

Institut des Hautes Etudes de Belgique

~~108~~
~~P414~~
~~60197.1~~

Philosophie et Méthode

108
P414
60197.1

Actes du colloque de Bruxelles
Edité par les soins de Ch. Perelman



Editions de l'Université de Bruxelles
Parc Léopold — 1040 Bruxelles — Belgique

1974

dances, puisqu'elles me sont signalées avec leur emplacement précis à la page, à la ligne, dans le texte.

M. SERRES :

J'ai dû très mal m'exprimer sur un point précis de mon exposé.

Il s'agit simplement de cette espèce de retournement que Laplace fait dans la mécanique céleste à un moment ; un certain nombre d'invariants ou de constantes sont à un moment pris comme traces d'un temps génétique. Plusieurs personnes m'ont demandé pourquoi il le fait.

Au début du XIX^e s., il y a un contexte culturel qui fait que l'idée de trace ou de fossile d'un temps oublié est telle que beaucoup de sciences naissent à ce moment-là pour cette raison-là. Il n'y a pas seulement Cuvier, il y a aussi Boucher de Perthes qui invente la préhistoire parce que justement il découvre des traces : un contexte culturel fait qu'un objet considéré autrefois comme une constante ou une chose même devient simplement la trace ou le fossile d'un temps qui a permis la constitution de cet objet. Le contexte culturel est énorme. A peu près toutes les sciences sont touchées par cela. C'est tout.

M. PERELMAN :

Pour inaugurer et mettre en branle la discussion générale, je voudrais vous présenter quelques réflexions qui me sont venues à l'esprit pendant notre colloque.

J'ai dit, dans mon introduction, que l'étude des méthodes en histoire de la philosophie allait nous amener à réfléchir sur certaines notions essentielles pour la philosophie, et spécialement pour son histoire, et qui sont les notions de philosophie, de vérité philosophique, de raison, de système, de progrès philosophique, de compréhension et d'objectivité philosophique. Qu'en est-il après ces deux jours de discussions ?

Tout d'abord, l'idée de vérité semble ne plus avoir du tout le même sens quand on parle de vérité en philosophie que celui accordé à la vérité scientifique. La notion de philosophie semble se dissocier de l'idée de vérité sauf, comme l'a dit M. Alquié, quand Jésus dit : « Je suis la Vérité. » Est-ce que cela veut dire : « Il faut me croire, il faut me suivre, je suis la norme ? » Je ne sais pas très bien ce que le mot « vérité » veut encore dire dans ce contexte où il n'est pas du tout lié à une idée de vérification quelconque. Il faudrait peut-être que l'on discute sur le sens que ce mot de vérité peut prendre en philosophie.

Par contre, l'idée de rationalité a été fortement affirmée à peu près par tous les orateurs, en ce sens que l'on présente la philosophie comme une vision du monde, ou comme un système de croyances, mais on voudrait quand même que cette vision du monde, ce système de croyances, soit légitimé rationnellement. Mais l'on nous dit que cette légitimation rationnelle sera conforme à la structure même de ce système. La notion de rationalité, personne ne la récuse, tout le monde l'adopte, mais éventuellement en l'assouplissant, en l'adaptant au système même.

Que faut-il entendre alors par cette rationalité adaptable ? En fin de

compte, ce serait une communication, une assertion, une affirmation, une décision, universalisable. Et c'est l'idée d'universalisation que je retrouve dans toutes ces conceptions de la rationalité ; ce qui nous permet d'ailleurs de poser le problème des rapports de la religion, de la foi, avec la philosophie, celle-ci consistant en affirmations, en croyances que l'on admet, que l'on considère comme universalisables aux yeux de tous. Par contre, en présence d'un dogme particulier, on dira : « Il n'est pas universalisable, il est uniquement propre aux croyants : si vous n'avez pas la foi, vous ne l'admettrez pas ; ce n'est pas un objet de connaissance ou de convictions rationnelles. »

Par ailleurs, toute philosophie serait précédée par un ensemble d'apports non philosophiques, pré-philosophiques pour ainsi dire, une matière de la philosophie qui serait organisée philosophiquement. Mais le problème controversé était de savoir dans quelle mesure la philosophie possède les moyens de retravailler, de digérer, éventuellement d'éjecter une partie de cette matière dont elle est partie. Est-ce qu'il y a un choc en retour de la philosophie sur la matière pré-philosophique ? Ce qui entraînerait la distinction entre philosophie et quasi-philosophie, la distinction entre rationalité et dogme, liberté et contrainte. M^{me} Parain-Vial a encore insisté sur le fait que, pour qu'il y ait là une certaine liberté du philosophe, il fallait qu'il puisse réagir sur son point de départ.

