

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1972)
Heft: 5

Artikel: Histoire de la philosophie et philosophie
Autor: Brunner, Fernand
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380997>

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: 17.01.2026

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

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE

Les séminaires de troisième cycle de philosophie, qui groupaient des participants des Universités de Fribourg, Genève, Lausanne et Neuchâtel, ont eu lieu à l'Université de Neuchâtel pendant l'année 1971-1972. L'un d'eux était présidé par M^{me} Jeanne Hersch et l'autre, consacré au néoplatonisme, par M. Fernand Brunner. Au cours de celui-ci, la séance du 27 avril 1972 a été réservée à une réflexion sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie. On trouvera ici l'exposé de M. Fernand Brunner et la substance de la discussion qui l'a suivi. Les conférences relatives au néoplatonisme, que plusieurs savants étrangers ont faites pendant le séminaire, paraîtront ultérieurement dans cette Revue.

On se propose ici : 1) de présenter une certaine conception de l'histoire de la philosophie ; 2) de traiter de ses rapports avec la recherche philosophique de la vérité ; 3) d'indiquer, dans la perspective ouverte ainsi, la signification du néoplatonisme.

I. LA MÉTHODE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Le problème qui s'impose, en histoire de la philosophie, n'est pas de savoir dans quelle mesure nous pouvons connaître les auteurs du passé, nous qui sommes déterminés par le temps autrement qu'ils ne l'ont été. La question ainsi posée est d'un grand intérêt spéculatif, mais elle introduit d'entrée de jeu une certitude d'échec ; il devient absurde d'essayer d'atteindre les œuvres antérieures à nous telles qu'elles sont en elles-mêmes : elles n'ont jamais été autre chose que la lecture qu'on en a faite.

Nous écartons cette problématique parce qu'elle autorise un certain sans-gêne à l'égard des auteurs et dispense le lecteur de l'effort d'objectivité auquel il devrait se soumettre. Parler ici d'objectivité, ce n'est pas réduire les doctrines anciennes au statut de l'objet ; c'est inviter l'historien à les revivre dans une attitude résolue de sympathie et de disponibilité. La satisfaction du connaisseur érudit demeure insuffisante : il s'agit de l'intériorisation aussi profonde que possible des œuvres antérieures à nous. Que cette opération soit diffi-

cile et, à la limite, impossible, nous en convenons sans peine, mais nous proposons de tenter l'aventure, au lieu de rendre les armes au départ. Nous affirmons donc par méthode l'existence en soi des œuvres anciennes, de manière à secouer la complaisance en nous-mêmes. Nous nous concentrons ainsi sur le mouvement qui dépend de nous et par lequel nous sortons de nous-mêmes pour nous rapprocher d'autrui, plutôt que sur l'inévitable différence qui ne dépend pas de nous. Car nous considérons que notre tâche d'historien n'est pas de nous réfléchir en autrui, mais de nous quitter de façon à penser avec lui.

Nous revenons donc ainsi à la question naïve qui consiste à nous demander si c'est du dehors ou du dedans qu'il faut comprendre les auteurs. Répondre qu'il faut tenter de les saisir du dedans, c'est sous-entendre que l'esprit humain n'est pas entièrement lié à un temps et à un lieu et qu'il est toujours au-dessus des systèmes qu'il produit, de sorte qu'il peut sortir de son palais d'idées pour entrer dans un autre.

Inviter à comprendre les auteurs du dedans, ce n'est pas recommander la simple répétition ou la paraphrase : l'une et l'autre sont facilité, alors qu'il n'y a rien de plus malaisé que de devenir maître d'une grande pensée ; il y faut beaucoup d'effort et beaucoup d'intelligence. Il y faut aussi beaucoup de sérieux et beaucoup d'ironie, car la légèreté et la présomption sont petitesse et aveuglement, et ferment la porte de la connaissance d'autrui. La contingence où nous baignons n'a pas plus de prix qu'une autre et nous devons porter à celle-ci autant d'attention qu'à celle-là.

La même alternative peut se formuler comme suit : convient-il d'étudier les auteurs *secundum historiam* ou *secundum veritatem*, c'est-à-dire en eux-mêmes ou par rapport à la vérité qu'on professe ? Choisir l'histoire, c'est éviter de soumettre les doctrines à des normes extérieures, c'est accepter de se laisser mettre en question par les textes, jusqu'à une sorte de perte de soi en autrui. C'est encore ne pas se contenter de l'étude latérale des textes, du point de vue de l'histoire des sciences, par exemple, ou d'un point de vue linguistique. On ne nie pas l'intérêt de ce genre de travaux, à condition que ceux qui s'y livrent en avouent les limites, de peur qu'ils ne méconnaissent la finalité de la philosophie qu'ils étudient et substituent à son étude une recherche particulière qui vaut ce que vaut la science contemporaine. On peut analyser le concept de Dieu chez Spinoza du point de vue de l'histoire de la culture, du point de vue de la logique, de la linguistique, etc. Si l'on en reste là, on manque l'intention de Spinoza ; on ne prend pas sa doctrine au sérieux telle qu'elle se donne à saisir et l'on est comme un homme qui ne fait que tremper les lèvres dans la coupe qu'il pourrait boire ou qui compte un trésor appartenant à autrui.

