
Pour une histoire impure de la philosophie

François Azouvi

Abstract

Besides the «pure» history of philosophy, exemplified in theory and practice by Martial Gueroult, this article pleads for the recognition of an «impure» history of philosophy. «Impure» means here taking into account in the broadest sense the effects of a doctrine in the overall culture of a period and/or of a country, the adoption of certain philosophemata in contexts remote from university philosophy. But this article also pleads that this impure history should be integrated into the history of philosophy instead of being banished, as it often is, to the non-philosophical margins of philosophy (transl. by J. Dudley).

Résumé

À côté de l'histoire «pure» de la philosophie, mise en théorie et en pratique par Martial Gueroult de façon exemplaire, cet article plaide pour la reconnaissance d'une histoire «impure» de la philosophie. Impure, c'est-à-dire prenant en compte au sens le plus large les effets d'une doctrine dans la culture globale d'une époque et/ou d'un pays, les appropriations de certains philosophèmes dans des contextes éloignés de la philosophie universitaire. Mais cet article plaide en outre pour que cette histoire impure soit intégrée à l'histoire de la philosophie au lieu d'être rejetée, comme elle l'est souvent, sur les marges non-philosophiques de la philosophie.

Citer ce document / Cite this document :

Azouvi François. Pour une histoire impure de la philosophie. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 106, n°1, 2008. pp. 40-50;

doi : 10.2143/RPL.106.1.2025314

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2008_num_106_1_7756

Fichier pdf généré le 10/02/2023

Pour une histoire impure de la philosophie

À la mémoire de Henri Gouhier

La philosophie classique oppose volontiers «historique» et «philosophique». Pour Descartes comme pour Kant, historique signifie anecdotique, extrinsèque, tandis que philosophique signifie essentiel, intrinsèque. Un système philosophique est d'autant plus vrai qu'il contient moins d'historicité c'est-à-dire de contingence; et de fait, l'effort de tous les grands métaphysiciens classiques, jusqu'à Hegel exclu, a été, comme il est bien connu, d'exclure de leurs systèmes toute trace d'historicité. Du reste, même chez Hegel, l'historicité est présente sur un mode très particulier.

L'histoire de la philosophie, discipline née elle-même au moment de ce qu'on pourrait appeler le «tournant historique» de la philosophie, au début du XIX^e siècle, dans le sillage de la philosophie hégélienne, a hérité de la philosophie classique son rapport ambigu à l'histoire. D'un côté, bien entendu, elle est obligée de faire fond sur le *fait* de l'historicité des systèmes qu'elle prend en enfilade; d'un autre côté, elle ne peut éviter de réintroduire dans ce qu'elle appelle, faute d'un autre mot, histoire, l'exigence d'anhistoricité qui est celle des systèmes philosophiques eux-mêmes. Dans le monde francophone, cette exigence anhistorique a eu son représentant le plus fameux en la personne de Martial Gueroult, dont «la grande affaire», comme il le disait lui-même, a consisté en «la reconstitution interne des doctrines selon leur loi propre d'organisation». Cette façon de concevoir le travail de l'historien de la philosophie impliquait, explicitement, une sujétion de l'histoire à la philosophie, la première devenant la servante de la seconde. Et Gueroult ajoutait ces mots dépourvus d'ambiguïté: «Il est bien évident que cette sujétion est une condition *sine qua non* de l'histoire de la philosophie, car, autrement, il faudrait cesser d'étudier les doctrines en soi, et n'envisager que ceux de leurs éléments qui possèdent une efficacité historique» (Gueroult M., 1979, p. 48).

Je reviendrai ultérieurement sur la dernière partie de cette phrase. Qu'il me soit permis d'abord de rappeler quelle conséquence spéculative

