



L'histoire de la philosophie et son temps

Henri Declève

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400585ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400585ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Declève, H. (1991). L'histoire de la philosophie et son temps. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 95–111. <https://doi.org/10.7202/400585ar>

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET SON TEMPS

Henri DECLÈVE

RÉSUMÉ. — *Qu'offre au lecteur philosophe le travail du philologue ou de l'historien? L'établissement d'un texte fiable et d'une chronologie des œuvres sont-ils secondaires, là où il s'agit de saisir à nouveau le mouvement et la logique d'une pensée, dont les écrits ne seraient à tout prendre que des indices? Rassembler de manière critique en un corpus les textes d'un auteur du passé, c'est restituer, par-delà une suite de faits datés, la temporalité qui est la condition de production et de communication du travail philosophique. Ainsi seulement peuvent apparaître et prendre sens aujourd'hui les fondements pratiques et éthiques des philosophies « antérieures ».*

INTRODUCTION

a. Une question de méthode

L'historien de la philosophie peut exposer et comprendre une œuvre et une pensée selon un ordre conforme à la logique. Il peut aussi faire connaître l'auteur et son propos en présentant les textes selon l'ordre effectif de leur production dans le temps. Le problème que constitue l'opposition entre les deux méthodes est de nature récursive sinon aporétique: il se pose nécessairement à toute réflexion soucieuse à la fois de sa cohérence systémique et de sa relation intrinsèque à la tradition et au temps.

La difficulté se fait jour dès que les Ioniens se mettent à ne plus raconter des histoires, ou du moins à ne plus développer par d'autres mythes du même style les mythes racontés et classés déjà par les mythologies. Elle se renouvelle dans les discussions que les philosophes instaurent avec leurs prédécesseurs pour spécifier leur propre pensée. Elle réapparaît plus explicitement dans le cours de l'Antiquité chaque fois que s'articule le projet d'une édition fiable des œuvres classiques, celle de Platon et d'Aristote en particulier, mais aussi celle d'Épicure, de Plotin, de Proclus sans parler des ouvrages de tant d'épigones nullement négligeables.

C'est ce même problème que vivra le Moyen-Âge lorsqu'il s'agira, par exemple, de traduire et de commenter Aristote. À la Renaissance, Estienne devait en quelque sorte le matérialiser: sa monumentale édition des dialogues et des lettres de Platon imprime les textes selon l'ordre établi vers les années 30 par le philologue alexandrin Thrasylle. Le grand humaniste conférait ainsi la valeur d'un fait à l'hypothèse que la mort de Socrate serait non seulement un thème constant du questionnement platonicien mais aussi son point de départ à la fois chronologique et logique.

Au 19^e siècle les historiens de la pensée prennent conscience d'avoir sinon à justifier du moins à énoncer les présupposés théoriques de leur travail. L'heuristique et la philologie auraient pu dès lors contribuer à faire comprendre que l'apparition des œuvres dans le temps était un constituant essentiel de «la chose même» à laquelle s'attache la réflexion des philosophes. En réalité les spécialistes du texte ne renoncèrent que fort lentement à classer les ouvrages selon l'idée qu'ils se faisaient, soit a priori soit par habitude d'esprit, d'un prétendu système aristotélicien ou platonicien par exemple. Vers 1850 Bekker suit, pour sa fameuse édition du Stagirite, un plan commandé par une conception traditionnelle de l'hylémorphisme, et qui reflète l'organisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes et les séminaires des églises chrétiennes depuis le 17^e siècle. C'est en 1923 seulement que Werner Jäger commencera de faire voir l'intérêt philosophique d'une recherche philologique sur la chronologie des œuvres d'Aristote. Il en est résulté, on le sait, une nouvelle compréhension de l'éthique et du sens des exposés regroupés sous le titre de «Métaphysique». Quant aux dialogues de Platon, il avait fallu attendre 1867 en Angleterre, 1888 et 1893 sur le continent, pour qu'une application de la technique «stylométrique», testée par ailleurs sur les textes bien datés de Goethe, permette à Cambell, puis à Ritter et à Lutoslawski d'en proposer enfin une suite qui correspondît vraisemblablement à l'ordre de leur composition.

Nous sommes habitués aujourd'hui à voir paraître des éditions critiques d'œuvres médiévales et modernes; et nous ne nous arrêtons guère à considérer telles qu'en elles-mêmes la patience et la probité des chercheurs qui les procurent; comme si par sa nature ce labeur demeurerait étranger à la philosophie. Nous croyons bien savoir pourtant quels retours, quels scrupules, quelles maladresses, quelles audaces plus ou moins avouées, mais aussi quelles libérations et quels renouveaux peuvent impliquer de la part d'un auteur, la révision ou la non-révision motivée d'un ouvrage lors d'une seconde édition: la lecture de Kant et de Hegel est à cet égard riche d'enseignements, Heidegger a pu nous le faire voir de manière prestigieuse. Mais ne sommes-nous pas trop vite convaincus d'avoir assimilé ou dûment critiqué les règles qui commandent de manière explicite et plus souvent implicite son interprétation de ces faits et de ces expériences du travail philosophique? Nous avons pu apprécier, à manier les Husserliana, les aventures d'une pensée et les détours qu'impose l'écrit avant que ne se produise effectivement une rencontre avec le milieu auquel l'auteur s'adresse et dont il attend critique et discussion. Mais la tâche des archivistes est-elle un peu devenue la nôtre ou bien demeurent-ils les techniciens qui fournissent à notre réflexion un des outils dont elle a besoin? L'édition actuellement en cours des œuvres complètes de Heidegger a renoncé à tout appareil critique: elle veut donner à lire au plus tôt l'ensemble des

écrits laissés par le philosophe et c'est à une édition ultérieure que reviendra le soin de préciser sources, corrections, variantes, conjectures. Il n'est pas étonnant que pareille conception des choses ait provoqué réserves et méfiances. Peut-être cette discussion permet-elle de mesurer à quel point restent souhaitables, dans la restitution d'un texte, le scrupule et la minutie du philologue, lorsqu'il s'agit de comprendre, avec la genèse d'une pensée, les hésitations et les engagements à même lesquels s'est formé son sens.

b. *Un problème ontologique*

En rendant manifestes quelques-uns des multiples aspects du problème, les exemples cités aident à le préciser. Il s'agit de savoir si pour comprendre une œuvre philosophique du passé le point de vue logique et celui de la chronologie déterminent seulement des accès opposés, mais tous deux acceptables, à une même pensée, — ou bien si au contraire la production de l'œuvre dans le temps appartient au phénomène en tant que tel, à la « logique » même et au mouvement qu'est telle philosophie et toute philosophie.

