

RETOUR AVAL

Pascal Engel
 Université Paris IV
Les Etudes philosophiques, 4, 1999, 453-463

On présente souvent le débat – un peu convenu - qui oppose les tenants d’une approche « analytique » en histoire de la philosophie et les tenants d’une approche que j’appellerai pour simplifier « authentiquement historienne » comme si l’on avait affaire à un dilemme : ou bien, à l’instar des premiers, lire les auteurs du passé et les discuter comme s’ils étaient nos contemporains, au prix de l’anachronisme et de la trahison, ou bien, à l’instar des seconds, pratiquer une histoire scrupuleuse, mais en sacrifiant la recherche de la vérité. Mais pourquoi ce dilemme serait-il inévitable ? Pourquoi ne pourrait-on pas à la fois respecter les exigences de l’histoire et celles de la philosophie « systématique » (comme on dit en Allemagne) et pourquoi y aurait-il une nécessaire incompatibilité entre ce qu’un auteur du passé *voulait* dire et ce que ses écrits *veulent* dire pour nous ? Je voudrais indiquer ici en quoi c’est possible. Ma réponse présupposera néanmoins qu’on puisse distinguer entre philosophie et histoire de la philosophie, et en ce sens elle peut paraître faire une pétition de principe contre la thèse selon laquelle cette distinction est impossible. Je laisserai de côté ici cet aspect du débat.¹

Notons tout d’abord que le fait d’admettre cette distinction n’entraîne nullement que la philosophie doive jeter cette sorte de voile d’ignorance sur son passé que revendiquent parfois les philosophes analytiques, ni qu’il faille souscrire à la caricature selon laquelle ceux-ci recommanderaient de lire Aristote comme s’il venait de publier un article dans *Mind*.² Il

¹ Je l’ai examiné ailleurs, notamment dans mon livre *La dispute*, Paris, Minuit, 1997, et « La philosophie analytique doit-elle prendre un tournant historique ? », in J.M. Vienne, ed. *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, 139-152

². Ce que l’on oublie de dire, dans cette histoire, c’est qu’Aristote se serait sans doute vu refuser son article par les *blind referees* de ladite revue, sous le prétexte qu’elles ne développent pas des vues originales...

n'est pas difficile de constater que la pratique effective d'un grand nombre de philosophes analytiques contredit cette caricature, pour au moins trois raisons. D'abord, si l'on admet qu'une partie du travail philosophique consiste à interpréter correctement les philosophes qu'on entend discuter pour éviter de leur attribuer des thèses qu'ils n'ont pas soutenues, les philosophes contemporains ne sont pas plus déchargés de cette obligation à l'égard de leurs collègues qu'ils ne le sont vis à vis des auteurs du passé. Même Quine, qui pourtant bannit jadis l'histoire de la philosophie de son département à Harvard, insiste pour qu'on comprenne correctement son œuvre, qu'on prenne en compte l'évolution de ses idées, etc.³. Pourquoi serait-il, en ce sens, plus facile de lire Quine, Davidson ou Lewis que de lire Aristote, Descartes, ou Leibniz ? La réponse ne peut pas tenir simplement au fait que les uns sont vivants et en principe encore prêts à nous répondre alors que les autres sont morts. Au sein même de la tradition analytique, il y a des chapelles et des écoles, des styles distincts non seulement d'écriture mais de pensée, qui ne rendent pas totalement inutile une dose minimale d'herméneutique. Ensuite, la simple existence d'une tradition analytique, qui a évolué considérablement depuis le début de ce siècle implique une distance temporelle qui a fini par obliger les contemporains à admettre que même les pères fondateurs de cette tradition, comme Frege, Russell ou Moore, pouvaient, en un sens, apparaître aussi comme des philosophes du passé. Qu'un philosophe soit membre de la tradition analytique ne lui confère pas le statut d'éternel contemporain : si Russell ou Moore publiaient aujourd'hui des articles dans *Mind*, il n'est pas sûr que nous pourrions les lire plus aisément, même si des *referees* les aidaient à réécrire leurs articles. Enfin et surtout, une partie des discussions les plus vivantes, contribuant à la philosophie analytique systématique et constructive présente, proviennent de travaux historiques, ou partiellement historiques. Ainsi le livre de Strawson sur Kant a