résultait pour Gueroult de cette position initiale. Car il lui fallait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: d'un côté, faire droit à l'exigence d'intemporalité affichée par chaque système en tant qu'il prétend à la vérité; d'autre part, faire droit au fait que ces systèmes s'autocritiquent et que chacun naît sur les ruines du précédent. Le livre passionnant et trop peu connu qu'il a consacré à cette question, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, aboutit à faire des systèmes philosophiques des Idées comprises comme des «mondes intelligibles issus de l'effort de la pensée philosophante et radicalement distincts du réel commun rejeté au néant». Les systèmes philosophiques sont ainsi les «Idées des mondes possibles», ils constituent les seules réalités à l'égard desquelles tout le reste n'est que moyen ou apparence. Des essences, si l'on préfère. Ces Idées, où résident-elles, demandera-t-on? En tant qu'elles sont des pensées, elles ne peuvent résider que dans un entendement. L'entendement humain étant fini, elles ne peuvent y trouver place. L'existence des systèmes philosophiques postule donc l'entendement infini et éternel de Dieu. Et, avec une belle assurance spéculative, Gueroult écrivait ceci: «Les systèmes sont donc l'unique fondement possible pour une preuve de l'existence de Dieu, et, en fait, les systèmes philosophiques, en tant que doctrines, sont les seuls, parmi les pensers humains, à apporter, chacun, des preuves de l'existence de Dieu» (Gueroult M., 1979, p. 185).

Mais on ne saurait être ainsi quitte avec l'historicité de la philosophie, et Gueroult moins que personne. Car au fond, pourquoi faudrait-il des historiens des systèmes si ceux-ci sont des Idées intelligibles, parfaites et autosuffisantes? Pourquoi Gueroult doit-il écrire un *Descartes selon l'ordre des raisons*? Descartes n'y suffit-il pas? Que dira de plus l'historien de Descartes que Descartes n'aura pas dit lui-même? C'est qu'il y a un monde entre le livre écrit par le philosophe et l'Idée que constitue son système. «Le livre, c'est la carte géographique que dresse le découvreur du système par l'acte de sa pensée subjective». C'est avec cette carte géographique que l'historien de la philosophie part à l'exploration du continent découvert par Descartes ou par Spinoza. Mais la réalité, dit encore Gueroult, déborde de toute part le plan même détaillé qu'a fourni l'explorateur. La carte géographique est bourrée de lacunes et d'erreurs. Dieu merci pour l'historien, qui sans cela serait au chômage! On voit donc en quoi va consister son travail: redresser les erreurs de la carte, compléter ses manques, bref, transformer cette doctrine en une Idée, ou si l'on préfère, révéler en cette doctrine l'Idée qui y est présente. Or, précise Gueroult, les traits nouveaux que l'historien ajoute à la carte

initiale sont sujets à la controverse, ce sont des «interprétations». D'où ce propos d'un haut intérêt: «Par là s'explique la vie historique des systèmes, qui n'est pas seulement, en des temps différents, le renouvellement d'une expérience individuelle déjà faite, grâce au contact retrouvé avec la réalité de telle Idée, mais qui est, à propos de cette expérience, une prolifération philosophique indéfinie que manifeste la variété changeante des interprétations» (Gueroult M., 1979, p. 181).

À ce premier facteur d'historicité inhérent à l'histoire de la philosophie, s'en ajoute un second. C'est que l'être de chaque Idée implique des conditions de révélation, parmi lesquelles l'acte contingent du philosophe qui élabore cette doctrine, conditions non suffisantes évidemment, mais nécessaires, à savoir: un certain état des mœurs, de la politique, de la structure sociale, de l'art, de la religion, une certaine conjoncture historique, etc. Et Gueroult de conclure: «Il est donc impossible d'isoler l'Idée de l'époque où elle est apparue» (Gueroult M., 1979, p. 199). Le détail de ces conditions historiques de possibilité est poussé assez loin par l'auteur; ainsi, par exemple s'agissant de Descartes, Gueroult évoque la théologie antérieure, la science péripatéticienne, les découvertes de la science nouvelle, la révolution spirituelle du XVI^e siècle, le besoin universel de méthode ressenti dans toute l'Europe occidentale, certains traits du génie français, etc. On conviendra que c'était là faire la part large à l'historicité de cette Idée éternelle qu'est la philosophie cartésienne, que c'était réintroduire sinon en elle du moins au titre de ses conditions nécessaires d'apparition, des facteurs qu'on ne se serait pas attendu à trouver sous la plume de l'auteur de *Descartes selon l'ordre des raisons*.

Au terme de cette analyse, il semble qu'il soit permis de réévaluer quelque peu le propos de Gueroult que je citais pour commencer, sur la sujétion de l'histoire à la philosophie. Si l'histoire est doublement présente dans la philosophie, d'une part au titre de la nécessaire inadéquation entre la doctrine et l'Idée, inadéquation qui produit la série indéfinie des interprétations, d'autre part au titre des conditions nécessaires d'apparition de la doctrine, *servante* est-il le bon mot pour qualifier les rapports qu'elle entretient avec la philosophie? Extérieure à l'Idée en tant que celle-ci est une pensée éternelle dans l'entendement divin, elle acquiert une position d'intériorité par rapport à la doctrine, née de façon contingente à un certain moment du temps dans un certain contexte. La *Dianoématique* de Gueroult, qui contient la conception la plus anhistorique de la philosophie qui soit, ouvre en réalité sur une réintégration de l'historicité au sein de la philosophie et donc au cœur de l'histoire de la philosophie.

