

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 61 (2002)

Artikel: L'histoire de la philosophie antique du point du vue "analytique"

Autor: Chiesa, Curzio

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882952>

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: 26.01.2026

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

CURZIO CHIESA

L'histoire de la philosophie antique du point de vue « analytique »

This article firstly examines the features of the history of ancient philosophy from the point of view of analytical philosophy. Secondly, it addresses the following crucial question: in what sense and to what extent can writing the history of philosophy be a truly philosophical activity? In a way, the history of philosophy is philosophical because it concerns philosophical matters but, at the same time, it is not philosophical because it does not address the philosophical problems directly. The activity of understanding and interpreting philosophical matters is however philosophical because of the argumentative nature of philosophy as the field of reason.

Ce texte propose quelques remarques sur la manière de faire l'histoire de la philosophie antique dans la perspective de la philosophie dite « analytique ». La question à laquelle elles essaient de répondre peut être formulée dans les termes suivants : quel est le sens de la contribution que la philosophie analytique a pu apporter à l'histoire de la philosophie ancienne ? Il s'agit en définitive de rechercher les traits pertinents qui forment la spécificité de la méthode de type analytique, lorsque cette méthode est appliquée à l'histoire de la philosophie et, en particulier, à l'histoire de la philosophie de l'antiquité.

Malheureusement, c'est un premier point embarrassant, il est de moins en moins évident qu'il existe, en général, une véritable spécificité de la méthode dite analytique ainsi que des traits spécifiques évidents qui définissent son application à l'histoire de la philosophie. Une telle identité en effet, si elle existe ou si elle a existé à un moment donné, tend à disparaître de plus en plus, à devenir difficile à reconnaître, pour ne pas dire totalement méconnaissable.

D'autre part, et c'est le second motif d'embarras, s'il est souvent judicieux et responsable de s'interroger sur ce qu'on fait, on se retrouve tout aussi fréquemment dans la situation d'être amené à soulever, de droit, des apories qu'on ne rencontre presque jamais en tant que telles dans les faits, et de réfléchir à des difficultés de principe qu'il est ex-

trêmement aisé d'oublier lorsqu'on entreprend le travail de recherche effectif.

De plus, dès que l'on se situe à un niveau méta-philosophique ou méta-historique, à savoir au niveau des réflexions et des discours méthodologiques, on se retrouve facilement et presque inéluctablement sur le terrain mouvant des débats à peu près complètement stériles.

Enfin, il est difficile d'isoler les problèmes qui sont propres à l'histoire de la philosophie car ils se confondent avec ceux qu'on rencontre également dans les autres disciplines historiques ou philologiques : qu'est-ce qui serait vraiment spécifique dans l'interprétation de tel texte d'Aristote et qu'on ne retrouverait pas dans l'analyse d'un passage de Sophocle, de Thucydide, d'Euclide ou d'Hippocrate ?

Comme on le voit, au carrefour de l'histoire de la philosophie et de la philosophie analytique, les apories sont multiples et difficiles, car il existe de véritables nœuds problématiques qui sont à la fois de nature conceptuelle, et donc philosophique, mais aussi de nature proprement historique et qui se situent à la base des questions que nous allons essayer de discuter.

Mais quels sont au juste ces problèmes ? C'est ce que nous allons voir pour commencer, en guise d'introduction ; ensuite, nous tenterons une reconstruction de la tradition récente de l'histoire de la philosophie d'inspiration analytique ; enfin nous examinerons les rapports entre l'histoire de la philosophie et l'activité philosophique elle-même.

I

À la question de savoir quelle est la caractéristique propre de l'approche analytique à l'histoire de la philosophie antique, il serait aisé de répondre si l'on pouvait disposer d'une définition plus ou moins satisfaisante de la philosophie analytique elle-même ; il suffirait en effet d'appliquer et d'adapter une telle définition à la pratique historique pour comprendre de quelle manière l'histoire de la philosophie de type analytique appartient à juste titre à la mouvance de la philosophie analytique.

Mais il se trouve que l'on a renoncé, depuis un certain temps déjà, et sans doute à juste titre, à une définition substantielle de la philosophie analytique, et que l'on est sans doute en train maintenant de renoncer en outre à une définition de type formel ou de style, une défini-

tion qui s'articule d'habitude en termes de rigueur argumentative, de clarté, d'exactitude et de souci de distinctions et d'exemples.

On s'est peut-être aperçu que des descriptions de ce genre, qui sont bien entendu encore utiles dans des contextes polémiques, voire même dans des approches prétendument conciliatrices et irénistes, rencontrent inévitablement l'inconvénient, ou l'avantage, suivant : si la philosophie analytique est en somme une activité ou une pratique philosophique soucieuse de clarté, de rigueur et d'argumentation rationnelle, alors, à ce compte, la philosophie analytique ne peut que commencer déjà avec Socrate ou Aristote. Du même coup, une telle philosophie comprend en principe tous les philosophes qui partagent les mêmes soucis et elle n'exclut de son champ que les philosophes, ou mieux les pseudo-philosophes, qui pratiquent l'obscurité, le flou ou la séduction facile des formules mystérieuses.

Par ailleurs, de plus en plus de philosophes que l'on a l'habitude de classer du côté analytique se montrent peu désireux de se définir eux-mêmes par rapport à un modèle ou à un type idéal et de se réclamer d'une tendance, d'une tradition ou d'une école déterminée. On retrouve bien entendu la même attitude chez des philosophes qui sont issus d'autres traditions philosophiques : le génie ne supporte pas d'étiquettes considérées comme réductrices.

Mais l'état de choses que l'on vient d'esquisser ne doit pas être interprété dans le sens d'une espèce d'œcuménisme philosophique qui gomme les différences et les contrastes au profit d'un projet irénique ou de la défense corporatiste de l'ensemble de la profession toutes tendances confondues. Il ne faudrait pas croire que, si la philosophie analytique n'a plus d'identité propre, c'est parce qu'au fond tous les philosophes pratiquent la même discipline de la même manière, dans le meilleur des mondes philosophiques possibles. Tout au contraire, entre la philosophie analytique et les autres formes de philosophies, parfois qualifiées de «continentales», il y a manifestement des différences de contenu, de méthode, de style ou de ton qui sont telles qu'il peut arriver parfois de penser que la philosophie, pour parler comme Aristote, est un terme qui n'est pas seulement polysémique, à savoir un terme qui se dit de plusieurs manières, mais aussi, malheureusement, homonyme, en ce sens que le mot «philosophie» désigne des choses totalement hétérogènes, au point qu'un philosophe d'un certain milieu peut considérer que celui qui s'appelle du même nom dans un autre milieu n'en est pas un et ce qu'il fait n'est pas seulement de la mauvaise philosophie mais ce n'est pas de la philosophie du tout.

Le fait est que l'évolution et la croissance de la philosophie d'origine analytique ont été telles qu'il est devenu quasiment impossible de déterminer les traits auxquels on pourrait reconnaître aisément un philosophe de type ou d'inspiration analytique.

Regardons par exemple la manière dont B. Williams présente au public français la traduction de l'un de ses livres sur l'éthique, dans un avant-propos qui a pour titre: «L'éthique, question de style?». L'auteur déclare d'emblée que la distinction entre philosophie analytique et philosophie continentale revêt à ses yeux peu d'importance et que le contraste entre les deux styles philosophiques repose sur un malentendu, qui confond questions de méthode et questions de géographie.