³ Il suffit de consulter les ouvrages de la bien nommée *Library of Living Philosophers* : ils contiennent, malgré l'échange entre vivants, presque autant de malentendus et de problèmes d'interprétation que ceux qui affectent les philosophes qui ont perdu la possibilité de se répondre directement, comme ce fut le cas entre Descartes et ses objecteurs, ou entre Arnauld et Malebranche.

provoqué une vaste littérature sur la validité et la portée des « arguments transcendants » en philosophie, la relecture des empiristes classiques a contribué à réintroduire en philosophie contemporaine des thématiques comme celle de la distinction entre qualités premières et qualités secondes qui sont revenues au centre des problèmes de la philosophie de la perception et de la philosophie morale, les travaux historiques de Hintikka sont étroitement associés à ses travaux systématiques, les écrits de Dummett sur Frege ont largement contribué à la philosophie de la logique et du langage, sans parler des liens directs entre les reconstructions des doctrines médiévales en logique, en sémantique ou en philosophie de l'esprit avec les discussions contemporaines sur ces thèmes.⁴

Il est assez évident qu'aucun des auteurs que je viens de mentionner ne souscrit au conseil (stupide, qu'il soit ou non authentique) que Gilbert Harman est réputé avoir donné un jour à ses étudiants: « Si un article de philosophie date de plus de dix ans, inutile de le lire ». Revendiquer le droit de demander, au sujet d'un auteur du passé, si ses thèses sont vraies, ou si ses arguments sont corrects – bref, revendiquer le droit de philosopher au premier degré - n'implique pas que l'on souscrive à une forme de naturalisme radical selon lequel on pourrait faire de la philosophie sans s'intéresser à son histoire de la même manière qu'on peut faire de la chimie sans savoir un mot d'histoire de la chimie. Aussi éprise soit-elle de « théories » ou de « constructions », la philosophie est bien obligée de partir de concepts déjà donnés, supposés philosophiquement importants – comme ceux de cause, de connaissance, de valeur ou d'existence – et qui ne sont tels qu'en raison d'une tradition. En ce sens, elle ne peut manquer d'être une activité de second degré, qui analyse des concepts, explicite leurs connexions implicites et ne produit pas directement de théories. Selon l'expression heureuse d'Idé Hishiguro, l'histoire de la philosophie est comme la jurisprudence du philosophe : les

⁴ cf. notamment P. Strawson, *The bounds of Sense*, Methuen, Londres, 1966 ; J. Mackie, *Problems from Locke*, Oxford, Oxford university Press, M. Dummett, *Frege, philosophy of language*, Duckworth Londres, 1973, et sur les travaux de Hintikka, E. Rigal (ed.), *Jaakko Hintikka, questions de logique et de phénoménologie*, Paris, Vrin 1998.

jugements que nous portons sur les auteurs du passé renforcent et forgent en partie nos jugements présents.⁵

Mais, comme on le note souvent, cette attitude repose sur au moins quatre présupposés : en premier lieu qu'on puisse isoler les concepts, les thèses et les problèmes dont on souhaite traiter chez un auteur, en faisant relativement abstraction des autres éléments conceptuels, doctrinaux ou problématiques qui n'intéressent pas l'« utilisateur » de l'œuvre du philosophe ou du contexte philosophique en question (appelons cela le principe d'*atomicité*) ; en second lieu qu'il soit possible de traduire, dans nos propres termes contemporains, les thèses, concepts, problèmes d'un auteur du passé (principe de *traductibilité*) ; et en troisième lieu, qu'il soit possible non seulement de repérer chez les auteurs du passé des arguments et des raisonnements, mais aussi de discuter ces arguments, et de leur opposer des contre-arguments, comme si l'on instaurait un dialogue, voire de les corriger, en suggérant ce que l'auteur *aurait du* dire (principe d'*argumentativité*), et enfin, *last but not least*, que la philosophie porte sur une réalité indépendante, qu'elle peut décrire plus ou moins correctement (*principe de référence*).

