COLLÈGE DE FRANCE

CHAIRE D'HISTOIRE ET TECHNOLOGIE DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

LEÇON INAUGURALE

faite le Mardi 4 Décembre 1951

PAR

M. MARTIAL GUEROULT
Professeur

Monsieur l'Administrateur,
Mes chers Collègues,
Mesdames,
Messieurs,

Tous ceux qui ont placé le plus haut intérêt de leur vie dans la satisfaction d'une vocation supérieure et dans la réalisation d'une œuvre, littéraire, artistique, scientifique, n'ont qu'un souhait : pouvoir se livrer entièrement et sans contrainte à leur passion, en oubliant presque le monde, pour s'enfermer dans la cité divine des Idées. Ce rêve platonicien, qui hante particulièrement l'âme d'un philosophe, serait difficilement réalisable sans cette illustre maison, qui permet le recueillement propice aux grands travaux de la pensée humaine. En notre époque inquiète et tumultueuse, où l'on nous convie impérieusement à nous « engager dans le monde », ce rêve platonicien peut sembler anachronique et condamnable. Pourtant, les influences les plus profondes et les plus durables sur les choses et sur les hommes ont été exercées par les œuvres calmement méditées par l'intelligence. Les philosophies, ces impalpables et invisibles monuments, sont encore ce qui a le mieux résisté aux destructions de l'histoire. Elles ne cessent de vivre, d'inspirer, d'agir.

Le recueillement nécessaire à l'œuvre de l'intelligence, cette position en retrait, loin de séparer l'homme des choses, crée, au contraire, l'une des conditions indispensables pour les maîtriser : on modifie d'autant moins leur cours que l'on est plus plongé dans leur flux. Ce sou-

haut de recueillement dans le travail, cet espoir de méditation poursuivie sans entraves et tendue sans défaillance vers un but précis, vous m'avez permis de les réaliser, mes chers Collègues, en m'accueillant parmi vous, et je désire vous en exprimer toute ma gratitude. Il me suffira d'évoquer votre état d'âme au moment où vous prononciez vous-mêmes votre propre leçon inaugurale pour vous permettre aussitôt d'imaginer le mien : soyez sûrs que je ne suis pas moins que vous ne l'étiez alors pénétré des hautes exigences de la mission qui m'a été confiée.

* * *

Histoire et Technologie des Systèmes philosophiques, c'est là pour la Chaire que je dois occuper, et qui fut rendue vacante par le départ de mon éminent et regretté prédécesseur M. Étienne Gilson, un titre à coup sûr inédit. Mais n'est-il pas inutilement compliqué? S'il ne s'agit en fait que d'histoire de la philosophie, pourquoi renoncer à l'appellation traditionnelle, qui a le double mérite de la simplicité et de la clarté?

C'est que cette dénomination est vague. Elle ne dit pas de quelle histoire il s'agit.

Déjà le concept d'histoire comme discipline générale est en soi des plus ambigus. Il appartient lui-même à l'histoire, au devenir de l'homme. Il varie avec ce devenir. Il y a autant d'historiographies que d'époques, et l'on a pu faire, il y a déjà bientôt quarante ans, une histoire de ces historiographies. La conscience humaine se représente différemment à elle-même son propre passé, selon le moment de sa propre histoire. Ce n'est pas seulement la variation dans les intentions de l'historien, le degré dans les exigences de la critique, qui déterminent les différents types d'historiographie, c'est avant tout la façon

particulière dont chaque époque aperçoit ce qui constitue l'essentiel de l'homme. Cette idée du passé, différente selon le moment historique, n'est pas autre chose que la façon chaque fois différente dont la conscience du présent se réalise, en se rapportant au passé pour en même temps se séparer de lui. Considérations presque banales depuis Hegel, et qui rendent d'autant plus surprenante la définition de Ranke, désarmante dans son inutile simplicité : « L'Histoire est le récit des choses telles qu'elles se sont réellement passées. » Cette définition ne nous dit pas quelles sont ces choses. Pourtant, elles ne peuvent être que ce qui constitue l'essentiel de l'homme : *historique* et *essentiel* sont à certains égards synonymes. Comment l'inessentiel serait-il promu à la dignité d'historique? Mais alors quel est cet essentiel? Où est-il? De quels critères dispose-t-on pour le déterminer? On le situe ici ou là selon les perspectives naturelles à chaque époque : hier, événements proprement dits, batailles, traités, diplomaties, souverains, individus ; aujourd'hui, phénomènes, réalités sociales, vastes et lents mouvements des civilisations, dont la courbe est dessinée par l'infinie multitude des « faits sans voix » ; demain, peut-être autre chose. Avant même de se mettre à sa tâche, l'historien, prédéterminé le plus souvent à son insu par son temps, est entraîné plus ou moins invinciblement selon des lignes de clivage qui préfigurent, dans la matière confuse du passé, les masses qu'il fera émerger à la lumière du présent.

On voit qu'une critique de la raison historique n'est pas moins nécessaire qu'une critique de la raison pure. De cette critique précisément, un admirateur de Ranke, mais qui combinait en lui les influences de Kant, de Hegel, de Schleiermacher et d'Auguste Comte, le philosophe Wilhelm Dilthey, a entrevu l'idée. Et cette idée,

fait remarquable, s'est trouvée recoupée de nos jours par la nouvelle critique de l'intelligence conçue par Léon Brunschvicg, qui, suivant une voie bien différente, a saisi avec profondeur le lien unissant les bouleversements des sciences physico-mathématiques avec l'évolution perpétuelle d'une intelligence qui ne cesse de remettre en question les concepts fondamentaux où elle tend à enfermer et sa propre structure, et les conditions de l'intelligibilité du réel. Mais, précisément, cette féconde révolution qui a mis fin au dogmatisme, tant de la science proprement dite que de la discipline historique, rend plus urgent que jamais de marquer en toute occasion de quelle science il s'agit, et, lorsqu'il s'agit d'histoire, de quelle histoire.

Cette urgence est particulièrement pressante pour l'historien de la philosophie, car, si l'histoire en général peut sembler un concept changeant et ambigu, que dire de l'histoire de la philosophie? Elle n'est pas seulement sujette aux plus grandes variations dans ses méthodes et dans la détermination de son véritable objet, comme l'histoire proprement dite ; elle semble de plus incertaine de sa propre nature. Est-elle histoire? Est-elle philosophie? Est-elle à la fois l'une et l'autre? Voudra-t-on, pour l'assujettir plus précisément à l'histoire, donner d'elle une définition corrélative de celle que formulait Ranke? Dire qu'elle est l'exposé des doctrines telles que leurs auteurs les ont réellement pensées? C'est à peu de chose près la définition que donne Malebranche dans la *Recherche de la Vérité*. Mais, tandis que la définition de Ranke vise à consacrer la dignité de l'histoire en l'élevant à la hauteur d'une discipline objective, la définition malebranchiste n'est qu'une formule méprisante, destinée à la condamner au nom de la philosophie : « Ces historiens, explique-t-il, ne sont pas de véritables philo-

sophes. Ce sont des hommes qui ne pensent point, mais qui peuvent raconter les opinions des autres » (*R. V.*, t. II, chap. IV).