Je voudrais prolonger, à mes risques bien entendu, les analyses de Gueroult en direction d'une histoire historique de la philosophie, que je qualifierai délibérément d'*impure*. Les interprétations d'une doctrine philosophique construisent donc autour de celle-ci un champ, historique par définition puisqu'il est d'emblée inscrit dans le temps où celles-ci adviennent. Mais ces interprétations, les historiens de la philosophie les partagent habituellement en vraies ou fausses, valides ou invalides, fondées ou infondées. Sont fondées celles qui reposent sur une connaissance complète des textes et sur une évaluation de certains d'entre eux n'entrant pas en contradiction insoluble avec d'autres. Ainsi l'histoire de la philosophie progresse-t-elle, au point qu'un historien de Descartes d'aujourd'hui a peine à retrouver son bien en lisant ce que, il y a un siècle-et-demi, Victor Cousin écrivait de l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Pourtant, l'interprétation de Victor Cousin a joui au XIX^e siècle non seulement d'une renommée mais aussi d'une efficacité considérables, au point qu'elle a littéralement dominé la scène philosophique française pendant au moins cinquante ans. C'est donc qu'il y a quelque chose à revoir dans le critère habituellement utilisé pour qualifier une interprétation, la dichotomie vrai/faux n'étant à mon sens pas pertinente. Il y a des interprétations fausses, injustifiables au regard de la critique scrupuleuse, qui sont efficaces, tout le monde le sait. Mais il ne me semble pas que l'on tire habituellement de ce fait tout le parti qu'on pourrait. Essayons de le faire ici. Là encore, c'est Gueroult qui me fournira les éléments pour avancer, en transposant ce qu'il dit des systèmes aux interprétations des systèmes. «À la notion de fausseté ou de vérité, s'est substituée, pour le système, la notion de non-réalité ou de réalité [...]. À la notion de système faux, il faut donc substituer celle de système inconsistant, qui n'a pas une réalité ni une tension interne suffisantes pour vivre, résister à la puissante poussée de l'histoire, et, loin d'être engloutie par elle, pouvoir au contraire s'incorporer à elle de façon définitive» (Gueroult M., 1979, p. 154).

Je propose qu'on applique exactement ces formules aux interprétations elles-mêmes, les rangeant non selon un gradient de vérité mais selon un gradient de consistance. Une interprétation consistante est celle qui, loin d'être engloutie par l'histoire, s'incorpore à elle. Mais de quelle histoire parle-t-on? De l'histoire de la philosophie seulement, ou de l'histoire tout court? Je ne doute pas que Gueroult, lorsqu'il évoquait la prolifération indéfinie des interprétations, parlait de la première. Mais où l'histoire de la philosophie finit-elle, et où commence l'histoire tout court? Soit encore une fois l'exemple de Victor Cousin historien de

Descartes. Son interprétation s'est voulue celle d'un historien de la philosophie, un historien qui s'était même donné la peine de procurer la première édition sérieuse et complète des œuvres du philosophe; elle a été consignée, non pas dans des ouvrages d'histoire générale — comme le faisait à la même époque par exemple son collègue et ami Guizot —, mais dans des ouvrages d'histoire de la philosophie, et elle a été reçue par les collègues de Cousin comme telle. Mais il se trouve qu'elle a eu des effets beaucoup plus puissants sur l'histoire culturelle de la France, puisque c'est elle qui a lancé et installé le thème de la France pays cartésien, dont le génie est modelé sur celui du philosophe tourangeau. Dirait-on que l'interprétation de Descartes par Cousin est inconsistante sur le plan philosophique et consistante sur le plan historique? Mais qui ne voit que cette solution est toute verbale, ou plutôt parfaitement uchronique? C'est nous, et au moyen du recul historique, qui construisons cette position de surplomb d'où nous jugeons qu'il y a disparité entre l'inconsistance philosophique et la consistance historique. C'est dans l'histoire, précisément, qu'advient ce jugement. Et il est ici fortement teinté de rétrospectivité illusoire. Car c'est en tant qu'interprétation philosophique, jouissant de la légitimité accordée au philosophe qu'était Victor Cousin, que cette œuvre a eu le rôle historique qui a été le sien. Lorsque Guizot reprend dans la première leçon de son cours intitulé *Histoire de la civilisation en France* les formules lancées par Cousin un an auparavant, il le fait en appuyant ces vues sur l'autorité philosophique incontestée de celui-ci.