En ce qui concerne l'histoire, B. Williams propose le diagnostic suivant:

«Il y a eu une approche analytique de l'histoire de la philosophie, mais elle faisait profession de traiter les raisonnements des <grands philosophes disparus> comme s'ils étaient contemporains. La situation de l'histoire de la philosophie a beaucoup changé depuis. Certains auteurs insistent sur le contexte, particulièrement sur le contexte non philosophique, des philosophies du passé; d'autres s'interrogent sur la possibilité de retrouver les significations à partir du passé; d'autres encore (mystérieusement) font l'un et l'autre. Cette double influence a modifié et l'histoire sérieuse de la philosophie et la philosophie de l'histoire.» (p. VII-VIII)

Cela dit, B. Williams soupçonne que rien n'a vraiment changé dans la façon d'utiliser l'histoire de la philosophie de la part de philosophes qui ne sont pas des historiens de métier. Et la façon d'user du passé de manière caricaturale est sans doute la même des deux côtés de la Manche ou de l'Atlantique.

Il demeure toutefois des différences, car B. Williams reconnaît, dès le premier chapitre du livre, qu'il existe une spécificité de la démarche analytique. C'est le cas, par exemple, de la philosophie morale: d'une part, «il n'y a pas de philosophie morale analytique par opposition à d'autres types de philosophie morale». Mais, d'autre part, la différence, ainsi que la façon de l'exprimer, est loin d'être négligeable:

«Ce qui distingue la philosophie analytique du reste de la philosophie contemporaine (mais pas d'une bonne partie de la philosophie d'autres époques), c'est une certaine façon de procéder, qui implique l'argumentation, la recherche de distinction et, dans la mesure où elle se souvient qu'elle doit essayer d'y parvenir et y réussit, un langage relativement simple. L'alternative au langage simple, c'est l'obscurité et la technicité, que la philosophie analytique distingue strictement l'une de l'autre. Elle rejette toujours la première, mais la seconde

lui est parfois nécessaire. Cette particularité a le don de faire enrager particulièrement certains de ses ennemis: désireux d'une philosophie à la fois profonde et accessible, ils condamnent la technicité, mais l'obscurité les reconforte¹. »

Le propos de B. Williams mériterait une analyse approfondie. J. Bouveresse l'a déjà développée dans une large mesure (*Ibid.*). Contentons-nous de relever que si B. Williams renonce en apparence à une distinction stricte et rigoureuse entre les deux styles ou les deux traditions, comme s'il fallait justement éviter d'opposer la philosophie continentale à la philosophie analytique, en réalité, il fixe les critères de la bonne philosophie, et il le fait naturellement du point de vue de la philosophie analytique, ou, pour le moins, des critères formels et stylistiques que les philosophes de tendance analytique ont, ou avaient, l'habitude d'invoquer afin de définir les traits qui les définissent tout en les opposant aux partisans des traditions rivales.

En d'autres termes, sont stipulées ici des exigences que n'importe quel philosophe pourrait – et devrait – partager, et que, sans doute, la plupart des philosophes sont à l'heure actuelle disposée à accepter et à mettre en œuvre, quel que soit le lieu d'origine ou la tradition de provenance. Mais, d'autre part, une pratique de la philosophie comme celle qui est décrite par B. Williams n'est après tout rien d'autre que la carte de visite de l'activité philosophique de type analytique: les critères de la façon juste de philosopher sont certes valables universellement, mais ce sont tout de même les critères analytiques.

Or cette façon de décrire l'activité philosophique permet de surcroît de fixer des critères qu'on pourrait utiliser pour définir et pour évaluer ce qui, dans l'histoire de la discipline, a toujours constitué une manière correcte, juste, adéquate de faire de la philosophie.

Mis à part les traits évoqués par B. Williams, et faute d'un critère sûr de type substantiel qui soit accepté par tout le monde et qui permette de définir la philosophie analytique du point de vue du contenu, des thèmes et des problèmes ou de la méthode, les philosophes analytiques eux-mêmes ont eu recours également à un critère de type historique. Le philosophe anglo-saxon qui s'est le plus intéressé à la genèse de la philosophie analytique est sans doute M. Dummett. Or

1 B. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad., Paris, Gallimard; la traduction de la seconde citation est empruntée à l'article de Jacques Bouveresse qui discute la position de B. Williams, «Une différence sans distinction?» *Philosophie* 35 (1992), p. 88.

Dummett propose depuis plusieurs années une définition historique de la philosophie analytique qu'il examine d'ailleurs dans son livre sur les *Origines de la philosophie analytique*² : la philosophie analytique est à ses yeux la philosophie post-frégéenne, car Frege a réorienté le champ philosophique en le centrant sur la philosophie de la pensée et non plus, comme c'était le cas depuis Descartes, sur la théorie de la connaissance. La métaphysique de la philosophie analytique est la logique philosophique, la théorie de la pensée et celle-ci ne peut se réaliser qu'en tant que philosophie du langage car l'axiome ou le dogme de la philosophie analytique, d'après Dummett, consiste en ceci que seule une analyse du langage assure une analyse complète de la pensée.

Du même coup, c'est une conséquence curieuse que Dummett est tout à fait disposé à accepter, les philosophes qui par hypothèse rejettent ce principe se situent d'eux-mêmes en dehors de la mouvance analytique, même si, de fait, ils en proviennent et ils en font partie parce qu'ils partagent d'autres principes communs à la tradition en question.

Or si l'on accepte, même à titre provisoire, la reconstruction de Dummett, on peut comprendre pourquoi les philosophes de formation analytique qui se sont consacrés à l'histoire de la philosophie antique se sont intéressés tout d'abord et en priorité aux aspects de la philosophie ancienne qui étaient le plus en rapport avec les domaines fondamentaux de leur discipline, et pour lesquels ils avaient plus de goût et de sympathie, à savoir la logique, la philosophie du langage et l'épistémologie en négligeant par là même toute une série d'autres aspects essentiels des systèmes philosophiques de l'antiquité. On peut aussi comprendre pourquoi, dans le contexte anglo-saxon, certains auteurs ont été privilégiés aux dépens d'autres; ils étaient en quelque sorte amenés à choisir les thèmes et les problèmes les plus proches de ceux dans lesquels ils étaient devenus compétents, et pour lesquels ils pouvaient avoir l'impression qu'ils disposaient d'instruments d'analyse de type quasi scientifique.

De plus, ils étaient naturellement intéressés à examiner des textes qui étaient susceptibles de fournir une contribution féconde et intéressante à la résolution de certains problèmes pour faire progresser la discipline, par exemple par la mise en lumière de solutions fausses et ina-

2 M. DUMMETT, *Les origines de la philosophie analytique*, trad., Paris, Gallimard, 1991.

déquates fournies par les auteurs du passé, ainsi que des bonnes raisons qu'on peut avoir de les considérer comme définitivement caduques.

En somme, la conséquence de l'hypothèse de Dummett peut être formulée dans les termes suivants: si la philosophie analytique est la tradition philosophique post-frégéenne, c'est-à-dire la tradition qui a été influencée par des philosophes comme Frege, Russell et Wittgenstein, la tradition dans laquelle la logique et la philosophie du langage ont joué un rôle prépondérant, alors l'histoire de la philosophie de type analytique est simplement celle qui a été pratiquée par les philosophes qui ont été formés dans la tradition analytique et qui se sont spécialisés dans l'histoire de la philosophie antique en s'intéressant surtout aux problèmes de logique et de philosophie du langage.

On convient aisément que c'est là une définition très peu satisfaisante. Mais, du point de vue historique, on peut avoir le sentiment qu'il n'y en a pas d'autres.

Toutefois, dans cette perspective, on comprend un aspect important de la manière de faire l'histoire de la philosophie de la part des philosophes de tradition analytique par opposition à la conception de l'histoire de la philosophie du bord opposé.