C'est que la philosophie répugne à l'histoire. L'histoire est temporalité, fait, donné, hasard, déterminisme selon des causes extérieures, continuité que ne rompent qu'en apparence les révolutions — crises qui ne sont pas moins justiciables de l'enchaînement causal que des événements de rythme plus lent — jeu de forces plus ou moins aveugles, dont le résultat inéluctable s'inscrit dans les courbes statistiques. La philosophie s'apparaît à elle-même comme éternellement valable par soi, intemporelle, non point fait ou donné, car seuls les documents sont ici les faits, mais librement instituée par son créateur, librement suscitée à nouveau, à partir du document, par les disciples accomplissant l'acte vivant de la compréhension. Elle se juge engendrée par les raisons internes qui la justifient comme vérité, échappant à la trame des causes extérieures. Même quand elle professe le plus strict des déterminismes, elle s'enferme dans son autonomie comme un monde soustrait à la nécessité, parce que ce monde contient cette nécessité sans y être contenu lui-même, parce qu'il est enveloppant sans être enveloppé. Aussi l'opposition de la philosophie avec son histoire est-elle aussi vieille, sinon que la philosophie, du moins que son histoire ; elle s'est plus ou moins perpétuée, que l'histoire soit excommuniée comme chez Descartes, ou que, sous prétexte de se réconcilier avec elle, la philosophie la supprime en l'engloutissant dans son sein, comme chez Hegel.

Mais cette négation réciproque ne conduit-elle pas à une solution? N'est-elle pas l'irréductibilité de deux genres distincts? N'est-ce pas de leur confusion que naît le problème — ou le pseudo-problème — de l'histoire de

la philosophie? N'y a-t-il pas deux ordres de vérités hétérogènes : la vérité historique et la vérité philosophique? L'une se définirait comme reconstitution exacte et authentique d'un fait ou d'un ensemble de faits, et ces faits sont ici des doctrines. L'autre se définirait comme une doctrine apportant l'explication interne des choses, ou, pour reprendre la formule de Dilthey, résolvant l'énigme de l'univers et de la vie. Qu'il s'agisse de dogmatisme ou de scepticisme, de philosophie de la connaissance ou de philosophie de la vie, la vérité philosophique se présente toujours comme enveloppant un objet doctrinal ayant un caractère universel et intemporel, hors de tout passé et de toute histoire. Certes, la vérité historique, en tant que vérité, vaut aussi universellement et intemporellement. Mais son objet est dans le passé et dans le temps, et non point, comme la vérité philosophique, une conception qui se pose hors du temps. Les deux sortes de vérité n'ont aucun rapport. Il est donc naturel qu'elles intéressent deux disciplines hétérogènes. L'histoire recherchera la vérité historique ; ce qu'ont autrefois réellement conçu tels ou tels penseurs, et pour quelles causes historiques. Elle ne s'interrogera pas sur la vérité philosophique des doctrines. Corrélativement, la philosophie, dans son institution, ne s'occupera pas de son histoire. Avec Descartes, elle lui donnera congé. Sans doute, pourra-t-elle prendre son histoire comme objet, mais, élaborant alors une théorie de l'histoire, elle visera encore une vérité philosophique, qui n'a rien de commun avec une vérité historique. Le cas de la philosophie serait le même que celui de toute discipline en face de son histoire. Là aussi, on distingue la vérité scientifique — mathématique, physique, etc. — et la vérité historique, relative à la description et à l'explication de la croissance de ces sciences : vérité de la science et vérité

de cette histoire sont sur des plans radicalement différents et ne sauraient se contredire.

* * *

Cette solution par isolement réciproque est-elle acceptable?

Elle paraît exclue en fait comme en droit. En fait, l'historien de la philosophie n'a jamais pu faire abstraction de la philosophie. C'est un intérêt purement philosophique qui le pousse à scruter les doctrines du passé. C'est pour ce qu'elles recèlent de substance philosophique éternellement valable qu'il s'efforce de pénétrer leur profondeur. C'est par un effort de pensée philosophique qu'il peut les réinstaurer. En droit, il ne peut se désintéresser de la signification philosophique des contenus, c'est-à-dire de leur rapport possible à la vérité philosophique qui les constitue comme des sources toujours vives d'inspiration et de suggestion. C'est cet intérêt qui fonde ces philosophies comme des objets dignes d'une histoire. C'est pourquoi cette histoire n'a guère été traitée que par des philosophes, sauf exceptionnellement par des philologues, aux périodes de fringale érudite. Lorsqu'un pur historien rencontrant les philosophies les traite comme des faits parmi d'autres, explicables par des circonstances politiques, économiques, sociales, religieuses, etc..., il laisse évanouir le corps des doctrines et ne conserve d'elles que quelques thèmes très généraux qui, sous cette forme, n'eussent jamais constitué de monuments prenant date dans l'histoire de la philosophie. Le plan de l'histoire pure rencontre les idéologies, il ne rencontre pas les philosophies. Si, d'autre part, cet historien veut aborder quelque peu les problèmes d'explication, il est invinciblement embarqué hors de l'histoire, vers

la philosophie pure ; hors du domaine des causes proprement dites (tempérament, milieu, moment, etc.), qui jouent un rôle insignifiant à côté des influences philosophiques parties parfois des horizons les plus lointains de l'histoire, et que les auteurs, loin de subir, choisissent, au contraire, délibérément d'accueillir comme de libres suggestions ; à côté surtout des implications spéculatives qui, dérivant une doctrine d'une autre, en vertu de nécessités purement conceptuelles, n'ont rien à voir avec les contingences historiques.

Corrélativement, en fait et en droit, l'excommunication par la philosophie de sa propre histoire ne se trouve pas être plus acceptable.

En fait d'abord, il existe une tradition philosophique à laquelle aucun philosophe, pas même Descartes, n'a jamais pu se soustraire. Toute philosophie s'affirme sans doute par sa révolte contre la tradition ; elle l'abolit pour s'installer. Toutefois, cette rupture est aussi renouvellement. La doctrine qui vient d'éclore se rattache aux précédentes par mille liens, que décèlent polémiques, *distinguo*, concessions, rectifications : d'abord surgie comme révolution totale, elle s'achève souvent, au moins pour une part, en réforme. Il y a quelque chose d'absolument neuf, qui pourtant ne saurait guère se concevoir sans ce qu'il détruit et conserve à la fois. Descartes lui-même a proclamé qu'il ne voulait en maintes occasions qu'ajuster des opinions anciennes au niveau de la raison. Or, renouveler la tradition, ce n'est pas l'excommunier, c'est en vivre.