La prolifération indéfinie des interprétations doit donc s'entendre en un sens ouvert, et non restrictif comme c'est le cas généralement; et l'historicité des systèmes philosophiques doit donc aussi être entendue au sens large et non au sens étroit de la seule histoire de la philosophie. Une interprétation consistante, disait Gueroult, est celle qui s'incorpore à l'histoire. On peut dire aussi: qui fait l'histoire. Qu'il s'agisse de l'histoire de la philosophie — celle qui est consignée dans les ouvrages qui portent cet intitulé —, ou qu'il s'agisse de l'histoire tout court, celle qui est la plupart du temps rejetée hors des livres d'histoire de la philosophie. Selon moi, c'est bien la même règle de consistance qui est susceptible de valoir dans les deux cas. À cet égard, et à cet égard seulement, Victor Cousin et Martial Gueroult sont dans le même sac. L'interprétation du premier s'est avérée d'une puissance remarquable puisqu'elle a résisté aux démentis de l'histoire et qu'elle continue d'alimenter l'imaginaire français; l'interprétation du second n'a pas été moins puissante, puisqu'elle a

constitué le pôle principal à partir duquel tout travail sur Descartes s'est trouvé tenu de se situer depuis plus de cinquante ans. Loin de moi l'idée de vouloir rabattre l'une de ces catégories sur l'autre et d'affirmer que tout se vaut, que Cousin égale Gueroult. Il y a moyen d'établir rigoureusement que la connaissance de l'un de l'œuvre de Descartes est supérieure à celle de l'autre. Mais on ne devrait pas tirer de cette évidente différence de niveau la conclusion que seule la seconde mérite de faire partie de la série indéfinie des interprétations de l'auteur du *Discours de la méthode*. Simplement, elles n'en font pas partie dans le même registre de l'historicité.

On accordera peut-être cette proposition mais on assortira l'accord d'une condition restrictive. L'historicité générale où je tiens à mettre à la fois, sinon au même titre, Cousin et Gueroult, est un mixte, dira-t-on, une réalité composite où voisinent des pépites comme le *Descartes* de Gueroult et du vulgaire sable comme le *Cours d'histoire de la philosophie* de Cousin. D'un côté, une histoire pure de la philosophie, digne d'être enseignée aux étudiants de cette discipline; de l'autre une histoire de la culture, ou pire encore une histoire des idées, espèce bâtarde qui n'a ni la valeur idéale de l'histoire de la philosophie ni la valeur documentaire de l'histoire tout court. De même que je propose d'abolir la distinction entre interprétation fautive et interprétation vraie, au profit d'une évaluation de leur consistance, je voudrais sinon abolir la distinction entre histoire pure de la philosophie et histoire des idées, du moins inviter à réintroduire dans la discipline philosophique, sous le nom d'histoire impure de la philosophie, l'histoire de la série indéfinie des interprétations entendue *lato sensu*.

Soit, pour changer, l'exemple de Bergson. Voilà un philosophe qui s'est assigné comme tâche de produire une philosophie positive, exacte, fondée à chaque fois sur la discussion de faits scientifiquement établis, qu'il s'agisse de la psychophysique, de la neurophysiologie, de la paléontologie, ou de la sociologie. Lui-même a toujours refusé de se prononcer sur des problèmes à propos desquels il n'avait pas encore réuni la documentation suffisante. Pas de philosophe plus prudent, plus désireux de se tenir à son personnage de distingué professeur au Collège de France. Pourtant, cette philosophie a suscité, du vivant même de son auteur, une cascade d'interprétations et d'appropriations aussi loin qu'il est possible des intentions initiales du philosophe. Cinq ans après la publication de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Georges Sorel s'est emparé de certains philosophèmes de ce livre pour appuyer son marxisme encore orthodoxe. À partir de 1900, c'est Péguy qui a importé dans son

univers les thèmes de l'*Essai* et de *Matière et mémoire*, leur faisant subir un traitement à la fois remarquablement inventif et très surprenant. En même temps, Edouard Le Roy prolongeait librement les thèses du philosophe en direction d'une philosophie catholique «moderniste», où le pragmatisme bergsonien lui servait à repenser la notion de dogme.