Personnellement, je m'interroge sur ce choc en retour. Qu'est-ce que cela veut dire ? Dans quelle mesure puis-je modifier, grâce à la philosophie, mes points de départ, les convictions pré-philosophiques dont je suis parti ?

Je partirai de l'hypothèse que nous ne modifions aucune de nos convictions sans raison. Notre liberté de réaction n'est, évidemment, pas arbitraire. Si je suis libre de rejeter certaines de mes convictions, il faut quand même qu'il y ait des raisons suffisamment solides pour ce faire. Mais ces raisons suffisamment solides font-elles partie de mes convictions antérieures ? Alors, puis-je les écarter, les modifier à leur tour ? C'est le problème du point de départ de la philosophie. Le point de départ de la philosophie est-il constitué par des évidences irréfornables ou, au contraire, le point de départ de la philosophie peut-il, à son tour, subir un contre-coup ? Mais il ne peut subir ce contre coup que suite à un conflit avec des convictions qui seront au moins aussi fortes, si pas plus fortes, que celles dont je suis parti. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de vérité irréfornable, à moins qu'elle soit unique. C'est la seule condition où elle puisse être irréfornable. A partir du moment où je pars d'un *ensemble* de convictions, on conçoit parfaitement qu'en les systématisant, je puisse constater des conflits, des incompatibilités, qu'on ne peut lever qu'en faisant subir une modification à l'une ou l'autre de ces convictions. Mais laquelle va-t-on modifier ? C'est celle que je considère comme la moins solide. Y a-t-il des vérités rationnelles qui puissent être aussi solidement crues que des vérités de foi ou non ? C'est là le problème, je crois, qui permettrait de répondre à la question de savoir dans quelle mesure nous nous trouvons dans une théologie ou dans une philosophie.

Que nous ayons des convictions solides au départ, cela ne fait aucun

doute ; les uns admettent la validité de certaines thèses scientifiques, d'autres de certaines thèses religieuses, d'autres de certaines thèses morales qui sont assez nombreuses et, à l'expérience et à la réflexion, elles peuvent s'avérer incompatibles. Le problème sera de décider : quelles affirmations, quelles notions va-t-on assouplir, va-t-on abandonner, et ceci en fonction de celles que l'on maintient.

Ce qui m'a beaucoup frappé, c'est que les historiens professionnels de la philosophie sont venus nous dire qu'il n'y a pas d'histoire de la philosophie, il n'y a que des systèmes philosophiques à étudier dans leur singularité ; ils ont parlé de cathédrales, de chefs-d'œuvre, etc. Mais pour quoi une théologie parfaitement bien construite ne serait-elle pas aussi un chef-d'œuvre philosophique ? Il faut quand même qu'il y ait entre ces différents chefs-d'œuvre une commune mesure qui permette de dire que ce sont des œuvres de philosophie.

En fait, on les met dans le même genre dans la mesure où elles sont en compétition. C'est justement par la controverse philosophique, le fait qu'on ne peut pas admettre plusieurs philosophies simultanément, que s'impose l'idée que si l'une d'entre elles est vraie, l'autre n'est pas vraie. Mais même si j'abandonne l'idée de vérité, je dirais, il y en a une à laquelle j'adhère, qui m'exprime, qui est conforme à mes aspirations et à ma vision du monde, et l'autre pas. Je ne vois pas quelqu'un adhérant simultanément à plusieurs philosophies. Il faut un choix. Et quel est le critère de ce choix ?

Comme l'a dit très bien M. Serres, cet après-midi encore, il y a plusieurs soleils, mais il n'y en a qu'un qui soit réel. En d'autres termes, même s'il ne s'agit pas d'un problème de vérité, il faut quand même montrer en quoi un système est valable et les autres pas. Ce seraient des apparences. On dira : tous les autres sont des apparences ! Et effectivement, il n'y a des philosophies que par rapport au monde dans lequel nous vivons. Si quelqu'un devait élaborer une philosophie qui n'aurait rien de commun avec notre monde, nous dirions que c'est un rêve, ce n'est pas une philosophie. Toute philosophie doit être à même d'intégrer nos convictions concernant le monde dans lequel nous vivons. Pour pouvoir dire que certaines de ces convictions sont des convictions valables, les autres ne sont qu'illusions, chaque philosophie doit prendre position par rapport à toutes ces convictions pré-philosophiques et qui constituent, pour ainsi dire, la matière première de la philosophie. Il y a là donc une caractéristique de toute philosophie, c'est que le monde du sens commun ne peut pas être négligé. Il peut être disqualifié en tant qu'apparence — et c'est la raison pour laquelle les philosophes parlent toujours de réalité —, il y a la réalité philosophique que l'on construit qui doit toujours prendre position par rapport au monde des apparences dans lequel les autres vivent, mais qui ne peut pas être tout à fait négligé si notre philosophie élabore autre chose qu'un rêve. En d'autres termes, ce sont les apparences de sens commun qui donnent une consistance à la réalité philosophique.