En droit, une telle excommunication est, en effet, impossible. L'esprit philosophique ne saurait se former que par le contact avec les philosophies. Il s'engendre par une perpétuelle réflexion sur ses produits. Le philosophe trouve dans sa propre histoire l'équivalent de ce

que les savants trouvent dans la science déjà constituée. Si le mathématicien ou le physicien se forme par la pratique de la mathématique ou de la physique de son temps, le philosophe se forme par la pratique des philosophies que le passé lui a livrées toutes faites. Situation unique ! Car ni le mathématicien ni le physicien ne font leur éducation par l'histoire de leur science. A la rigueur peuvent-ils y découvrir çà et là quelques suggestions. Sans doute apprenons-nous, par une lettre qu'il avait écrite au pape Paul III, que Copernic avait trouvé en lisant les *Académiques* de Cicéron l'idée de la rotation de la terre autour de son axe, hypothèse conçue par le pythagoricien Nicétas. Mais il s'agit là d'une époque où la science, encore confondue avec la métaphysique, cherchait à se constituer à partir du vieux fonds légué par la tradition philosophique. L'héritage de l'histoire intéresse d'autant plus une science qu'elle est plus récemment constituée. C'est pourquoi l'histoire de la science semble bien jouer un rôle plus actif en biologie et surtout en psychologie que dans les mathématiques ou dans la physique. Pour ces dernières disciplines, à coup sûr, l'histoire des sciences féconde moins la science du moment qu'elle n'est fécondée par elle. Ainsi, Newton, comme l'a souligné M. Louis de Broglie, a parfois compensé la théorie de l'émission par celle de l'ondulation ; pourtant la théorie actuelle n'est pas sortie d'une suggestion newtonienne fournie par l'histoire de la physique ; en revanche, elle a permis après coup de faire un sort à ce trait de la physique newtonienne que l'histoire des sciences avait jusqu'ici tenu pour sans intérêt. Encore moins l'histoire des sciences fait-elle partie intégrante de la science. Celle-ci ne se soucie guère des avatars de sa constitution : « Une théorie constituée, remarque Émile Boutroux, n'a que faire des documents histo-

riques, pas plus qu'une maison déjà bâtie de son échafaudage. »

* * *

Pourquoi la philosophie ne peut-elle pas se séparer rigoureusement de son histoire, alors que les sciences réussissent à se tenir en dehors de la leur? Lorsqu'il s'agit de science, l'histoire porte sur leur acquisition, la science étant considérée comme l'ensemble des vérités acquises, abstraction faite des efforts contingents qui en ont permis la conquête ; ou du moins, ne comprend-elle que ce qui, dans le tâtonnement de la recherche, conserve son intérêt pour la science en train de se faire. Ainsi la science, comme corps de vérités établies, est hors de l'histoire, parce que la vérité (celle du théorème mathématique, de la théorie physique) est ici en elle-même intemporelle et non historique. Au contraire, l'histoire de la science a un objet temporel, à savoir l'acquisition ; elle en laisse de côté le fruit, la vérité scientifique elle-même, objet intemporel qui, subsistant hors des efforts successifs d'acquisition, est étranger à l'histoire. Vérité scientifique et vérité historique ne se rencontrent donc jamais. Aussi le mathématicien et le physicien n'entrent-ils jamais en conflit avec l'histoire de leur spécialité. En philosophie, au contraire, il n'y a pas, comme dans les sciences positives, de vérité actuellement considérée comme acquise, révoquant, pour l'ensemble des philosophes du temps, tout ce qui contredit à la philosophie d'aujourd'hui, vérité considérée comme subsistant intemporellement. Il n'y a pas non plus un processus de leur acquisition, développant dans le temps une science en croissance, dont on pourrait, quelles qu'en soient les crises révolutionnaires, suivre les progrès réguliers. Le passé de la philosophie se présente, en effet, comme une

succession de doctrines qui s'excommunient réciproquement, sans pouvoir faire triompher leurs prétentions à une vérité intemporelle, universellement valable et définitivement acquise. Chacune s'affirme comme enfermant en elle le commencement et la fin de toute la spéculation. La distinction tranchée entre la science et son acquisition s'évanouit alors. Du même coup, les vérités, objets de science, et les vérités, objets d'histoire, se situent sur le même plan, l'intérêt scientifique et l'intérêt historique s'enchevêtrent et s'entre-déchirent sans fin. Ainsi, l'historien de la philosophie ne peut cesser d'être philosophe ; les doctrines antérieures n'étant pas rejetées dans un passé révolu, de par la présence d'un corps constitué de vérités acquises, subsistent devant lui dans un éternel présent, comme un ensemble de savoir philosophique, latent et possible, offert à la méditation, et où le philosophe peut puiser indéfiniment ses inspirations. De son côté, la philosophie ne peut, elle non plus, s'isoler de son histoire.

* * *

De ce rapport réciproque très spécial entre la philosophie et son histoire naissent deux conséquences :

1° La philosophie n'a cessé, tout le long de son histoire, de se déchirer avec sa propre histoire, d'offrir une interminable série de réconciliations et de divorces.

2° Chaque historien de la philosophie se trouve en lui-même aussi déchiré :

Comme historien, il doit immerger toutes les philosophies dans le cours fugitif de l'histoire, les voir toutes du même œil, refuser à toutes la valeur absolue que chacune s'arroge, être persuadé que l'avenir n'en verra surgir aucune capable de réussir là où les autres ont échoué,

être convaincu de l'infinité de l'histoire. Cette attitude n'est pas autre chose que celle du scepticisme philosophique le plus radical. Et ce scepticisme tend à se lier à une méthode. Considérant les philosophies, non comme des vérités éternelles, mais comme des événements temporels et contingents, il les expliquera historiquement comme les autres événements historiques, par la conjonction de facteurs individuels et de facteurs sociaux, milieu, moment, etc. Il n'en rendra pas compte par le rapport des pensées avec cet absolu de vérité qui les légitime à leurs yeux. Poussée à l'extrême, cette tendance conduit à traiter comme épiphénomènes illusoires le détail des contenus, les techniques instauratives et démonstratives des doctrines, à les réduire à un petit nombre de thèmes fondamentaux, seuls justiciables des causes historico-psychologiques. On ne descendra pas plus dans les arcanes du système que la psychopathologie classique ne se met en peine chez un délirant de retenir le détail de ses fables, se contentant d'en caractériser le genre pour identifier l'entité nosologique. De même, réduites au symptôme de complexes psychologiques ou sociaux, les philosophies seront vidées du détail de leur fable, résumées dans leurs grandes lignes, qui dévoilent les tendances sous-jacentes d'un homme et d'une société. Le psychologique et le sociologique se sont finalement substitués au philosophique pour constituer l'*essentiel* d'une histoire de la philosophie qui n'aurait plus rien de philosophique.