Mais comment s'interroger au delà des mots sur ce qu'est le mouvement ou le changement de la pensée ? Autant demander, dira-t-on, comment refaire non seulement une philosophie mais toute la philosophie ; autant reconnaître d'emblée qu'il s'agit de reprendre à notre propre compte et l'interrogation et la tâche qu'ont assumées explicitement un Aristote et surtout un Hegel. Aujourd'hui serait donc impliquée dans ce travail, entre autres détails, la relecture de ces deux œuvres. L'idée d'un article sur pareil sujet serait absurde. Son auteur se mettrait dans la situation de ces cartographes méticuleux dont parle Borgès : ils avaient poussé le souci de la précision au point que le pays tout entier devenait trop petit pour contenir encore la carte qu'ils en dressaient. Ainsi une reprise totale du mouvement de la pensée ferait-elle éclater ce mouvement même ; non seulement parce que, empiriquement, le temps d'un discours et celui d'une vie seraient trop courts pour mener à bien le projet ; mais parce qu'à répéter la totalité du changement, on le supprimerait, plus rien en effet n'aurait plus le temps de changer.

À cette objection générale contre une généralisation de notre question, il existe une réponse apparemment fort simple : c'est que la philosophie est précisément le sens de l'absurde et de ses limites. Telle est bien la conclusion à laquelle nous parviendrons. Mais ce serait la nier implicitement que de l'énoncer sans montrer d'abord comment y parvenir. Les chemins qu'elle commande avant même d'être formulée en termes exprès ont pour points de départ des aspects plus particuliers de notre problème.

Le premier peut se définir par une opposition quasi empirique entre deux « temps » : la chronologie matérielle d'une part qui date les œuvres et leur contenu selon un calendrier, — la durée de l'œuvre ouvrante, d'autre part, qui rend présente une pensée en train d'abord de s'élaborer pour continuer de se dire à travers les siècles.

Un second aspect de la question qui nous occupe est son lien étroit avec une compréhension de la singularité. Nous aurons à nous demander en effet à quelle condition l'histoire peut faire droit à la singularité ontologique de l'auteur, de l'œuvre

et des lecteurs. Ainsi apparaîtra le rôle constitutif du temps dans l'apparition du singulier.

I. DATE DE L'ŒUVRE ET PRÉSENCE DE LA PENSÉE

a. *Histoire et expérience quotidienne*

Peut-être l'opposition de la chronologie et de la durée est-elle une aporie constitutive de la science historique. Celle-ci prend en effet pour objet tel événement ou tel ensemble d'événements observables voire contrôlables et elle se propose d'en fournir une analyse explicative en vue d'en déterminer le sens ou d'en assurer au moins une meilleure intelligibilité. Vaut ici pour l'histoire, plus encore que pour les sciences de la nature, ce principe épistémologique selon lequel les procédés de la science critique ne font qu'explicitier les processus de la perception ordinaire. Laisée à elle-même en effet cette perception souvent ne remarque pas ce que cependant elle voit, et elle peut oublier complètement ce que pourtant elle sait.

Le champ de réalité dont l'historien a d'entrée de jeu une certaine compréhension, ce n'est pas simplement quelque chose d'ancien, de dépassé une fois pour toutes et qu'il s'agirait de représenter en un pur tableau. Ce que prétend améliorer l'appareil des hypothèses et des interprétations, c'est la relation ou plutôt le tissu de relations qu'une société entretient, selon un module variable d'après les individus qui y appartiennent, avec ce qui s'est passé et demeure, comme tel, susceptible d'un intérêt actuel. La relation envisagée peut se réduire à un oubli total ou passer, sans suivre un ordre linéaire, par de multiples moments de la conscience et de l'imaginaire — mythe, sentiment national, sentiment religieux, idéologie, idéal moral, humanisme, cosmopolitisme. En règle générale chacun de ces moments structure une façon de vivre le quotidien, un comportement social, éventuellement civique ou politique. Il importe de le remarquer: ce dont la mémoire quotidienne vit le souvenir selon ces diverses modalités, ce qui constitue effectivement le passé que veut ressaisir la connaissance scientifique, ce sont en définitive des actes ou des ensembles d'actes dont l'existence implique une référence à des libertés en leurs singularités et en leurs échanges essentiels.

Précisons d'abord ce que sont ces deux moments de la saisie critique du temps dont l'histoire vient ressaisir et expliciter les structures.

Pour autant que la mémoire quotidienne exprime ce qui la guide, le schème selon lequel elle élabore ce qu'elle se narre se réduit à «d'abord... et puis». Il n'est pas rare que le «d'abord» disparaisse, comme si, par le «et», s'en instituait aussitôt une sorte de «réduction». On peut se demander si du même coup le présent lui-même n'est pas ramené à un autre élément. Non qu'il y ait volonté de le supprimer, ni de le déclarer sans importance; simplement, il s'efface en une extase pure: il n'est plus que vue, non seulement «sur» le passé, mais tout entière «du» passé: il n'y a pas encore intérêt proprement dit, il n'y a que fascination, absorption. Il faudrait assurément montrer plus longuement qu'il en va bien ainsi et qu'en particulier la possibilité d'oubli suppose que soit possible *en même temps* cette manière d'être pris. Mais l'important ici est de souligner que le pur «avant - après», l'«et puis» ou plus exactement l'«et

alors» qui nous occupe, signifie de façon tout à fait générale un lien qui ne s'identifie d'emblée ni à une succession chronologique, ni à une relation de causalité, ni non plus à ce qu'exprime adéquatement le foncteur logique «si...alors». Car ce n'est pas une consécution quelle qu'elle soit qui absorbe et structure la mémoire quotidienne, c'est bien plutôt l'inattendu de l'événement, le surprenant: le passé est saisi comme un temps parfait qui dure encore jusqu'à maintenant. «En ce temps-là» donc il n'y avait pas, et il ne saurait y avoir de chronologie.

Le «on» n'éprouve nullement l'instant de son vécu fasciné comme l'avenir du passé qu'il se raconte. Pour une existence plongée dans ce qui se passe, l'articulation des extases du temps demeure latente: l'avenir est lui aussi champ de surgissement de l'imprévu, et à ce titre il ne se distingue ni du passé, ni même du présent. La vie vécue est sentiment de se trouver prise par le temps tout entier: il est là comme un paysage plongé dans le brouillard, dont émerge parfois des plages moins confuses.

Ce temps «réduit» peut aussi se comparer à un ensemble de points que relie des relations purement topologiques. Mais il n'est pas pour autant donné comme un objet, que pourrait manier le «on».

L'existence quotidienne cependant, en tant qu'elle est bon sens et usage, ne peut se contenter de voir apparaître l'inattendu: même le pur plaisir requiert certaine prévision et, partant, se schématise selon les trois extases, futur, passé, présent. Le présent de tous les jours lui aussi s'acquiert et se constitue à partir de l'avenir et du déjà advenu.

Ce début d'articulation est-il toutefois celui d'un sens?