D'un côté, le côté analytique, l'histoire de la philosophie devient philosophique, puisqu'elle se fait philosophiquement, en tant qu'analyse des raisons et des arguments, des distinctions et des exemples. De l'autre côté, la philosophie devient l'histoire de la philosophie puisqu'elle n'a plus d'autre objet que le retour réflexif sur son passé.

Dans la mouvance analytique, la philosophie est considérée comme encore *in fieri*, car il s'agit d'une activité qui continue et qui se poursuit, à peu près de la même manière que par le passé. Dans cette optique, la discussion de la pensée du passé, loin de constituer le pis-aller d'une discipline d'ores et déjà achevée, contribue à la construction philosophique proprement dite car elle met à disposition de l'analyse contemporaine des exemples et des schèmes qui peuvent être utilisés dans l'exercice de l'activité théorique.

On retrouve ici certains traits de la méthode d'Aristote, d'après laquelle l'examen doxographique, qui ouvre les traités, est un exercice diaporématique, qui développe les apories et les problèmes, les examine dans tous les sens en présentant les thèses des devanciers comme des options effectives même si elles sont fausses, comme des thèses possibles sinon plausibles qu'il vaut la peine d'étudier même s'il faut en définitive les rejeter.

Curieusement, il en va de même dans l'orientation opposée. L'identification entre philosophie et histoire de la philosophie présuppose en effet l'idée d'une fin de l'histoire de la philosophie. Ce qui comporte un repli de la philosophie sur elle-même, c'est-à-dire sur son passé et partant sur son histoire. Or ce repli résulte d'une sorte de désillusion s'exprimant dans l'idée qu'il n'y a plus rien à faire, que le travail dans la discipline philosophique est définitivement achevé. Et c'est pourquoi l'exercice historique est une manière de faire de la philosophie, la seule manière d'en faire encore. Au total, pour les deux orientations, quoique pour des raisons totalement différentes, l'histoire de la philosophie est philosophique et relève de l'activité philosophique proprement dite.

II

Qu'en est-il alors, en perspective analytique, de l'histoire et du développement de l'histoire de la philosophie antique ?

Qu'on soit pour ou contre une démarche philosophique an-historique et donc anachronique, il n'en reste pas moins qu'on ne peut pas échapper à l'histoire. Or la philosophie analytique, qui est déjà une vieille histoire plus que centenaire, n'a évidemment pas échappé à sa propre histoire; elle a été en quelque sorte rattrapée par l'histoire, elle a atteint un âge vénérable que certains espèrent déjà celui de la retraite.

Du même coup, les générations se sont succédé et les historiens analytiques qui ont été formés par les premiers analyticiens historiques ont maintenant vieilli, et se sont peut-être un peu calmés sinon assagis.

Tentons d'esquisser, de façon succincte, l'évolution et les transformations qui ont caractérisé l'espèce des historiens-philosophes analytiques depuis, disons, une quarantaine d'années, et essayons de le faire du point de vue de ces philosophes eux-mêmes, en utilisant leurs propres témoignages et remarques méthodologiques.

On peut distinguer trois phases qui correspondent à des prises de positions différentes quant à la question globale de savoir pourquoi faire de l'histoire de la philosophie antique: pourquoi, au fond, faudrait-il étudier les philosophes anciens, pour en faire quoi, dans quel but et avec quel profit ?

1. Pourquoi lire les philosophes antiques ? La première réponse revient à dire en substance qu'il faut les lire parce qu'ils ne sont pas

antiques ! Platon et Aristote sont en fait des philosophes contemporains qui ont examiné, discuté et quelquefois résolu des problèmes philosophiques qui sont encore et toujours nos propres problèmes. Il faut étudier l'*Éthique à Nicomaque* comme si c'était un livre de Rawls. Aristote et Platon sont des collègues. Après tout, pour reprendre une formule de Detienne, les Grecs sont nôtres. C'est notre famille.

Naturellement, une approche de ce type est menacée par toute sorte d'anachronismes, car elle essaie de faire l'économie de l'histoire effective, même de type philosophique, et de la distance qui nous sépare définitivement des anciens philosophes, en même temps qu'elle projette sur ceux-ci des préoccupations qui n'étaient certainement pas les leurs.

2. Du coup, la seconde phase de l'histoire analytique de l'histoire de la philosophie antique représente un retour en force de la dimension proprement historique. Pourquoi lire les philosophes anciens ? Parce qu'ils sont anciens, parce qu'ils sont différents. Les Grecs sont autres; ils ne sont justement pas comme nous, et c'est pour cette raison qu'il faut les étudier. Ils sont des étrangers, qui nous intéressent parce qu'ils ne sont pas comme nous, même s'ils sont au fond nos propres ancêtres primitifs.

Or la prise en compte de la distance, de la différence et de l'altérité n'a pas pour conséquence inévitable que le travail historico-philosophique devienne une affaire exclusivement archéologique, voire même, pour reprendre une formule de J. Barnes³, une espèce de nécrophilie intellectuelle. En effet, l'histoire de la philosophie du passé, d'un passé qui a et qui est définitivement passé, peut avoir un intérêt proprement philosophique dans l'exacte mesure où elle nous libère de « la tyrannie du présent » (M. Schofield), y compris de notre présent philosophique. L'étude et la pratique de la philosophie antique permettent d'adopter une attitude critique à l'égard des paradigmes dominants de la philosophie moderne et contemporaine, qu'elle remettent en perspective; du même coup, la philosophie antique fournit des alternatives philosophiques et une pluralité de schèmes conceptuels qui peuvent se révéler intéressants et féconds, stimulants et utiles même pour ceux qui s'intéressent surtout aux recherches philosophiques les plus récentes.

3 J. BARNES, « Introduction » à *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, CUP, 1995, p. XVIII.

Les anciens philosophes ouvrent en quelque sorte le champ des possibles philosophiques qui est le nôtre en y insérant des voix qu'on croyait à tort définitivement réduites au silence.

3. Mais il y a une autre phase, la dernière, qui est pour partie une synthèse des deux précédentes, mais qui surtout évite les prises de position théoriques péremptoires de celles-ci.

Cette troisième phase correspond tout d'abord au constat que les philosophes anciens sont intéressants, stimulants et fascinants à tel point qu'aucune justification *a priori* ou *a posteriori* ne pourrait vraisemblablement contribuer à changer cet état de choses et la motivation profonde qui en résulte : comme le dit J. Brunschwig, qui répond justement à la question de savoir pourquoi lire les philosophes anciens : « Parce que cela fait plaisir ! »⁴

Certes, un sentiment subjectif de ce genre et l'aveu qui l'accompagne, ne peuvent pas être le dernier mot de l'affaire : le plaisir est au plus un motif, il n'est pas une raison suffisante.

Mais cette fascination résulte également du fait que les philosophes de l'antiquité, qui ne sont pas nos contemporains sans être absolument différents de nous, sont nos propres ancêtres, ceux qui ont inventé et constitué la tradition qui est la nôtre, la tradition dans laquelle nous nous insérons afin de la continuer et de la transformer. Ce qui ne veut pas dire, comme le remarque J. Barnes⁵, que tout philosophe doit être intéressé par l'histoire de sa discipline, ni que tout philosophe éprouve nécessairement de l'intérêt pour la tradition dont il est issu et dont il dépend dans une large mesure. Mais cela veut dire qu'il est tout à fait normal qu'un philosophe soit séduit par l'histoire de sa propre discipline : celui qui travaille dans une certaine tradition éprouve aussitôt de l'intérêt et de la curiosité pour les premiers représentants et les fondateurs de la tradition en question. Et il est probable que ces philosophes éponymes, comme le dit justement J. Brunschwig (*ibid.*), se situent, par rapport à nous, à la bonne distance, ni trop près, ni trop loin.