Mais, en vérité, l'historien de la philosophie ne glisse jamais jusqu'au bas de cette pente. Il s'y trouve arrêté par une tendance inverse, proprement philosophique. En professant ce scepticisme intégral, en substituant le psychique, le social, au philosophique, il détruirait son objet. Sceptique comme historien, il doit être dogma-

tique comme philosophe. Il doit croire en la présence d'une certaine substance réelle dans chaque philosophie. C'est cette substance même qui les fonde pour lui comme objets possibles d'une histoire. Les valeurs de remplacement — psychologiques, épistémologiques, sociologiques — qui peuvent à cet égard être substituées à la valeur philosophique, ne feraient que réduire l'histoire de la philosophie au rôle d'une science auxiliaire de la psychologie, de l'épistémologie, de la sociologie. En outre, l'exigence philosophique qui guide l'historien tend à limiter de plus en plus étroitement chez lui le souci de l'explication par des causes extérieures (facteurs de psychologie individuelle ou collective), au profit de l'explication par les influences spirituelles librement choisies et par la logique des concepts. Bientôt, elle l'élève au point de vue intrinsèque des raisons internes, où réside, aux yeux du créateur de la doctrine, le principe véritable de son institution et de sa subsistance.

Dans ce conflit de l'histoire et de la philosophie, l'histoire de la philosophie n'a pu se maintenir et s'affirmer que par la victoire finale du principe philosophique. La série des réconciliations et des divorces qui constitue toute l'histoire des rapports de la philosophie avec son passé conduit graduellement à un rapprochement des deux antagonistes. Les modifications de l'historiographie modifient l'image du passé ; à l'égard de ce passé transfiguré, la philosophie modifie ses propres réactions ; de ses réactions nouvelles naît une nouvelle historiographie, etc. En suite de quoi, le philosophe a reconnu que la philosophie vivait dans l'histoire, tandis que l'historien de la philosophie reconnaissait que l'essentiel pour lui était la philosophie même. C'est cet « essentiel » qui, rendant les systèmes objets dignes d'une histoire, les soustrait au temps historique, les maintient debout, alors

que sont souvent anéanties les conditions historiques de milieu et de moment à la faveur desquelles ils avaient éclos. S'adressant alors aux monuments philosophiques en tant qu'ils possèdent cette valeur intrinsèque qui les rend indépendants du temps, l'histoire rejoint l'intemporalité de la philosophie. Sa tâche consiste alors à dévoiler à propos de chaque système une réalité intelligible supérieure, à créer une communion avec elle, à faire pénétrer au plus profond de ses multiples et vastes perspectives.

* * *

Quelle voie suivre pour atteindre à cette fin? La philosophie est l'essentiel qu'il s'agit de saisir dans chaque philosophie. Mais en quoi consiste cet essentiel? Où et comment le trouver?

N'est-ce pas quelque chose d'infiniment simple et d'ineffable, situé au delà des mots et des concepts assemblés, au delà des techniques qui érigent la construction compliquée des systèmes immobiles? N'est-ce pas une pensée qui n'est toujours présente que parce qu'elle est toujours mobile et vivante, pouvoir immanent de suggestion et d'appel, auquel répond l'élan de notre propre esprit, auquel a répondu la vocation créatrice des disciples? Il n'y a pas d'autre méthode alors que de s'évader vers ce point vital, en brisant la barrière des mots, des concepts, des structures démonstratives et architectoniques qui constituent le système. Pour se communiquer, la pensée originale a dû descendre en eux et s'y captiver, s'enveloppant d'une sorte de carapace qui lui impose une forme arrêtée au sein de l'univers des mots. Il faut briser la carapace pour la saisir. Une technologie des systèmes qui s'emprisonnerait dans l'analyse des structures ne commettrait-elle pas la même erreur que

celui qui se figurerait connaître l'animal vivant en comptant les stries de sa coquille?

Cette méthode intuitive, qui répond si merveilleusement aux aspirations du romantisme, nous ne sommes pas surpris de la voir surgir au début du XIX^e^ siècle en Allemagne, lorsque Schleiermacher, dans son *Herméneutique*, développe, en contraste avec la méthode hégélienne, l'idée d'une « méthode divinatoire » d'interprétation, qu'il assortit d'ailleurs de conditions rigoureuses. Nous ne sommes pas surpris non plus de la voir refleurir sous d'autres formes avec la philosophie française de l'intuition. Henri Bergson l'a exposée dans sa conférence de Bologne et magnifiquement illustrée dans cette maison par des leçons dont le souvenir est resté à jamais gravé dans la mémoire de ses auditeurs.

Cette méthode se pare de maintes séductions : triomphe de l'esprit sur la lettre ; génialité, où l'élan divinatoire rejoint l'élan créateur ; originalité qui se saisit de ce « je ne sais quoi » d'où chaque philosophie tient son individualité unique ; objectivité qui, loin de les réduire chacune à nos concepts, nous transporte en elles ; objectivité qui n'est pas objectivisme, puisque, répondant à la nature de l'objet — ici pensée d'un sujet — elle ne la convertit pas en chose, mais exige l'effort spirituel d'une expérience mentale reproduisant en nous celle d'un esprit qui nous était étranger. Reste à savoir, toutefois, si cette méthode en est une. Elle est d'abord appel au génie. Elle est aussi description psychologique de tout acte d'intelligence, car il est bien évident qu'il n'y a pas d'intellection sans l'acte original d'un sujet intelligent qui transcende la donnée matérielle, tout en se laissant guider par elle. Mais, allant plus loin, elle tend à isoler le monument de ce qu'il exprime, et, affirmant que l'essentiel demeurerait sans lui, elle risque de nous détourner

de son analyse. Berkeley, nous dit-on, vivant en d'autres temps, aurait traité d'autres problèmes, utilisé d'autres concepts, construit d'autres monuments, mais il aurait, en réalité, pensé et dit la même chose. Qu'entendre par là? Qu'il aurait eu les mêmes tendances? Mais va-t-on réduire l'essentiel d'une philosophie à la caractéristique d'un tempérament et d'une structure mentale? Qu'il aurait eu la même vision intuitive? Mais le philosophe ne se différenciera plus alors du visionnaire, du mystique?

