

LES RUPTURES DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE EUROPEENNE.

La philosophie européenne existe. Si l'on admet ce constat, il faut bien reconnaître aussi l'existence d'une tradition philosophique et, en même temps, prendre conscience que sa continuité pose un certain nombre de problèmes, eux-mêmes philosophiques. L'un des plus importants concerne la relation, avec cette tradition, des innovations et des ruptures qui s'y produisent.

La tradition

Cette philosophie, depuis son origine, où que l'on situe celle-ci, et d'où qu'on la fasse elle-même dériver, n'a jamais interrompu radicalement son développement. Depuis une époque lointaine elle a revêtu des formes successives extrêmement différentes les unes des autres, mais tout de même assez semblables entre elles pour que l'on considère qu'elles relèvent toutes d'un même genre de préoccupations intellectuelles que l'on appelle précisément la philosophie. Personne ne fait de difficulté pour reconnaître que des oeuvres aussi variées que celles de Platon, d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Descartes, de Kant, de Hegel, de Sartre sont "de la philosophie". Il y a une unité de la philosophie et donc aussi une continuité de son développement, ce qui n'exclut nullement des apports extérieurs. Cette continuité résulte du fait que les acquis philosophiques du passé sont assimilés puis transmis d'âge en âge, et cette transmission ininterrompue de problèmes, de manières de penser, de méthodes, de doctrines, forme ce que l'on appelle la tradition philosophique. Et, bien sûr, il n'y a pas de tradition seulement en philosophie.

Cette tradition est un processus essentiellement social. On ne peut la confondre ni avec l'hérédité biologique, ni même avec l'héritage matériel, bien qu'elle doive s'appuyer sur celui-ci et qu'elle contienne elle-même un élément d'héritage. La transmission philosophique dépend évidemment dans une large mesure des vicissitudes du social et de l'historique.

Des facteurs héréditaires existent dans l'individu biologique et, dans des conditions normales, ils se développent spontanément. Ce développement, soumis dans certaines de ses modalités à des influences extérieures, provient cependant principalement de l'"intérieur" de l'individu, de son programme génétique. Et, jusqu'à notre époque, l'individu n'y peut intervenir. Peut-être les choses vont-elles désormais changer dans ce domaine, grâce aux progrès de la génétique.

Mais le développement culturel des hommes, qui exige certes la réalisation de conditions biologiques de possibilité, provient principalement "de l'extérieur" : cet extérieur est social, il suppose non seulement l'existence et l'activité d'autres individus, mais aussi l'existence et l'activité de la société tout entière, l'établissement de relations sociales complexes et variées. Pour que la philosophie se maintienne et prospère, il faut des livres, des bibliothèques, des écoles, du loisir studieux, etc. L'individualité sociale effective se forme aussi grâce à cet apport qui lui vient de loin.

En Europe occidentale, ce legs inclut la philosophie. Il s'agit souvent, pour elle, d'une transmission intentionnelle et organisée. Dans certains pays, comme la France, la transmission du savoir philosophique et du mode de penser philosophique relève même de la tâche scolaire générale.

La transmission du philosophique requiert des moyens de toutes sortes. Parmi eux, le plus évidemment nécessaire, le plus efficace est sans conteste le langage. Il résulte lui-même d'une tradition. Il doit être appris, et personne n'apprend d'abord à parler "en général", mais toujours dans une langue particulière, différente de celle des autres. Ainsi reconnaît-on, dans l'histoire de la philosophie, des traditions modulées par la langue et la nationalité. Schelling avait analysé la différence, sur ce point, entre la France et l'Allemagne. On distingue communément une philosophie allemande, une philosophie anglo-saxonne, etc.

Le contenu transmis doit être d'abord objectivé : rien ne peut passer d'une conscience individuelle dans une autre conscience sans exister d'une certaine manière et pendant un certain temps hors des consciences qui le donnent ou qui le reçoivent. Alors se pose déjà cette question : les contenus spirituels, et notamment les doctrines philosophiques, ne perdent-ils pas quelque chose de leur essence et de leur vitalité en s'inscrivant et en se fixant dans des livres, sur des bandes magnétiques? Ne se corrompent-ils pas en s'objectivant? "L'âme, disait Schiller, dès qu'elle parle, déjà ne parle plus"! Ou bien l'opération d'objectivation et de transmission se solde-t-elle, au contraire, par un gain spirituel? De toute manière elle s'impose comme un destin.

On parvient donc facilement à cette idée que chaque individu hérite de la société, que chaque génération hérite des générations antérieures et la philosophie n'échappe pas à la nécessité de cet héritage social, qui dépend de toutes sortes de conditions extérieures à lui, comme, par exemple, de la nature, de la qualité et de l'extension des canaux de transmission et des récepteurs.

