Document generated on 04/24/2024 12:56 p.m.

Philosophiques

La méthode en histoire de la philosophie

Martial Guéroult

Volume 1, Number 1, avril 1974

URI: https://id.erudit.org/iderudit/203001ar
DOI: https://doi.org/10.7202/203001ar

See table of contents

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)
1492-1391 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Guéroult, M. (1974). La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, *1*(1), 7–19. https://doi.org/10.7202/203001ar

Article abstract

The author shows the principles of the method that he applies in his studies on the history of philosophy. He distinguishes between the horizontal history of philosophy that interests primarily on the historical aspects of the philosophical systems and the vertical history of philosophy that interests at first to the philosophical doctrines. The vertical history of philosophy can be made according to two different methods : the method of source and the method of structures. The author shows the superiority of the method of structures to grasp the internal intelligibility of the philosophical work, method presented as a methodof reasons. The method of structures is adequate to the nature of the philosophical work, as work and as philosophical.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1974

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

LA MÉTHODE EN HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE *

par Martial Guéroult

Chers collègues,

Permettez-moi pour commencer de vous dire tout le plaisir que j'éprouve à me trouver parmi vous ; tout le plaisir, et aussi toute l'émotion, car comment un Français de France ne serait-il pas ému de prendre la parole au Canada, dans une Université du Canada, devant une auditoire de Canadiens-français ? Les quelques semaines que je viens de vivre dans votre pays ont remué en moi tant de sentiments, tant de souvenirs et j'ai été profondément touché par l'accueil que j'y ai reçu, qu'il est bien naturel que je sois ému ! D'autre part, c'est pour moi aussi une grande joie d'avoir l'occasion de diffuser parmi vous, ailleurs qu'à Paris et en France, des idées qui me sont chères ; car nous tenons à nos idées dans la mesure où nous nous persuadons de leur vérité ; et nous les aimons, comme dit Bossuet, autant que nos enfants, heureux lorsque nous pouvons leur frayer un chemin de par le vaste monde, et votre Université est l'un de ces chemins.

Ces idées, quelles sont-elles ? Ce sont tout d'abord quelques principes simples présidant à la méthode de l'histoire de la philosophie ; c'est ensuite, pour les fonder, une conception de la nature ou de l'essence de la philosophie, non point édifiée *a priori* ou déduite comme une conséquence d'une doctrine toute faite, mais née d'une réflexion spontanée sur les objets offerts naturellement ici à l'historien, en l'espèce les philosophies, monuments éternels de la pensée humaine, source toujours vivante, sans cesse génératrice de méditations et de lumière. C'est enfin l'application de cette méthole à des cas concrets. Cette application est ce qui, en réalité, est le plus important, car une méthode n'est qu'un

* Texte d'une conférence donnée à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Ottawa, le 19 octobre 1970.

instrument et c'est son usage qui décide finalement de sa valeur. Discuter *in abstracto* des mérites d'une méthode n'a guère de sens. Ce qui compte, c'est avant tout, comme disait Kant, la réponse à la question *quid facti :* quel est en fait son *rendement.* En histoire de la philosophie, il en va de même, lorsqu'une méthode réussit *en fait mieux* qu'une autre à débrouiller les textes difficiles, à faire sortir de l'ombre des théories fondamentales à peine soupçonnées qui éclairent tout le reste, et ainsi à fournir les clefs d'une intelligibilité parfaite, elle aura fait ses preuves et établi en fait qu'elle est légitime et recommandable. Rechercher ensuite son fondement dans la nature de toute philosophie, ce n'est alors qu'une entreprise spéculative dont le résultat ne saurait guère ajouter ou retrancher à la confiance en elle qu'auraient pu préalablement inspirer ses résultats concrets.

L'application de cette méthode à Fichte, à Descartes, à Malebranche, à Berkeley, m'a paru donner des résultats suffisamment intéressants pour m'inciter à la mettre en oeuvre récemment dans l'étude de Spinoza.

Ceci dit, il est urgent de caractériser plus précisément une méthode dont il me semble qu'avec peut-être quelque présomption j'ai insinué qu'elle avait son prix avant d'avoir dit finalement en quoi elle consistait.