Comme nous l'avons dit, cette conception et la méthode qui s'y rattache est d'essence romantique. D'une façon générale, elle situe la valeur dans le génie et évalue ce génie par l'élan initial de l'inspiration plus que par la réussite terminale de l'œuvre. Elle conçoit la création comme la diffusion d'une intensité spirituelle qui par là se dégrade, nullement comme un effort de concentration spirituelle culminant dans la tension maxima de l'œuvre accomplie. Elle est d'essence éminemment subjective : l'œuvre comme objet n'est rien en soi et par soi. Elle n'est pas l'instauration d'une réalité qui n'a de modèle qu'en elle-même. Elle n'est que l'expression affaiblie d'une puissance intérieure en mouvement, à laquelle elle nous renvoie. D'où il résulte que la signification et la valeur des philosophies ne se tirent pas de la nature et de la valeur de leur contenu doctrinal, mais de la qualité du sujet qui l'inspire, de la condensation et de la tension plus ou moins forte du flux de sa durée intérieure, lequel mesure sa puissance d'innovation et sa puissance de suggestion. Par là, nous sommes invités à faire bon marché des détails du monument et à dépasser leur analyse plus ou moins exhaustive par un rapide coup d'aile qui doit nous emporter vers une vision artiste, vers un point d'où nous les transcendons.

Sans nous attarder ici à discuter des postulats qui

mettent en question non seulement l'essence de la création philosophique, mais celle de toute création artistique, nous laisserons aux génies qui s'y trouvent à l'aise la méthode à laquelle ils renvoient, et qui n'est rien d'autre que l'abandon au risque d'arbitraires divinations. De cette doctrine, nous nous contenterons de souligner deux traits caractéristiques : elle arrache toute philosophie à son œuvre ; elle l'arrache à son temps. Et ce double arrachement n'est lui-même possible que parce qu'elle la soustrait en quelque sorte à sa règle intentionnelle, c'est-à-dire au problème qu'elle se donne à résoudre. Résoudre un problème, c'est là ce qui différencie la philosophie de la pure et simple vision, donne à son œuvre sa signification et son prix. L'œuvre n'est pas ici la simple traduction d'une intuition quelconque, tombée gratuitement du ciel. Elle est le produit d'un effort de résolution qui culmine dans l'intelligence d'un problème, ou si Bergson le veut, dans la jouissance d'une intuition spécifique. L'œuvre n'est donc pas dégradation, mais exaltation, sommet. Il est clair alors que, si le problème à résoudre eût été autre — il l'eût été en des temps différents — autre eût été l'œuvre, autre l'intuition appropriée à l'énigme, autre la philosophie.

En d'autres occasions, Bergson, il est important de le remarquer, a soutenu une thèse bien différente. Dans l'*Évolution créatrice*, il conçoit les philosophies comme entièrement commandées par leur époque, par la science du moment, évoluant nécessairement avec elles. Toutefois, cette dépendance paraît, selon lui, devoir leur être funeste : reflets d'illusions fondamentales, auxquelles la pente naturelle de l'intelligence entraîne l'humanité ; coupées de l'intuition qui ne survient en elles que par rares éclairs pour les perturber ; inutiles champignons poussés sur les bords de la route où s'avancent les

sciences, elles s'abîment en bloc dans le néant, pour laisser toute la place à la seule philosophie de la durée pure. Aussi, plus tard, amené par son enseignement au Collège de France à un étroit commerce avec les grandes philosophies du passé, Bergson a-t-il renoncé à ce nihilisme destructeur. Il voit alors toutes les philosophies gonflées d'une substance toujours actuelle. Pour la leur confirmer, il les dissocie de la science du moment et, plus ou moins confusément, investit l'intuition psychologique qui est à leur source — comme à la source de toute conception intellectuelle, vraie ou fausse — de la valeur philosophique qu'il ne reconnaît, d'autre part, qu'à l'intuition métaphysique, revendiquée pour sa seule doctrine, et gage pour celle-ci de son privilège de vérité. Il professe ainsi sur la nature des philosophies deux conceptions inconciliables, pour avoir voulu, par l'appel au subjectivisme d'une intuition intemporelle, résoudre le conflit qui oppose la réalité de toutes les philosophies léguées par l'histoire avec l'exigence d'absolu que chacune d'elles s'arroge pour elle seule.

Cet excès de subjectivisme, qui fait refluer toute philosophie vers son inspiration, est tout aussi préjudiciable que l'excès d'objectivisme qui la confinerait tout entière dans la matérialité du document. Le courant intentionnel n'a plus de sens, séparé de sa règle et de l'objet qu'il vise. Si les philosophes nous invitent à nous associer à la liberté de leur élan intellectuel, c'est pour nous conduire vers le contenu doctrinal auquel ils tendent, et qui commande, à titre de vérité à établir, toute leur activité. La rationalité qui fonde toute philosophie — que celle-ci soit rationnelle ou non — n'a donc pas seulement une fonction de diffusion sociale ; elle a une fonction constitutive : la philosophie n'étant pas déjà faite avant d'être édifiée, n'existant qu'après s'être

accomplie en dépit de maints obstacles, grâce à ces batailles gagnées dont parlait Descartes, réalisant ainsi une double fin en une : construire un monument, démontrer une vérité.

* * *

Or, cet accomplissement n'est possible que par une soumission à des lois immanentes inhérentes aux formes dans lesquelles la pensée philosophante s'enferme tout en les instituant, lois et formes qui, s'imposant malgré lui au sujet, nous obligent à récuser le point de vue strictement subjectif de la conception bergsonienne. L'analyse de ces lois, de ces formes, de leurs implications, qui commandent la structure essentielle des philosophies, paraît, en conséquence, la condition fondamentale de leur étude.

Le souci de cette analyse a été pour mon prédécesseur, M. Étienne Gilson — dont les vastes travaux de philosophie médiévale et cartésienne ont contribué à affirmer dans le monde entier le prestige de notre Collège — l'un des motifs de sa conception de l'*Unité de l'Expérience philosophique*, titre d'un de ses ouvrages paru en anglais.