Telles sont en substance les transformations qui ont scandé l'évolution récente de la tradition analytique en matière d'histoire de la phi-

4 J. BRUNSCHWIG, « Naissance de la philosophie. Entretien », *La Page des libraires*, Janvier-février 1996.

5 J. BARNES, « Immaterial Causes », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, 1983, p. 191-192.

philosophie de l'antiquité, ou du moins les sentiments dominants qui ont accompagné depuis plusieurs années la pratique de la philosophie ancienne dans la tradition dite analytique. Mais il faut ajouter une remarque supplémentaire qui concerne la situation privilégiée dans laquelle se trouve la communauté des philosophes de l'antiquité.

C'est que le but ultime que visent les historiens de la philosophie antique est clairement défini et délimité, ce qui permet de faire quelquefois l'économie des querelles méta-philosophiques sur la nature, l'objet, la méthode et le contenu de l'activité philosophique elle-même par rapport à la science, voire à la littérature, et ce qui permet surtout de faire feu de tout bois et de mettre à contribution des spécialistes venant d'horizons philosophiques très différents. Comme le dit J. Barnes dans l'avant-propos d'un numéro de la *Revue de philosophie ancienne* consacré aux «Lectures analytiques de la philosophie ancienne» (1, 1988):

«Nous qui étudions la philosophie ancienne, nous jouissons d'une ambiance plus heureuse et plus courtoise. Bien qu'il y ait des divergences entre nous aussi – divergence de méthode, de style, de ton –, nous aspirons tous à atteindre le même but: essayer de comprendre et analyser les textes «pétillants» des grands philosophes morts. »

La fin ultime étant de comprendre les philosophes anciens, il n'est pas nécessaire de se séparer d'emblée sur les conceptions globales de la philosophie, comme par exemple celles qui concernent le statut des problèmes philosophiques, considérés comme conceptuels et *a priori*, l'existence ou non de thèses proprement philosophiques et la question de savoir si le but de la philosophie consiste ou non essentiellement dans une activité de clarification conceptuelle de confusions de nature linguistique, comme le prescrit une certaine conception wittgensteinienne. Peu importe la philosophie des historiens de la philosophie; peu importe d'où ils viennent, pourvu qu'ils aillent tous au même endroit.

En effet, s'il s'agit en définitive de comprendre, par exemple, la psychologie d'Aristote, on peut utilement commencer par consulter – les noms sont donnés au hasard – Zeller et Ross, Rodier et Jäger; s'il s'agit d'examiner la critique de la théorie des idées, on a intérêt à lire Grote et Robin, avant d'aborder Cherniss, Owen et Vlastos.

Au total, sur la spécificité de l'approche analytique, la conclusion est donc plutôt sceptique: il n'y a pas, il n'y a plus, une méthode typiquement analytique en histoire de la philosophie antique, pas plus qu'il n'y a, à l'heure actuelle, une définition rigoureuse de la spé-

cificité de la philosophie analytique par rapport à la philosophie « continentale ».

Mais, encore une fois, l'absence de définition rigoureuse ne doit pas être utilisée comme une excuse pour escamoter les différences, qu'il n'est pas si difficile de reconnaître, ni pour devenir excessivement tolérants à l'égard de tous ceux qui abusent du titre de philosophes, comme par exemple, ces « fast-thinkers », ces « prêts-à-penser » qui inondent les media et les cafés de leurs idioties.

Au contraire, les critères formels, à l'instar de ceux retenus par B. Williams, sont susceptibles, comme nous l'avons suggéré, d'être appliqués également à l'histoire de la philosophie.

III

Comme nous l'avons déjà constaté, il y a plusieurs raisons qui sont susceptibles de justifier l'intérêt que suscite l'histoire de la philosophie antique. Nous avons rappelé la possibilité que la philosophie ancienne nous libère et nous permette de mettre à distance notre actualité philosophique en nous proposant d'autres façons de voir les choses et d'envisager les problèmes philosophiques.

Mais il faut ajouter un autre point important : la recherche en philosophie antique serait encore plus intéressante si l'on pouvait démontrer qu'elle est une activité, non seulement historique, mais aussi proprement philosophique. La question qui se pose maintenant est donc celle de savoir si l'histoire de la philosophie est ou non véritablement philosophique.

Cette question était d'ailleurs l'enjeu d'un débat qui a opposé il y a une dizaine d'années deux historiens français, P. Aubenque et J. Brunschwig⁶. La lecture de leurs textes a stimulé les remarques qui vont suivre.

Commençons par décrire schématiquement l'objet quelque peu paradoxal que décrit la formule « histoire de la philosophie antique », dans la perspective des questions suivantes : qu'est-ce que l'*histoire* de la philosophie ? qu'est-ce que la *philosophie antique* ? en quel sens la

6 « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? » « Oui et non », par P. AUBENQUE ; « Non et oui » par J. BRUNSCHWIG, *Nos Grecs et leurs modernes*, textes réunis par B. Cassin, Paris, Seuil, 1992.

philosophie a-t-elle une histoire? dans quelle mesure la philosophie antique est-elle encore *philosophie* bien qu'*antique*?

Le syntagme «*philosophie antique*» pose en particulier la question du progrès éventuel de la philosophie, c'est-à-dire la question de savoir si, à côté du progrès indéniable des instruments et des méthodes d'analyse philosophique, l'histoire de la philosophie manifeste un progrès comparable en ce qui concerne les solutions effectives des problèmes philosophiques traditionnels. Si tel est le cas, la philosophie antique a tendance à devenir l'objet d'une archéologie de la pensée qui examine des monuments conceptuels certes fascinants mais définitivement périmés. Si, en revanche, le développement technique relatif au questionnement n'a pas impliqué un progrès substantiel quant aux réponses, la philosophie antique peut encore offrir quelques anciennes vérités qui sont bonnes à redécouvrir. Tout se passerait comme si l'absence de progrès véritable rendait en somme toutes les philosophies contemporaines.

Afin d'examiner ces questions, donnons-nous quelques points de repère. Il paraît tout d'abord indubitable que l'histoire de la philosophie antique a pour objet d'examiner les origines, la formation et les transformations initiales de la pensée grecque. Au cours de ce développement extraordinaire, se constituent les *structures élémentaires* qui déterminent toute la tradition philosophique jusqu'à nos jours, c'est-à-dire les paradigmes fondamentaux et les schèmes conceptuels de base permettant d'articuler le champ des possibles philosophiques. Toute l'histoire de la philosophie a régulièrement et systématiquement repris ces structures élémentaires. Certes, elle ne s'est pas contentée de les reproduire sans changement et de les répéter de façon identique; au contraire, elle les a modifiées, transformées et reconstruites de plusieurs manières différentes. Il n'en reste pas moins que c'est la philosophie antique qui a déterminé les domaines et les questions fondamentales de l'activité et de la recherche philosophiques (métaphysique, logique, théorie du langage et de la connaissance, éthique, politique; qu'est-ce que la connaissance, le temps, la perception sensible? qu'est-ce que la personne humaine? etc.), ainsi que la plupart des concepts et des problèmes, des thèses, des thèmes et des théories philosophiques sont d'origine grecque. C'est pourquoi il est possible de définir le champ de plus en plus divers de la philosophie par rapport à son point de départ dans la pensée antique: les formes élémentaires de l'activité philosophique sont celles qui ont été constituées par

la philosophie grecque, qui représente ainsi, en quelque sorte, le « monogramme », dans lequel se trouvent déjà, sous une forme implicite et elliptique, la plupart des possibles philosophiques de notre tradition.

Mais quelle est la spécificité de cette nouvelle forme du savoir qu'est la philosophie au moment où elle apparaît pour la première fois en pays grec ? La question est complexe et nous ne pouvons proposer ici que des suggestions à titre indicatif.

