

Petite histoire des idées philosophiques

Jean-Pierre Zarader



ellipses poche

*Petite histoire
des idées philosophiques*

Cet ouvrage a pour origine un article d'une dizaine de pages de Jean-Pierre Zarader,
publié in *Les Concours administratifs*, © Larousse, 1994.

Qu'est-ce que la philosophie ?

Qu'est-ce que la philosophie ? La question est irritante dans la mesure où les philosophes, lorsqu'ils posent la question — et en un sens ils la posent toujours —, le font en des termes philosophiques que les non initiés ont souvent du mal à comprendre. C'est l'œuvre philosophique elle-même — et plus globalement l'histoire même de la philosophie — qui répond à la question "Qu'est-ce que la philosophie ?", et cette réponse suppose toujours, plus ou moins, que l'on soit déjà *dans* la philosophie.

Sans doute cela est-il vrai de toute discipline, et il est certain qu'il faut être médecin pour lire un traité de médecine ou mathématicien pour lire un traité de mathématiques. Mais ce qui va de soi dans toutes les disciplines apparaît comme un scandale en philosophie. C'est que cette dernière n'est pas une discipline parmi d'autres : elle concerne chacun d'entre nous, traite de nos valeurs, de nos fins dernières, de notre bonheur — de notre rapport au monde et aux autres. En un mot, nul n'échappe à la philosophie et cependant celle-ci semble s'ingénier à exclure le plus grand nombre de ceux que, pourtant, elle concerne.

Il faut donc partir de ce paradoxe : la philosophie concerne tout homme, mais en même temps elle est l'objet d'un savoir particulier, technique, dont il serait illusoire de prétendre faire l'économie. Pourtant ce terme même de *savoir* nous permet d'éviter un premier contresens : s'il y a bien une initiation à la philosophie et si les philosophes forment bien une communauté, celle-ci n'a rien d'une *secte*. C'est que, comme l'a fortement souligné Hegel, la philosophie est *exotérique* et non *ésotérique* : chacun peut, pour autant qu'il accepte de faire usage de sa raison, accéder à la philosophie. Nulle faveur, nulle élection divine, nulle ferveur même ne sont ici nécessaires. Le philosophe n'est ni un croyant, ni un élu : s'il croit, c'est en la raison et au dialogue. Son élément est donc l'*universel*, cet universel qui se confond avec la raison — et c'est pourquoi la philosophie s'opposera tout à la fois à la tradition¹ et à la violence².

1. L'opposition de la philosophie à la tradition n'est évidemment pas absolue. D'abord parce que tout philosophe s'inscrit dans une tradition qu'il peut bien avoir pour dessein de dépasser mais qu'il doit nécessairement commencer par assumer. Ensuite parce que certains philosophes (comme Aristote, Leibniz ou Comte) se réfèrent explicitement à une tradition dont il s'efforcent de mettre en évidence la légitimité philosophique.

Reste que la philosophie — si l'on met à part les contre-révolutionnaires comme Joseph de

Une mise en question de la tradition

La philosophie se fonde d'abord sur une mise en question de la tradition et sur le rejet de tout argument d'autorité. Sa terre natale, en ce sens, est la Grèce antique. Lorsque l'on parle de "miracle grec" et lorsque l'on fait remonter la naissance de la philosophie à Socrate, c'est cela que l'on veut souligner : Socrate (ou plutôt Platon, car nous ne savons pas grand chose du Socrate historique, qui n'a rien écrit, et qui n'est passé à l'histoire de la philosophie que parce que Platon en a fait le protagoniste essentiel de ses *Dialogues*) prétend tout soumettre à l'autorité de la raison. La philosophie naît donc en Grèce, à une époque où, Athènes passant du stade d'une petite communauté agricole à celui d'une grande puissance maritime, la tradition sur laquelle se fondait jusque là l'ordre social est remise en question. C'est à cette crise de la cité grecque que le rationalisme platonicien prétend répondre. Mais par là-même, par le type même de sa réponse — cette croyance en la raison et au dialogue (parole, discours, raison, c'est en grec le même mot : *logos*), la réflexion platonicienne inaugure la philosophie. Celle-ci ne cessera plus jamais de mettre en question le donné, la tradition, l'autorité — tout ce qui semble aller de soi et qui exige pourtant d'être *fondé*.