Remarquant aux époques les plus diverses (médiévale, cartésienne, kantienne) la répétition de mouvements philosophiques analogues, M. Gilson attribue cette fatalité à l'action de lois inexorables qui fondent l'unité de ces diverses expériences. C'est que, si chaque philosophe est libre de ses principes, il est contraint, une fois qu'il les a choisis, de ne plus « penser comme il veut, mais comme il peut ». Il y a des systèmes d'implications objectivement valables en soi, auxquels il ne peut se dérober qu'en se manquant à lui-même, si bien « qu'un disciple finira par dire ce que lui-même n'a pas dit, ou qu'en tout cas, quiconque reviendra aux mêmes principes, plusieurs siècles plus tard, devra affronter les

mêmes conclusions ». Il y a donc, au-dessus des doctrines effectivement présentes dans l'histoire, des essences typiques de systèmes, qui doivent être dégagées dans leur pureté abstraite : réalisme, idéalisme, criticisme, etc... Nous découvrons ces essences imparfaitement réalisées dans les doctrines historiques ; leur pureté s'y trouve altérée par des facteurs aberrants d'origine individuelle ou sociale. Pour monter de l'histoire des philosophies à l'histoire de *la* philosophie, il faut s'élever des doctrines existantes à leurs essences idéales. En conséquence, ce qui appartient à la philosophie, c'est-à-dire à telle essence de système, n'appartient pas nécessairement à la doctrine qui a historiquement amorcé cette philosophie ; réciproquement, certains éléments compris dans la doctrine historique doivent être exclus de l'essence qu'elle révèle imparfaitement, c'est-à-dire de la philosophie. D'où cette définition : « La philosophie consiste dans les concepts des philosophies, pris dans la nécessité nue et impersonnelle de leur contenu et de leurs relations. L'histoire de ces concepts et de leurs relations est l'histoire de la philosophie elle-même. »

Il en résulte que le cours de l'histoire des idées est régi fondamentalement par une nécessité philosophique immanente, et que tous les facteurs historiques, sociologiques, extrinsèques, ne rendent compte que de leurs éléments contingents et transitoires. On comprend alors la réapparition de philosophies analogues dans des circonstances historiques toutes différentes ; l'éclosion dans des circonstances identiques de philosophies antagonistes ; la répétition des mêmes phases de la philosophie aux diverses époques de l'histoire ; enfin, les échecs de la métaphysique et sa légitimité.

Ce qui, en effet, fonde la métaphysique, pour M. É. Gilson, c'est une essence, celle de toute philosophie pos-

sible ; ce qui explique ses défaites, c'est la méconnaissance de cette essence dans les philosophies réalisées. Cette essence, principe d'unité auquel on tend à ramener la totalité du réel, c'est l'être en tant qu'être, présent en chaque réel et transcendant à tous. Elle nous indique que quelque chose est, mais non déterminément ce qui est, tâche que l'intellect discursif ne réalise que progressivement, à l'intérieur de l'expérience concrète. Mais, cette essence étant méconnue, on tend à confondre l'être avec tel ou tel être, bref le tout avec la partie, c'est ce que fait l'idéalisme qui réduit tout l'être à cette partie de l'être qu'est la pensée. De là naissent pour la métaphysique ses défaites, qui tiennent non à la nature de son principe, mais à son mauvais usage.

Ainsi comprise, l'histoire de la philosophie, nous dit M. Gilson, apparaît comme vraiment philosophique. Elle rend intelligible la vérité et, faisant comprendre l'erreur, elle nous en libère. La métaphysique comme science de l'être et de ses propriétés ne saurait jamais être un système, c'est-à-dire une philosophie achevée au sens idéaliste du terme ; elle ne peut être qu'une recherche toujours ouverte en vue de rapporter la réalité, offerte par l'expérience, à des principes immuables, dont la lumière nous permet de résoudre tous les problèmes changeants de la science, de l'éthique et de l'art. Cette œuvre reste toujours inachevée. Il y aura donc toujours une histoire de la philosophie : elle n'existera que dans les esprits humains, qui ont eux-mêmes une histoire, et s'appliquent à un monde changeant. Mais il n'y aura jamais une histoire des premiers principes, car la structure métaphysique de la réalité ne change pas. Cette structure est l'objet de cette *perennis philosophia*, qui ne convient à aucune forme particulière de la pensée philosophique, mais à la philosophie comme connaissance

immuable de principes éternels. Par là serait résolu le problème posé par Troeltsch : « Comment surmonter l'historisme? » L'histoire et l'historisme sont, en effet, dépassés, dès qu'il ne s'agit plus de faits contingents et irréversibles, mais de connaissances nécessaires d'idées.

A coup sûr, bien des traits de cette conception satisfont aux exigences de la conscience philosophique : rôle prééminent du facteur logique dans la constitution interne de chaque doctrine et dans leur filiation ; sentiment d'un lien interne entre la philosophie et son histoire ; présence en chaque doctrine d'un élément métaphysique intemporel, échappant aux liens du déterminisme historique ; contenu conceptuel imposant sa nécessité à la liberté du sujet philosophant ; essences de valeur éternelle, étrangères au progrès, noyaux de chaque philosophie empiriquement réalisée ; légitimation de la métaphysique en dépit de ses vicissitudes ; réalité propre de la philosophie, qui rend les philosophies dignes d'une histoire possible.

Toutefois, certaines conséquences suscitent l'inquiétude. C'est d'abord l'instauration, au delà des philosophies réalisées dans l'histoire, d'essences philosophiques, qui seraient aux premières comme l'idéal au réel, le normatif au donné. En face de la doctrine telle qu'elle est, par exemple du kantisme, se dresserait la doctrine telle qu'elle doit être, le criticisme en soi, purifié des imperfections qui déshonorent la première. L'histoire de la philosophie, abandonnant les œuvres pour suivre les implications de types abstraits et généraux : idéalisme, réalisme, etc..., serait vidée de toute la richesse des œuvres concrètes. On reconnaît là la vieille idée de l'histoire abstraite qu'Aristote avait déjà esquissée, que certains kantiens, de Reinhold à Gurlitt, ont tenté de réaliser, et qui, avec le retour cyclique de ses phases, préfigure dans ses

grands traits la doctrine que Victor Cousin a développée dans son *Cours de 1829*. Cette histoire abstraite, dissociant *a priori* dans les philosophies le correct et l'incorrect, pulvériserait l'originalité et l'unité de chacune au profit de tel ou tel type universel. Et ces types, à leur tour, ne seraient même pas de véritables essences. En dehors du réalisme de l'être en tant qu'être, principe de toute métaphysique possible, les autres formules ne sont, en effet, que des suppositions intérieurement contradictoires, fondées sur la confusion du tout et de la partie. Dans ces conditions, les philosophies qui les expriment dans l'histoire ne manifestent aucune essence vraie. Elles tiennent leur être d'un vice logique qui masque leur contradiction dirimante. Les purger de leur défaut ne les restitue pas à la plénitude d'une essence, mais les ramène à leur néant. Et la nécessité qui les condamne au suicide n'est pas métaphysique, mais purement et simplement logique. Tout se réduit finalement à une seule essence valable, celle de la philosophie de l'être en tant qu'être, qui, soustraite par là même aux vicissitudes de l'histoire, est convertie en objet de la *perennis philosophia*.