2. HISTOIRE ET VÉRITÉ

Cette attention désintéressée que nous proposons d'accorder à l'histoire implique-t-elle que nous nous délestions du souci de la vérité ? Nullement, car l'étude des doctrines anciennes présente un intérêt de premier plan dans la perspective de la recherche de la vérité. Dans son intention, cette étude est proprement philosophique, car elle ne vise point un savoir abstrait et ne cherche point à satisfaire la curiosité ou l'érudition. Le mouvement est assez frivole, quoique légitime, qui pousse l'esprit à accumuler un savoir extérieur sans signification actuelle et vivante pour lui. L'histoire de la philosophie est une discipline philosophique dans la mesure où les philosophes ont parlé pour les philosophes — et secondairement pour les savants, les curieux et les érudits — et où il faut pour les comprendre la compétence du philosophe.

Mais en quoi l'étude du passé peut-elle intéresser le présent ? D'abord, le passé éclaire le présent. Aucune doctrine ne naît par génération spontanée, quelle que soit la part du génie dans son apparition. Il est donc impossible de comprendre le présent par le présent seul. Ensuite, la connaissance du passé permet de juger le présent, car le philosophe ne se contente pas d'ajouter son wagon au train du monde sans s'attribuer quelque responsabilité dans l'aiguillage. On ne dirigera pas le train si l'on n'a pas quelque moyen d'en sortir. Certes, il ne s'agit pas de juger notre temps au nom d'un autre, mais d'acquiescer assez de recul à l'égard de nous-mêmes, grâce à cet exercice de sortie de soi qu'est l'histoire, pour apercevoir les limites, les dangers, les erreurs peut-être, dans lesquels s'enferment les non-philosophes aux yeux bandés.

L'étude de l'histoire de la philosophie nous apprend enfin à nous faire de nous-mêmes une idée plus large que celle à laquelle nous sommes accoutumés. La connaissance des doctrines du passé nous instruit sur l'homme, dont nous n'avons en nous et autour de nous qu'une image incomplète. Quand nous apprenons, par la connaissance d'une doctrine d'un autre temps ou d'un autre lieu, qu'il est possible d'être homme autrement que nous le sommes, la leçon que nous recevons par là est inestimable : c'est une leçon de prudence et de tolérance ; c'est aussi une leçon d'intelligence, car tout ce qui étend l'esprit sert l'intelligence. Nous ne jouirons de ce bénéfice que si l'étude des doctrines n'est pas de notre part un pur acte d'information, mais plutôt un acte de pensée et de méditation, dans lequel, en même temps que nous découvrons ce que l'autre a pensé, nous élargissons notre propre pensée.

En d'autres termes, en se livrant à l'histoire de la philosophie, le philosophe met entre parenthèses non pas *la* philosophie, mais *sa*

philosophie, dans la mesure où il en est capable ; et il le fait par provision, en vue d'accéder à une philosophie à la fois plus riche et plus critique.

Mais si le passé de la philosophie a toujours quelque chose à nous apprendre, c'est que la philosophie a un statut fort différent de celui de la science. La loi du progrès ne s'applique pas à la philosophie. En effet, le philosophe ne se contente pas d'un savoir partiel dont la méthode et l'objet sont reconnus pour l'essentiel par tous et une fois pour toutes. Proposant une vision de la totalité, elle remet en question radicalement, avec chaque philosophe créateur, et sa méthode et son objet. Jamais personne n'a prouvé que les philosophies plus récentes avaient assumé les philosophies antérieures dans la plénitude de ce qu'elles avaient de valable, car c'est indémontrable : les philosophies ne sont pas homogènes entre elles comme l'est la science au cours de son développement ; une grande philosophie ne se construit pas sur une autre ; elle ne la reprend pas pour aller plus loin ; elle la reprend pour faire autre chose. Une vision totalisante ne s'ajoute pas à une autre : elle la remplace, de sorte que la philosophie, qui sans cesse reprend ses productions en sous-œuvre, offre le spectacle d'une juxtaposition de systèmes qui se présentent pour toujours au regard. Au contraire, le passé de la science est périmé, encore qu'il puisse toujours intéresser les savants et conserver même parfois un certain pouvoir de suggestion. On connaît donc la science quand on la rencontre dans la science présente, tandis qu'on ignore la philosophie quand on la connaît dans la philosophie d'une époque — à supposer qu'il n'y ait, dans une époque, qu'une seule philosophie.

Toute nouvelle philosophie est donc une création : elle ne consiste pas en une nouvelle étape dans le développement d'un type de pensée donné, mais elle est elle-même un nouveau type de pensée. En ce sens, l'œuvre de la philosophie est une instauration, pour parler comme Etienne Souriau, et sa vérité lui est intrinsèque. Elle ne copie pas la vérité de la chose : elle est elle-même, dans sa construction achevée, la vérité qu'elle cherche. Une philosophie est donc analogue à une œuvre d'art¹. Si nous regardons ce phénomène de la création philosophique sous son aspect subjectif, nous nous demanderons quelle est la nature du pouvoir créateur que nous observons chez le philosophe et qui l'apparente à l'artiste. Nous répondrons en invoquant non pas l'imagination, le sentiment, la volonté, ou je ne sais quelle autre face de la personnalité humaine, mais la personnalité tout entière dans les états où elle brise avec l'habitude et s'exprime pleinement, quand elle sort de l'automatisme conscient, comme dit Bergson, pour s'élever à l'acte libre. Se réveillant à elle-même dans l'expérience de la vérité,

¹ Cf. ETIENNE SOURIAU : *L'instauration philosophique*, Paris, 1939.

de la beauté, de l'amour, dans celle de la souffrance, du danger ou simplement de l'existence, elle acquiert la faculté de voir et de faire voir. Tout homme, à des degrés divers, a connu cette faculté au moins une fois dans sa vie. L'artiste et le philosophe en jouissent d'une manière éminente.

