde contre une représentation par trop tranchée des rapports de l'établissement du sens et de l'évaluation de la vérité. Si nous pouvions comprendre

¹ Certes, on peut objecter que deux mathématiciens ne se comprennent pas nécessairement l'un l'autre. Mais ce fait, car c'en est aujourd'hui un, tient avant tout à l'extrême spécialisation des chercheurs.

intégralement ce qu'un auteur dit indépendamment de tout jugement sur la vérité de son propos, le métier d'historien de la philosophie serait certainement beaucoup plus simple qu'il ne l'est à présent ; mais c'est là ce qui est tout à fait impossible. La polysémie ou l'ambiguïté sont choses si fréquentes qu'il n'est nul besoin d'y insister ; et assez souvent, il est nécessaire pour trancher d'avoir une idée sinon sur ce qui est vrai, du moins sur ce qui pourrait l'être, ne serait-ce qu'en évitant d'attribuer à l'auteur étudié une thèse trop manifestement fausse. On obéit ainsi, sinon au principe de la *lectio difficilior*, du moins à celui de la *lectio melior*, ou de la générosité herméneutique. Mais il ne faut pas se faire d'illusions : aussi bien la *lectio difficilior* que la *lectio melior* nous conduiront de temps à autre à des erreurs historiques. D'une façon qui est à la fois rassurante pour l'intérêt de la discipline et inquiétante pour les amateurs de formules méthodologiques tranchées, il faut bien constater que l'art de lire ne paraît obéir à aucune règle qui soit à la fois absolue et non triviale, et que le jugement selon la vérité, qui nous force par lui-même à nous faire les contemporains des auteurs que nous étudions, n'est pas possible à éluder. Ainsi, il y a une différence qui n'est pas seulement de fait, mais bien de principe, entre la démarche de l'historien au sens ordinaire et la démarche de celui qui se nomme ou que l'on nomme "historien de la philosophie" : la générosité herméneutique et la critique historique appartiennent à deux méthodologies opposées ; la première suppose la confiance, la seconde le soupçon.

On en revient toujours là : pour le dire en des termes grossiers et peut-être impropres, il y a une antinomie apparemment insoluble entre la compréhension "interne" que réclame d'abord une philosophie et la compréhension "externe" dont l'histoire ne saurait se passer. Les exigences épistémologiques ne sont pas seulement différentes, elles demeurent opposées. Nous désirons apprendre *des* philosophes et non seulement *sur* eux : et en cela, nous ne sommes pas du tout historiens. À partir de là, je développerai ce qui sera, plutôt qu'un deuxième moment à proprement parler de cet exposé, une paire de conclusions possibles, tout à fait distinctes ; avec l'idée qu'il faut d'une certaine manière choisir entre la méthode de l'histoire et celle de la lecture philosophique, et que les deux choix devraient coexister en conservant leur distinction, plutôt que d'essayer de se fondre dans une démarche conciliatrice.

En soutenant ce propos, nous sommes tout à fait conscients de revenir très en deçà de la subtilité des approches historiques que nous avons mentionnées plus haut. Mais de fait, la subtilité de nos pratiques n'est peut-être pas ce qui les recommande le mieux. C'est la question de la *finalité même* de ce qu'on appelle, peut-être trop vite, histoire de la philosophie, qui doit enfin être posée. Les études érudites nous font perdre l'habitude de juger les pensées des auteurs non pas à l'aune d'autres pensées (des pensées d'autres auteurs, qui composent une histoire convenue), mais à l'aune de la nôtre propre, autrement dit à l'aune de ce que nous pouvons connaître de la réalité. En cela, le critère de la cohérence intrasystématique n'est jamais suffisant ; il ne le serait

que s'il était impossible de faire erreur sans se contredire soi-même ; or il est très probable que c'est en réalité tout à fait possible.

Mais ce jugement qui est instruction est presque la seule raison véritablement valable pour laquelle nous tâcherions de nous instruire en lisant les auteurs du passé. On oppose parfois la philosophie et l'histoire de la philosophie comme s'il s'agissait d'opposer ce qu'il convient de penser et ce qui a été pensé ; mais cette opposition n'en demeure une qu'aussi longtemps que nous restons peu exigeants sur ce que veut dire "comprendre" la pensée d'un auteur. Pas plus que cela ne peut vouloir dire "connaître ses thèses" ou savoir ce qu'il a dit, cela ne peut se réduire à être capable de justifier certaines de ses affirmations par d'autres de ses affirmations. Comprendre ne peut vouloir dire que prendre soi-même pour objet de ses pensées *ce dont* un auteur parle et non seulement ce qu'il en dit : ce n'est pas se lancer dans une opération en quelque sorte mimétique, mais rechercher, sous sa conduite, un accord avec nous-mêmes et avec la réalité, ou du moins avec ce que nous pouvons en connaître. Et il est évident, ou devrait l'être, que personne ne voudrait sérieusement lire soi-même, ou faire lire à d'autres, Platon ou Spinoza, à moins de supposer, précisément, que leur pensée nous aide à découvrir et à régler les nôtres propres. C'est sans doute une pensée du même ordre qu'avait Montaigne, lorsqu'il écrivait, dans l'*Essai* I, 26 : « Qui suit un autre, il ne suit rien. Il ne trouve rien, voire il ne cherche rien »¹. Et pour paraphraser un passage adjacent du même *Essai*, si je cite Montaigne ici et embrasse son opinion, ce n'est non plus la sienne que la mienne, « puisque lui et moi l'entendons et le voyons de même ».