Mais, si l'on accorde unanimement que la partie ne saurait être le tout, l'unanimité cesse lorsqu'il s'agit de dire ce qui est partie et ce qui est tout. Il n'y a pas de critère universellement valable permettant de régler définitivement ce litige, et par conséquent de mettre un terme au conflit du réalisme et de l'idéalisme. Puisque, selon M. Gilson, l'être en tant qu'être nous enseigne que quelque chose est, sans pouvoir nous renseigner sur *ce qui est*, comment pourrait-il déterminer *ce qu'il est* lui-même : pensée, ou être, ou union des deux, etc... « Dévoiler l'être », comme dit Jacobi, n'a cessé et ne cessera d'être le tourment de la philosophie ; et, moins que tout le reste, le premier principe ne saurait échapper aux vicissitudes

de l'histoire. S'il y a une *perennis philosophia*, elle doit donc être ailleurs.

Tout en mettant au premier plan la puissance des formes, les nécessités conceptuelles dont la contrainte sur le philosophe est essentielle à la constitution de l'œuvre, et que Bergson négligeait au profit du libre jaillissement de l'inspiration subjective, M. Gilson, par sa méthode, ne paraît pas nous introduire non plus dans le secret des monuments philosophiques. Les nécessités qu'il fait intervenir leur sont en quelque sorte extérieures. Elles sont aussi peu individualisées que possible. L'originalité du monument leur est étrangère, puisque celle-ci a sa source dans des altérations gratuitement apportées aux structures constitutives du type universel ; puisque ce type, à son tour, ne doit le plus souvent son semblant d'existence qu'à la faillite d'un entendement incapable d'apercevoir la contradiction interne du principe qu'il a choisi.

Rien ne serait plus injuste, toutefois, que de juger l'œuvre de M. Gilson à travers la méthode que nous venons de discuter, pour cette bonne raison que M. Gilson ne l'a jamais appliquée. C'est l'esprit de Lévy-Bruhl, qui, en fait, anime tous les travaux par lesquels il a magistralement renouvelé l'étude de la philosophie médiévale et celle de la philosophie cartésienne. Sans négliger la logique des concepts, la contrainte qu'elle exerce sur les penseurs, il se tient avant tout sur le plan de la psychologie humaine : celle des auteurs vivant à une certaine époque, en présence de certains problèmes, bénéficiant d'heureuses rencontres, réagissant aux événements capricieux de leur temps, selon leur tempérament, selon les opportunités — voire selon un certain opportunisme. Dans ses ouvrages d'ensemble, par exemple, dans l'*Esprit de la philosophie médiévale*, il cherche à reconstituer

de façon concrète le processus spirituel historique qui aboutit à la formation d'une certaine *Weltanschauung*. Il replace les philosophies, non seulement à l'intérieur du courant d'évolution continue de l'esprit humain, mais au sein de l'univers donné à chacune, univers qui n'est pas simplement celui de la sensation, mais qui se définit encore par la représentation que l'époque et le milieu tendent à leur imposer.

Aussi ne sommes-nous pas tellement surpris de voir que, dans sa préface à la rédaction anglaise de son ouvrage *l'Être et l'Essence*, M. Gilson condamne radicalement comme historien les thèses sur l'histoire qu'il soutient comme philosophe. Celles-ci sont donc la revanche du philosophe sur l'historien, comme chez Bergson, symétriquement, mais inversement, les thèses de Bologne étaient, on l'a vu, la revanche de l'historien sur le philosophe.

Mais, à vouloir condamner la méthodologie de l'histoire qui découle de sa propre philosophie, l'historien ne risque-t-il pas de démentir sa philosophie et le philosophe de jeter un injuste discrédit sur la méthode de l'historien?

* * *

Bergson et M. Gilson ont jugé que, dans l'histoire de la philosophie, l'essentiel c'était la philosophie. Mais cet essentiel, l'un le situe en deçà de l'œuvre dans la subjectivité créatrice, l'autre au delà, dans une logique de concepts abstraits où s'évanouissent les structures individualisées qui constituent les systèmes. Or, cet essentiel ne réside ni en deçà ni au delà. Il réside au cœur de l'œuvre même, incarnation de l'effort créateur qui trouve son apogée et son repos dans l'organisation spécifique de formes qui l'enserrent peu à peu et enferment une plé-

nitude. La subsistance de ces monuments, en dépit des destructions de l'histoire, atteste l'intemporalité qui fait d'eux les seuls objets possibles de la *perennis philosophia.* L'histoire de la philosophie, se confinant dans l'étude de ces monuments, est alors, dans une certaine mesure, comparable à l'étude des œuvres d'art. Sans négliger le jeu des circonstances contingentes, ni l'évolution des grands problèmes, propédeutique nécessaire, elle offre avant tout un caractère monographique et met au premier plan l'analyse des techniques constitutives. Bref, elle est technologie des systèmes.

Déjà, la technologie des œuvres d'art n'est pas indifférente à la jouissance de l'art lui-même. La découverte par le critique des délicats procédés d'ajustement, des combinaisons savantes et fragiles qui, selon des lois mystérieuses, engendrent quasi infailliblement dans les âmes telle nuance de sentiment et d'émotion, ne répond pas simplement au désir de satisfaire à une curiosité intellectuelle, mais, nous associant plus étroitement à l'intention et au travail du créateur, fortifie et affine la jouissance esthétique. Que dire lorsqu'il s'agit de monuments qui, s'adressant avant tout à l'intelligence, ne visent pas à émouvoir, plaire et suggérer, mais à démontrer, convaincre et persuader? Dans la région de l'art, il n'est pas indispensable de pénétrer les techniques instauratives du poème, de la symphonie ou du tableau ; la magie poétique et musicale n'exige pas pour naître que la subtile combinatoire d'où elle procède nous ait livré son secret. Au contraire, dans la région des philosophies, la signification du monument ne nous est révélée que par l'entière pénétration des techniques instauratives.

C'est que ces techniques sont avant tout démonstratives. Et comment comprendre une démonstration sans maîtriser la technique qui la rend opérante? Le monu-

ment philosophique se distingue radicalement par là du monument artistique. Certes, il est, lui aussi, commandé par une architectonique, art de combinaisons et d'harmonies d'où peut naître un sentiment esthétique. Mais ce sentiment reste accessoire. Le monument philosophique se donne avant tout comme un monument de connaissance et de science certaine. S'il a, comme le monument artistique, une réalité propre supérieure, qui fait évanouir les pseudo-réalités auxquelles s'attache la foule des esprits aveugles, il ne l'instaure comme valable que dans la mesure où il l'impose à l'entendement, dans la mesure où il prétend expressément rendre raison de ce réel communément offert à tous, dans la mesure où il n'est ni jeu, ni effusion enthousiaste, ni symbole arbitrairement élu, ni évasion gratuite, mais vérité s'imposant didactiquement à l'intelligence par une contrainte rationnelle. A négliger cette différence, comme l'a fait un théoricien très distingué, on reviendrait de nouveau à une esthétique de la philosophie, esthétique qui, pour n'être plus comme celle de Bergson fondée sur l'inspiration géniale du sujet, mais sur les structures de l'objet, c'est-à-dire sur les architectures de l'œuvre, n'en laisserait pas moins échapper d'une autre façon la spécifique substance de la réalité philosophique.