Mais la philosophie ne laisse pas de s'apparenter aussi à la science, comme Martial Gueroult l'a établi contre Souriau : aucun philosophe n'a voulu faire une œuvre purement et simplement, c'est-à-dire un système qui se soutiendrait par ses propres forces, indépendamment de son rapport à la réalité. Le philosophe prétend fournir l'explication de l'univers et de l'homme. Il formule des problèmes et les résout ; il met en question les solutions antérieures aux siennes. La vérité philosophique n'est donc pas seulement intrinsèque à l'œuvre du philosophe, comme si la perfection de l'œuvre ne résidait qu'en elle-même ; elle habite encore dans la relation de cette œuvre à l'objet dont elle veut rendre compte. «... L'artiste a conscience qu'il est un « créateur », et il se complaît dans la conscience de son activité fabricatrice entièrement justifiée par la constitution de l'œuvre. Le philosophe au contraire ne vise pas directement son œuvre, mais directement la découverte d'une vérité de jugement, la solution d'un problème étranger au souci de « l'œuvre » et posé par la nature des choses...¹ »

Ces deux aspects — d'art et de science — caractérisent la philosophie et sont inséparables. En un sens, l'important dans une philosophie, c'est le système objectif dans lequel elle vient à l'existence. C'est aussi, encore dans la perspective esthétique, l'état subjectif qui est à la source de l'instauration philosophique : comme Hume l'a rappelé suffisamment, la raison abstraite n'a pas de force humaine, et, en ce sens, jamais la logique comme telle ne rendra compte de la genèse d'une philosophie. Mais cet aspect d'art n'est pas le seul : la décision intérieure du philosophe se traduit sous un mode non pas esthétique, mais scientifique, dans l'élaboration d'un système qui prétend rendre compte du réel.

A la fois art et science, la philosophie conduit l'idée commune de l'univers à une détermination et à une perfection supérieures. Au cours de son éducation, l'enfant apprend à structurer sa vision du monde selon le modèle d'une culture donnée. Ce modèle est insuffisamment déterminé pour la conscience exigeante de l'adulte philosophe : en la conduisant à une perfection supérieure, il instaure alors une philosophie. Cette philosophie apporte une vision de l'univers d'un certain point de vue, mais comme nous ne savons pas ce qu'est

¹ MARTIAL GUEROUT : *La voie de l'objectivité esthétique* dans *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau...* Paris (1952), p. 113.

l'univers avant que le philosophe nous le dise, le schéma monadologique ne s'applique pas ici sans correction : avant l'intervention du philosophe, l'univers et les points de vue qu'on peut prendre sur lui ne sont pas entièrement constitués, de sorte que le philosophe apporte sa vision de l'univers autant qu'il la reçoit. Un peu comme le modelleur voit dans l'argile la forme qu'il lui donne ; en quoi le modelleur n'est pas absolument libre, puisque la pâte lui impose la résistance de sa matière. Pas plus que l'artiste ne crée la pâte et les conditions de son traitement, le philosophe ne crée l'univers et les contraintes qu'il subit de sa part. Mais le philosophe ouvre sur l'univers une perspective nouvelle, voire imprévisible, qui sera suivie d'autres au gré de la création philosophique, sans qu'on puisse dire que la liste de ces créations, au cours de l'histoire de l'humanité, soit jamais close.

La multiplicité des philosophies nous paraît donc moins un scandale qu'une chance, et nous ne sommes pas de ceux que la philosophie comme *Kampfplatz* déconcerte. Nous voyons dans la pluralité des philosophies l'occasion d'exercer l'esprit, l'occasion surtout de surmonter la partialité où peut l'enfermer une influence ou une époque.

La création philosophique peut fort bien se produire à partir d'une connaissance médiocre du passé de la philosophie. Il y en a des exemples. Quoique personne ne puisse partir de rien, le passage par l'histoire, au sens où nous l'avons entendu, n'est pas une exigence nécessaire de toute invention philosophique. Le génie a ses voies propres. Mais nous avons posé le problème des rapports entre la recherche de la vérité historique et la recherche de la vérité tout court. Comment rejoindre la seconde à partir de la première ? Nous répondons que la vérité tout court n'est pas l'intégrale des vérités fournies par l'histoire. D'abord, la liste de ces vérités est inachevée, puisque l'histoire l'est aussi. Ensuite, une philosophie étant une idée de la totalité, elle remplace une autre philosophie sans pouvoir s'additionner avec elle : chaque idée de la totalité n'est pas l'élément d'une totalité, mais elle-même la totalité. Une philosophie ne pouvant faire autrement que de viser la totalité d'un certain point de vue, elle est une totalité particulière, une partie totale. En tant que totale, elle ne peut composer avec autre chose ; en tant que partielle, elle exclut les autres visions particulières, comme une figure dans l'argile exclut les autres figures.