L'activité philosophique apparaît d'emblée, dès les premiers « physiologues » ioniens, comme la recherche d'un *savoir rationnel* qui puisse *rendre compte et raison* de tous les aspects problématiques de la nature, de l'homme et du cosmos.

S'affranchissant progressivement de la pensée mythique, dans un mouvement qui a pour effet de constituer le « mythe » comme un discours différent de celui de la raison, mais aussi comme le discours des autres, c'est-à-dire de ceux qui ont des croyances différentes, l'activité philosophique comporte l'invention d'un langage, d'un questionnement et d'une argumentation spécifiques, qui permettent de découvrir de nouveaux objets d'enquête et de nouvelles disciplines, et qui favorisent la prolifération de conjectures et de théories régulièrement soumises à la discussion critique.

C'est cette *tradition critique* qui constitue la philosophie en tant que recherche de la connaissance et de la vérité rationnelles.

Or la philosophie grecque fait partie de l'histoire de la culture grecque dont elle est l'une des expressions. Elle est un aspect du fait historique global qu'on peut étudier grâce aux instruments et aux méthodes des sciences historiques. La philosophie fait également partie, avec le langage, la littérature, la religion et le mythe, de l'ensemble systématique des formes symboliques, dans lesquelles se manifeste la mentalité ou l'idéologie d'une société déterminée à une époque déterminée.

En tant que faits culturels d'une société donnée, les faits philosophiques sont assurément susceptibles d'être décrits et expliqués du point de vue historique. Mais si la philosophie n'est pas un fait historique comme les autres, c'est parce qu'elle est une activité spécifique qui, justement en tant que telle, peut ou doit être analysée de manière spécifique : la spécificité de la philosophie justifie l'autonomie relative de l'histoire de la philosophie par rapport à l'histoire générale et à l'histoire des idées.

Or ce qui constitue la spécificité de la philosophie, c'est qu'il s'agit d'une activité rationnelle de nature argumentative. Et cette définition rejoint, on l'a vu, celle que revendiquent en principe les philosophes de tendance analytique.

Essayons alors de comprendre et de préciser cette dimension argumentative qui constitue sans doute l'essence même de l'activité philosophique.

Quelqu'un croit quelque chose et l'affirme; disons que «x» soutient que «P», une proposition ou un contenu propositionnel (c'est-à-dire une opinion, une croyance, une thèse, voire même une théorie articulée). Il s'agit d'un fait historique complexe qui est susceptible d'une pluralité d'analyses et d'explications possibles, par exemple de nature sociologique, anthropologique, psychologique ou littéraire.

Or ce fait pose deux séries de problèmes complexes et difficiles: le premier est, en somme, celui du relativisme; l'autre est celui du rapport entre ce type de faits et l'activité philosophique elle-même. Commençons par le premier.

I. La formule standard, canonique, qui représente le type d'objet auquel se consacre l'historien de la philosophie peut s'exprimer comme suit: un philosophe du passé a affirmé telle ou telle thèse philosophique: «x a dit que P».

Normalement, P appartient au langage de l'interprète; la proposition P n'est pas une citation, elle n'est pas constituée des *ipsissima verba* du philosophe disparu et elle n'est pas exprimée dans les termes de celui-ci; il s'agit d'une traduction.

Or le fait qu'il s'agisse d'une traduction et qu'on ne puisse pas formuler et comprendre le contenu propositionnel de l'auteur dans les termes et avec le sens qu'il aurait lui-même utilisés est considéré quelquefois comme une perte irréversible qui nous prive à tout jamais du message original.

Mais en fait il ne s'agit d'une perte regrettable que pour ceux qui considèrent, sans doute à tort, que la compréhension, la seule compréhension véritable, comporte une manière d'identification avec l'auteur du passé, grâce à laquelle ce dernier peut être compris dans ses propres termes. En réalité, cette identification n'est que le rêve nostalgique d'une transparence absolue et parfaite de l'autre, un autre qui devient comme soi-même, un autre soi-même avec lequel on voudrait établir une sorte de communication immédiate, sans obstacles, angélique. Or il

se trouve qu'une telle transparence n'existe même pas avec soi-même et avec son propre passé, lequel n'est accessible, partiellement, que par l'intermédiaire d'une mémoire sélective. Mais ce que je n'arrive même pas à effectuer avec mon propre passé, comment pourrais-je le réaliser avec quelqu'un d'autre, quelqu'un qui est mort et qui appartenait à une culture du passé, qui n'est pas, qui n'est plus la nôtre ?

L'autre que je comprends est compris par moi dans mes propres termes. Il est donc nécessaire, et en même temps tout à fait normal, que la compréhension de P ne puisse s'effectuer que dans et par une traduction qui est une nouvelle formulation nous permettant d'assimiler ce que le philosophe a dit.

Par ailleurs, P n'a de sens que par rapport à une problématique déterminée, qui est celle de l'auteur examiné. P en effet est une thèse qui relève d'une doctrine, d'un système de croyances, d'un langage, d'une culture, auxquels elle appartient et dont elle dépend.

Des prémisses de ce genre aboutissent normalement à une conclusion dramatique et pessimiste de type relativiste, qui s'articule d'habitude dans les termes suivants : holisme, incommensurabilité, incommunicabilité, rupture épistémologiques et changement de paradigmes : P est pour nous proprement inintelligible car, dit-on parfois, elle n'a de sens que par rapport à un système complexe, un système historiquement déterminé qui n'est plus à notre disposition, et auquel il est impossible de pouvoir s'identifier.

Il va de soi que la règle qui stipule de rapporter une thèse à la problématique et au système auxquels elle appartient est une règle élémentaire de prudence méthodologique, qu'on peut considérer comme tout à fait convenable. Mais elle ne doit pas aboutir à une consigne stricte qui finit par se transformer en obstacle épistémologique insurmontable.

En effet, l'exigence relativiste, qui stipule de rapporter une thèse à la totalité du système ou de la culture dont elle dépend, devient rapidement une injonction irréalisable de fait : comment reproduire le système pertinent dans son ensemble ? Et, si une telle opération se révèle impossible, il n'est pas tout à fait correct d'afficher un relativisme absolu de principe dont on sait pertinemment qu'on ne peut le mettre en œuvre en pratique. D'autre part, l'idéologie relativiste est souvent superflue de droit car, dans n'importe quel système philosophique du passé, on a affaire à des structures articulées qui comportent des parties relativement autonomes et partant susceptibles d'une analyse indépendante :

l'éthique d'Aristote, par exemple, quant aux principes, à la méthode, aux objets, aux domaines, aux exemples, ne dépend pas rigoureusement de la physique même si elle y est naturellement liée.

Mais ce qui est crucial, c'est que la situation d'incommensurabilité radicale qu'entraîne le relativisme repose sur une thèse de l'incommunicabilité qui est inutile, incertaine et même autocontradictoire.

Les raisons en sont les suivantes. L'auteur du passé est sans doute, par rapport à nous, à la bonne distance, ni trop près, ni trop loin. Nous pouvons le comprendre et nous pouvons comprendre ses positions philosophiques. Or son intelligibilité est fondée sur le fait qu'il partage avec nous des principes rationnels communs, des principes fondamentaux qui sont constitutifs de l'activité rationnelle ou de la rationalité en tant que pratique des raisons et des arguments. Du coup, le fait de partager ces principes fournit la condition de possibilité de la compréhension, de l'examen et de la discussion critique de l'auteur du passé. Son monde et le nôtre ont en commun «certains principes minimaux de rationalité»⁷, qui les mettent en communication.