Oui, si l'on entend par «sens» une certaine régularité sans question et qui entraîne l'approbation constante de la communauté: rien dans la vie vécue comme telle n'est absurde, pas plus que ne s'y élève un doute: elle va de soi. Mais, à examiner de plus près comment est perçue et s'opère à ce stade la qualité sensée du vécu, il apparaît que celle-ci n'est pas le fait d'un «on» qui en doterait une temporalité encore indéterminée. Dans l'évidente non absurdité, s'ouvre déjà la possibilité de son au-delà, d'une hésitation à l'endroit de son immédiateté, d'un ébranlement et d'une mise en question.

Il n'est pas sans importance à cet égard que la structuration du temps quotidien s'opère selon des dimensions cosmiques et en référence aux mouvements des astres. Il suffit pour notre propos de saisir là l'indice d'une décentration originaire dans et par l'espace-temps, qui règne en toute présence humaine, à plus forte raison, en tout sujet, en toute conscience individuelle ou collective. Des repères tels que «la troisième veille de la nuit», «au crépuscule de l'aube ou du soir», «à l'équinoxe d'automne» l'attestent par leur nature même: dans la mesure où il y a quelque chose, où il ne se passe pas rien, c'est à partir du monde que l'homme est expulsé de lui-même, et quand il s'y retrouve, c'est en même temps que les autres et là où ils sont: ainsi se manifeste le sens.

La saisie non critique du temps comporte donc, en plus d'une perception du passé, la perception d'une certaine communauté des libertés qui s'y jouent.

Le repère qu'est le rythme du soleil et des planètes est en effet l'indice d'une double «transcendance»: le temps dépasse l'homme et l'homme ne peut se dépasser que vers le temps et en lui. Telle serait l'origine du sens. Un fait le montre et le masque à la fois: la représentation linéaire du temps et la construction d'un présent ponctuel. Cette convention, requise par la pratique quotidienne et l'usage, s'établit en référence au mouvement circulaire des astres. Mais elle ne va pas sans un autre décentrement: l'instauration d'une synchronie et d'une diachronie suppose en effet la possibilité effective de prendre le point de vue d'autrui. Étant admise par la communauté, même comme allant simplement de soi, pareille structuration renvoie à une intersubjectivité au moins formelle. Celle-ci permet que soient fixés objectivement, c'est-à-dire pour tous sans distinction, les termes de l'action quotidienne: rencontres, marchés, rendez-vous. Elle est donc commandée par l'avenir. C'est à partir seulement de cette communauté de vue ou de cette mutuelle «perception» qu'il devient possible de parler de certains événements, non plus au parfait, mais au plus que parfait et au futur antérieur, comme si j'avais vécu «en ce temps-là»: il peut maintenant y avoir pour nous un présent dans le passé.

La reconstitution ou la représentation d'un présent dans le passé, du mien ou de celui d'un autre, ne va donc pas sans référence à l'action et à l'échange, constitutifs de la liberté singulière. Or l'effectivité de l'action et l'universalité de l'être-en-échange, conditions premières assurément de toute saisie d'une causalité, induisent, par la double structure temporelle qu'elles supposent, un passage immédiat du *post hoc* au *propter hoc*: du chronologique au logique et de celui-ci à la causalité naïvement ontologique. La dimension cosmologique ou plutôt «physiologique» du temps était ouverture; elle devient ici clôture; elle tombe sous le règne de ces nombreuses catégories qui transforment monde et nature en lieux de stockage, où nous avons depuis toujours sous la main les provisions calculables pour satisfaire des besoins prévisibles sinon déjà prévus. La représentation du présent dans le passé, plus encore que le présent lui-même, expose toujours l'action au risque d'être comprise et vécue simplement comme un renouvellement continu de l'exploitation. Mais le jeu même entre la saisie intuitive de cette totalité qu'est l'espace-temps et la fixation de l'avant et de l'après par marques convenues assure au moins la possibilité de subordonner l'exploitation à l'instauration d'une liberté destinée à être jusqu'à en mourir.

C'est ce processus vécu de temporalisation, avec son risque, que la science historique reprend et généralise abstraitement quand elle instaure, à même les événements, ses chronologies raisonnées. Ainsi les historiens romains se réfèrent encore à une fondation de Rome qui relève à proprement parler «de ce temps-là»; ils font usage aussi des listes de consuls et des repères fixés par la tradition des annales et des archives. Il faudra vingt siècles pour que ces dates acquièrent la relativité qui leur convient.

Une science générale de la mesure des temps peut assigner à ces événements que sont le légendaire Romulus et le réel César une place dans une série englobant le monde physique, le monde animal et celui des civilisations humaines. Cette objectivité absolue est assurément corrélative à l'idée d'une unité du savoir; elle n'en succombe pas moins aux risques de chosisme inhérents au processus quotidien de temporalisation

dès l'instant justement où elle croit y échapper. Autrement dit, le scientisme détruit la science; non que son souci d'objectivité serait excessif, car en rigueur de termes pareil excès est impossible; c'est bien plutôt une insuffisance d'objectivité qui le conduit à traiter comme du maniable ou comme un ensemble de transformations à effectuer sur des relations entre des réalités maniables, ce qui demeurera toujours insaisissable par de semblables démarches parce qu'il les rend d'avance possibles.

b. *Chronologie et philosophie*

Le temps et la temporalisation appartiennent précisément à ces conditions de toute objectivation, si embryonnaire soit-elle. Ce statut ontologique les expose à être toujours pris pour ce qu'ils ne sont pas: des repères, des étalons, des unités de mesure. Nous avons dit comment ils structuraient la vie vécue. Celle-ci les traitait à sa manière en objets, dans la mesure où elle réduit le temps à un tableau des instants. Dans la mesure au contraire où elle accepte passivement un sens évident, elle laisse apparaître la transcendance du temps. Au fur et à mesure que s'instaurent et s'affinent les processus et les procédés d'une détermination des parties de la durée, s'accroissent à la fois le péril d'objectiver et la possibilité de thématiser en la respectant l'originalité ontologique de la temporalisation et du temps d'être. Il fallait le rappeler avant d'analyser la signification de la chronologie dans l'histoire de la philosophie et dans le travail qui l'élabore.