Ces présupposés sont étroitement liés : discuter de la vérité de thèses ou la validité d'arguments philosophiques indépendamment du système dans lesquelles elles s'insèrent implique que le sens et la vérité de ces thèses ou propositions peuvent être évaluées à partir d'une réalité extérieure à ce système, et que cette réalité soit un référentiel commun à l'historien de la philosophie et au corpus de textes du passé qu'il étudie. Nombre d'historiens les rejettent, en défendant ouvertement une forme de holisme selon laquelle une thèse n'est jamais isolable du système ou du contexte dont elle fait partie, ce qui conditionne son sens autant que sa vérité (qui n'est ainsi jamais évaluable directement), et souvent en défendant la thèse encore plus forte d'une intraductibilité des contextes philosophiques passés par rapport

⁵ Idé Ishiguro, « La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie », *Critique*, 399-400, 1980, 743-750

aux nôtres.⁶ Le débat qui a mis récemment aux prises deux historiens de la pensée médiévale Alain de Libéra et Claude Panaccio, quant à l'interprétation d'Occam et la querelle des universaux notamment, est particulièrement exemplaire à cet égard.⁷ Claude Panaccio me semble avoir fourni une défense convaincante des quatre principes ci-dessus, qu'Alain de Libéra a lui-même critiqués de manière très efficace. J'essaierai d'abord de reformuler ces principes sur un plan très général, avant de tenter de l'illustrer dans d'autres domaines que celui de la philosophie médiévale.

Revenons à la remarque liminaire ci-dessus : qu'on ait affaire à un auteur contemporain ou à un auteur du passé, il faut interpréter ce qu'il dit avant d'envisager de le discuter. Mais qu'est-ce qu'interpréter ? Je voudrais suggérer qu'aussi complexe cette opération soit-elle quand il s'agit de philosophie - aussi chargée de toutes sortes de couches de sens soit-elle, ce que nous ont appris plusieurs siècles d'herméneutique - elle ne peut pas être totalement étrangère aux principes de l'interprétation la plus courante, celle du discours quotidien. Supposons que Jean me dise que le chat est sur le tapis. Je lui attribuerai naturellement la croyance que le chat est sur le tapis, et la croyance que cette proposition est vraie. Si j'ai par ailleurs des raisons de lui attribuer la croyance que les chats sont des robots, alors que je ne le crois pas moi-même, je serai sans doute amené à réviser mon attribution initiale parce que cette croyance me paraît bizarre (et à faire l'hypothèse qu'il donne un sens particulier à « robot ») ; mais si sur la base d'autres énoncés de Jean je suis amené à confirmer

⁶ La première thèse, celle du holisme des thèses, des concepts et des problèmes, n'implique pas la seconde, celle de l'intraductibilité. Un philosophe comme J. Vuillemin, par exemple, qui soutient la première thèse, pense néanmoins que l'on peut construire une classification des propositions philosophiques fondamentales et des types de systèmes, et par conséquent qu'on peut traduire ces propositions d'un système à l'autre, chaque philosophie exemplifiant une espèce dans la taxinomie générale. cf. Vuillemin, *What are Philosophical systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

⁷ voir en particulier Alain de Libéra, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le débat*, 72, nov-déc 1992, 155-169 ; *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996 ; C. Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in G. Boss, (ed) *La philosophie et son histoire*, Zurich, Le Grand Midi, 1994, 173-195 ; K. Flasch, « Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ? », *Medioevo*, 20, 1994, 1-29 ; C. Panaccio, « La référence transtemporelle et l'étude de la philosophie médiévale », in Y. Aertsen & A. Speer (eds), *Was is Philosophie im Mittelalter ?*, *Miscelanea Medievalia*, 26, Berlin, De Gruyter, 1998, 360-367 ; et « La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie », in P. Engel (ed.) *Précis de philosophie analytique*, à paraître. Le présent article doit beaucoup aux essais de Panaccio et à mes discussions avec lui sur ces sujets.

qu'il croit bien que les chats sont des robots, au sens de machines habilement construites par des humains, je maintiendrai mon attribution initiale. En d'autres termes, l'interprétation courante présuppose a) que l'on considère, au moins de prime abord, que les énoncés émis par quelqu'un sont crus par lui être vrais, b) qu'on suppose qu'il est minimalement rationnel. Est-il incongru de supposer que ces principes banals, ceux de ce que l'on pourrait appeler l'herméneutique naïve, restent corrects quand on interprète un philosophe ? Dans son livre sur la philosophie de l'action d'Aristote, David Charles a reformulé la méthodologie de l'interprétation comme devant au moins obéir à trois maximes: a) une maxime de cohérence : si un philosophe use d'un ensemble de concepts C pour traiter d'un sujet donné et revient à ce sujet ailleurs, il est naturel de supposer qu'il use de C dans cet autre contexte ; b) une maxime d'adéquation : si un philosophe use de concepts C pour traiter d'un sujet et y revient ailleurs sans spécifier cet appareillage conceptuel, il est naturel de supposer qu'il utilise C si cela explique pourquoi il se pose certains problèmes, c) une maxime de charité : si un philosophe use de certains concepts C à un endroit et y revient en un autre sans les spécifier, il est naturel de lui attribuer C si cette attribution rend ses théories plausibles et si elle évite des arguments non valides ou d'autres formes d'erreurs philosophiques évidentes.⁸ Il ne s'agit pas d'autre chose que d'une transposition des règles ordinaires de l'interprétation quotidienne du discours et de la pensée à la méthodologie de l'histoire de la philosophie. Ils consistent à commencer par prendre au pied de la lettre les propositions d'un philosophe comme visant à être vraies, à supposer qu'ils ne changent pas de concepts en cours de route quand ils passent d'un problème à un autre, et, si on a des raisons de soupçonner le contraire, à chercher à réviser ses hypothèses initiales jusqu'à ce qu'une hypothèse cohérente et plausible soit atteinte. Le lien entre ces maximes méthodologiques et les quatre présupposés « analytiques » énoncés plus