L'historien de la philosophie a le choix entre deux points de vue. Il peut envisager la succession des doctrines, le mouvement des idées à travers le temps, le passage de l'une à l'autre, la transformation des thèmes et des problèmes. Il s'intéresse alors plus aux liens et aux transitions qu'à l'économie interne des doctrines et des oeuvres. Il se situe à un point de vue dynamique, dans le devenir, se laissant en quelque sorte aller au fil du courant qui emporte le fleuve de la pensée humaine. Ce point de vue qui est le plus proprement historique est des plus légitimes. Il permet d'ouvrir des perspectives, de saisir des ensembles, de faire apercevoir d'une même vue les événements politiques, économiques, religieux, idéologiques, selon le synchronisme de leurs évolutions ou révolutions. A cette école, je donnerai le nom d'histoire horizontale de la philosophie. C'est elle qui est illustrée par ces

traités qui commencent à Thalès pour finir à Heidegger, et, dans un tout autre style, par les oeuvres de ceux qu'on appelle les historiens des idées, ou encore aussi par les *historiens de la culture.* L'avantage de cette histoire, c'est qu'elle est *éminemment* historique. Son inconvénient, c'est que, ce qu'elle fait gagner du côté de l'histoire, elle le fait perdre du côté de la philosophie. Car finalement, elle cesse de se fixer sur ses objets propres : les doctrines. Celles-ci ne sont qu'esquissées à grands traits, résumées dans leurs principes généraux, leurs affirmations, leurs résultats détachés de leurs preuves et de leur architectonique ; et tout cela au détriment de leur analyse approfondie, de la mise en évidence de leur structure interne. Elle déroule devant nous une sorte de bande cinématographique, faisant défiler des silhouettes qui sitôt apparues s'estompent et disparaissent. Elle nous fait circuler comme en un cimetière où l'on se recueille avec politesse quelques moments devant chaque tombe. Ou bien, elle nous conduit à travers cette *Galerie der Narrheiten* que raille Hegel après Diderot. Elle évoque cette *Tentation de saint Antoine,* où Flaubert fait defiler devant le saint les dieux des diverses religions qui, sitôt passés, tombent en poussière. Aussi est-elle génératrice de scepticisme et de découragement. A quoi bon reprendre soi-même ce rocher de Sysiphe ? Quelle vanité que l'effort des hommes depuis qu'ils pensent philosophiquement !

Cependant celui qui s'attache expressément aux objets qui sont ceux de cette histoire, c'est-à-dire aux grandes philosophies, reste étranger à ce sentiment. Il éprouve qu'elles sont comme éternelles. Il constate qu'elles sont toujours debout, certaines depuis des millénaires, comme des objets possibles de réflexion inépuisable et indéfinie. Il ne saurait douter qu'elles le resteront à jamais et ne cesseront de briller au firmament de la pensée humaine : *Fulgebunt sicut stellae,* dirait Renan, citant un texte connu !

Mais s'il éprouve un tel sentiment, c'est qu'il s'*arrête sur elles pour s'y enfoncer* et vivre dans leur méditation assidue.

Ici, se découvre à l'historien de la philosophie un nouveau point de vue. Les doctrines sont envisagées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Tous les efforts sont tendus vers la fixation

et l'approfondissement de leur sens aux fins de la méditation philosophique. L'historien s'enferme dans les *monographies.* C'est le lieu de ce que j'appellerais *l'histoire verticale* de la philosophie, histoire moins proprement historique que l'autre, moins préoccupée du mouvement collectif des idées, mais philosophique en ce sens qu'elle poursuit la signification philosophique profonde de telles ou telles oeuvres prises chacune à chacune.

Mais, là encore, plusieurs écoles s'affrontent. Nous retiendrons les deux plus importantes.