Le philosophe historien se trouve donc devant une pluralité qui se donne comme irréductible. Il ne peut se contenter de ce pluralisme, puisque l'exigence de totalité parle en lui aussi ; mais il ne peut davantage opérer de synthèse : il est impossible d'être à la fois Platon et Aristote, et il est impossible d'être seulement l'un ou l'autre quand on les a étudiés l'un et l'autre. En quel sens l'enquête historique sert-elle la philosophie ? Nous l'avons dit, l'histoire découvre les possibilités

de la nature humaine et assure l'élargissement de la conscience philosophique. L'exigence philosophique de synthèse, placée devant l'histoire de la philosophie, provoque non pas la sommation impossible des philosophies considérées dans l'objectivité des systèmes, mais la sommation des dispositions de l'esprit humain qui sont à l'œuvre dans les différents systèmes. Le philosophe historien constate ainsi que l'esprit humain n'est tout entier ni dans l'intuition sensible ni dans le raisonnement, que l'affectivité et l'activité en font partie, que les intentions religieuse et mystique s'y observent aussi, et ainsi de suite. L'histoire lui apprend que la philosophie, prise dans la totalité de son phénomène, intéresse la conscience humaine dans la totalité de ses puissances. Elle l'invite à la construction d'un système dans lequel l'homme s'exprime dans sa plénitude. Que cette plénitude soit rarement atteinte, et qu'elle se traduise inévitablement dans des systèmes différents selon les temps et les lieux, voilà qui est certain, mais ne doit point entamer l'intention de totalité humaine ni le refus de rétrécir la conscience pensante. Le philosophe historien découvrira, par exemple, la dimension religieuse de l'esprit et l'inconvénient qu'il y a à la laisser s'effacer dans l'inaction ou se développer dans le conformisme ou l'inconscience. Il comprendra aussi que l'intention religieuse, vécue dans la dichotomie de la foi et de l'intelligence, va de pair avec l'affaiblissement de l'une et de l'autre, la foi n'étant pas assez forte pour éclairer l'intelligence, ni l'intelligence assez élevée pour accéder à la foi.

H.-I. Marrou a écrit de belles pages au sujet de l'élargissement de la conscience, dont l'étude de l'histoire peut nous faire bénéficier. En voici deux extraits : « L'histoire apparaît comme une extension, pratiquement indéfinie, de l'expérience vécue. Chacun de nous s'est trouvé enrichi et comme formé, éduqué par les rencontres humaines réalisées au hasard des années : chacun des hommes que nous avons connus, et au premier chef nos amis, nous a apporté tant de choses ! Par l'histoire nous pouvons étendre aux hommes du passé le profit de ces rencontres, lier amitié avec tous ces héros. Et ce que nous disons des hommes individuels s'applique aux milieux collectifs, sociétés, civilisations. Au lieu d'être enfermés dans le système social où le hasard nous a fait naître, nous pouvons communier par la pensée avec tant d'autres groupements ou idéologies ! C'est ce qu'a résumé le vieux Sénèque dans une page célèbre dans les fastes de l'humanisme : l'histoire « nous permet de franchir les limites imposées à la faiblesse humaine », *egredi humanae imbecillitatis angustias libet* (*De brevitate vitae*, 14, 1-2). L'expérience historique nous fait peu à peu découvrir les possibilités, insoupçonnées au départ, de la nature humaine, cette nature qui sait assumer tour à tour les visages les plus divers, et réussit à s'adapter aux conditions les plus inattendues,

et parfois les plus difficiles, réalisant des types de vie si variés. » Et encore : « ... Si nous sommes devenus extrêmement sensibles à l'infinie diversité des situations humaines, il n'est pas vrai, comme l'a prétendu cette forme particulière de scepticisme qu'on appelle l'historicisme, que la recherche historique ait comme horizon ultime un tel relativisme radical : non pas l'Homme, mais des hommes — singularisés par leur milieu et leur temps. Le fait même de l'existence de la connaissance par l'histoire réfute cette prétendue leçon de l'histoire : entre ces hommes, si différents à première apparence, et l'homme que je suis, il faut bien qu'il existe une unité de nature, une communauté profonde, puisque, à mesure que se déploie mon effort, je réussis à les connaître, et dans une mesure toujours plus grande, à les comprendre : seul le semblable connaît le semblable. ¹ »

Ces réflexions, inspirées par l'histoire générale, conviennent parfaitement au cas de l'histoire de la philosophie. Anti-historicistes, elles sont aussi anti-évolutionnistes : nous ne nous abandonnons pas au flux de l'histoire pour apprendre qui nous sommes aujourd'hui et qui nous serons demain, mais nous demandons au flux de l'histoire de nous révéler les différents aspects d'un esprit humain qui ne change pas, que nous pouvons comprendre et que nous pouvons être à tout moment.