⁸ David Charles, *Aristotle's philosophy of Action*, Duckworth, Londres, 1984, p.xx. cf. mon compte rendu de cet ouvrage, *L'âge de la science*, 3, 1990, 267-274, avec une réponse de Jules Vuillemin à ma revendication d'un bon usage de l'anachronisme. Les principes en question sont une transposition de la méthode d'interprétation

haut est clair : la maxime de charité en particulier induit à supposer qu'il y a, sur un grand nombre de croyances élémentaires de sens commun, un accord minimal entre nous et les auteurs que nous lisons, et que nous employons une logique qui n'est pas fondamentalement distincte de la leur et par conséquent que ce que nous entendons par « argument valide » n'est pas fondamentalement distinct de ce qu'ils entendent par là. Je n'ai pas l'impression que les historiens de la philosophie, même quand ils ne se réclament pas des méthodes analytiques, soient réellement en désaccord avec ces principes. Par exemple Denis Moreau, dans l'ouvrage qu'il a consacré à la polémique Arnauld-Malebranche énonce explicitement des principes du même genre :

« En relevant les critiques d'Arnauld adresse à Malebranche, on entr'aperçoit aussi certaines thèses qui s'y dessinent en creux. A ce stade, les questions d'une méthode de lecture et d'un contrôle de l'interprétation se posent de manière aiguë. N'est-il pas imprudent d'ériger des thèses aux contours souvent flous et péniblement identifiés dans quelques textes en éléments constitutifs de la putative doctrine d'un auteur ? N'est-ce pas fabriquer ce qu'Arnauld et Malebranche appellent un « phantôme » ? Pour conjurer ce risque, on mettra en œuvre les principes suivants. Après avoir dégagé des seuls textes écrits contre Malebranche les thèses qui auraient été au fondement des critiques arnaldiennes, on leur donnera valeur d'hypothèses, qui seront ensuite testées en les confrontant à ce qu'Arnauld écrit dans d'autres textes thématiquement proches, en commençant par les écrits les moins éloignés dans le temps des ouvrages anti-malebranchistes, puis en élargissant le champ de recherche à des champs plus anciens. si l'on rencontre à ce stade une contradiction entre l'hypothèse et les autres textes, l'hypothèse sera abandonnée. Dans le cas contraire, on cherchera à l'affiner avant de reprendre, dans un dernier temps, l'étude des ouvrages contre Malebranche à l'aide de l'hypothèse ainsi précisée. »⁹

La situation est nécessairement plus compliquée quand on a affaire à deux auteurs, mais elle me paraît illustrer parfaitement les maximes d'interprétation de Charles. On me répondra que le choix d'un contexte déjà dialectique, où deux philosophes échangent des arguments, dans un style argumentatif qui n'est pas, toutes proportions gardées, si éloigné de la manière dont discutent les philosophes analytiques d'aujourd'hui, implique ici encore, une forme de pétition de principe en faveur d'une approche de ce type, qui serait plus délicate à appliquer

« radicale » de Davidson (cf. Davidson, *Inquiries into Meaning and Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1984, tr. fr. J. Chambon, 1993), mais cela ne les rend pas plus sophistiqués.