Pour la première, on revient par un biais à l'histoire proprement dite, par la pratique de la *méthode des sources* et de la *biographie,* méthode qui s'apparente à celle d'une certaine histoire littéraire. Attentive aux circonstances de la vie, à l'époque, à l'éducation, aux lectures de l'auteur, elle explique son oeuvre en partie par celles des autres, en partie aussi par le souci qu'il a eu des préoccupations, de la culture, des habitudes intellectuelles du public auquel il s'adresse. Bref, chaque philosophie est traitée comme un événement qui est arrivé à un certain moment.

De toute évidence, cette méthode est indispensable. Le milieu où est née et où s'est développée une doctrine, les philosophies auxquelles elle a succédé, auxquelles elle a dû s'opposer ou se référer, la signification du langage du temps, les problèmes qui lui sont propres, rien de tout cela ne saurait être négligé sans qu'on s'interdise à jamais l'intelligence de l'oeuvre.

Le tout est de savoir si cette méthode suffit. On constatera d'abord qu'elle risque de méconnaître l'originalité de la doctrine en la ramenant à du déjà dit ; ou que l'originalité qu'elle lui concède ne réside que dans l'expérience intime de l'auteur, toute subjective, que par là même elle tend à la dépouiller de la portée universelle à laquelle toute philosophie prétend. Elle conduit à s'intéresser, moins à l'oeuvre qu'à l'homme qui l'a faite, aux « démarches vitales » qui l'ont conduit. Dans cette perspective, la signification doit être recherchée moins dans la doctrine réalisée, que dans son intentionnalité originelle. Aussi la *forme* de l'oeuvre est-elle tenue pour subsidiaire et conçue comme dictée par les nécessités extrinsèques de sa diffusion au dehors. L'essentiel

en est une certaine *Weltanschauung* originelle où tout est simultanément donné comme par une grâce d'état, la contexture de l'ouvrage, l'ordre de ses raisons n'étant qu'un ordre d'exposition qui lui-même ne crée rien, mais se contente de *traduire* une intention toute faite. On retrouve ici un fond de psychologisme bergsonien, l'affirmation qu'une philosophie existe déjà avant d'être faite, c'est-à-dire avant d'être réalisée dans une oeuvre dont les structures et les mots ne feraient que la dégrader en la banalisant.

On peut se demander toutefois à quoi se réduirait cette intention dans le cas où aucune oeuvre n'aurait vu le jour, et si, loin d'être la dernière étape d'une dégradation, l'oeuvre n'est pas le sommet d'une ascension ; si dans cette réalisation, l'esprit loin de s'exténuer n'est pas dépassement de lui-même. C'est la grandeur du monument qui atteste la grandeur de l'ouvrier et qui, comme Michel-Ange, l'étonne et l'écrase, lui faisant sentir par contraste la petitesse de l'homme lorsqu'il est réduit à lui-même, hors de sa création. De plus, quand on a dit qu'une philosophie est *Wetanschauung,* on a dit quelques chose d'infiniment vague, car bien des *Weltanschauungen* sont loin d'être des philosophies. Il faudrait donc pour le moins, préciser ce qu'est une *Weltanschauung* et de quelle façon spécifique la philosophie mériterait ce nom. Enfin, il n'y a pas de philosophie sans résolution de problèmes, et il est évident que leur solution n'en est pas gratuitement donnée *ab ovo,* avant la conception claire de leurs termes et un effort intellectuel de résolution portant au plus haut degré la tension spirituelle.

Ainsi, cette méthode, lorqu'elle est proclamée méthode unique et suffisant à tout, méconnaît l'essence de la philosophie, la sacrifie à la biographie, à l'histoire proprement dite, à la psychologie des indidualités. Elle délaisse *l'intériorité de l'oeuvre au profit de l'intériorité d'un homme.* Elle tend à ramener les structures constitutives internes à des artifices littéraires d'exposition. Mais, répétons-le, elle n'est condamnable que si elle s'exagère en se prétendant exclusive et suffisant à tout. Si, au contraire, elle est conçue comme un instrument de prospection préliminaire, elle est non seulement légitime, mais indispensable, car qui traiterait une oeuvre sans considérer son temps, son lieu, ses sources, les

influences qui l'ont marquée, se vouerait au contre-sens. Dans cette limite, à condition d'en faire l'entrée et non le plat de résistance, cette méthode reste valable. Elle doit subsister concurremment avec cette autre méthode qui est en contraste avec elle, à savoir celle des *structures* ou des raisons, méthode qui est la nôtre et dont je vais vous parler maintenant.