Le caractère éminemment démonstratif de toute philosophie semble donc devoir imposer la technologie de l'œuvre comme obligation première. Certes, l'élément divinatoire qui répond à l'élan créateur reste nécessaire. Point d'intellection sans lui. Mais cet élan est contraint de suivre une route plus difficile et plus sûre. Il ne s'efforce point vers un point ineffable où tout se dissout. Il vise à pénétrer de lumière les arcanes, les derniers détails du monument. De plus les techniques et les structures qu'il s'agit de maîtriser ne se réduisent pas à des combi-

naisons de logique pure. Christian Wolff a brillamment illustré cette erreur en s'imaginant qu'il exaltait le leibnizianisme, alors qu'il le trahissait et le rétrécissait en l'informant dans le moule des syllogismes. En vérité, cette technique habilite rationnellement les voies les plus diverses, rationnelles ou irrationnelles, théoriques ou pratiques, intellectuelles, affectives, volontaires. Elle comporte une science variée des correspondances, des symétries, des équilibres. Et l'ensemble de ces voies et moyens, qui peuvent aussi, à l'occasion, émouvoir la sensibilité esthétique du sujet, ne tendent à rien d'autre, toutefois, qu'à établir la doctrine comme un monument irréfutable, indestructible par toutes les forces de l'esprit. D'où le besoin d'anéantir par la force des réfutations les monuments déjà existants pour, à leur place, en édifier un autre, par la force des démonstrations.

Or, comprendre une démonstration, c'est la refaire. Son résultat ne peut être recueilli comme un produit mystérieusement distillé en nous, sans nous, dans l'ignorance des lois qui l'ont engendré. Refaire le travail de la démonstration, c'est pénétrer entièrement sa technique. Sans doute, cet immense appareil démonstratif, qui remplit tout le corps de l'œuvre, vise-t-il un contenu doctrinal qu'on peut, semble-t-il, considérer à part pour le raconter. Mais nous n'entrons pas plus alors dans la philosophie que le prisonnier enchaîné dans la caverne ne pénètre dans le monde intelligible dont Platon vient lui raconter les merveilles. Le passage dans cet autre monde à chaque fois différent, où nous convie chaque philosophie, ne se réalise que par le déclanchement effectif des processus intellectuels qui en imposent la contrainte dans le même temps qu'ils en déploient la vision. Ainsi, séparé des combinaisons qui lui donnent valeur de doctrine établie, le contenu didactique perd son essence et sa force.

La philosophie se métamorphose alors en son contraire : elle devient une *opinion*. Et l'opinion, qui n'est précisément rien d'autre qu'une doctrine gratuitement affirmée sans preuves, a toujours été expressément conçue par la philosophie comme son antagoniste. D'autant plus fruste est l'organisme démonstratif d'une philosophie, d'autant plus faible sa capacité de s'imposer par la force de ses raisons entrelacées, d'autant moins elle est philosophie, d'autant plus elle se rapproche de l'opinion, se confondant à la limite avec la littérature ou la mystique. Le contraste entre l'apparence et la réalité, qui sert à opposer l'opinion et la philosophie, n'est que l'expression de l'opposition entre le gratuit et le démontré, l'apparence étant ce qui se donne comme réel sans pouvoir se prouver comme tel. Le sens d'une philosophie ne peut donc se découvrir en dehors de l'organisation probatoire qui a pour fonction de l'imposer. Pour savoir exactement ce que le philosophe a voulu dire, il est nécessaire de savoir exactement comment il a cru pouvoir l'établir.

Cette indissolubilité du sens et de l'organisation démonstrative empêche que l'on considère avec Bergson l'appareil conceptuel des doctrines comme un simple agent de leur diffusion sociale, car il est l'instrument même de leur validation. Elle interdit aussi de penser, avec M. Gilson, qu'il y a, distincte de la logique ordinaire, une logique de la philosophie qui, spécifiée en quelques types généraux, constituerait une technique universelle, dominant toutes les philosophies, capable de fonder en chacune *la* philosophie. Il n'y a pas de structures générales, mais des structures individualisées, indissociables des contenus qui leur sont adhérents : dialectique platonicienne, logique d'Aristote, ordre cartésien des raisons, combinatoire leibnizienne, méthode transcendantale de Kant, dialectiques de Fichte, de Schelling, de

Hegel, etc... Chaque philosophie comporte expressément ou implicitement son discours de la méthode, méthode étroitement ajustée à son sens spécifique. Chaque philosophie subit la contrainte de certaines formes qui lui sont particulières.

Rechercher comment chaque doctrine se constitue à travers et au moyen des intrications de ses structures architectoniques et de sa technique probatoire, quels problèmes elle doit de ce chef affronter, tel est l'objet d'une technologie des systèmes. Par elle sera précisé et approfondi le sens authentique de chaque doctrine. Méthode positive, suggérée par l'expérience et la pratique, elle ne peut se juger qu'à l'épreuve des résultats. Elle ne procède pas de vues systématiques. En revanche, elle est capable d'en inspirer, car elle place sur un plan solide le problème de l'essence et de la vérité des philosophies. Elle nous invite à rechercher ce qui, malgré les diversités de leurs techniques et de leurs formes, les fonde et les rend possibles comme objets universels et permanents d'une réflexion indéfinie.

C'est ce problème que nous approfondirons. C'est cette méthode que nous mettrons en œuvre dans notre enseignement et dans nos travaux. Dès cette année, nous l'appliquerons à l'étude de la *Sixième Méditation* cartésienne. Elle nous semble plus apte qu'une autre à réaliser le vœu de Troeltsch : « Vaincre l'historisme », sans trahir l'histoire, puisqu'elle ne s'évade pas des monuments que celle-ci nous a laissés, tout en servant la philosophie, puisqu'elle n'a d'autre objet que de dévoiler, authentiquement et sans restriction, les réalités spirituelles originales dont ils sont chacun l'enveloppe.

NOGENT-LE-ROTROU, IMPR. DAUPELEY-GOUVERNEUR. — 2715 - 2 - 1952.
Dépôt légal, 1er trimestre 1952. — 410.