ailleurs. On remarque souvent en effet que l'histoire « analytique » de la philosophie est plus à l'aise dans des domaines comme ceux de la philosophie hellénistique, ou de la philosophie médiévale, ou peut-être de la philosophie de l'âge classique, parce que l'usage de l'argumentation, de certains schèmes logiques, et aussi de certains concepts (sémantiques par exemple) y est plus marqué que dans d'autres traditions et constitue d'emblée un « terrain commun » entre la tradition analytique et ces domaines. Il n'y a pas de mal à comprendre, par exemple, pourquoi des logiciens d'aujourd'hui, qui s'intéressent par exemple à la question de la nature du vague, aux arguments sorites, ou à la logique modale, se sentent plus ou moins chez eux chez les sceptiques et chez les mégariques, et moins à l'aise, disons, chez Schelling ou Kierkegaard.¹⁰ Mais précisément, cette apparente proximité n'est-elle pas une illusion ? N'est-ce pas justement là où l'on croit pouvoir reconstruire, par exemple, l'argument dominateur en termes contemporains qu'on ignore le sens que pouvait avoir cet argument pour les anciens ? Ou, pour reprendre les termes de la polémique entre Alain de Libéra et Claude Panaccio, n'est-ce pas là même où les positions du nominalisme médiéval semblent les plus proches de celles du nominalisme contemporain qu'il faut prendre du recul et voir toute la distance qui les sépare ? Selon Alain de Libéra, c'est précisément dans ce contexte qu'il est absurde d'évoquer le problème de la traduction d'une problématique comme celle du problème des universaux :

« L'alternative entre la démarche dite de « reconstruction » et l'histoire relativiste, où sont censée se démarquer l'une de l'autre « philosophie analytique » et « histoire de la philosophie », touche ici sa propre limite. La question, aujourd'hui tant agitée, de la traduction ou de l'intraductibilité, « selon les époques » des « schèmes conceptuels » dans l'idiome d'un « autre » schème, ne se pose tout simplement pas, là où justement, la *traduction continuée*, la « tradition » est, et elle seule, ce qui permet aux problèmes de naître et de trouver leurs configurations propres . »¹¹

⁹ Denis Moreau, *Deux cartésiens, la polémique Arnauld-Malebranche*, Paris, Vrin 1999, p.19.

¹⁰ A. Laks a bien insisté sur ce point dans « Herméneutique et argumentation . A l'agenda des études de philosophie ancienne » *Le débat*, 72, 1992, 146-154. cf. aussi J. Brunschwig, « Non et oui », in B. Cassin, ed. *nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992.

¹¹ Alain de Libéra *La querelle des universaux*, op.cit, p.449. de Libéra fait allusion ici précisément à des essais de Panaccio et de moi-même.

La thèse de Libéra est que la construction, lente et accumulée, d'une tradition médiévale de lecture de *textes*, leur canonisation progressive est le milieu dans lequel seul peuvent naître, et s'évaluer, les problèmes. Il en fournit une démonstration très convaincante. Mais je ne pense pas que les conclusions ci-dessus soient aussi contraignantes. J'avoue en premier lieu ne pas bien voir en quoi le problème de la traductibilité cesserait de se poser quand il porte sur la traduction possible de problèmes propres aux médiévaux et de problèmes propres aux contemporains (en l'occurrence la question de savoir si l'on peut parler, de Occam à Goodman par exemple, d'un seul et même « problème des universaux ») puisque la thèse de Libéra est précisément que cette traduction *n'est pas possible* : la question de la traductibilité interne à la *traditio* ne se pose peut-être pas, mais celle de la traductibilité externe se pose toujours. En second lieu la thèse de Libéra repose sur l'idée que la *traditio* est un ensemble de *textes*. Selon lui, « la seule méthode qui permette de ne pas faire violence aux univers épistémiques où *prend* un discours situé dans le temps est de considérer que les penseurs ... instruisent leur propre univers en répondant premièrement à la question qui règle tout travail philosophique dans l'Antiquité tardive comme au Moyen Age, la détermination du σκοπος des textes canoniques sur lesquels s'exerce une activité conçue avant tout comme une exégèse. »¹² Mais même si ce point est indéniable, qu'est-ce qui permet à l'historien de supposer que la seule manière dont « prend » et tient un discours (comme on le dit pour du plâtre) est un texte et son exégèse ? Certes le Moyen Age est une époque où l'usage de l'argument d'autorité est étendu, et où par conséquent l'acceptation de propositions sur la base de l'autorité des textes et des auteurs qui les énoncent, sans prendre un parti personnel sur leur vérité ou leur fausseté est, on peut le supposer, fréquente. Mais pourquoi serait-il exclu *a priori* que certains textes prennent et se maintiennent en raison du caractère plus ou