Ici nous découvrons une seconde École. La méthode des structures consiste à explorer moins *l'intériorité supposée de l'auteur,* que *l'intériorité de son oeuvre.* Car si l'auteur n'est plus, l'oeuvre, elle, est là devant nous, dans les livres, comme un monument, un objet, dont le sens n'est perceptible que par la mise en évidence des agencements conceptuels qui la rendent possible. Cette méthode est donc avant tout une méthode d'analyse. Mais elle n'est pas *simple analyse.* L'analyse en effet décompose les éléments d'un système et peut montrer comment en fait ils s'assemblent en lui ; mais elle s'en tient là et ne se préoccupe pas de nous faire saisir *pourquoi* l'assemblage se fait ainsi et non autrement. Au contraire, la méthode des structures s'efforce de découvrir ce *pourquoi.* Elle ne met pas simplement en évidence les structures, elle en indique aussi en quelque sorte les raisons. C'est pourquoi, même lorsque les structures d'une philosophie ne consistent pas en un ordre de raisons, la méthode des structures est toujours une méthode des raisons : il y a toujours une raison qui préside à la mise en place de tel ou tel élément. Aussi dans un contexte philosophique donné, il semble que certaines conclusions peuvent s'obtenir semblablement et même plus aisément par des combinaisons, ou des voies, ou des démonstrations, légitimes dans le cadre du système envisagé, qui pourtant ne sont pas celles que l'auteur a choisies ; il s'agit alors de rechercher pourquoi celles-ci ont été préférées à celles-là. La réponse à ce pourquoi permet de progresser d'un pas de plus dans l'intellection de l'oeuvre. Par exemple, à propos de Spinoza, c'est autre chose d'analyser ses démonstrations et de montrer pourquoi entre plusieurs démonstrations possibles il a choisi et dû choisir l'une plutôt que l'autre ; ou encore d'expliquer pourquoi ses démonstrations qui sont de son aveu «plus claires et plus simples» n'apparaissent qu'en marge de la déduction principale et sont relé-

guées dans de simples scolies. La déduction cartésienne *selon l'ordre des raisons,* la combinatoire si complexe propre à Malebranche, avec ses déplacements d'équilibre et ses glissements de concepts etc., requièrent la solution de problèmes analogues. Lorqu'on a répondu à ces questions, qu'on a découvert la raison de l'ordre, ou des voies, ou des combinaisons adoptées, on circule dans le monument philosophique avec la même aisance que l'architecte dans la bâtisse dont il a saisi les secrets, c'est-à-dire les facteurs de son équilibre, les calculs ayant présidé à son édification en fonction des intentions du constructeur. Or l'intellection de cette architectonique des concepts régit finalement l'intellection des concepts eux-mêmes selon les intentions les plus profondes de la doctrine.

Voyons maintenant comment, se situant à l'intérieur de l'oeuvre pour en déterminer les structures constitutives, cette méthode se fonde sur la nature de l'oeuvre philosophique d'une part en tant qu'*oeuvre,* d'autre part en tant que *philosophique.*

Comme toute oeuvre humaine, la réalisation d'une philosophie est conditionnée par l'emploi d'une technique. La nature de l'oeuvre et la fin à laquelle elle répond en déterminent le choix, et l'oeuvre achevée en porte la marque. Puisqu'il y a une technique de l'oeuvre d'art, une technique de l'oeuvre scientifique, il doit y en avoir une pour l'oeuvre philosophique, technique qui doit différer des autres dans la mesure où la philosophie diffère de l'art et de la science. L'embarras commence lorsqu'il s'agit de définir cette différence, car il y a autant de définitions de la nature et des fins de la philosophie qu'il y a de doctrines. Il faut donc pour répondre à la question partir, non de ces définitions, mais de faits recueillis dans l'expérience et dans l'histoire.