Cette intention de totalité humaine doit permettre de surmonter les oppositions qui déchirent le monde moderne et qui se concentrent toutes dans l'antithèse d'un rationalisme et d'un irrationalisme d'autant plus agressifs et dangereux qu'ils sont plus étroits. Elle doit fournir le moyen de critiquer et de redresser notre conception de la science, de la technique, de la morale, de la religion, bref, de la civilisation et de l'homme tout entier. Elle doit offrir encore la possibilité de porter un jugement sur les différentes philosophies parues jusqu'ici ; on inclinera à dire, par exemple, que Kant est inférieur à Platon en ce qu'il limite la connaissance par l'action, alors que Platon maintient l'accès à un type d'intelligibilité métaphysique qui ne fait qu'un avec la disposition spirituelle et pratique de la conscience ; que Spinoza dépasse Descartes parce qu'il se préoccupe du salut et non seulement de la science ; que Jean Gerson le cède à Maître Eckhart parce qu'il défend une mystique de l'affectivité qui n'assume pas l'intelligence ; qu'Auguste Comte se critique lui-même par sa découverte ultérieure de l'affectivité, de même que Bergson par le privilège qu'il accorde à l'intuition et à l'action, et ainsi de suite. Sans parler des réductions psychologiques ou sociologiques de l'homme, qui imposent sans critique le point de vue de certaines disciplines particulières de l'esprit. Les

¹ HENRI-IRÉNÉE MARROU : *Comment comprendre le métier d'historien* dans *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1961, p. 1484 et 1485.

démystificateurs sont souvent mystifiés par les prestiges de modes de pensée qui, sous couleur de science, se plaisent à amputer l'homme de la raison et de la liberté.

Jusqu'ici, nous avons cherché la synthèse des philosophies présentées par l'histoire, dans la réunion des dispositions de l'esprit. Il y a une autre manière, plus fondamentale, de tenter cette synthèse : on ne vise pas non plus à faire la somme impossible des systèmes et des points de vue, mais à dépasser les systèmes et les points de vue. L'esprit, disions-nous en commençant, est supérieur à ses productions ; c'est pourquoi il peut se dégager d'un système pour en comprendre un autre. Le dégagement qui est proposé maintenant ne se réduit pas à la disponibilité méthodique qui était recommandée tout à l'heure ; il n'a pas besoin d'un réinvestissement immédiat de la pensée dans un nouveau système. Il tend à concentrer l'esprit en lui-même et au-dessus de ses œuvres. Il n'est plus question maintenant ni de systèmes ni de point de vue, puisqu'il s'agit de l'origine infinie de toutes les constructions finies possibles ; il n'y a plus de construction ni de constructeur : seule demeure leur source commune. En lui-même, au-delà de ses œuvres, l'esprit n'est pas habité par l'inertie, mais par la pure activité qui est son être et qui se manifeste ou ne se manifeste pas à l'extérieur sans que rien ne lui soit ajouté ou retranché.

Cette concentration n'est pas, chez ceux qui la connaissent, une opération de l'imagination ; elle ne résulte pas non plus du jeu de la négation sur le plan du concept ou du jugement ; elle n'est pas davantage l'installation de la conscience dans la sphère de l'affectivité au-delà de l'intellection. Elle dépasse, certes, l'intelligence, mais dans la ligne de l'intelligence, parce que l'intelligence dont il est question intéresse déjà tous les aspects de la personnalité.

Le dépassement de la pensée dans la source de la pensée et de ses œuvres n'entraîne pas nécessairement la disparition de toute œuvre de la pensée ; la concentration dans le pôle subjectif suprême de la création philosophique peut aller de pair avec la production d'un ouvrage de pensée. La formulation de la doctrine du dépassement, et sa justification, est déjà un monument objectif. Il suffit que cette explication tienne compte des différents aspects de la vie humaine en un temps et en un lieu pour qu'elle devienne une philosophie complète. Il est inévitable que cette philosophie forme un système particulier, puisqu'elle s'inscrit dans un contexte limité ; mais elle posera et résoudra les problèmes d'une philosophie déterminée sous la motion d'une inspiration universelle. Quoique philosophie particulière, elle s'enracine dans la synthèse de toutes les philosophies possibles, qui est la source de la pensée au-delà de toute pensée. Ainsi le système, au lieu de se fermer sur sa limitation, restera ouvert à son origine qui est aussi sa fin, et servira, en un temps et en un lieu

donnés, le mouvement par lequel l'esprit retourne à sa propre transcendence.

3. LE NÉOPLATONISME

A cet égard, le néoplatonisme est exemplaire, parce qu'il a conduit la pensée avec puissance au-delà de ses œuvres, tout en assumant l'héritage de la pensée grecque et les problèmes de son temps. Loin de nier l'intelligence, puisqu'il conserve la multiplicité et la subtilité des questions grecques relatives au ciel, à l'âme, à la connaissance et à la vertu et puisqu'il fait de l'intelligence non point une faculté de l'âme, mais une très haute hypostase, le néoplatonisme dépasse cependant l'intelligence prise sous son aspect de discursivité et même sous son aspect d'être ou d'état spirituel supérieur, pour s'élever à la source infinie et libre de toute détermination, même transcendante. Sous sa forme plotinienne et proclusienne — qui est une philosophie de l'Un ineffable — ou sous sa forme porphyrienne — qui est une philosophie de l'Être, connu dans l'ignorance où l'on demeure à son égard — le néoplatonisme relativise les déterminations intellectuelles et sensibles et en même temps leur donne un sens en les subordonnant au Principe qui les dépasse en son infinité. Il situe l'absolu là seulement où il peut être, et pourtant il ne nie le relatif ni dans la pensée ni dans l'être. C'est pourquoi il est une réussite. Il est synthétique dans les deux sens que nous avons distingués. Il unit les dispositions humaines qui sous-tendent les philosophies ; il est à la fois rationalité et mysticisme, sensibilité et intellectualité, théorie et pratique, etc. Il unit par là en quelque manière les différents systèmes. Il les unit encore en conduisant la pensée à la source de toute pensée, là où, au-dessus d'elle-même, elle se possède en plénitude.