D'un point de vue très strictement positiviste pour ne pas dire physicaliste, la philosophie d'un auteur, c'est tout simplement un certain nombre d'ouvrages, à lire ou déjà lus. Ces choses ont été produites et sont parvenues jusqu'à nous selon des processus temporels complexes que nous pouvons et que nous devons reconstituer, si nous voulons comprendre ce que nous tenons à la main pour le lire. Il n'est pas absurde en effet d'imaginer que l'on puisse tenir et même lire l'*Apologie de Socrate* avec une aussi grande incompréhension que celle d'un paysan tournant entre ses doigts un silex taillé. L'interprétation que donnera le second de l'outil préhistorique en l'utilisant pour décaler une goupille de sa remorque ne sera ni plus ni moins inappropriée que celle du texte grec par un lecteur sans culture qui ne situerait nullement Platon dans le temps, au point de ne pas savoir qu'il en lit une traduction. Bien sûr le silex n'accomplit plus avec la même urgence qu'il y a quinze mille ans ce qu'il signifiait alors: un homme du vingtième siècle ne le voit plus immédiatement «à sa main» pour frapper ou tailler, comme le faisaient les habitants des sites magdaléniens. Tandis, soulignerait-on à bon droit, que le texte de Platon pose toujours avec autant de nouveauté le problème de la justice et du pouvoir politique. La chose préhistorique serait donc bien davantage soumise au temps et marquée par lui que ne saurait l'être la chose du cinquième siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire la voix du philosophe en train de dicter, dont le livre sous nos yeux nous fournit un «enregistrement», fût-ce sous les espèces d'une traduction. Devrions-nous admettre alors que certaines activités de l'homme sont d'emblée soustraites au temps, ou du moins qu'elles allègent le temps? Serions-nous donc moins exposés à mal interpréter les bisons et les chevaux d'Altamira et de Lascaux qu'un simple silex, pour cette raison que l'expérience esthétique est

plus intemporelle? Ne convient-il pas plutôt de reconnaître que l'avenir de Lascaux redevenu soudain manifeste en notre présent après des millénaires de silence éclaire l'avenir de l'art par le bouleversement même qu'il introduit? N'est-ce pas aussi l'avenir du *Parménide*, son espace-temps propre, qui émerge ici en mon présent et vient modifier mon futur chaque fois que je recommence à lire: «Quand nous fûmes entrés dans Athènes venant de notre Clazomène...», chaque fois que j'apprends ainsi à mesurer l'importance de l'étranger là où il s'agit de ce qui est véritablement être?

Il importe donc à la pensée philosophique d'être à tel moment du temps devenue chose, d'avoir assumé d'autant plus pleinement le risque de disparaître qu'elle s'est confiée à l'espace de l'écriture. Lorsque l'historien situe l'œuvre dans une chronologie, lorsqu'il reconstitue les conditions concrètes de son apparition, il n'oriente pas la recherche vers une positivité qui réduirait en fin de compte la philosophie à un phénomène physique; il contribue au contraire à rendre manifestes les conditions de la phénoménalité comme telle.

Revenons encore à Platon, puisqu'il est en un sens toute la philosophie et puisque la science historique a connu et connaît encore à son propos les plus belles occasions d'utiliser ses techniques propres et d'en saisir le sens.

En suivant une piste tracée par Pierre Vidal-Naquet, on peut remarquer la corrélation qui existe entre l'ordre d'apparition des dialogues tel que l'a établi peu à peu la philologie et l'importance croissante du rôle qu'y jouent dans la discussion les interlocuteurs étrangers à Athènes. L'historien français souligne que Platon se voit amené à les introduire de plus en plus largement dans son œuvre alors qu'il les exclut toujours aussi sévèrement de sa cité idéale. Et sans doute les mouvements réels de la population d'Athènes au tournant du quatrième siècle ne sont-ils nullement sans influencer ce que l'on pourrait à première vue considérer comme le pur décor, l'aspect simplement littéraire d'une philosophie, dont importeraient seuls, pour des philosophes, le système et les thèses. Il se fait justement que les éditeurs anciens faisaient leur ce dernier point de vue. Sans négliger pourtant l'importance de l'événementiel. Notre pagination habituelle des dialogues nous le montre: après l'*Eutyphron*, dont l'action se passe la veille du procès de Socrate, l'édition Estienne nous fait lire l'*Apologie*, puis viennent les dialogues métaphysiques, ceux justement dont la critique moderne a montré que leur langue est proche de celle dont Platon se sert à la fin de sa vie, dans *Les Lois*. Et c'est aussi dans ces textes où se posent les questions fondamentales sur l'être, où se critiquent la théorie des idées et même la méthode dialectique, où s'avère la proximité avec l'aristotélisme autant que l'intérêt pour l'atomisme de Démocrite, où s'accroît enfin l'attention à la vie concrète de la cité; c'est aussi dans ces textes que l'étranger devient de plus en plus celui que l'on écoute. De même l'Égyptien que consulte Solon dans *Les Lois* le renvoie au passé d'Athènes... «il y a neuf mille ans»!

Ces variations concomitantes, ce ne sont pas les philosophes, ce sont les philologues et les historiens qui les ont relevées. Ne faut-il pas dire plus exactement que l'établissement d'une chronologie des dialogues de Platon et des corrélations significatives qu'elle comporte doit recourir aux disciplines et procédés de l'histoire scientifique? Cette nouvelle formulation éviterait d'enclorre à la hâte l'acte et la vie

philosophiques dans le champ de l'abstraction pure. Elle serait plus conforme aussi à ce dont il s'agit. Ce qui caractérise en effet les travaux d'un Campbell par rapport à ceux d'un Schleiermacher, qui rangeait les textes selon un programme pédagogique, ou d'un Herman, qui les ordonnait selon un plan doctrinal, c'est que le philologue d'Oxford renonce au passé fascinant et tente de reconstituer le présent de Platon, l'activité singulière d'une liberté d'échange et de communication dont l'imparfait s'étend jusqu'à nous. Imaginer au contraire un Platon avant tout pédagogue — et comment nier en effet qu'en son concept il devait l'être absolument — ou bien un Platon auteur avant tout d'une doctrine tout à fait cohérente — et qui pourrait encore une fois refuser cette cohérence à la présentation traditionnelle de la théorie des idées ? — se référer à de pareils modèles pour comprendre comment se succèdent ces choses que sont, après quels détours en manuscrits, nos textes des dialogues, c'est se laisser absorber, telle la mémoire quotidienne en son moment non-pratique, par un « parfait » inchangé depuis « ce temps-là » et aujourd'hui encore le même. Et si cette sorte de rangement établit aussi sa chronologie, celle-ci s'expose aussitôt, sans l'apercevoir, à confondre le formellement logique avec du causal et le causal avec le successif comme tel.

Tout se passe comme si les premiers éditeurs étaient partis d'un modèle a priori du philosophe, de cet « idéal transcendantal » dont parle Kant : représentation singulière mais fictive d'une idée de la raison, sa prétendue objectivité induit en tentation de ne pas chercher ce qu'elle commande précisément et de croire qu'elle se présente effectivement en tel personnage, alors que, schème, elle devrait régler seulement les démarches de l'entendement. Quoi de plus présent, il est vrai, qu'un Platon, tel qu'en lui-même enfin nos abstractions l'arrangent, et n'est-il pas situé de la sorte dans le même champ d'expérience que ces textes, là devant nous, dont il est l'auteur ? Mais leur lecture dans ces conditions n'est ni historique, ni philosophique. Elle s'effectue, nous l'avons dit, dans le parfait ; non pas hors temps à proprement parler ; dans un passé plutôt qui ne peut s'intégrer à aucune règle d'action, ni structurer aucun jeu d'images. Puisqu'il est impossible dans ces conditions que l'œuvre devienne un élément d'une situation effectivement présente, il ne saurait être question de philosophie, puisque celle-ci ne peut se dissocier d'une analyse du présent. Et d'histoire, il n'y en a pas non plus, dans la mesure où le personnage idéal n'est encore qu'un profil du passé parfait et fascinant.