Mais si on vient me dire que ces différents systèmes philosophiques sont isolés et qu'on ne peut pas en faire une histoire, que l'histoire des problè-

mes philosophiques, des concepts philosophiques, des catégories philosophiques, que tout cela n'est qu'illusion, je dirai : je veux bien admettre que dans la mesure où une philosophie est liée à la systématisation d'une pensée entièrement personnelle, il n'y aurait pas d'histoire de la philosophie, sinon de ses éléments parfaitement séparés. Mais alors, est-ce qu'on ne doit pas se poser la question de savoir si ce que nous considérons comme histoire de concepts, de problèmes, de catégories, si tout cela ne devrait pas être intégré dans une autre histoire qu'on appellerait « histoire des idées », par exemple ?

Si l'on nie l'histoire de la philosophie, quel est le rapport entre l'histoire des idées et l'histoire des philosophies ? Puisqu'on introduit un nouveau terme, et que l'histoire des idées ne peut pas ne pas tenir compte des systèmes philosophiques, naît le problème de la dialectique entre les idées et leur élaboration philosophique. Cette dialectique constituera un nouveau domaine dont je ne sais pas s'il fera partie de l'histoire des philosophies ou de l'histoire des idées.

Remarquons d'ailleurs que dans la mesure où toute philosophie cherche à convaincre, se pose le problème de l'auditoire, du public auquel s'adresse le philosophe, qu'il veut convertir à la philosophie en général ou à sa philosophie en particulier : son discours sera soumis à toutes les règles qui régissent l'art de la persuasion ou de l'argumentation. Et ces règles ont comme point de départ l'idée que je ne puis persuader quelqu'un qu'en partant de ce qu'il admet déjà. Il faut établir le lien entre ce que je veux lui faire admettre et ce qu'il croit au départ. C'est ici que nous voyons nettement la différence entre un système purement formel, mathématique, où l'on part de certaines hypothèses ou de certains axiomes que l'auditoire *doit* admettre — parce qu'il s'agit d'un système déductif où l'auditoire ne joue aucun rôle — et la philosophie qui se veut persuasion et qui, elle, ne peut pas négliger ce que l'auditoire admet au départ. Mais ce que l'auditoire admet au départ, ce seront des convictions partagées normalement, des convictions de sens commun qu'on peut appeler des lieux communs, comme par exemple : « les hommes sont supérieurs aux animaux », « recherchons le bonheur » ou « recherchons la justice », ou « la liberté est meilleure que l'esclavage », des *topoi*, quitte à les retravailler dans une perspective philosophique, à introduire toutes ces notions dans un système où elles prendront un sens beaucoup plus particulier. Vous constaterez d'ailleurs qu'il y aurait moyen d'élaborer ce qu'on peut appeler une topique philosophique, qui est un ensemble de ces vérités premières autour desquelles tournent toutes les philosophies et qui déterminent la communauté de leur objet. Mais évidemment la contrepartie de cette communauté, c'est son vague, et le fait que dans différentes philosophies les mêmes notions prennent un autre sens et une autre valeur.

M. GRYPAS :

En écoutant pendant ces deux jours les orateurs et ceux qui sont intervenus au cours des débats, j'ai eu l'occasion de réfléchir à la notion du problème de l'histoire de la philosophie. Ma conclusion, c'est qu'il faut

M. ALQUIÉ :

Un lieu commun de la philosophie, si vous voulez. Mais alors le mot de lieu commun cesse d'être péjoratif. Il est le lieu de la vérité philosophique elle-même.

M. DUMONT :

Je voudrais revenir sur la réponse de M. Marion et par là peut-être mesurer un des dangers non pas de l'histoire de la philosophie, mais du comportement de l'historien de la philosophie, par la méthode proposée par l'intervention que nous avons entendue, qui essaie d'examiner quel genre de réponses ont été données à la question de savoir ce qu'était l'être. J'aimerais mieux dire, comme Aristote (*Métaphysique, Zèta*), quel est l'*ousia* de l'*on*. C'est une question de vocabulaire. Mais il est déjà assez significatif qu'il y ait un goût pour un certain type de vocabulaire chez l'historien de la philosophie.