Ainsi, le néoplatonisme est un type dont, naturellement, l'influence historique a été très considérable dans tout le bassin de la Méditerranée, en plusieurs civilisations, en des milieux de religions différentes et pendant un millénaire. Les érudits n'ont pas fini de découvrir cette influence, pas plus qu'ils n'ont achevé l'analyse des systèmes qu'elle a véhiculés. Le néoplatonisme reste un modèle dont on peut s'inspirer de nos jours comme en tout autre temps. Dans la civilisation où nous vivons, la pluralité des options repliées sur elles-mêmes engendre l'intolérance et l'impérialisme ; nous ne savons plus ni ce qu'il faut penser ni ce qu'il faut faire. Autant dire qu'il n'y a plus de civilisation. L'individu ne trouve pas, dans la société où il a été élevé, le guide et le soutien dont il a besoin ; déchiré lui-même, il rejette la mère qui l'a enfanté ou mutile son héritage en cherchant dans l'aveuglement même du choix ou dans l'action pour l'action une raison d'être qu'il n'aperçoit plus dans la tradition.

Dans ce chaos, l'étude du néoplatonisme peut nous inviter à ouvrir les philosophies ironiquement sur l'au-delà des philosophies, et nous rappeler que la valeur de l'œuvre intellectuelle ou de l'action ne dépasse pas la valeur de celui qui agit. La grande philosophie dont non seulement l'Occident, mais l'humanité a besoin devrait fournir la mesure et le critère de l'apport à la fois immense et dérisoire de la civilisation en élevant la pensée à la source de toutes les pensées. Revenus à la pensée déterminée, les hommes ou quelques hommes auront perdu leur myopie et n'auront plus le visage collé sur leurs problèmes ; ils seront capables de les dominer en les faisant entrer dans une perspective nouvelle et ils diront ce qu'il faut penser et ce qu'il faut faire aujourd'hui.

FERNAND BRUNNER.

DISCUSSION

M^{me} DUFOUR (Genève) : Que penser de l'interprétation de l'histoire de la philosophie, que les grands auteurs ont donnée ?

M. BRUNNER : Les grands auteurs interprètent les doctrines du passé en fonction de la leur. Cette réduction est légitime quand on la considère comme un moment d'un système original qui s'ajoute à ceux qui ont déjà paru dans l'histoire. Pour le commun des philosophes, et pour d'autres aussi au stade de leur formation, il est plus fécond de chercher à comprendre les auteurs du passé pour eux-mêmes que de projeter sur eux une image étrangère.

M. BOSS (Neuchâtel) : Votre méthode de lecture implique qu'au départ nous ne savons rien et que nous pouvons trouver la vérité partout. Mais sans vérité préalable, comment interroger une œuvre philosophique ?

M. BRUNNER : Nous abordons une œuvre avec une expérience philosophique et humaine plus ou moins étendue : nous ne partons jamais de rien et ce quelque chose nous permet de commencer la lecture. Mais nous attendons d'une œuvre qu'elle éclaire et élargisse notre expérience ; nous devons donc nous efforcer d'entrer dans les questions que cette œuvre pose elle-même.

M. ROCHEFORT (Genève) : Admettre la pluralité des systèmes, c'est exclure l'unité de la vérité.

M. BRUNNER : Chaque système revendique la vérité pour lui. Pourquoi ne pas admettre que la vérité est non pas jalouse, mais généreuse et qu'elle se situe encore à un autre niveau ? Mon pluralisme est méthodique et provisoire.

M. ROCHEFORT : Vous postulez au départ la transcendance des œuvres philosophiques les unes par rapport aux autres et leur transcendance par rapport à vous.

M. BRUNNER : Sans doute, mais quand je les pense en philosophe et non plus en historien, je postule aussi un au-delà de tous les points de vue d'où l'on embrasse toutes les philosophies.

M. REY (Fribourg) : Je vois mal comment le néoplatonisme constitue un accès privilégié à tous les autres systèmes.

M. BRUNNER : C'est par son dépassement de toute pensée finie dans la source et l'au-delà de celle-ci. Le néoplatonisme a montré son pouvoir de synthèse en enseignant, dans les philosophies arabe, juive et latine, que le platonisme et l'aristotélisme représentent les deux étages de la doctrine de la forme : en Dieu d'une part, et dans les choses et dans notre esprit d'autre part. D'où la distinction d'Albert le Grand entre les trois états de l'universel : *ante rem*, *in re* et *post rem*.

M. REY : Il y a quelque chose dans le néoplatonisme qui semble aller à l'encontre des préoccupations contemporaines : le langage de l'émanatisme et du retour n'est plus actuel.

M. BRUNNER : L'homme contemporain prend conscience de l'insuffisance d'une civilisation purement scientifique, technique et économique. Le néoplatonisme, qui représente un autre type d'intellectualité, va au devant des aspirations de notre temps. Quant à l'émanatisme comme langage, il nous est parfaitement accessible si, au lieu de projeter nos connaissances scientifiques sur l'image du rayonnement solaire, par exemple, nous considérons celui-ci tel qu'il se donne aux sens : on y verra une source de rayonnement dont l'activité ne diminue pas l'éclat. L'image sera alors le symbole adéquat de la vérité métaphysique.