Est-ce à dire que la chronologie soit par elle-même le schème régulateur qui rendrait à l'idée du philosophe, devenue folle dans le parfait, une fonction autre qu'imaginaire et qui, en la restituant au processus d'apprendre à mieux vivre, l'intégrerait à un authentique questionnement sur le sens ? Suffirait-il, en d'autres termes, de pratiquer la critique textuelle et l'heuristique sur des documents reconnus comme philosophiques pour commencer à philosopher ?

Non, bien entendu. Pour la raison qu'une série chronologique n'est pas une réglette qui s'appliquerait de l'extérieur à un donné qu'elle n'aurait pas à transformer. Mais tant l'historien que le philosophe est amené à ressaisir le jeu entre fascination du parfait et constitution pratique du présent, jeu qui est à la fois un espace d'articulation et un échange, *physis* et *nomos*. L'un et l'autre ont en effet à se faire attentifs et à ce

qui reste événement pur: «et alors, en ce temps-là, il y eut Platon!» — et à la possibilité donnée aujourd'hui de rendre manifeste ce en quoi le phénomène Platon est phénomène, susceptible depuis alors, non depuis toujours, d'un sens et d'un avenir pour nous, aujourd'hui.

Ainsi l'histoire, celle de la philosophie en particulier, doit-elle, comme la philosophie, se faire phénoménologie si elle veut être de son temps, ainsi qu'elle en a le devoir sous peine de s'enfermer dans un des modes d'imaginaire arrêté au passé parfait. «Son temps», c'est le temps, donné tout entier, mais pas comme chose ni objet, comme condition de possibilité de la manifestation du passé parfait en tant que parfait, c'est-à-dire en tant que sa négation est requise pour qu'ait sens aujourd'hui, en vue de l'avenir, ce présent de l'œuvre qui fut et qui est imparfait. Ainsi non seulement l'œuvre mais l'auteur peut-il prendre tout son temps, celui de faire sens.

II. TEMPS ET SINGULARITÉ

a. *L'auteur et l'historien*

N'avons-nous pas commis une grave erreur en abordant le problème du mouvement de la pensée sans distinguer d'emblée la pensée, l'œuvre et l'auteur? Était-il légitime de vouloir préciser le rapport entre datation et présence de la pensée avant d'avoir tant soit peu éclairci ces trois phénomènes? À moins qu'il soit encore trop tôt pour que nous puissions à leur propos parler de phénomènes, à moins que nous les ayons maintenus, sans nous en apercevoir, à l'état de purs concepts?

Commencer par examiner le travail critique de la datation se justifiait par la proximité aisément saisissable de cette opération et du processus de temporalisation dans l'existence quotidienne. Poser dès le départ la question des différences entre auteur, œuvre et pensée pour l'histoire de la philosophie aurait, semble-t-il, obligé tôt ou tard à suivre, avant de pouvoir conclure, les chemins qui nous ont conduits jusqu'ici. Ils nous ont permis de découvrir le lieu où la distinction en cause se situe et se fonde.

Dire que le travail de l'historien permet à l'auteur et à l'œuvre de prendre le temps de faire sens, n'est-ce pas masquer par une tautologie plus ou moins subtile la difficulté incontournable d'une science qui prend pour objet le passé de l'homme? N'est-ce pas supposer résolu le problème de savoir s'il est possible d'instaurer un savoir, une critique, et non seulement une relation, une chronique, de ces événements où se trouve constamment engagée la singularité d'agents libres et de leurs actions?

Pour y voir plus clair, considérons d'abord le paradoxe de l'unicité tel que permettent de le poser les résultats des précédentes recherches.

Rien n'est davantage unique, en effet, rien n'est davantage sans division en lui-même et plus clairement divisé de tout le reste que ce philosophe abstrait, désigné par une marque propre, et dont l'œuvre correspond à la fois à cette unicité et au programme systématique d'une doctrine théorique. N'est-ce pas justement cette unicité-là que doit reconstituer et rendre à nouveau présente une interprétation critique du passé? En dehors de ce cadre, l'historien n'est-il pas voué à relater des anecdotes

plus ou moins logiquement groupées? N'est-il pas exposé, pire encore, à ne produire qu'une des multiples recompositions possibles du mythe et du parfait? Car, objectera-t-on ultimement, c'est le héros du mythe qui souffre d'un excès de singularité; et, par exemple, l'histoire de la crise qui va de Sylla à l'avènement d'Auguste est longtemps demeurée incomprise, Symes l'a bien montré, parce que précisément les historiens voyaient l'entrecroisement des destins et des volontés de personnalités géniales là où il y avait bien plutôt jeu de forces claniques et d'intérêts familiaux: on avait oublié que César était surtout un membre de la gens Iulia et Brutus un descendant des Junii. N'en va-t-il pas de même en histoire de la philosophie? Parler de Kant en prétendant atteindre sa singularité propre, comme s'il n'était pas surtout le représentant d'une tendance dont les Baumgartner, les Lambert et les Tetens indiquent eux aussi, pour leur part, la direction générale, c'est à nouveau s'exposer à peindre l'image d'un héros sans reproche plutôt que d'écrire le récit critique d'une intrigue dans le domaine de la pensée. Pour qu'arrive quelque chose dans ce champ d'expérience, comme en tout autre, il est nécessaire que soit impliqué, outre l'individu qui en est le point d'occurrence, un autre homme au moins, fût-ce pour entendre la relation du fait. À plus forte raison, l'interprétation de l'individuel *stricto sensu* par un historien n'est-elle possible qu'en vertu du rapport négatif qui instaure autrui en général comme le fond sur lequel se détache la figure de l'unique, de celui qui n'est pas comme n'importe qui. Dès lors parler d'un auteur et de son œuvre de manière scientifique, c'est toujours le saisir, fût-ce négativement, en tant qu'il partage avec d'autres ce qui rend possible sa pensée. Ainsi lorsque Aristote fonde l'histoire de la philosophie en attribuant à des pré-socratiques, qu'il nomme, la découverte des causes matérielle, formelle et efficiente, les individus dont il parle sont, pour une part, des types abstraits, mais leur unicité ressort de façon suffisante pour que soit intelligible l'intrigue qui s'est jouée dans la pensée et que l'on peut appeler, pour exposer la suite des événements, la recherche des causes. Sans doute la singularité des auteurs en question et de leur œuvre est-elle ainsi très épurée. Mais ce que nous y perdons c'est le pur événement; ce que nous y gagnons c'est une saisie intelligible de ce qui était en jeu depuis Thalès jusqu'à Empédocle. S'agissant de la pensée, les noms doivent-ils désigner plus que des aspects d'un Je pense transcendantal? Pourquoi faut-il éviter de les comprendre comme des prénoms du philosophe idéal, puisque aussi bien le penseur n'est-il pas celui qui met son propre je à la seconde place pour qu'il y ait penser comme tel? Le temps de l'histoire est simplement le principe d'individuation de certaines structures de la pensée; leur présentation apparemment aléatoire est reliée par l'historien à un développement nécessaire, à ce que toujours la pensée veut dire.