Une interrogation intemporelle

Et déjà apparaît l'une des caractéristiques essentielles de la philosophie : son intemporalité. Si une philosophie naît dans l'histoire, elle échappe

Maistre ou les romantiques allemands à la suite de Herder — n'a cessé de dénoncer la tradition entendue comme adhésion à des croyances, des mythes ou des pratiques qui ne s'autoriseraient que de leur ancienneté. C'est évidemment avec l'*Aufklärung*, la philosophie des *Lumières*, que ce refus de la tradition deviendra un thème philosophique dominant. La tradition est alors souvent assimilée au préjugé : or pour les *Lumières*, c'est la raison, non l'obscur tradition, qui doit guider l'homme parvenu à sa maturité, tant du point de vue théorique que du point de vue pratique.

2. Sur l'opposition de la philosophie et de la violence (de la philosophie à la violence), on pourra se reporter aux analyses d'Eric Weil dans la *Logique de la philosophie* (Introduction, C.— Philosophie et violence). Sans doute cette opposition apparaît-elle déjà chez Platon, notamment dans la critique de Calliclès (*Gorgias*) ou de Trasymaque (*République*, livre I). Mais c'est, à l'époque contemporaine, Eric Weil qui assigne explicitement à la philosophie cette double et unique tâche de réduire la violence tout en la comprenant comme pure violence, c'est-à-dire comme choix, libre, d'un refus de la philosophie. La violence est donc bien ici l'*autre* de la philosophie, mais un autre que celle-ci doit cependant s'efforcer de comprendre.

cependant à l'histoire (et ne se confond donc nullement avec une simple idéologie, pur reflet du monde où elle apparaît), dans la mesure où elle prétend apporter des solutions qui échappent au temps et qui ont donc une valeur universelle¹. C'est ainsi que la réponse socratique nous concerne encore aujourd'hui. Lorsqu'un penseur contemporain comme Karl Popper (né en 1902, à Vienne), s'efforçant d'opérer une critique des systèmes totalitaires (dont le modèle pourrait être l'Allemagne nazie aussi bien que l'U.R.S.S. stalinienne), oppose sociétés closes et sociétés ouvertes (les secondes seules admettant le débat, le pluralisme, la critique...) et lorsqu'il s'efforce, parallèlement, d'opposer énoncés idéologiques et énoncés scientifiques (les seconds seuls étant "falsifiables", c'est-à-dire admettant la possibilité de leur réfutation), il ne fait que retrouver l'esprit socratique : la vertu du dialogue, le rejet d'un ordre clos sur lui-même.

De la poésie au système

Convenons donc d'abord qu'il y a quelque arbitraire à faire remonter la philosophie à Platon, puisque celui-ci a su aussi tenir compte d'une tradition (et notamment de la tradition orientale qu'il semble avoir assimilée). La philosophie existe avant lui. Héraclite et Parménide (VI^e siècle av. J.-C.), pour ne citer qu'eux, font partie de ceux que l'on a coutume d'appeler les présocratiques — comme pour bien montrer que, quelle que soit la profondeur de ces penseurs, la philosophie naît avec Platon. Cette philosophie présocratique, dans le détail de laquelle il nous est impossible d'entrer, a une caractéristique : elle marque l'avènement de la pensée, mais