Si l'on considère ce qu'a été en fait la philosophie depuis ses origines, on constate qu'elle a toujours été plus ou moins liée, comme son nom l'indique, à une sagesse, c'est-à-dire à la recherche d'une façon d'être et de vivre, éclairée par la raison et devant procurer à l'homme le maximum d'une félicité faire de plénitude et de contentement.

Se proposant de donner une recette du bien-vivre qui couvre toutes les circonstances possibles de l'existence, elle est inéluctable

blement amenée à situer l'homme dans l'ensemble des choses, à unir en une seule, l'énigme de la vie et celle de l'univers, à découvrir leur solution commune dans une unique théorie qui se donne comme connaissance de la vérité.

De là résulte une intuition d'ensemble qui, animée par une aspiration fondamentale, se présente comme vision du monde (Weltanschauung). La philosophie est par là rapprochée de l'art et de la religion qui sont les seuls avec elle à constituer chacune une *vision du monde.* On pourra, à partir de là, comme l'a fait Dilthey, préciser ce qu'est une W.A. et la mesure dans laquelle la philosophie est W.A. Ce qui distingue les *Weltanschauungen* des autres systèmes culturels (droit, science, etc.), c'est, selon Dilthey, qu'en elles la volonté humaine ne tend pas vers des buts déterminés, mais vers une fin désintéressée : répondre à l'énigme de l'univers et de la vie. Bref, toute *Weltanschauung* apparaît comme « un complexe spirituel comportant une connaissance du monde, un idéal, un système de règles, une finalité suprême excluant d'autre part toute intention d'accomplir des actions précises, toute attribution pratique déterminée » [1]. Ce qui différencie la *Weltanschauung* philosophique des deux autres, c'est, selon le même auteur, qu'elle combine les trois éléments qui constituent l'ensemble structural psychologique, à savoir la connaissance, la volonté et l'affectivité, en prenant la connaissance comme principe organisateur, alors que la religion prend ce principe dans la volonté et la poésie dans l'affectivité. C'est pourquoi toute philosophie procède de la pensée logique. Les différents types de philosophie : naturalisme, idéalisme de la liberté, idéalisme objectif naissent de ce que c'est tantôt la connaissance, tantôt la volonté, tantôt l'affectivité que la pensée logique choisit comme axe de sa systématisation.

D'après cette conception, l'élément logique semble être fondamental pour la philosophie, puisqu'il en constitue la différence spécifique. C'est là un premier point sur lequel on pourra s'accorder. Cependant, et c'est à notre sens la faiblesse de cette conception, qui est celle de Dilthey, l'élément logique n'est pas encore ici un facteur tellement fondamental, puisque l'essentiel, pour

1. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Sehr) V. p. 372-380.

Dilthey, c'est le substratum psychologique, fond de toute *Weltanschauung,* substratum que l'organisation logique se contente d'informer de façon extrinsèque. Bien mieux, cette constitution en propositions universelles, qui la distingue des *Weltanschuungen* (poétique et religieuse) , est considérée comme la source d'illusions trompeuses auxquelles celles-ci échappent. Toute philosophie semble donc ramenée par là à une sorte de poème d'un genre inférieur. Elle n'a d'autre intérêt que subjectif, elle n'est que le reflet d'un paysage mental. Quant aux monuments constitués par l'architecture des concepts et leurs enchaînements logiques, ils ne sont en eux-mêmes que « des tissus poussiéreux d'entités abstraites » [2] . Par des voies différentes, Bergson, dans sa conférence de Bologne, retrouvera des conclusions analogues, les structures conceptuelles n'étant que la traduction en un langage accessible au commun des hommes d'une intuition ineffable qui se trouve par là dégradée et banalisée.

Cependant, si nous considérons plus attentivement les philosophies, nous les voyons se donner toutes pour autre chose, de telle sorte que l'élément logique et architectonique loin d'y être secondaire y est fondamental.