En ce sens, lire en philosophe impose de *négliger* la distance historique qui nous sépare des textes (lorsque sa prise en compte n'est pas indispensable, comme le sont d'ailleurs, *au même titre*, bien d'autres connaissances, pour en saisir d'abord la littéralité). Je soutiendrai à présent que c'est au fond ce que nous faisons effectivement, que nous le fassions bien ou mal ; et qu'en ce sens, nous ne faisons pas d'histoire de la philosophie.

III. L'histoire servante de la philosophie, ou comment s'en débarrasser

Pour introduire à cette double considération, citons Lucien Febvre.

« Les historiens de la philosophie ? Je n'ai point qualité pour parler en leur nom. Mais puisque l'occasion s'en présente, qu'ils me laissent dire deux mots. De tous les travailleurs qui retiennent, précisé ou non par quelque épithète, le qualificatif générique d'historiens, il n'en est point qui ne le justifient à nos yeux par quelque côté – sauf, assez souvent, ceux qui, s'appliquant à repenser pour leur compte des systèmes parfois vieux de plusieurs siècles, sans le moindre souci d'en marquer le rapport avec les autres manifestations de l'époque qui les vit naître – se trouvent ainsi faire, très exactement, le

¹ Montaigne, *Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, P.U.F., 2004, p. 151.

contraire de ce que réclame une méthode d'historiens. Et qui, devant ces engendremens de concepts issus d'intelligences désincarnées – puis vivant de leur vie propre en dehors du temps et de l'espace – nouent d'étranges chaînes, aux anneaux à la fois irréels et fermés... »¹.

Ce que l'on appelle couramment l'histoire philosophique de la philosophie s'accomplit de façon générale – je crois que Lucien Febvre a raison dans son constat – sur un mode qui est profondément anhistorique, voire antihistorique. Sans doute est-ce, eu égard de la discipline elle-même, en grande partie justifié, pour peu que les questions “vieilles de plusieurs siècles” continuent à nous importer d'une manière ou d'une autre. Du coup, pour reprendre le parallèle avec l'histoire des mathématiques, la question n'est pas tant de savoir pourquoi le passé de la philosophie est traité de manière si contraire à la méthode historique, que de savoir comment il se fait qu'il soit capable de se maintenir aussi longtemps comme un présent. C'est ici que la différence avec l'histoire des sciences est parlante, et qu'elle nous renseigne sur ce qu'est la philosophie : ce que fait la science et que ne fait pas la philosophie, c'est éliminer pour de bon des théories entières. C'est l'objectivité beaucoup plus grande de l'erreur en sciences qu'en philosophie qui explique que les systèmes du passé nous soient encore beaucoup trop habitables pour que nous les regardions avec l'œil dépassionné et la méthode externaliste de l'historien – alors qu'en physique, le passé est bien mieux dépassé. La vraie question (qui ne regarde pas uniquement le philosophe, mais tout aussi légitimement l'historien ou le sociologue) serait donc celle de la cohabitation au XXI^e siècle de philosophes de tant d'époques différentes : dans un département de philosophie, Platon bavarde avec saint Thomas sous l'œil dubitatif ou amusé de Spinoza. Au fond, notre pratique concorde assez avec celle que Lorenz Krüger décrit sous les termes de pratique du « *problem historian* » :

« *Ex hypothesi* the problems and the possible approaches to their solution are themselves are themselves ahistorical. They may emerge in the course of history, but only as new candidates for trans-historical philosophical concern. It is us, living now, who have our problems. We modestly and wisely decide to enlarge the circle of philosophical discussants to whom we listen to include a number of remarkable past colleagues »².

La différence – capitale – est bien entendu que celui que Krüger appelle ici l'historien des problèmes, et que nous avons appelé l'historien des réponses ou des solutions, suppose que les philosophes du passé sont effectivement « de grands

¹ Lucien Febvre, « Leur Histoire et la nôtre », *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, VIII [1938], repris dans L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 278.

² L. Krüger, article cité, p. 84.

contemporains [...] avec lesquels nous pouvons discuter »¹, alors qu’une partie des membres d’un département de philosophie français ordinaire ne sont pas nécessairement persuadés qu’un tel dialogue est possible, quand ce ne serait qu’avec leurs avatars en chair et en os, tant l’incommensurabilité supposée des paradigmes occupe les esprits – y compris ceux-là mêmes qui n’en admettraient pas nécessairement le principe.