¹² De Libera, *ibid.*

moins convaincant des arguments qui y figurent, ou parce que certains raisonnements apparaissent aux lecteurs meilleurs que d'autres ? Pourquoi l'acceptation porterait-elle sur des unités textuelles et serait-elle essentiellement affaire d'une relation à un « système d'énoncés » (*ibid.* p.450) ? Si la thèse de de Libéra était correcte, un argument cesserait d'être accepté au sein d'une tradition, à partir du moment où un texte le contenant cesse d'être « canonique », et on ne devrait pas retrouver cet argument en dehors de la tradition en question, puisque seule celle-ci peut valider l'argument, de l'intérieur pour ainsi dire. Il ne s'agit pas de nier l'importance de ces frontières entre traditions, et il est exact que les historiens « analytiques » ont tendance à négliger ces phénomènes de canonisation textuelle à laquelle la pratique de l'historien, lui-même éditeur de textes, rend extrêmement attentif. Mais ne peut-on pas supposer que certains arguments s'imposent en philosophie indépendamment de ces frontières entre traditions, tout simplement parce qu'ils ont une force rationnelle saisissable par tout un chacun, quelle que soit sa position historique ? Certes pour accepter « rationnellement » un argument, il faut d'abord être dans un contexte où le texte peut être lu, compris, où il est dans des conditions particulières de lisibilité. Les conditions de réception d'un texte ou d'une œuvre sont en effet souvent telles que certains arguments sont simplement illisibles pour des lecteurs extérieurs à une tradition donnée. Cela étant, ces points à l'appui de ce que l'on pourrait appeler un holisme textualiste étant concédés, ne peut-il y avoir, à la fois à l'intérieur d'une tradition donnée et d'une tradition à une autre, une continuité dans des arguments et dans des concepts qui tiennent à autre chose qu'au fait que ces arguments et concepts figurent dans certains textes, et que cet autre chose soit simplement le fait que ces arguments et concepts aient une forme de cohérence propre qui leur permette, au delà de la gangue textuelle dans laquelle ils s'insèrent, de passer à l'intérieur d'une tradition et surtout d'une tradition à une autre ? Le holisme textualiste a du mal à expliquer comment un même argument, par exemple le fameux argument du *Ménon 72b*, peut passer chez des

auteurs qui ignoraient le texte où il est énoncé, et est conduit à faire l'hypothèse que c'est la structure textuelle elle-même qui s'est propagée à travers les textes d'Aristote. Mais, comme le fait remarquer Panaccio à ce sujet, pourquoi ne pas noter que la langue (latine, grecque, française) mais aussi la pensée courante suggèrent d'elles mêmes que quand deux individus se ressemblent il est normal de se demander *en quoi* ils se ressemblent, et de réifier la chose en vertu de quoi ils se ressemblent ?¹³

L'une des grandes différences entre la démarche analytique et la démarche « historienne » est évidemment que la première privilégie la remontée d'aval en amont d'une problématique contemporaine à ses antécédents passés, alors que la seconde privilégie l'étude de l'émergence de problématiques d'amont en aval. Y a-t-il un point où elles puissent se rejoindre, un peu comme deux équipes qui creusent un tunnel de chaque côté d'une montagne? Nous retrouvons ici le dilemme énoncé plus haut sous une autre forme. Car il semble que plus l'historien qui part, par exemple, de l'antiquité, avance dans le temps, plus il a le sentiment que les problèmes et concepts qu'il étudie se dissolvent au fur et à mesure des grandes mutations que subit l'histoire. Inversement plus celui qui part des problématiques contemporaines remonte dans le temps, moins il reconnaît la morphologie des problèmes et des concepts dont il est parti. Mais cela ne veut pas dire que cette morphologie soit absente ni que les uns et les autres creusent des galeries sans communication. On pourrait en donner de nombreux exemples, à la fois sur la continuité des argumentations que sur celles concepts, mais je me limiterai ici à deux¹⁴

Considérons d'abord l'un des principaux problèmes de la théorie de la connaissance contemporaine. Il porte, depuis Popper, le nom de « trilemme de Fries » (ou de

¹³ C. Panaccio, « La geste de l'universel et l'insistance des problèmes », à paraître in *Actes du XXVIIème congrès de l'ASPLF*.