D'abord ce sont des *doctrines* (*Doctrina* — *docere* — *Lehre*) , autrement dit des enseignements. Sans doute, cet enseignement est-il par certains traits communication d'un message salvateur, ce qui le rapproche de la prédication religieuse ; mais il s'en éloigne en ce qu'il prétend imposer une vérité à l'universalité des êtres raisonnables en n'ayant recours qu'à des évidences, analyses, démonstrations qui ressortent directement à la raison ou que la raison assume indirectement lorsqu'elle habilite comme élément de preuve ou comme voies d'accès des facteurs irrationnels.

En second lieu, les concepts et les raisonnements sont pour le philosophe le moyen, non pas simplement de communiquer sa doctrine au dehors, mais de la constituer *pour lui-même* et de la rendre *valable à ses yeux.* Par leur moyen, il ne traduit pas une intuition originelle tombée du ciel, mais il promeut une intuition

2. DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* (Ges. Schr.) V. p. 382.

et une formule d'intellection à laquelle il se sent *nécessairement* contraint d'adhérer comme à une vérité. Cette intuition intelligente n'est pas le point de départ, mais le point d'arrivée de tout le processus.

Construction rationnelle imposant invinciblement à l'intelligence une vérité dans un savoir certain en vertu de sa rigueur démonstrative, la philosophie semble alors beaucoup plus près de la science que de la poésie et de la religion. Cette étroite affinité de la philosophie et de la science paraît attestée par l'histoire qui nous montre l'évolution de l'une intimement mêlée à celle de l'autre : la plupart des sciences fondamentales ont eu des philosophes pour inventeurs ; la plupart des grandes révolutions scientifiques se sont traduites en systèmes philosophiques (Descartes, Kant, etc.) . Or, si la philosophie est en affinité avec la science, il paraît naturel que les éléments logiques en soient le facteur constitutif primordial. Etant comme la science un effort pour connaître et comprendre le réel, elle institue, comme elle, une *problématique.* Toutes les grandes doctrines peuvent se caractériser par des problèmes : que ce soit le problème de l'Un et du multiple chez les pré-socratiques ; celui de la possibilité de la science et de la prédication chez Platon, celui des causes premières et de la méthode générale des sciences chez Aristote, celui de la valeur objective des mathématiques, des idées claires et distinctes, de la possibilité d'une physique mathématique, chez Descartes ; celui des jugements synthétiques *a priori* chez Kant, etc.

Instituant des problèmes, la philosophie doit comme la science y répondre par des *théories.* Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but de l'imposer à autrui, mais de faire *naître en toute intelligence,* y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution.

C'est pourquoi l'élément logique doit assumer dans toute philosophie, non pas une fonction de traduction (d'un paysage mental ou d'une intuition) , mais une fonction de validation et même de constitution. D'où l'importance de la systématisation, qui n'apparaît pas seulement comme la mise en forme extrinsèque d'un contenu antérieurement donné, mais comme ce par quoi ce contenu

s'engendre, au moins en partie en tout cas, et se constitue comme philosophie. La systématisation apparaît d'ailleurs partout où s'instituent des théories ; à commencer par la science, dont toutes les théories sont des systèmes d'explication, par exemple les théories des équations, des sections coniques, des ensembles, de la gravitation universelle, du métabolisme, etc.

Sans doute la systématisation scientifique n'est-elle pas tout à fait le *système* philosophique. La première est ouverte, le second est fermé. Mais cette différence tient à la nature du problème à résoudre. Le problème du monde et de l'homme dans le monde est un problème universel qui enveloppe une réponse universelle et absolue. Portant sur la totalité de l'objet, chaque philosophie est enveloppante sans être enveloppée. Elle doit en conséquence, quel que soit son type, idéaliste ou réaliste, naturaliste ou spiritualiste, organiser l'ensemble sous un principe de totalité qui, ne pouvant être contenu dans aucun donné, est nécessairement *a priori.*

La technique de toute philosophie est donc toujours une méthode d'essence logique et constructive, visant à la fois l'intellection et la découverte, poursuivant la solution d'un problème et l'instauration d'une vérité considérée comme démontrable directement ou indirectement. C'est donc dire, que toute philosophie s'institue par des *raisons ;* raisons qui sont pour le philosophe les véritables causes de son monument, puisque c'est par elles qu'il se voit le produire. Sans doute est-il orienté dans son entreprise par des causes déterminantes, sans rapport avec ces raisons constitutives : aspiration exprimant son tempérament, son caractère, suggestions venues du milieu social, des influences subies et acceptées, de l'état des problèmes scientifiques du moment, des mouvements de la conscience religieuse, etc...