«Descartes selon l'ordre des raisons» tel que semble proposer de le voir Martial Guéroult n'est pas davantage philosophe, répondrons-nous, que ne l'est l'homme de cœur raisonnable que nous apprend à connaître la correspondance avec la Palatine et la reine de Suède; et il n'est pas indifférent à l'histoire de la pensée comme telle, que les objections aux *Méditations* et les réponses à ces objections se soient produites selon une succession que l'édition ne restitue pas et n'avait pas à restituer. Il est important que l'ordre des raisons ne puisse jamais émerger que de la succession d'actes libres dans le temps: ce serait ramener ces interrogations, ces recherches, ces doutes, à des déterminations ou à des causalités dont l'accumulation selon certaines conditions

logiques produirait nécessairement le système. L'intrigue n'est jamais purement formelle dans le développement de la pensée. Lorsque Descartes demande qu'on le lise comme un roman, ce n'est pas procédé d'écrivain ou langage d'homme de cour; pouvoir ou devoir être lu comme un roman appartient au style philosophique du système de Descartes, et beaucoup moins ou pas du tout au cartésianisme.

Tel est précisément le genre d'éclairage que peut apporter à la lecture des textes philosophiques l'histoire et son souci de la chronologie. Elle fait apparaître la tension qui doit subsister entre l'acte d'une liberté singulière et le système à portée universelle qu'elle produit, dans la mesure précisément où la relation qu'ils soutiennent fait de chacun des deux termes la condition de possibilité de l'autre. Il faut que soit repérée dans la matérialité des écrits la structure d'une chronologie pour qu'un système puisse apparaître comme œuvre, pour que l'universalité d'une pensée se manifeste dans le propre d'un style. Si une philosophie se réduisait à un ordonnancement de représentations abstraites ou d'essences, il n'importerait guère d'en retracer la genèse, ou du moins cette histoire contribuerait fort peu à l'interprétation de la pensée. Mais les textes sont la persistance jusqu'à nous d'un faire; le système est une possibilité présente d'opération; le style de l'écrit est justement la façon de rendre accessible au lecteur un ensemble de structures et celles-ci sont des possibilités de mouvement et de changement. La détermination d'une suite chronologique est donc indispensable pour comprendre ce «maintenant», cette lecture de ce que je tiens en main, ce «présent», que l'auteur a fait jadis à telle date et qu'il me donne à nouveau aujourd'hui, d'être son avenir et de partager avec lui d'être le passé des futurs lecteurs.

La construction critique d'une suite temporelle ne saurait cependant offrir plus qu'un indice, indispensable il est vrai, de la tension au sein de laquelle la liberté n'arrête pas de s'identifier à l'œuvre qu'elle produit et de s'en distinguer «en même temps». C'est dire que le travail heuristique de l'historien de la philosophie ne livre pas des causes, ni ne découvre le pourquoi d'un système, voire simplement des écrits sous les espèces desquels celui-ci est venu à l'existence. Le souci n'est pas d'abord d'assurer une certaine logique dans la saisie d'un développement d'idées abstraites. Ce dont il s'agit, c'est d'assurer la manifestation du temps comme condition d'exercice de la liberté créatrice. De ce temps, la chronologie n'est pas une représentation a posteriori, ou du moins elle ne peut tenir ce rôle qu'en vertu de sa nature d'indice dans la manifestation, d'une liberté à l'œuvre, c'est-à-dire dans sa temporalité propre.

Ce qui précède suppose, objectera-t-on, que l'unique tâche d'une histoire de la philosophie soit l'établissement des conditions concrètes d'une lecture actuelle des auteurs du passé; or la nécessité de traduire, qu'on ne saurait nier, celle aussi de n'avoir à faire connaître, pour bien des siècles et pour plus d'un auteur, que des documents indirects ou même des fragments, obligent l'historien à prendre la responsabilité d'interpréter les textes et de tenter la reconstitution du mouvement de la pensée pour des périodes entières. Si telles sont les conditions du travail, ne convient-il pas d'en accepter les caractères antinomiques sous peine de ne plus effectuer la tâche mais de la rêver? Ou bien en effet l'histoire de la philosophie se propose de faire revivre la série des actes singuliers qui ont constitué à tels moments du temps critiquement repérable de son existence le travail et l'œuvre d'un philosophe et elle trace ainsi le

cadre d'une lecture actuellement possible de cet auteur, — ou bien l'histoire de la philosophie reconstituée selon leurs périodes propres les mouvements des systèmes, c'est-à-dire des ensembles structurés d'idées concernant les comportements libres, la créativité de l'homme, et elle offre alors le tableau des cas déjà réalisés dans l'ensemble fini des combinaisons et des arrangements possibles des idées et concepts reconnus pour philosophiques.

Dans la première hypothèse, la compréhension historique rejoint la psychologie ou du moins elle prépare le lecteur à revivre l'expérience subjective qui fut celle de l'auteur; la critique garantit ainsi l'objectivité d'un dépaysement, d'un renouvellement des perspectives propres par la compréhension d'autrui. Dans la seconde hypothèse, la critique élimine d'abord le matériau dépourvu de signification vraiment philosophique et elle situe les œuvres des grands penseurs par rapport aux autres activités culturelles — art, science, religion, politique, — qui caractérisent les époques de l'évolution de l'humanité; l'histoire permet ainsi au philosophe de saisir la logique de la succession des systèmes et elle dégage pour lui le champ encore libre pour de nouvelles structurations, à moins qu'elle ne l'amène à constater, sinon la fin de la philosophie par saturation, du moins la nécessité de reprendre pour le présent le système déjà réalisé qui répondrait le mieux à la situation.