¹⁴ Il aurait été tentant de prendre l'exemple de l'argument dominateur de Diodore. Mais je ne le fais pas parce que, bien que la démonstration de J.Vuillemin dans *Nécessité ou contingence* (Paris, minuit 1984) me paraît magistrale, je ne souscris pas à sa conception d'une classification contraignante des systèmes, ni à la forme de holisme qu'elle implique. cf. *La dispute*, op.cit. p.189 sq. Un autre exemple fascinant, très étudié par Hintikka est

Münchhausen¹⁵) : la justification ultime de la connaissance est impossible car ou bien elle conduit à une régression à l'infini, ou bien elle conduit à interrompre arbitrairement cette régression, ou bien elle conduit à un cercle consistant à invoquer ce qui est à justifier dans les propositions justificantes. Les théories contemporaines de la connaissance d'inspiration analytique développent diverses définitions de la justification des connaissances qui sont toutes exposées à ce trilemme, et qui portent des noms en « isme » : fondationnalisme, cohérentisme, internalisme, externalisme, et ont donné lieu à une vaste littérature. Bien que les philosophes analytiques qui usent de ces catégories n'en soient pas tous conscients, le trilemme de Fries provient directement des cinq modes d'Agrippa, et en particulier trois d'entre eux : celui qui s'appuie sur la régression à l'infini (« dans lequel nous disons que ce qui est fourni en vue d'emporter la conviction sur la chose proposée à l'examen a besoin d'une autre garantie, et celle-ci d'une autre, et cela à l'infini »), celui qui, sur la base de ce renvoi à l'infini, conduit les dogmatiques à partir « de quelque chose qu'ils n'établissent pas mais jugent bon de prendre simplement et sans démonstration », et celui du diallèle (« quand ce qui sert à assurer la chose sur laquelle porte la recherche a besoin de cette chose pour emporter la conviction »).¹⁶ Fries connaissait sans doute la tradition sceptique par l'*Aénéside* de Schulze, dont on sait que Fichte fit une recension célèbre. L'histoire même de la transmission de la tradition sceptique a fait l'objet de nombreux travaux, et est peut-être encore à faire. On a donc ici un exemple assez clair et simple d'une structure argumentative générale, qui se transmet des grecs jusqu'à nos jours par le biais d'une histoire complexe, durant laquelle il est évident que nombre de doctrines et d'enjeux du scepticisme ancien se trouvent perdus. Mais

celui du principe de plénitude. cf. en particulier S. Knuuttila, *Reforging the Great chain of Being*, Dordrecht, Reidel, 1981, et *Modern Modalities*, Dordrecht, Kluwer, 1988.

¹⁵ C'est Popper qui lui a donné ce nom, dans un appendice de sa *Logik der Forschung* (1935), tr.fr. Paris Payot 1976. L'appellation « Münchhausen » provient de H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, Meiner, 1968, qui l'emprunte lui-même à Schopenhauer.

¹⁶ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 166, 168, tr. Pierre Pellegrin Paris, Seuil, 1997, 169, p.140-143

les remarques de Robert Fogelin, dans un livre où il étudie précisément ces relations, me semblent parfaitement correctes :

« Même si on ne l'a pas remarqué, il y a une ressemblance frappante entre les problèmes posés par les cinq modes d'Agrippa et ceux que les théoriciens contemporains de la connaissance posent sous le nom de *théorie de la justification*. La similitude est si étroite que je définirai le problème philosophique de la justification comme la tentative pour prendre au sérieux et éviter les conséquences des cinq modes d'Agrippa. La conclusion pyrrhonienne de ce livre est que la philosophie récente sur la justification n'a pas fait de progrès significatif en mettant en œuvre ce programme. Les choses sont largement telles que Sextus les a laissées il y a deux mille ans. »¹⁷

On n'est pas obligé de partager l'avis de Fogelin sur ce dernier point. Mais l'important est qu'il est impossible de parvenir à un tel avis si l'on entreprend pas comme lui la confrontation, et que la confrontation est possible. Elle l'est parce qu'il a des formes argumentatives, comme les modes d'Agrippa, qui se sont transmises jusqu'à nos jours. Il n'y a pas de raison de penser que la transmission se soit uniquement faite par l'intermédiaire de textes canoniques, même si les *Esquisses pyrrhoniennes* en sont un. La vérité me paraît être plus banale : les modes d'Agrippa sont un argument très puissant, dont tout un chacun peut reconnaître la force contraignante.