1. En écrivant cela, nous simplifions évidemment beaucoup. Rappelons simplement ici que si la philosophie ne saurait se réduire à un pur *reflet* du monde dans lequel elle apparaît, elle n'en est pas moins, selon les termes même de Hegel, l'expression de l'esprit du monde. On pourrait dire, de manière plus précise (Bernard Bourgeois : *Historicité et éternité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, 1991) que par son *contenu* la philosophie est l'esprit même de son temps (puisque l'individu est le fils de son temps et que nul ne saurait sauter par dessus son temps, pas plus qu'on ne peut sauter par dessus son ombre), mais que, par sa *forme* — la saisie de ce contenu dans la forme du concept —, elle transcende son temps. Il ne s'agit donc nullement de nier les rapports de la philosophie à l'histoire et à la politique : ceux-ci ne sont que trop évidents puisque, comme l'affirme Hegel, la philosophie est comme la chouette de Minerve, qui ne se lève qu'à la tombée de la nuit. Mais il s'agit de refuser de réduire la philosophie à l'histoire : non seulement parce que la philosophie, en saisissant son temps par la pensée, le dépasse, mais aussi parce que, comme le rappelle fréquemment Hegel, l'histoire de la philosophie n'est pas une histoire véritable : en elle, ce sont ses propres déterminations logiques que l'esprit retrouve.

ne constitue pas encore la naissance de la philosophie. C'est que cette dernière ne s'est pas encore différenciée de la poésie et du mythe. Elle est encore dans les limbes (et possède d'ailleurs la beauté de toutes les aurores). C'est donc avec Platon seulement que la philosophie revêtira cette structure systématique qui est l'une des ses caractéristiques essentielles.

Le problème d'une histoire de la philosophie

On remarquera cependant que la notion d'histoire de la philosophie est elle-même un problème philosophique. On peut en effet soutenir, et ce sera, notamment, la position de Hegel, que la philosophie est tout entière dans son histoire. Celle-ci n'est donc comparable à aucune autre histoire. L'histoire des mathématiques, par exemple, relève de l'histoire, non des mathématiques. Il en va tout autrement de l'histoire de la philosophie : celle-ci relève non de l'histoire, mais de la philosophie — et elle est d'ailleurs l'œuvre des philosophes eux-mêmes. Il serait donc vain de prétendre étudier la philosophie sans étudier les philosophes, de même qu'il serait vain de tirer argument de la pluralité — souvent polémique — des différents systèmes philosophiques pour nier la notion même de philosophie. Nous serions alors comparables, pour reprendre une image hégélienne¹, à ce malade auquel son médecin avait conseillé de se nourrir exclusivement de fruits et qui refuserait pommes, poires, raisins, sous le prétexte fallacieux de s'en tenir au seul fruit (considéré de manière abstraite, c'est-à-dire abstraction faite des différentes espèces de fruits qui existent). En termes logiques cela signifie que l'universel (la philosophie) n'existe que sous la figure de la particularité (les différents systèmes philosophiques). L'ordre philosophique ne sera donc jamais un ordre purement chronologique mais toujours en même temps un ordre rationnel.

1. Cette image apparaît dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, texte qui renvoie à l'*Encyclopédie*, 1827, paragraphe 13, rem : "comme si par exemple quelqu'un qui réclamait des fruits, repoussait cerises, poires, raisins, etc., sous le prétexte que ce serait là des cerises, des poires, des raisins, mais *non pas* des fruits. Eu égard à la philosophie, on se permet de justifier le dédain où on la tient, par la raison qu'il y a de si diverses philosophies et que chacun n'est *qu'une* philosophie, non *la* philosophie, — comme si les cerises elles aussi n'étaient pas des fruits".

Platon et Aristote

Ce premier moment, dans l'ordre rationnel, est donc Platon. On affirme souvent que la philosophie platonicienne distingue deux "mondes", un monde dit sensible (le monde que nous percevons par nos sens, précisément) et un monde intelligible (qui ne serait appréhendé que par l'intellect, la raison). Cette distinction n'est pas fausse, et il est vrai que Platon distingue (*République*, I.X) de tous les lits sensibles (ces lits où chacun d'entre nous dort : ils sont multiples, soumis au devenir — ce qui signifie qu'ils ont été fabriqués et qu'ils seront un jour détruits), *le* lit, l'essence du lit, le lit en soi, modèle parfait et unique de tous les lits sensibles. Le lit réel, le lit en soi, comme dit Platon, n'est donc pas un de ces lits que nous percevons par les sens, il est appréhendé par l'esprit seul. Et c'est donc l'esprit seul qui appréhende le parfait, ce que Platon nomme l'Idée (*Eidos*). Cette Idée seule existe pleinement et est pleinement objet de science (le sensible, étant en devenir, jamais stable, est un mixte d'être et de non être et ne sera jamais objet que d'opinion [*doxa*]). Cette distinction résulte en un sens de la double influence d'Héraclite et de Parménide. Alors que le premier affirmait que tout était changeant et fluctuant ("on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve"), le second affirmait au contraire que l'être seul existait, sphère immuable et compacte. Tout se passe comme si Platon avait tenté de réaliser la synthèse de ces deux types de pensée. Il donnera en un sens raison à Héraclite, puisqu'il reconnaîtra l'existence d'un devenir, d'un changement perpétuel de toutes choses. Mais, restreignant considérablement la portée d'une telle affirmation, il ajoutera que cela n'est vrai que de cette réalité que nous appelons sensible. Quant à la réalité intelligible, celle que nous appréhendons par l'intellect et qui est la seule vraie réalité, elle est, comme l'être de Parménide, éternelle et immuable.