De plus, le fait de partager ces principes de rationalité ne peut que faciliter l'application d'un autre principe régulateur de la pratique de l'historien, celui qu'on appelle «principe de charité», qui stipule de maximiser l'intelligibilité, la vérité et la rationalité de celui que nous interprétons. En effet, l'attribution à autrui d'une position qui soit le plus possible rationnelle et raisonnable est d'autant plus aisée que nous partageons en réalité les mêmes schèmes rationnels fondamentaux et que nous avons à peu près la même conception de ce qu'est une preuve, un argument, une raison.

Du même coup, il est inutile de rêver à une identification, d'ailleurs impossible, à l'autre dans ses propres termes, et c'est inutile dans l'exacte mesure où il suffit de le comprendre dans nos propres termes, sur la base d'une rationalité commune largement partagée.

7 La formule, empruntée à P. Engel, se trouve dans l'article de C. PANACCIO, «Philosophie analytique et histoire de la philosophie», dans P. ENGEL (dir.) *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000; pour une discussion des contributions précédentes de C. Panaccio, cf. A. DE LIBERA, «Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale», *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 552-587. Cf. aussi les volumes *La philosophie et son histoire, Essais et discussions*, dir. G. BOSS, Zürich, éd. du Grand Midi, 1994; *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Actes du colloque de Nantes 1991, Textes réunis par J.-M. VIENNE, Paris, Vrin, 1997.

Et on pourrait légitimement le comprendre, par exemple, s'il s'agit d'une doctrine complexe, sous la forme de ce qu'on appelle une «reconstruction rationnelle» qui essaie de restituer la théorie du philosophe selon l'ordre des raisons. En effet, comme le dit Nelson Goodman à propos de l'*Aufbau* de Carnap – où se trouve le concept de *rationale Nachkonstruktion* –, le but d'une reconstruction rationnelle «n'est pas de recréer l'expérience, mais d'en faire un plan»; or un plan, à l'instar d'une carte géographique, est par définition, «schématique, sélectif, conventionnel, condensé et uniforme, ces caractéristiques étant des vertus plutôt que des défauts»⁸.

Enfin, le postulat relativiste doit être rejeté parce qu'il est contradictoire. En effet, la relativisation d'une thèse au schème conceptuel qui la détermine ne peut avoir de sens que par rapport à des termes ou à des concepts qui sont pourvus d'un sens qui n'est pas relatif. Prenons, à titre d'exemple, les deux thèses suivantes :

(1) Le soleil tourne autour de la terre.

(2) La terre tourne autour du soleil.

(1) est vraie dans le système ptolémaïque et fausse dans le système copernicien; (2) est fausse dans le système ptolémaïque et vraie dans le système copernicien. La valeur de vérité d'une proposition change en fonction du cadre de référence ou du système conceptuel. Tel pourrait être le point de départ du relativiste. Mais le relativiste conséquent, qu'on suppose appartenir au système copernicien, devrait préciser la thèse ptolémaïque de la manière suivante: «Le soleil copernicien tourne autour de la terre copernicienne dans le monde ptolémaïque; et ceci est vrai, au sens copernicien, dans le monde ptolémaïque». De la sorte, il semble qu'il existe déjà, dans le monde ptolémaïque, une référence au monde copernicien, ce qui est absurde. Pour éviter le paradoxe, le relativiste devrait reconnaître que les termes «terre», «soleil», mais aussi «vrai», «faux», lui permettent de décrire les deux mondes à la fois justement parce qu'ils ont une valeur et une référence qui, d'une certaine manière, transcendent les limites de chacun des deux mondes. Ainsi, pour pouvoir déterminer et relativiser le terme «terre» par rapport au monde ptolémaïque ou par rapport au monde copernicien, il

8 N. GOODMAN, «The significance of *Der logische Aufbau der Welt*», *The philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp (dir.), LaSalle, Open Court, 1963, p. 552-553.

faut déjà le comprendre dans un sens qui n'est pas relatif à un cadre de référence déterminé : pour rapporter «terre» au cadre ptolémaïque, il faut comprendre ce mot en dehors du cadre en question. Ce qui ne veut pas dire que ce mot a un sens absolu, éternel et universel, valable dans tous les monde possibles ou indépendant de n'importe quel monde, un sens courant qui serait celui du langage ordinaire. Cela veut dire que la détermination relative ne peut que reposer sur un usage qui n'est pas relatif. Autrement dit, la relativisation s'effectue à partir de ce que Wittgenstein appelait un «jeu de langage», qui n'est pas choisi et qui se fonde sur le fait que les mots et les objets y sont reconnus. C'est à partir d'un schème conceptuel nous permettant de reconnaître les mots et les choses qu'on peut comprendre le phénomène de la relativisation. Les partisans du système ptolémaïque et ceux du système copernicien voient la terre et le soleil de deux manières différentes. Mais ce sont justement la terre et le soleil qu'ils voient de différentes manières, la terre et le soleil tels que nous avons l'habitude de les voir et de les reconnaître, et tels que nous pouvons les relativiser à un monde qui n'est plus le nôtre. La vision est relative à la culture; mais les choses ne le sont pas.

II. Venons-en à l'autre problème : que faire, philosophiquement, d'un fait comme la thèse P ? Comment en parler, comment le comprendre et l'expliquer ?

L'explication qui semble être de nature typiquement philosophique consiste dans l'analyse critique qui porte sur les arguments et sur les raisons qu'a x de soutenir que P, c'est-à-dire sur les manières de rendre raison, de justifier, d'expliquer, de définir, de prouver, d'articuler, de calculer, d'inférer, de démontrer l'énoncé P, autant de verbes qui expriment les valeurs et les significations plurielles d'un mot grec crucial, le mot *logos*.

«*Logos*», on le sait, c'est à la fois la raison et le discours (en latin : *ratio* et *oratio*), mais aussi le langage, l'énoncé, la définition, l'argument, le calcul, la justification, la preuve, l'explication, le raisonnement et l'analyse, bref tout ce qui constitue, dans la perspective d'une discussion critique et rationnelle dans laquelle il est requis de justifier ce que l'on avance et que l'on propose, une bonne raison pour la capacité rationnelle.

C'est pourquoi nous pouvons dire, de manière succincte, que la philosophie est un savoir rationnel, c'est-à-dire une activité argumentative portant sur les raisons. Par ailleurs, en tant que raisons, il s'agit

d'éléments et d'aspects qui ne sont pas imposés de manière arbitraire ou inculqués de manière autoritaire : une raison est essentiellement quelque chose qui est proposé à l'examen critique de celui qui est justement capable d'«entendre raison». C'est pourquoi les raisons sont rendues pour qu'elles soient entendues, pour qu'elles soient entendues par une raison. Le savoir rationnel en quoi consiste la philosophie est par conséquent une activité argumentative qui concerne en substance *les raisons de la raison*. Du même coup, l'objet spécifique de l'histoire de la philosophie antique se trouve fixé : c'est l'analyse critique des raisons et des arguments par lesquels les philosophes anciens ont essayé de justifier leurs croyances et leurs thèses philosophiques.

Précisons tout de suite que la philosophie, antique ou autre, ne se réduit pas aux arguments. Telle qu'elle se définit à partir de Platon, la philosophie est essentiellement l'amour, le désir et la recherche de la sagesse et de la vérité, qui se réalise dans une vision globale et systématique de toute la réalité. Mais cette recherche et cette vision ont pour trait spécifique qu'elles sont portées et véhiculées par l'argumentation rationnelle. Platon, Aristote, Chrysippe sont une combinaison géniale de vision et d'argument, un «mélange miraculeux», comme le dit Myles Burnyeat à propos des *Dialogues* platoniciens, d'imagination et de logique.