À l'intérieur donc d'un temps «objectif» qui est en définitive celui des événements physiques dont l'homme peut reconstituer la série causale, il y a place ainsi pour un temps de la biographie et un temps de l'évolution générale de l'humanité; ne pas les distinguer serait prétendre que l'histoire recrée au sens propre, c'est-à-dire qu'elle retrouve le tout dans chaque élément et tout élément singulier dans le tout ou dans chacune de ses parties; mais séparer totalement biographie et histoire des époques mènerait par contre à considérer la liberté ou bien comme une affaire purement individuelle, ou bien comme un caractère qui doit apparaître progressivement dans la vie des groupes humains en tant que tels. Décider de l'un ou de l'autre est le travail du philosophe, non de l'historien de la philosophie. Ce dernier ne peut contribuer à une solution en ces matières qu'en produisant, selon son talent ou ses hypothèses de travail à tel moment de sa carrière, l'un des deux genres d'ouvrages qu'on vient de caractériser.

L'antinomie entre biographie et histoire des structures est justifiée dans la mesure où elle oppose deux techniques dont les caractères et les avantages propres exigent de n'être pas confondus. Mais la justification que l'on a donnée de cette distinction demeure sans pertinence. En effet l'appel au temps cosmologique, qui comprendrait celui de ces cas particuliers que seraient alors les événements humains, se soustrait lui-même à toute temporalité: telle qu'elle est formulée l'antinomie ne permet pas de définir ce que fait présentement l'historien de la philosophie; à la limite, il n'est pas impensable qu'il ait pu opérer en un passé antérieur à ce qu'il expose, si des manipulations adéquates l'avaient mis en possession des ingrédients de l'expérience à réaliser comme en laboratoire. Or ce qui rend possible la distinction des deux genres de critique qu'oppose l'antinomie, c'est un temps en vertu duquel l'un et l'autre peuvent agir aujourd'hui pour que le passé soit effectivement le passé de philosophes actuels et qu'il trouve en leur avenir le sien propre. Ce qui implique la ratification pratique de

la définitive insuffisance de tout travail historique ; faute de quoi, la connaissance du passé, l'histoire, cesserait d'être elle-même historique, réduisant ainsi à une pure construction d'objets ce qui est la condition constante de sa possibilité. Supposer achevée une fois pour toutes une recherche historique, c'est la retirer et de la situation dans laquelle elle est née et des situations à venir auxquelles elle est d'avance vouée. Car le présent de l'histoire est toujours d'être déjà histoire de l'histoire, de prendre pour objet ce qui est inchoativement de l'histoire et de se faire ainsi d'avance objet d'une connaissance future d'elle-même et de ce qu'elle avait donné à connaître. Dans cette perspective la *Rezeptionsgeschichte* n'est pas seulement une nouvelle technique, une nouvelle variation saisonnière du métier d'historien ; cette méthode actuelle rend constatable un aspect du phénomène proprement dit de l'histoire, à savoir cette temporalité sans laquelle elle ne pourrait s'apercevoir ni se donner à percevoir dans la consistance de sa finitude, cette temporalité sans laquelle elle se présenterait toujours comme la réalisation du projet totalisant d'un esprit absolu.

Et n'échapperait pas à cette *hybris* l'histoire qui croirait pouvoir réduire ses prétentions à n'exposer strictement que la conception du passé régnant à telle époque dans une classe précise d'une société bien déterminée. La temporalité de l'histoire lui interdit, sous peine de perdre son identité, tout refus de s'abandonner au mouvement du présent, à son ouverture constante sur la totalité finie et donc illimitée du passé et de l'avenir. C'est en acceptant cette condition qui est la sienne que l'historien devient effectivement l'auteur d'une œuvre ; soit qu'il pratique le genre biographique, soit qu'il préfère l'étude des structures et des époques, ce qu'il accomplit, son action proprement dite, c'est de restituer des possibilités de rencontre intersubjective ou, plus précisément sans doute, des possibilités de rencontre pour la présence humaine.

b. *L'œuvre et le philosophe*

L'historien n'a pas à ménager au philosophe un contact personnel avec les auteurs du passé. Si proche que son travail puisse être, à certains égards, d'approches psychologiques ou sociologiques, la « science du passé » n'a pas pour but de faire revivre ses contemporains en des âges révolus : elle n'est nullement une machine à remonter le temps, elle restitue à la philosophie la temporalité qui lui est propre, celle de la recherche et de la compréhension des conduites humaines qui portent en elles-mêmes les éléments de leur justification. Ce qu'accomplissent la philologie, l'heuristique, mais aussi l'histoire générale des systèmes, ressemble ainsi par plus d'un trait à ce qui est attendu de nos jours d'un éditeur ou d'un directeur de collection. Entre lire Platon ou Kant et lire Ricœur ou Derrida, la différence ne tient pas à l'essence des actes, elle relève plutôt du degré de « grossissement » : l'ensemble des conditions qui rendent matériellement possible la lecture des auteurs apparaît plus manifestement dans le cas des anciens. L'éloignement chronologique constitue comme un jeu de lentilles grâce auquel peuvent se voir les relations habituellement cachées de l'auteur à son œuvre, celles aussi de l'un et de l'autre avec un public et avec le cercle, variable en fonction de l'espace et du temps, où se développe autour d'eux un véritable « intérêt de la raison ». Qu'il s'agisse d'écrivains d'aujourd'hui ou du passé plus ou moins

éloigné, le phénomène, dont la lucidité d'une lecture responsable met en lumière les structures, ne se limite pas à une série d'événements; ce que nous saisissons de la sorte, *outré* les conditions que repèrent psychologie, sociologie, économie ou structuralismes divers, c'est la venue au monde de l'œuvre philosophique en sa réalité matérielle.

Lire Platon aujourd'hui, s'y laisser introduire et le critiquer par Derrida, puis peut-être apprendre par Platon à déconstruire Derrida et à «répéter» Heidegger, c'est entrer dans le jeu de la présence des œuvres autant que des auteurs et c'est par là même effectuer le présent comme tel. Ce «moment» du couple que constitue la liberté avec le temps irréversible — s'il est permis d'utiliser ici le vocabulaire de la mécanique — n'est pas celui de la rencontre d'une personnalité, dont l'influence décisive provoquerait tel revirement ou déclencherait tel processus de réflexion. Pas plus d'ailleurs que ce présent n'est tout simplement le contemporain de la pluie qui tombe tandis que mes yeux parcourent la page de grec ou d'allemand; de même que ne sont pas *également* présentes une prise d'otages ou une crise gouvernementale, qui se déroulent cependant à cette heure où je tente de philosopher de concert avec Heidegger, Platon, Derrida.

Ce qui se fait, en ce mien présent où se croisent les passés singuliers et les avenir de ces penseurs dont la conversation cache et manifeste les différences et la différence, c'est bien l'accession, mon accession, à un mode d'apprendre à vivre, à une distanciation sans séparation par rapport à l'existence quotidienne. Mais dans la matérialité de l'œuvre l'élément de transcendance, ce qui en elle me fait dépasser l'immédiat, n'est pas du même ordre que ce qui, dans un visage, dans un geste ou le ton d'une voix me donne accès au mouvement qu'actuent dans le quotidien l'amitié, l'amour, offres absolument singulières d'échange et de pardon en une même chair.