De l'exemple à l'essence : la maïeutique

C'est cette réalité immuable — le monde des essences — que le philosophe doit s'efforcer d'appréhender. Et c'est à elle que les interlocuteurs de Socrate sont aveugles, vers elle qu'il s'agira donc de se tourner. La *structure* même de nombreux dialogues platoniciens est en ce sens révélatrice.

Alors que Socrate interroge son interlocuteur sur l'essence d'une chose (Hippias : "Qu'est-ce que le beau ?", Ménon : "Qu'est-ce que la vertu ?") celui-ci répond le plus souvent (plein de cette fausse assurance qu'a pu lui procurer le commerce des sophistes) en se plaçant au niveau de simples exemples. A la question "Qu'est-ce que le beau ?", Hippias répond d'abord que c'est une belle jeune fille, puis il accumule les exemples et se montre ainsi totalement incapable de s'élever à l'essence, c'est-à-dire à l'universel. Ce que n'a pas compris Hippias, comme de nombreux interlocuteurs de Socrate, c'est la nature même de la question socratique. Cette question n'était pas : "Qu'est-ce qui est beau ?" (auquel cas une énumération d'exemples aurait effectivement été suffisante), mais "Qu'est-ce que le beau ?", question qui porte bien sur l'essence même du beau (ou de la vertu, dans le Ménon). Cette remontée de l'exemple ou de l'image à l'essence illustre bien ce passage du sensible à l'intelligible (de la multiplicité sensible à l'unité intelligible) qui constitue le parcours philosophique.

C'est ici le lieu de préciser le statut de l'image chez Platon. Le caractère déficient de l'image a souvent été souligné (notamment par Victor Goldschmidt¹) : l'image est tout à la fois arbitraire, contingente et approximative (trois caractères que Socrate mettra en évidence par trois types d'argument : *et alia*, *et oppositorum*, *et idem non*). Pourtant, malgré ce caractère déficient, et reconnu comme tel, Socrate s'exprime souvent en images. C'est que l'entretien dialectique doit tenir compte de l'interlocuteur auquel il s'adresse. Or celui-ci, le plus souvent, au moins au début, est au niveau des images (comme Hippias). Il ne s'agit donc pas pour Platon, comme pour les sophistes, les poètes ou les orateurs, d'en rester à l'image, mais de *passer par* l'image. Vouloir *se passer de* l'image relèverait d'un angélisme avec lequel on confond parfois le platonisme alors que celui-ci ne cesse de nous mettre en garde contre lui. Platon lui-même distingue d'ailleurs deux types d'image : celles des poètes qui ne visent qu'à la beauté (l'imitation vulgaire critiquée par le *Sophiste* : *phantastikon*) ; et la copie fidèle, la simulation (*eikastikon*). On pourrait donc dire que le souci de Platon est de sauver les images, comme on peut sauver les apparences. Au bas de l'échelle nous trouverions les prisonniers de la caverne, prisonniers de l'image, aveugles à la puissance d'universalité qui habite le logos, confondant image et essence. A un niveau plus élevé, les images des poètes, puis celles des orateurs : tous deux embellissent le langage à l'aide

1. *Les Dialogues de Platon*, P.U.F., 1947, paragraphes 20 sqq.