On pourrait objecter qu'une telle description, qui privilégie en effet l'analyse perspicace des arguments et des raisons par rapport aux déterminations du contexte historique global, comporte une forme d'anachronisme – ce qui est d'ailleurs le reproche récurrent que l'on adresse à toute l'entreprise analytique en matière d'histoire de la philosophie –, une forme d'anachronisme dans la mesure où cette description attribue à la pensée antique le type de connexion étroite entre thèse et justification qui est considérée comme typique de la philosophie contemporaine de tendance analytique.

Or, en réalité, le fait que les méthodes et les techniques de justification par les raisons se transforment au cours de l'histoire n'implique pas un changement concernant l'exigence même de justification. Certes, les raisons changent : Platon, par exemple, peut justifier son propos d'une manière qui est devenue pour nous difficile à entendre et à apprécier. Aristote peut argumenter à partir de l'essence formelle afin de rendre compte des propriétés matérielles, alors que nous avons tendance à opérer en sens inverse.

Il n'en demeure pas moins que la dépendance étroite des thèses philosophiques à l'égard de ce qui permet d'en rendre compte et de les justifier n'est pas soumise au changement. Même si les critères de justification se modifient, l'activité qui consiste à essayer de rendre raison de ce que l'on croit et de ce que l'on dit demeure l'exigence permanente de toute démarche philosophique : si les raisons changent, si les manières et les modalités de la justification évoluent et se transforment, le réquisit de la justification rationnelle, ainsi que la connexion entre croyance et raison est toujours le même depuis toujours. En tous les cas, il n'y a aucune raison de penser que les philosophes du passé, en tant que philosophes, devaient ou pouvaient se soustraire à une telle exigence rationnelle.

Est-ce là une apologie déguisée de la *philosophia perennis*, c'est-à-dire de la philosophie éternelle qui se pose toujours les mêmes questions et qui cogite constamment les mêmes problèmes fondamentaux ? La réponse est négative : les raisons changent, même s'il est vrai que le critère rationnel de justification est toujours valable. Or le changement des raisons et la permanence du réquisit rationnel ont une double conséquence : premièrement, la pratique argumentative, qui perdure, fait partie des principes communs qui, sans déterminer une forme de *philosophia perennis*, constituent pourtant la rationalité elle-même et ne sont pas relatifs à telle ou telle situation historique déterminée ; deuxièmement, les raisons elles-mêmes, qui changent au cours de l'histoire, sont, précisément en tant que raisons justificatrices, reconnaissables et compréhensibles, même si on ne les partage plus, car elles correspondent à une exigence permanente, l'exigence de rendre raison, qui est constitutive de l'activité essentiellement rationnelle qu'est la philosophie.

La rationalité, ainsi que l'exigence qu'elle comporte, n'est pas relative à un système conceptuel. Et l'alternative à cette conception de la philosophie n'est pas, comme le croient certains, la défense d'une autre rationalité ou d'une pluralité de formes de rationalité ou de types différents de raison. L'alternative serait représentée par la pensée mystique, la rêverie inspirée, la vision ou la théurgie. On peut penser ce qu'on veut de ces entreprises, mais rien nous oblige à les considérer comme philosophiques.

Maintenant, l'historien de la philosophie antique qui travaille dans cette perspective sur les textes anciens ne peut que retrouver le paysage familier de la recherche philosophique qui se poursuit aujourd'hui conformément à ce genre de réquisit, ce qui est le cas surtout,

justement, dans la philosophie de tradition analytique. Est-ce que cela veut dire que sa pratique effective, qui concerne surtout l'examen rationnel, n'est pas différente de celle des philosophes contemporains qui s'inscrivent dans la tradition critique et analytique ?

Est-ce qu'on peut, à partir de prémisses de ce genre, conclure à l'identité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie ? Non, car il y a des différences : qu'on le veuille ou non, l'histoire de la philosophie n'est pas la philosophie. Mais pourrait-on dire que, même s'il y a une différence entre philosophie et histoire de la philosophie, celle-ci est tout de même une activité proprement philosophique ? Encore une fois, la réponse est, et doit être, assurément négative.

En règle générale, le philosophe est engagé dans une recherche qui porte directement sur un ou plusieurs problèmes philosophiques déterminés ; en revanche, l'objet propre de l'historien de la philosophie est le philosophe du passé. Ce dernier est aux prises avec les problèmes philosophiques qui sont les siens, et qui ne sont pas nécessairement les nôtres. De ce point de vue, le philosophe de l'antiquité joue le rôle d'intermédiaire entre l'historien et le problème philosophique. Cependant, il ne faudrait pas croire que l'historien n'a absolument aucun accès direct au problème lui-même, comme si le philosophe qu'il examine devenait un écran qui cache l'objet auquel tous les deux s'intéressent, quoique de manière différente. Le fait est que la démarche du philosophe antique serait à peu près incompréhensible si l'historien n'avait pas aussi la possibilité d'envisager et aborder le problème indépendamment des lunettes du philosophe, en le formulant ainsi dans son propre langage.

La situation effective peut être représentée par l'image d'un triangle : l'historien occupe l'un des sommets ; le philosophe et le problème les deux autres ; la ligne qui les relie est la manière dont le philosophe envisage le problème. L'historien est celui qui examine, de manière synoptique, le philosophe, le problème et la relation qui lie l'un à l'autre. Son but est de comprendre et d'expliquer la discussion rationnelle du problème par le philosophe. S'il perd de vue le problème, il fait un travail de type philologique ; s'il oublie le philosophe qu'il étudie, il devient lui-même philosophe. L'historien de la philosophie doit essayer de suivre à la trace les deux à la fois.

Dans cette optique, comme le dit J. Brunschwig, l'historien de la philosophie est quelqu'un qui fait de la philosophie par procuration⁹.

Que l'histoire de la philosophie soit philosophique, est trivialement vrai, dit J. Brunschwig: elle porte sur les philosophes, leurs écrits, leurs pensées, leurs arguments, leurs doctrines. Mais il est tout aussi trivialement vrai, en un autre sens, qu'elle ne l'est pas: elle ne se préoccupe pas de répondre aux mêmes questions que se posent les philosophes (*Ibid.*).

Son activité est à la fois philosophique et non philosophique dans l'exacte mesure où l'historien de la philosophie a la philosophie pour objet: d'une part, elle est philosophique parce qu'elle a la philosophie pour objet; mais de l'autre, et pour la même raison, elle n'est pas proprement philosophique parce qu'elle a pour objet précisément la philosophie qui est celle du philosophe examiné.

Si l'historien développe une activité philosophante, il ne peut le faire qu'à partir des données qui lui sont offertes par le philosophe qu'il étudie: du coup, pour reprendre une distinction kantienne évoquée par Aubenque, son savoir est une connaissance *ex datis* et non *ex principiis*, ce qui constitue précisément la définition de la connaissance historique par opposition à la connaissance rationnelle.

Mais la réalité, peut-être l'âpre réalité, de l'historien consiste en ceci que l'histoire de la philosophie est, par définition, irrémédiablement, méta-philosophique, même là où elle est capable de procéder de manière proprement philosophique, car ses objectifs, ses buts sont, tout d'abord, de comprendre la pensée d'un philosophe, sa doctrine, sa thèse, sa manière d'aborder et d'essayer de résoudre un problème philosophique, et non le problème philosophique lui-même.

L'histoire est irrémédiablement médiatisée, indirecte, mais aussi pour ainsi dire herméneutique car textuelle, exégétique, portant directement, plutôt que sur un philosophe, sur son texte, sur son témoignage textuel. Son discours est fatalement celui de l'*oratio obliqua*, car il ne porte pas directement sur un objet ou un problème particuliers mais il a pour objet un discours qui porte sur un objet ou un problème particuliers: l'historien n'examine pas P, mais x qui dit que P. Son résultat n'est pas une vérité philosophique, mais un commentaire.