Quelques années plus tard, les néo-symbolistes réunis autour du jeune poète Tancrède de Visan, mais aussi les écrivains «unanimistes» rassemblés par Jules Romains, s'autorisent de ses vues pour fonder leur pratique poétique et littéraire. Dans les années qui précèdent immédiatement la Première Guerre mondiale, ce sont les cubistes — du moins certains d'entre eux — qui se sont mis à discuter passionnément les thèses de *L'Évolution créatrice* et de l'*Essai*, et qui ont cru pouvoir justifier leur technique picturale révolutionnaire sur les notions de durée et de simultanéité; aux soirées de la Closerie des Lilas, autour d'Apollinaire, Paul Fort, Albert Gleizes, André Salmon, Jules Romains, Albert Mockel, et tant d'autres, la grande ombre de Maeterlinck planant sur eux, comme aux réunions dans l'atelier des frères Duchamp à Puteaux, avec Henri Le Fauconnier, Jean Metzinger, Fernand Léger, Robert et Sonia Delaunay, Leo et Gertrude Stein, etc., il était beaucoup question de Bergson et de Nietzsche, de William James et de Henri Poincaré. Tous ces hommes et femmes qui représentaient ce qu'on commençait à appeler «avant-garde» trouvaient chez l'un ou l'autre de ces philosophes, plus qu'une justification à leur audace, les philosophèmes dont ils avaient besoin.

Que faut-il penser du statut, philosophique ou non, de ces interprétations-appropriations de la philosophie bergsonienne? Éliminons d'entrée de jeu la question de savoir ce qu'en pensait l'intéressé: bien entendu, il ne se disait ni cubiste, ni syndicaliste révolutionnaire, ni catholique moderniste, et avouait même qu'il ne connaissait pas grand chose à tout cela. Mais nous avons appris à considérer qu'un auteur n'est pas propriétaire des interprétations de son œuvre et qu'il n'est même pas le mieux placé pour en juger. La question revient donc, entière: les bergsonismes de Sorel et de Péguy peuvent-ils être considérés comme des interprétations appartenant à l'histoire de la *philosophie* bergsonienne, ou bien faut-il les rejeter dans cette histoire des idées dont je parlais il y a un instant? La plupart des historiens de la philosophie, n'en doutons pas, opteront pour la seconde solution. Quel est le présupposé au nom duquel ils feront ce choix? Est-ce une conception déterminée de ce qu'est la philosophie elle-même? Je ne le crois pas. Au fond, je pense qu'il y a accord sur ce que nous estimons tous qu'est une œuvre philosophique.

Nous n'aurions, me semble-t-il, à peu près rien d'essentiel à opposer à ce qu'écrivait à ce sujet Victor Delbos en 1917, lorsqu'il notait que la finalité de la philosophie est de «fournir, au moyen des seules ressources de l'esprit humain, une explication d'ensemble de la réalité, ainsi qu'une notion de la destinée de l'homme qui permette de déterminer sa tâche essentielle en ce monde» (Delbos V., 1917, p. 136). Si nous divergeons, mes collègues historiens de la philosophie et moi, sur la place du bergsonisme de Sorel dans l'histoire de la philosophie de Bergson, ou sur la place du cartésianisme de Thorez dans l'histoire de la philosophie de Descartes, c'est probablement plutôt en raison d'un désaccord sur la véritable nature du public auquel le philosophe s'adresse. Si l'on pense que le public pour lequel un philosophe écrit est le public intemporel et purement idéal de ses pairs, alors on a raison d'exclure le bergsonisme de Sorel du champ de la philosophie bergsonienne; en ce sens, les partenaires de Bergson sont Platon, Kant, Husserl, Heidegger, qui l'on voudra dans la communauté des saints de la *philosophia perennis*. Si l'on pense au contraire que le philosophe, né à une certaine date, dans un certain pays, s'adresse, qu'il le veuille ou non, au public formé par les livres que lui-même aura lus, instruit par les sciences et les techniques dont lui-même a l'usage, situé dans le même monde historique et culturel que lui, alors le bergsonisme de Sorel retrouve sa pleine légitimité dans la série indéfinie de l'histoire de la *philosophie* bergsonienne. Ici prennent toute leur actualité les remarques déjà anciennes que faisait Sartre en 1948 dans *Qu'est-ce que la littérature?* On n'est pas tenu de partager les options qui étaient les siennes à l'époque pour souscrire à des propos que la théorie ultérieure de l'École de Constance reprendra d'ailleurs à son compte: «Écriture et lecture, disait Sartre, sont les deux faces d'un même fait d'histoire et la liberté à laquelle l'écrivain nous convie n'est pas une pure conscience abstraite d'être libre» (Sartre J.-P., 1985, p. 78).