Le texte philosophique n'est pas une chose douée de qualités particulières, comme un outil ou un produit monté par la technique. Sa corporéité ne se résume pas non plus à la texture des phrases, à une syntaxe logique qui véhiculerait une information. Articulant la vue, l'ouïe et le toucher, l'œuvre, dans le mouvement qu'est sa matérialité, met en place la possibilité d'un sens. Sans doute l'auteur n'est-il pas ici réduit à néant ou à ne remplir qu'une fonction d'opérateur. Son style, sa marque singulière au sein de ce que fait le langage, n'est pas séparable du corps même de l'œuvre. Mais cette originalité d'un agir a comme horizon un effacement de toute subjectivité: c'est dans la distance entre le style d'une œuvre et le visage de son auteur que s'ouvre et que consiste le transcendantal en tant qu'il est un «Je pense», dont il faut reconnaître, non pas qu'il n'est encore personne, mais bien plutôt qu'il indique les limites institutives d'une rencontre entre ceux qui pensent. Ainsi se définit ce présent où il n'est pas impensable qu'entre Platon, Kant et Heidegger, il soit question, pour moi aussi, de philosophie.

Cette temporalité, — en laquelle chacun vit de son retrait qui d'abord laisse être et parler autrui, mais ainsi laisse être la parole tout simplement et laisse parler «de» l'être, — un sentiment la caractérise, que peut désigner le mot «estime», que désigne mieux peut-être le terme «étonnement». Quelque chose s'y impose à mon affectivité et m'expose à toute l'amplitude du temps; mais il ne s'agit pas de cette «mystérieuse» liberté dont le désintéressement éveille le respect, dont la méchanceté ne saurait faire

renoncer à ne point juger même s'il faut se défendre contre elle; il ne s'agit pas non plus, redisons-le, d'autrui en sa chair ni même en son visage, comme mon amour ou mon ami. Il s'agit d'autrui et de la liberté, face au réel en tant qu'il est à chercher, c'est-à-dire en tant que cette vérité vraie que Platon croyait pouvoir appeler «Idée». En accédant au présent de la pensée, dans l'expropriation du subjectif qu'y opèrent le passé et l'avenir auxquels je suis ainsi exposé, je ne rencontre pas, tournés vers moi, les regards de tels auteurs que je rassemble en pensée, ni leurs visages prêts à m'accueillir. Je les trouve au contraire en train de se détourner, l'œil aux étoiles, près du puits dans lequel ils ne manqueront pas de tomber, sans «la présence d'esprit» de la soubrette, dont on sait qu'elle a les deux pieds sur terre et ne perd pas son «bon sens». Et lire un philosophe ou quelque fragment de Thalès en s'étonnant, mais autrement que la servante prête à pouffer, de l'inattendue distraction du savant, c'est se détourner de même de l'ego empirique, psychologique, anecdotique, sentimental voire génial et virtuose de l'abstraction comme de l'art d'écrire, c'est vivre, non plus seulement une vie dont la narration suffirait à exprimer le sens, mais une vie dont le temps propre indique sans cesse que, pour se trouver, elle se constitue et s'institue d'être expulsée de soi vers un autre «même».

Ce vers quoi sont ainsi tournés et apprennent à se tourner auteurs et lecteurs fonde une communauté d'expérience ou plus exactement d'apprentissage. La vie philosophique, n'est-ce pas en effet l'acquiescement de plus en plus actif à la possibilité que le procès de Socrate soit l'indice d'un sens effectif de mes propres conduites? Non que philosopher implique la quête du témoignage à rendre face à la cité jusqu'au martyr. Mais philosopher en lisant les œuvres des philosophes suppose qu'au-delà de tout modèle et de toute inspiration soit cherchée la reconnaissance d'une primauté, non pas peut-être de l'essence humaine, mais de la situation, du présent de l'homme comme exigence en lui de plus d'humanité. Se laisser ébranler au point d'admettre que pareille reconnaissance, sous une multitude d'espèces, peut mener quiconque au sacrifice, au point d'admettre qu'il peut m'échoir, qu'il m'est déjà échu d'être ainsi n'importe qui, n'est-ce pas là vivre et recevoir le «présent» que les philosophes font en leurs œuvres et qu'ils ne pourraient faire sans elles? Le temps de l'œuvre est ce don que reçoit l'auteur, et qu'il continue pour les lecteurs, de laisser se mettre en lumière par lui l'ébranlement dans lequel s'avère la tâche de la liberté: une œuvre philosophique a sans cesse à rendre manifeste un «nous» coextensif à la totalité toujours immédiate du temps. Cette communauté des auteurs et des lecteurs apparaît à la fois et dans les chronologies qu'elle soutient tout en les transcendant, et dans cette manière qu'ils apprennent les uns et les autres de se mettre à la seconde place devant l'étonnant «principe sans principe», l'«étantement étant», l'être non étant, grâce auquel notre temps, ce temps vraiment nôtre, peut être consacré à philosopher.

CONCLUSION

La tâche qui incombe à l'histoire de la philosophie n'est pas de restituer la suite des moments singuliers de la pensée par un récit ordonné de la vie des penseurs et de leurs œuvres. Il ne lui revient pas non plus de recréer l'élaboration et la dynamique

des systèmes. Son souci doit être plutôt de préserver, par un constant travail, la matérialité propre de la philosophie, les textes sous les espèces desquels se donne l'articulation du sens. Ce «corpus», ce véritable corps n'est abordable en son originalité que par le détour d'une chronologie construite. Cet artifice cependant manifeste de manière unique le temps qui le rend possible: il instaure en philosophie comme telle ce qui paraissait ne pouvoir être d'abord que la rencontre imaginaire d'une ombre illustre, la position abstraite d'un problème, la découverte psychologique d'un champ d'investigation.

Puisqu'elle n'envisage nullement d'être relation intégrale du passé, rapport complet sur les activités d'un groupe déterminé, celui des philosophes, cette histoire n'est pas condamnée à l'absurdité d'un impossible présent et d'une négation de tout futur autre qu'antérieur. Mais en assurant la scientificité de sa tâche, cette histoire met le philosophe à même d'échapper à une autre absurdité, celle qui consisterait à imaginer que la pensée comme telle peut être parfaite. En aidant à définir l'œuvre comme œuvre, l'historien de la philosophie restitue les monuments du génie à ce qu'ils avaient pour ambition de trouver en vérité: le monde de la vie, celui de l'apprentissage quotidien du mieux vivre, ce temps, en un mot, où le transcendantal n'est plus seulement conscience, mais notre présence commune et la possibilité pour «n'importe qui» de se dépasser dans le sacrifice.