Mais chaque philosophe est convaincu que sa philosophie surgit en toute indépendance de par la force de ses raisons constituantes ; qu'elle échappe par là à la trame des causes aveugles, extérieures à l'implication interne des concepts ; qu'elle n'est pas un résultat mort, imposé du dehors par des forces obscures à son intelligence passive, préoccupée seulement de mettre en forme ce qu'elle ne saurait elle-même produire.

C'est le mouvement né du lien des raisons, c'est le jeu et l'imbrication des concepts dont il est fait qui ouvrent seuls devant l'intelligence des perspectives philosophiques transcendant les élémentaires aspirations ou besoins qui ont pu initialement commander l'orientation du génie créateur. Aussi, n'est-ce pas là l'âme de l'individu Kant, ni les ressorts psychiques de sa production littéraire, ni les tendances originelles l'ayant porté à vouloir contre Hume fonder la science, et, contre le dogmatisme de Spinoza et de Leibniz, la réalité de la liberté, qui retiennent le philosophe, ce sont les combinaisons conceptuelles que déploient les trois *critiques* et qui imposent invinciblement à notre vue, comme un objet résistant, un monde dont nous semblons devoir rester captifs sitôt que nous avons consenti à y entrer. C'est pourquoi comme je l'ai déjà dit et écrit, chaque philosophie doit être définie moins comme une vision du monde (*Weltanschauung*) que comme un monde de concepts (*Gedankenwelt*).

La systématique rationnelle n'est donc pas seulement ce par quoi une philosophie se construit, mais encore ce par quoi elle constitue un *objet* et conquiert une *réalité*. Si cette systématique achève la démonstration en assurant la cohérence des différents thèmes, si elle introduit ainsi une série de recoupements qui fondent définitivement les conclusions, c'est pour donner une valeur incontestable d'*objet* à la représentation construite.

Résolution de problèmes, construction démonstrative nécessaire se constituant par des raisons, visant à une universalité d'ordre rationnel, impliquant des opérations logiques grâce auxquelles elle peut se présenter à l'entendement comme une vérité, la philosophie semble incliner vers la science. Mais d'autre part, valant en soi et par soi, indépendamment de toute vérité d'entendement, puisqu'elle engendre une réalité, impliquant une référence à une valeur dont l'affirmation privilégiée répond à un vécu et commande un style de conduite, elle semble incliner vers la poésie et vers la religion. Et cependant, elle n'est ni science, ni religion, ni poésie, car ni la religion ni la poésie ne se constituent par des raisons, tandis que les raisons qui constituent la science ne produisent aucune réalité valable par elle-même. Enfin les sciences sont unes et anonymes, tandis que chaque philosophie

est à elle-même toute la science ; système de raisons irréductibles aux autres, elle porte toujours le nom de son auteur.

On voit par là à peu près comment on peut fonder sur la nature de l'oeuvre philosophique comme *oeuvre* et comme *philosophique* la légimité de la méthode des structures ; comment ces structures constituées de chaque philosophie, quoique rationnelles, ne sont pas universelles, mais différentes pour chacune ; comment les monographies sont indispensables à leur étude et doivent se donner pour tâche de restituer en quelque sorte le monde logique qui est le leur.

Cependant, comme je le disais tout à l'heure, la valeur d'une méthode d'interprétation ne peut, en définitive se fonder que sur ses fruits. Si au terme d'une étude, la méthode recommandée a permis d'expliquer les textes les plus difficiles, de dissiper les obscurités et de répondre aux questions jusqu'à maintenant laissées sans réponse par la critique, elle sera valable. Sinon, non. Ainsi donc, l'usage permet de décider, et le jugement doit demeurer suspendu tant qu'on n'a pas pleinement satisfait à cette décisive épreuve.

Collège de France