Cela ne veut pas dire qu’il soit par principe impossible de faire de l’histoire de la philosophie qui soit autre chose que cette *philosophie en dépit de l’histoire* dont je tâche ici de dresser le portrait. Mais il y aurait de bonnes raisons de gager que cette histoire ne pourrait en être une qu’en abandonnant clairement un certain nombre de présupposés méthodologiques fondamentaux de la philosophie, bref : en n’étant pas et en ne se voulant pas philosophique. Il faudrait donc se résoudre à accepter de tomber sous la juridiction du sociologue, de l’historien, etc. – le temps d’un récit historique véritablement externaliste, admettant les causalités extrinsèques, les rencontres contingentes, bref : se pliant à d’autres régimes d’intelligibilité que celui de la nécessité démonstrative, et évitant de partir du principe que la philosophie (et, partant, son histoire) est intégralement *autonome*. À l’occasion, une telle histoire pourrait se révéler d’un très grand intérêt y compris pour les philosophes eux-mêmes, qui ne sauraient de bonne grâce refuser une leçon de ce genre, pour peu qu’elle ne soit pas exclusivement animée d’un esprit idéologique et réductionniste.

Parmi toutes les directions possibles pour un tel travail historique, trois au moins pourraient se révéler fécondes : écrire une histoire de la philosophie qui parte de l’hypothèse méthodologique de sa détermination par l’histoire des sciences n’est ni une idée nouvelle, ni une idée vouée constitutivement à l’échec, même s’il est vrai que la tentation de résorber entièrement la philosophie dans la série des états successifs du savoir scientifique serait une cause d’échec à la fois conceptuellement et historiquement². – Une histoire “religieuse” de la philosophie, telle qu’elle fonctionne entre autres dans les institutions universitaires, ne serait pas non plus à négliger : quantité de faits dont on convient oralement ou “entre collègues” ne se trouveraient peut-être pas mal d’être étudiés de manière systématique. – Enfin, une histoire politique de la philosophie serait certainement à souhaiter. Le XX^e siècle, notamment, justifierait amplement une telle enquête, qu’on pourrait certainement faire remonter à l’époque de Hegel, de Marx et de Nietzsche³. L’idée d’une telle histoire consisterait bien sûr à employer non seulement les données, mais également le point de vue de l’histoire politique. Les manières d’écrire l’histoire sont nombreuses, mais l’important est qu’elles pourraient être, y compris pour les philosophes, d’un intérêt d’autant plus grand qu’elles seraient non philosophiques. Évidemment, c’est une tâche d’une difficulté extrême que celle que nous dessinons ici : car ce n’est pas de minces capacités qui

¹ Suivant un mot de P. F. Strawson rapporté par L. Krüger, *loc. cit.*

² Là encore, c’est une suggestion de Lorenz Krüger, dans l’article cité, p. XX.

³ Dans l’ouvrage récent de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, un tel point de vue est en partie employé, et de manière me semble-t-il tout à fait féconde.

seraient requises pour se rendre capable d'envisager l'histoire de la philosophie d'un tel point de vue extérieur, tout en évitant, d'un point de vue conceptuel, la trivialité ou la superficialité.

IV. Conclusion

En définitive, nous ferions volontiers nôtre une conclusion qui fut déjà celle de Lucien Febvre, à l'article déjà cité :

« Deux esprits, c'est entendu : le philosophe et l'historique. Deux esprits irréductibles. Mais il ne s'agit pas, précisément, de les "réduire" l'un à l'autre. Il s'agit de faire en sorte que, demeurant l'un et l'autre sur leurs positions, ils n'ignorent pas le voisin au point de lui demeurer sinon hostile, en tout cas étranger »¹.

D'un côté donc, il faut relativiser l'importance de l'histoire. En un sens, si l'histoire de la philosophie n'est pas une histoire historique, c'est bien parce que Platon, Aristote, Descartes ou Kant peuvent à certain égard être lus comme nos contemporains immédiats. Cela fait qu'en réalité, avant de se demander pourquoi ou comment nous faisons de l'histoire de la philosophie, il est prudent de s'assurer d'abord que nous en faisons et en quel sens. Il existe des universitaires qui passent pour des "spécialistes de Descartes" et qui sont en réalité plutôt des cartésiens ; il existe des universitaires qui passent pour des "spécialistes de Kant" et qui ne passent pour tels que dans la mesure où ils sont en réalité des heideggériens. On peut se demander, de ce fait, si la fameuse préférence française pour l'histoire de la philosophie n'est pas une préférence pour les bons vieux philosophes ou pour les bonnes vieilles philosophies, dont il n'est d'ailleurs pas question ici de contester la légitimité². Mais nous devons garder à l'esprit que si l'usage nous force à parler ici d'histoire de la philosophie, c'est au prix d'une certaine confusion. D'un autre côté, la philosophie a peut-être finalement besoin non seulement d'une histoire philosophique, mais également d'une histoire qui soit à la fois critique et non philosophique. Une telle histoire pourrait être tout à fait salutaire, à de nombreux égards ; reste à savoir qui l'entreprendra, et si l'on peut compter ou non sur les philosophes eux-mêmes pour le faire.

¹ L. Febvre, *Op. cit.*, p. 282.

² D'autant moins, d'ailleurs, que l'auteur de ces pages avoue respirer avec beaucoup d'aisance et de plaisir l'air cartésien ou leibnizien — et ce ne sont là que des exemples.