M. REY : Le moule où le philosophe insère la réalité conserve d'ordinaire une ouverture. Or, dans le néoplatonisme, toute chose est à sa place dans un système qui ne laisse rien en dehors de lui.

M. BRUNNER : Le propre du philosophe est d'achever la vision de l'univers dont la culture commune lui fournit une forme encore indéterminée. Avant d'être une limitation, le système est une perfection plus haute.

En ce qui concerne le néoplatonisme, il est à la fois système et ouverture, puisqu'il débouche sur la Transcendance absolue.

M. BOSS : Est-ce que la foi fait partie intégrante du mouvement par lequel la philosophie mène à sa perfection l'idée de l'univers ?

M. BRUNNER : Au sens large de foi religieuse ou même de croyance en général, la foi a toujours joué un rôle capital dans l'élaboration des philosophies. Au sens strict de foi chrétienne, la foi peut inspirer ou contrôler la philosophie. Il me semble normal et souhaitable qu'elle l'inspire, au nom de l'unité de l'esprit et de la vérité.

M. BOSS : La foi sert-elle l'accord des hommes dans la vérité ou est-elle un facteur de diversification ?

M. BRUNNER : Je ne pense pas qu'en son terme ultime, la foi chrétienne soit exclusive et que son essence soit de séparer.

M. POUGET (Fribourg) : Devant la pluralité des philosophies, comment savoir qui a raison ? Comment concilier histoire et vérité ? J'aimerais que vous reveniez sur la notion de vérité.

M. BRUNNER : Je distingue la vérité réalisée dans un système et la vérité indiquée par lui. Je crois que la seconde vérité est plus riche que tous les systèmes possibles et que la doctrine la plus vraie est celle qui le sait le mieux. Je pense aussi qu'on s'approche davantage de la vérité là où la personnalité humaine est

intéressée d'une manière plus totale. Le vrai est ce qui est commun, et ce qui est commun se situe toujours en deçà des systèmes dans les dispositions humaines ou au-delà dans le fondement de la pensée et de l'être.

M. ROCHEFORT : Comment concevoir l'erreur d'interprétation ? Quel est le critère de l'erreur en philosophie ?

M. BRUNNER : Du point de vue de l'histoire, l'erreur d'interprétation tient au fait qu'on ne s'est pas plongé vraiment dans l'œuvre étudiée ou qu'on n'a pas investi dans cet effort les qualités humaines requises. Du point de vue de la philosophie, l'erreur, à mes yeux, tient à la partialité. Ainsi le positivisme est faux, le fidéisme est faux, et ainsi de suite.

M. IMBACH (Fribourg) : Pourquoi n'avez-vous pas choisi Hegel comme paradigme, lui qui est le dernier reflet du néoplatonisme ?

M. BRUNNER : Je me sens très proche et très éloigné de Hegel. Son ambition de totalité est exemplaire, mais non seulement il s'est donné l'être au lieu d'en chercher la source, mais encore il a fait du devenir, à ce qu'il semble, le contenu de l'absolu. Cette philosophie du temps, loin de rendre hommage au temps, le déprécie, car l'absolu se construisant dans le temps, la fin du temps est supérieure aux différents moments du temps. Au contraire, en néoplatonisme, l'absolu est achevé hors du temps, de sorte que chaque moment du temps est en relation absolue avec l'absolu. L'absolu néoplatonicien n'y est pas contaminé par le relatif ni le mystique par le rationnel. La philosophie de Hegel est une hérésie du néoplatonisme, par l'importance qu'elle accorde au temps.

M. REY : Situez-vous la religion à l'intérieur de la philosophie ?

M. BRUNNER : Oui, mais à condition de concevoir la philosophie comme issue non seulement de la raison, mais encore de la religion.

M. JAVET (Neuchâtel) : Vous avez dit votre opposition à une vision évolutive de la philosophie. Pourtant la chose à penser évolue. Par exemple, nous pouvons aujourd'hui détruire la vie. Il y a donc du nouveau à penser. Les anciens ne pouvaient pas être d'avance nos contemporains, tandis que nous pouvons être les leurs. Le vecteur temps a une signification.

M. BRUNNER : Cette question de la destruction de la vie, si nouvelle et terrifiante qu'elle soit, ne modifie en rien la philosophie : elle ne fait que requérir une critique plus urgente de la science et de la technique.

M. JAVET : Cela ne supprime pas la technique.

M. BRUNNER : Le phénomène contemporain de la technique va de pair avec une philosophie insuffisante. L'homme s'engage tête baissée dans l'aventure technique faute de penser. Quand il pensera de nouveau, il se détournera de la science et de la technique.

M. JAVET : On ne peut pas faire l'économie des problèmes actuels quand on entreprend de philosopher.

M. BRUNNER : Est-ce que les nouveaux problèmes commandent l'invention d'une philosophie nouvelle ? Oui et non. Je ne vous ai pas proposé le néoplatonisme comme une philosophie à reproduire, mais comme un type dont il faut s'inspirer.