Mon second exemple concerne non pas un problème de continuité argumentative mais un problème de continuité conceptuelle également. On dit souvent qu'il est erroné de voir une relation entre la problématique kantienne de l'analyticité et la problématique contemporaine, parce que la première porte sur la problématique de la « représentation » et reste dans le cadre de la logique traditionnelle, alors que la seconde porte sur la question de l'analyticité des énoncés (donc sur la notion de synonymie) et se formule dans le cadre de la logique contemporaine. La limite serait donc nette entre d'une part une tradition philosophique et logique qui parle, avec Kant le langage du leibnizianisme et de la logique traditionnelle, et qui pose le problème de la synthèse à partir d'une certaine conception de la subjectivité, et ce

qu'on a appelé la « tradition sémantique », qui définit rejette la notion kantienne d'intuition pure, définit l'analyticité comme la propriété des énoncés de demeurer vrais sous toutes les substitutions de leurs constantes non logiques, et qui traite de la signification des énoncés indépendamment d'une subjectivité constituante.¹⁸ Il ne s'agit évidemment pas de nier ces différences essentielles, pas plus qu'il ne s'agirait, par exemple, de nier que l'emploi fait par Leibniz de la notion de « monde possible » est très éloignée de celle des logiciens contemporains.¹⁹ Mais est-il bien certain que l'accent mis par Kant sur la représentation et le pouvoir de la synthèse soit totalement absent de la problématique contemporaine de l'analyticité ? Il l'est chez Quine, mais il ne l'est pas chez les philosophes contemporains qui rejettent la priorité du langage sur l'esprit. Ces philosophes tendent à définir la signification en termes des représentations et des rôles que jouent les concepts dans la psychologie d'un individu. Ils définissent en ce sens un énoncé analytique comme un énoncé dont la vérité repose sur certains « rôles conceptuels » canoniques, ces derniers étant eux-mêmes supposés être intuitivement évidents.²⁰ On est loin de Kant, mais il est faux que la problématique de la représentation ait totalement disparu, et qu'en ce sens le problème de l'analyticité et de la connaissance *a priori* ait perdu ses bases kantienne. Seule une vision étroite de la tradition sémantique comme ayant exclu par définition la question de la représentation et celle du

¹⁷ R. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1994., p.11

¹⁸ Pour un exemple de discontinuisme de ce genre, cf. par exemple J. Benoist, *Introduction à Kant, Réponse à Eberhard*, Paris, Vrin 1999, notamment p.80-81. Sur la tradition « sémantique » de l'analyticité, cf. Joelle Proust, *Questions de forme*, Paris Fayard, 1989, et Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

¹⁹ Maurice Boudot en a fait l'excellente démonstration jadis dans « La sémantique kripkéenne et les doctrines logiques de Leibniz », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, vol. 10, ed. P.Engel, Grenoble 1989, p.15-37.

²⁰ cf. notamment P. Boghossian « Analyticity », in C.Wright & B. Hale, *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, 1997, 331-368. Le fait que cet essai apparaisse dans un ouvrage dédié à la philosophie du langage n'est pas représentatif de l'inflexion contemporaine de cette thématique.

versant mental de la signification peut conduire à des jugements selon lesquels Kant ne serait « en aucun cas notre contemporain »²¹.

Je n'ai pourtant aucunement voulu suggérer ici que le propos d'une attention à l'histoire de la philosophie prenant appui sur les discussions contemporaines avait pour but, comme le veut la caricature, de faire des philosophes du passé nos contemporains, et que cette stratégie pouvait s'appliquer de manière systématique. J'ai seulement cherché à indiquer que la part de la continuité dans les problématiques, les concepts et les arguments était à mon sens non seulement beaucoup plus grande que le « scrupule d'historien »²² ne le laisse parfois supposer, mais aussi que l'attention à cette continuité, loin d'être seulement une sorte de privilège indu que pourraient s'accorder les philosophes analytiques vis à vis du passé, pouvait être également un appui précieux pour l'historien lui-même, et un moyen pour l'un et l'autre – « historien » et « philosophe systématique » - de sortir de l'enclos dans lequel ils ont respectivement tendance à tourner et retourner .

Pascal Engel

Université de Paris-sorbonne

²¹ J. Benoist, *ibid.* p.81. Il est assez caractéristique de ce type de jugements qu'ils ne s'embarrassent pas, en général, de longues analyses des travaux contemporains. L'éventuelle pertinence des questions posées par Kant au sujet de l'analyticité ne surgit, dans l'essai de J. Benoist, qu'au détour d'une note.

²² l'expression est de Paul Vignaux, cité par de Libera , *op cit.* p.454