J'entends aussitôt le reproche qui me sera fait: si Bergson est un *grand* philosophe, il est susceptible de parler non seulement à ses contemporains mais aussi à ses lointains lecteurs dans le temps. L'objection est quelque peu usée mais elle resurgit volontiers quand on réclame que soit rendue à l'histoire l'œuvre philosophique, au même titre que n'importe quelle production culturelle. Au reste, il n'est pas nécessaire de l'y rendre tout entière. J'accepte volontiers qu'une philosophie soit aussi, pour reprendre la distinction opérée par Gueroult entre doctrine et Idée, ou entre existence et essence, une Idée, une essence, et qu'en tant que telle elle jouisse d'une sorte de réalité éternelle. Par là, est validée la possibilité

d'une histoire pure de la philosophie, comme tentative de reconstitution interne de sa loi d'organisation. Par là est justifiée la possibilité d'un dialogue rétrospectif entre, par exemple, Bergson et Kant, ou Bergson et Plotin. «C'est le côté, dit Gueroult, par où l'histoire de la philosophie cesse d'être histoire pour devenir philosophie pure. Elle devient en effet à chaque fois contemplation de la réalité objective d'un monde philosophique» (Gueroult M., 1979, p. 173). Mais les systèmes philosophiques sont aussi des doctrines, c'est-à-dire des existences, et à ce titre l'historicité qui est présente en eux au titre de leur condition d'apparition est irrémédiable (Gouhier H., 1981, *passim*). Encore une fois, elle n'est pas extérieure au système philosophique dont elle serait une scorie, elle lui est parfaitement intérieure puisqu'elle constitue l'ensemble des déterminations qui lui ont permis d'advenir. En termes moins abstraits, l'historicité fournit au philosophe ses questions et son public, son point de départ et son point d'arrivée. En tant qu'existence, la doctrine philosophique est tout entière dans sa réception. La série indéfinie de ses interprétations ne lui est pas adventice mais constitutive, elle en constitue sa vie.

Une doctrine philosophique — à la différence de la philosophie en tant qu'Idée — n'existe que par ses lecteurs. Lesquels? Seulement ceux que la professionnalisation de la discipline autorise à nommer tels? Et pourquoi en serait-il ainsi? Si l'on admet que la philosophie est censée fournir «une explication d'ensemble de la réalité, ainsi qu'une notion de la destinée de l'homme qui permette de déterminer sa tâche essentielle en ce monde», on voit mal ce qui empêcherait quiconque de s'estimer destinataire de la philosophie ainsi comprise. Si Sorel ou le peintre cubiste Gleizes ou l'anarchiste André Colomer ont pensé que la philosophie de Bergson avait pour eux une valeur d'usage, qu'elle avait quelque chose à leur dire, pourquoi voudrait-on que ce sentiment ait moins de pertinence que celui, par exemple, de Boutroux ou de Deleuze, l'un et l'autre philosophes autorisés à parler philosophiquement de philosophes?

Certes, il convient de marquer les différences entre ces registres — je ne dis pas niveaux — interprétatifs. Il n'est pas douteux que les interprétations de Descartes par Gueroult ou aujourd'hui par Denis Kambouchner ne doivent pas être mises sur le même plan que celles de Thorez ou d'André Breton. C'est pourquoi j'ai proposé de distinguer histoire pure et histoire impure de la philosophie. Disons donc que les premières ressortissent de l'histoire pure, les secondes de l'histoire impure. Ce qui m'importe, pour les raisons philosophiques que j'ai exposées, est que l'on intègre l'une comme l'autre à l'histoire de la philosophie. Aux