Je vois que cette méthode au fond n'est rien d'autre que celle qu'a pratiquée Aristote dans la dialectique, faisant appel aux opinions professées par les philosophes antérieurs ou les physiciens antérieurs, et je vois un danger pour l'histoire de la philosophie, celui d'être guetté par l'emploi de la pensée qui nous est la plus commune ou du modèle qui nous est le plus familier, pour interpréter même ce qui pourrait être nouveau dans ce qui vient d'être dit.

Et la deuxième question que je voudrais poser, c'est une question à M. Perelman : accepteriez-vous de substituer à la désignation de lieu commun celle de question commune ? Ceci à la suite de l'intervention de tout à l'heure.

M. PERELMAN :

Oui, je voudrais répondre à la fois à M. Dumont et à M. Devolder. Je commencerai par M. Dumont. Je dirai ceci : le lieu commun, comme je le conçois, est suffisamment vague pour ne jamais être satisfaisant par lui-même ; par là il peut être assimilable à une question ; on peut se demander : la liberté est une valeur, oui, mais qu'est-ce que la liberté, quelle est cette liberté qui est une valeur ? La justice est à rechercher. Quelle est la justice qui est à rechercher ? En d'autres termes, cela nous indique la communauté d'un accord sur quelque chose qui nécessairement suscite des questions. Et c'est la raison pour laquelle les différents philosophes peuvent y répondre de différentes façons. Et c'est ce qui fait d'ailleurs qu'il y a une communauté des philosophes. Et ceci me ramène à la question de M. Devolder qui s'interrogeait tellement sur le rôle de l'histoire de la philosophie dans l'enseignement de la philosophie.

Je crois que d'une certaine façon M. Belaval lui a répondu ; quand il distingue savoir de foi, il simplifie les choses, parce que pour moi savoir, c'est science. La philosophie est plus qu'un savoir, c'est aussi un engagement, c'est aussi une prise de position, c'est aussi une attitude vitale et c'est pour cela que je dirais qu'il y a là une organisation consciente de notre vie qui est plus que savoir, parce que justement cette idée de vou-

loir réduire la philosophie à une connaissance, je crois, est fortement battue en brèche aujourd'hui. Mais, mais de même que pour être écrivain il faut d'abord apprendre les mots de sa langue, l'orthographe, la syntaxe, la grammaire, etc., on ne peut pas être philosophe sans connaître un certain nombre de structures philosophiques, de concepts philosophiques, de problèmes philosophiques, tout ce qui est essentiel et qui est fourni par l'histoire de la philosophie, parce que justement, contrairement aux sciences, où nous pouvons parler d'une certaine rupture, même si elle n'est pas absolue, en ce sens qu'on peut être savant sans avoir étudié l'histoire de sa discipline, il n'en est pas de même en philosophie.

Si l'on n'a pas fait d'histoire de la philosophie, on ne comprendra ni le vocabulaire, ni ce qu'il a de spécifique à la manière dont les problèmes se posent. En d'autres termes, l'histoire de la philosophie est libération de notre esclavage par rapport au sens commun, au lieu commun, etc. C'est un instrument de critique essentiel, parce qu'il nous donne les différentes perspectives, à la fois historiques et dialectiques, qui nous permettent d'être maîtres de notre langage philosophique et par là aussi de notre pensée philosophique. Et par là, je crois que la connaissance de l'histoire de la philosophie permet de distinguer un philosophe d'un dilettante, d'un amateur. Aussi ne vous étonnez pas que l'enseignement de l'histoire de la philosophie soit au centre de votre formation. Je ne veux pas dire par là que cet enseignement vous donne tout, et il est évidemment excellent d'étudier la physique, les mathématiques, le droit, l'histoire, d'autres branches que l'histoire de la philosophie. Mais sans l'histoire de la philosophie, vous ne méritez pas un diplôme de licencié en philosophie, vous n'êtes pas un professionnel de la philosophie, parce que vous n'êtes pas maître de votre instrument ; de même qu'un mathématicien a un instrument, le philosophe en a un autre que l'on maîtrise par l'histoire de la philosophie.

Je crois que c'est le moment de terminer, de clore ce Colloque. Je vous remercie de votre assiduité.