M. JAVET : La philosophie qui tiendrait compte de nos problèmes et du reste serait peut-être plus riche que celle de Plotin. Un Plotin actuel serait plus riche que celui du III^e siècle.

M. BRUNNER : La richesse relative aux circonstances contingentes ne concerne pas l'essentiel.

M. JAVET : On mesure une philosophie à la vigueur avec laquelle elle se saisit des problèmes d'une époque. Un grand esprit pourrait s'emparer de nos problèmes et en faire une grande philosophie.

M. BRUNNER : Une grande philosophie se mesure à la vigueur avec laquelle elle assume la plénitude du penser. Bien entendu, elle entretient une relation plus ou moins large avec son époque, mais la relation à notre époque en tant que nôtre ne peut fonder aucun caractère de supériorité. A certains égards, sur le terrain de l'artisanat, de l'art, de la religion, beaucoup d'autres époques et beaucoup d'autres civilisations sont plus riches que la nôtre.

M^{lle} WESSELS (Lausanne) : Dans la perspective de M. Brunner, la question de la richesse de pensée ne se pose pas, puisque chaque moment du temps participe d'une façon totale à l'absolu. Or, l'absolu ne peut s'enrichir.

M. BRUNNER : Je ne propose pas pour autant un mouvement de fuite. Comprendre, c'est aussi trouver la force d'être et d'agir. Plotin ne vivait pas dans une tour d'ivoire. Il y avait autour de lui des hommes et des femmes ; on lui confiait les orphelins. La pensée s'exprime normalement dans l'action, et l'action requiert la lumière de la pensée.

M. IMBACH : Ne faut-il pas reconnaître que la *phugé* est un terme fondamental dans la philosophie néoplatonicienne ? Porphyre nous dit que Plotin avait honte d'être dans un corps.

M. BRUNNER : Ce n'est là qu'un côté de la doctrine. Il ne faut pas oublier que, pour Platon, le monde est divin, et Plotin, reconduisant l'âme à la connaissance de soi, lui rappelle l'origine divine et la beauté du mouvement de l'univers. Le corps est le lieu de la chute, mais il est aussi le lieu de la manifestation divine. Il est le lieu de la honte quand il nous abaisse et il est le lieu de la gloire quand l'âme est libre en lui et avec lui. Si l'on n'aperçoit qu'un aspect de la doctrine, on n'aperçoit pas la doctrine.

M. REY : L'extension actuelle du savoir semble nous imposer une synthèse qui parte non pas du principe, mais de la base.

M. BRUNNER : Il faut sans doute un mouvement de va-et-vient entre le haut et le bas. Chacun sait qu'il n'y a pas d'esprit qui puisse dominer la totalité du savoir contemporain, même pas dans une discipline donnée. En ce sens, la réflexion philosophique doit porter moins sur les résultats des sciences que sur leurs principes et leurs méthodes.

M. REY : Quelle est votre attitude devant la confrontation actuelle des cultures ?

M. BRUNNER : La réflexion sur le pluralisme que j'ai proposée à propos des philosophies occidentales doit s'étendre, à mon sens, à toutes les cultures avec lesquelles nous sommes aujourd'hui en contact. C'est une des tâches de la pensée contemporaine.

M. IMBACH : La remontée à l'origine a pour vous une importance très grande. Mais il y a l'histoire et son apport. Ne faut-il pas admettre que la philosophie a aujourd'hui une dimension nouvelle ?

M. BRUNNER : Le développement de la civilisation, sa planétarisation, le recul des religions et des traditions, les découvertes de l'astrophysique sur notre situation dans un univers en refroidissement et même dans la dernière phase de celui-ci, les dangers que fait courir à la nature notre soif de la maîtriser, etc., tout cela stimule la réflexion, mais n'en modifie pas le cours. Ce n'est pas en adoptant les points de vue qui sont à l'origine de nos problèmes que nous trouverons les solutions dont nous avons besoin, c'est en changeant de point de vue. En ce sens, c'est l'inactuel qui est actuel, et l'actuel qui est dépassé.

M. LORITE (Fribourg) : A quel moment l'historien de la philosophie devient-il philosophe ?

M. BRUNNER : L'historien de la philosophie obéit à une intention philosophique s'il cherche à élargir sa pensée au contact de l'histoire. Il devra peut-être à la leçon de l'histoire un point de vue qui lui permettra de juger des philosophies.

M^{lle} BONZON (Lausanne) : Le critère à partir duquel vous jugez les différentes philosophies ne me paraît pas compatible avec votre volonté de « comprendre une philosophie de l'intérieur ». A quel moment vous détournez-vous de la « compréhension » pour « juger » ? Une philosophie ne peut être à la fois « comprise de l'intérieur » et « jugée » à partir d'un point de vue qui lui est extérieur.

M. BRUNNER : Il faut choisir entre l'acceptation de la pluralité des systèmes et sa réduction. La réduction la moins coûteuse me paraît celle qui exprime une intention de totalité. En un premier temps, j'essaie de comprendre — c'est le point de vue de l'histoire et de la pluralité ; en un second temps — celui de la philosophie — je réduis la pluralité en postulant l'existence d'un meilleur point de vue. Cette réduction est d'autant moins mutilante pour la pluralité que ce point de vue est mieux choisi. A la lucidité individuelle et à la discussion collective de vérifier la valeur de ce choix.