raisons philosophiques de ce souhait, j'en ajouterai une, qui est extra-philosophique. D'autres que des philosophes travaillent à une histoire impure de la philosophie. Ce sont les sociologues. L'impureté est leur terrain de prédilection, comme il est le mien. Mais, eux, ne conçoivent pas d'autre histoire de la philosophie qu'impure. Les œuvres comme essences, ou Idées, n'ont pas droit de cité dans leur méthodologie. Une œuvre n'est pour eux rien qu'une existence, Pascal pour Bourdieu rien d'autre vraiment qu'un auteur soucieux de répondre à une certaine crise de la philosophie et de la religion et de déguiser le caractère contingent de cette situation par des positions stratégiques de contournement. Bref, la façon dont la sociologie de la connaissance interroge les philosophies est intéressée: il s'agit pour elle de montrer que la philosophie n'est pas ce qu'elle prétend être, une *philosophia perennis*. Humaine, trop humaine, voilà ce qu'est la philosophie pour les sociologues, et elle partage ce destin avec toutes les productions culturelles.

En plaidant pour l'intégration de l'histoire impure dans l'histoire de la philosophie, je voudrais contribuer à rendre à celle-ci la dimension d'existence qui fait sa *vie*, sans que soit sacrifiée sa dimension d'essence qui fait son intemporalité. Bergson est aussi l'auteur d'une œuvre que l'on peut, aujourd'hui, lire en oubliant qu'elle était la contemporaine de Barrès, de Sorel, et de Jules Romains. Mais il ne devrait pas être impossible de s'intéresser à la façon dont cette œuvre a donné aux contemporains le sentiment qu'elle transformait le monde dans lequel ils vivaient. Après tout, n'est-ce pas pour cela que les philosophes écrivent? Pour comprendre le monde, c'est-à-dire pour le transformer. Et quand ils le transforment, doit-on tenir cela pour péripétie négligeable et non philosophique? Où sont, en dernière instance, les authentiques lecteurs des philosophes? Du côté de ceux qui, une fois leur cours professé à l'Université, rentrent chez eux et pensent à autre chose? Ou bien du côté de ceux qui passent des nuits entières à réfléchir fiévreusement à la façon dont tel philosophème peut les aider dans le travail qu'ils accomplissent, et ceci au prix d'une appropriation déformante? Si les philosophies sont des existences, alors, les déformations doivent être tenues pour les conditions normales d'un organisme vivant et non pas isolées dans un enfer interprétatif. Il faut s'y faire: les grandes philosophies ont des effets, et, en saine logique, les effets tiennent à leur cause. Ou, si l'on préfère une autre métaphore, empruntée à l'astronomie, les aberrations des astres font partie de leurs orbites. Oui, le cartésianisme de Thorez appartient à l'histoire de la philosophie cartésienne, dont il est un avatar parmi d'autres,

moins original certes que les interprétations qu'à la même époque Gueroult, Alquié ou Gouhier élaboraient à l'intérieur de l'Université, mais hautement significatif tout de même.

CNRS — EHESS

François AZOUVI.

BIBLIOGRAPHIE

- DELBOS V. (1917). «Les conceptions de l'histoire de la philosophie», *Revue de métaphysique et de morale*, 23, p. 115-137.
 GOUHIER H. (1981). *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin.
 GUEROUT M. (1979). *Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier.
 SARTRE J.-P. (1985). *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard.

RÉSUMÉ. — À côté de l'histoire «pure» de la philosophie, mise en théorie et en pratique par Martial Gueroult de façon exemplaire, cet article plaide pour la reconnaissance d'une histoire «impure» de la philosophie. Impure, c'est-à-dire prenant en compte au sens le plus large les effets d'une doctrine dans la culture globale d'une époque et/ou d'un pays, les appropriations de certains philosophèmes dans des contextes éloignés de la philosophie universitaire. Mais cet article plaide en outre pour que cette histoire impure soit intégrée à l'histoire de la philosophie au lieu d'être rejetée, comme elle l'est souvent, sur les marges non-philosophiques de la philosophie.

ABSTRACT. — Besides the «pure» history of philosophy, exemplified in theory and practice by Martial Gueroult, this article pleads for the recognition of an «impure» history of philosophy. «Impure» means here taking into account in the broadest sense the effects of a doctrine in the overall culture of a period and/or of a country, the adoption of certain philosophemata in contexts remote from university philosophy. But this article also pleads that this impure history should be integrated into the history of philosophy instead of being banished, as it often is, to the non-philosophical margins of philosophy (transl. by J. Dudley).