9 J. BRUNSCHWIG, «Non et oui», p. 45.

Mais ce n'est pas tout: il arrive parfois, et même souvent, heureusement, que l'historien soit obligé de se substituer au philosophe pour essayer de reconstruire rationnellement la discussion originale, qui a été perdue ou qui nous a été transmise de manière lacunaire ou fragmentaire. Et il arrive aussi que l'intervention de l'historien soit, sinon prévue par le philosophe du passé, du moins prescrite par le texte de ce dernier.

C'est le cas en particulier lorsque le raisonnement du philosophe est elliptique ou implicite; l'historien est alors confronté à ce qu'on appelle en général un «enthymème», c'est-à-dire un argument incomplet, qui manque d'une ou plusieurs prémisses indispensables qu'il est nécessaire de reconstituer.

L'exemple le plus connu, que nous reprenons ici d'un mot pour illustrer notre propos, est celui qu'on appelle depuis Aristote l'«Argument du Troisième Homme», qui apparaît pour la première fois dans le *Parménide* de Platon. Il s'agit d'une objection qui vise la doctrine fondamentale du platonisme, à savoir la théorie des Formes. Rappelons d'un mot qu'aux yeux de Platon les Formes intelligibles représentent les seules raisons et les seules causes véritables qui permettent d'expliquer et de rendre compte de la nature des choses sensibles, qui sont ce qu'elles sont en vertu de leur «participation» aux Formes, c'est-à-dire en raison d'une relation de dépendance qui les met en rapport avec les modèles idéaux.

Schématiquement: x est F si et seulement si x participe à la Forme F ; par exemple, la seule cause du fait qu'une chose est belle, c'est qu'elle participe à la Forme de la Beauté, c'est-à-dire au Beau en soi et pour soi: c'est par le Beau – c'est-à-dire en vertu d'une relation à la Forme du Beau – que les choses belles sont belles, rappelle une formule célèbre du *Phédon*.

On parvient à l'objection du Troisième Homme par une voie qui est en substance la suivante: prenez tout d'abord les ingrédients requis par l'hypothèse platonicienne, à savoir, par exemple, une pluralité de choses qui sont grandes et la Forme intelligible de la Grandeur. Ensuite, considérez ensemble les choses et la Forme: tous les éléments de cette classe sont supposés être grands. Demandez-vous maintenant ce qui fait qu'ils sont tous grands, et vous aurez tendance à postuler, à l'instar de Platon et d'après le principe qu'il postule et qu'il applique, une autre Forme supplémentaire de Grandeur, et ainsi de suite à l'infini.

Indiquons tout de suite l'enjeu et la portée de l'objection : si l'argument est valide, il est fatal pour la théorie des Formes, car sa conclusion est manifestement en contradiction avec la thèse cruciale suivant laquelle il ne peut y avoir qu'une seule Forme intelligible pour une pluralité de choses ayant la même propriété. Or Platon n'a jamais répondu de manière directe et explicite à cette objection. On suppose qu'il ne devait pas la considérer comme dirimante, car, à la fin de la première partie du *Parménide*, ainsi que dans les autres dialogues tardifs, il réaffirme avec force la thèse des Formes, sans lesquelles, à ses yeux, il n'y a ni langage, ni connaissance, ni philosophie possibles.

Le problème de l'historien de la philosophie réside en l'occurrence en ceci que l'argument, tel qu'il figure dans le texte platonicien, est tronqué, car il est privé de certaines prémisses, dont l'une concerne l'épineux problème de ce qu'on appelle depuis Vlastos la «self-prédication». En effet, il est nécessaire d'expliciter ce qui permet de considérer la Forme comme étant elle-même caractérisée par la propriété qu'elle est ou qu'elle a éminemment, ou encore qu'elle exemplifie parfaitement : pourquoi et comment la Grandeur elle-même est-elle grande ? Autrement dit, l'argument présuppose implicitement que la Grandeur est grande. Si l'on ajoute la prémisse suivant laquelle la Forme n'est identique à aucune des choses (sensibles) qui sont grandes, on parvient en définitive à reconstruire un argument qui est valide du point de vue logique. Mais la question cruciale est celle de savoir s'il est aussi pertinent et efficace, voire même imparable, comme le croyait Aristote, à qui nous devons la première reconstruction logique et la première explicitation des prémisses cachées.

Nous ne pouvons que conjecturer les raisons pour lesquelles Platon n'a pas répondu à cette objection : embarras, perplexité, incapacité de saisir la portée des prémisses implicites ou d'y trouver une solution globale satisfaisante ? Ou bien, plus vraisemblablement, s'agit-il de la part de Platon d'un appel au lecteur pour que celui-ci réfléchisse par lui-même et cherche une solution qu'il puisse réellement comprendre et maîtriser ? Un appel à penser par lui-même, à examiner les problèmes philosophiques de manière autonome, un appel qui, d'ailleurs, par-delà les siècles, s'adresse aussi à tous ceux qui s'intéressent à la nature des concepts, des prédicats, des propriétés, des modèles et de leurs exemples, des particuliers et des universaux, etc.

L'argument du Troisième Homme suscite ainsi une pluralité de questions philosophiques intéressantes et importantes.

Les recherches qu'il nous invite à entreprendre sont multiples: il nous suggère, par exemple, de chercher les bonnes raisons, de détecter et de conjecturer les prémisses implicites et cachées, de comprendre et d'évaluer la validité et la pertinence d'un argument dans le cadre d'un système.

Mais il nous demande aussi d'apprécier la cohérence et la consistance du système lui-même, ainsi que ses ressources et ses virtualités multiples, et encore les traits de similitude et de différence qui le caractérisent par rapport à d'autres systèmes du passé et du présent, afin de développer notre capacité de *voir le semblable*, pour reprendre une formule d'Aristote, dans des expressions techniques différentes.

Or, et c'est enfin le point essentiel, ces recherches, qui sont celles de l'historien, et d'un historien qui sait qu'il n'est philosophe que par procuration, sont des activités proprement philosophiques.

Comme le dit Kenny, un historien de la philosophie ne peut pas s'empêcher de faire aussi de la philosophie: sa tâche en tant qu'historien le force à dégager les raisons pour lesquelles le penseur qu'il étudie a développé telle ou telle opinion ou croyance, son activité d'historien philosophe l'amène à réfléchir sur les prémisses tacites, à évaluer les arguments et les inférences. Mais ce genre de choses, dit Kenny avec force, sont elles-mêmes et de plein droit des activités de nature philosophique¹⁰.

Et voilà la conclusion, un brin paradoxale à laquelle nous parvenons et qui est proposée à notre attention: bien que *de jure* l'histoire de la philosophie soit autre que l'activité philosophique, si l'historien travaille dans l'optique qui est celle de la philosophie des raisons pour la raison, alors il s'aperçoit, sans doute avec un peu de plaisir, que son activité est *de facto* de la même étoffe dont est faite la philosophie.

10 A. KENNY, «Introduction» de *The Anatomy of the Soul*, Oxford, Blackwell, 1973. Voici comment Kenny explique la connexion entre la philosophie et l'histoire de la philosophie: «For his very task as historian forces the historian of philosophy to offer reasons why the thinkers he studies held the opinions they did, to speculate on the premisses left tacit in their arguments, to evaluate the coherence and cogency of the inferences they drew. But the supplying of reasons for philosophical conclusions, the detection of hidden premisses in philosophical arguments, and the logical evaluation of philosophical inferences are themselves full-blooded philosophical activities.» (p. VII)