On peut donc répéter, après Hegel :

Ce que nous sommes historiquement (...) ne s'est pas produit spontanément, n'est pas sorti seulement de la condition présente, mais c'est l'héritage et le résultat du labeur de toutes les générations antérieures du genre humain (...). Ce que nous sommes dans la science, et plus précisément en philosophie, nous le devons à la tradition qui traverse tout ce qui est éphémère (...) et qui nous a conservé et transmis tout ce que le monde antérieur avait produit (...). C'est un legs reçu (...) ¹.

Toutefois la tradition, ou une tradition particulière, peut se perdre. Par exemple, par le vol ou la destruction d'un moyen ou d'un support de la transmission, l'incendie d'une bibliothèque. De l'oeuvre d'Héraclite il ne nous reste malheureusement que quelques fragments. Mais, l'héritage se trouvant matériellement conservé, la tradition peut aussi se perdre dans l'oubli, l'indifférence, l'incompréhension, le rejet. La tradition se distingue de l'hérédité du fait que l'individu peut éventuellement la refuser entièrement, ne l'accueillir qu'en la modifiant, et, surtout à notre époque, la choisir dans une collection qui se présente à lui.

A l'intérieur du grand mouvement de la philosophie millénaire se sont dessinées des traditions diverges : idéalisme ou matérialisme, dogmatisme ou scepticisme, métaphysique ou critique, intellectualisme ou mysticisme, etc. Et d'ailleurs, le contenu objectif de l'héritage spirituel change de sens quand il est accueilli dans des circonstances différentes par des esprits différents.

Le "traditionalisme"

De nombreux philosophes ont pris une conscience aiguë de la continuité de la transmission, en philosophie. Ils ont même été fascinés par elle au point de l'absolutiser.

¹ Hegel. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Trad. Gibelin. Paris: Gallimard, 1954, pp. 29-30, (Introduction).

Non pas, souvent, qu'ils se contentaient eux-mêmes d'une réception passive de l'acquis. Chacun a voulu penser par lui-même, travailler, faire quelque chose et non pas simplement emmagasiner le produit de la pensée des autres. Mais, sans s'y abandonner eux-mêmes, il s'en est trouvé pour préconiser cette passivité, pour la conseiller aux autres. Il s'agirait alors d'une répétition simple et sempiternelle de l'acquis, et cette première attitude est souvent appelée **traditionalisme**, en une acception particulière de ce mot : un "attachement aveugle à la tradition".

Cette passivité relative à l'égard de la tradition en général caractérise souvent les individus, les groupes sociaux qui se sentent satisfaits de la situation dans laquelle ils se trouvent et de la culture établie. Leur but est que "cela continue", et que notamment, les formes culturelles et leur contenu, y compris la philosophie restent durablement identiques à eux-mêmes, tels qu'ils ont été reçus du passé.

On rencontre en cela un refus du changement, une crainte de l'innovation et de l'invention, l'attention à un simple fonctionnement habituel de la société et de la pensée, exclusif de tout progrès.

Dans ce cas, la tradition en philosophie peut être assimilée à l'habitude. Mais ce n'est pas sans équivoque que cette attitude prend le nom de **traditionalisme**. Car un véritable "traditionalisme" parvient à s'exprimer d'une autre manière, vigilante et active, et il se diversifie en traditions de changement et de rénovation.

Ici, les individus accordent à ce qui leur est transmis l'autorité de la chose figée, ils y révèrent une sorte de pouvoir immanent, le subissent consciemment ou inconsciemment comme une pression, le révèrent comme quelque chose de sacré. Ils lui attribuent une valeur absolue. En conséquence, tout changement provoqué par l'activité de la pensée - et tout de même en fin de compte irrépensible - s'effectuera contre la volonté de ce "traditionalisme" philosophique.

Dans l'Occident médiéval, son mot d'ordre - caricatural - était : *Magister dixit*. Cet argument d'autorité traduit une obéissance passive à une tradition mal comprise, ou à une première vue naïve des choses.

Paul Claudel se moque cruellement de cette attitude dans une scène burlesque du *Soulier de satin*. En conclusion d'un dialogue cocasse ou des personnages vaniteux et ignorants se gaussent des découvertes récentes de Copernic, auxquelles ils ne comprennent rien, l'un d'eux déclare : "Vous l'avez dit, cavalier! Il devrait y avoir des lois pour protéger les connaissances acquises"! ².

² Paul Claudel. *Oeuvres*. Coll., Pléiade. Paris: Gallimard, II, pp. 781-782.

Le continuisme

Sans se confiner dans le traditionalisme passif, mais en admettant l'importance et le pouvoir de la tradition, certains philosophes ont adopté une autre attitude : ils ont décelé une **continuité simple** dans le développement de la philosophie depuis ses débuts, et ils ont en quelque sorte absolutisé cette continuité et cette simplicité.

La philosophie se serait constituée depuis ses origines jusqu'à nos jours par un mouvement continu d'acquisition et d'enrichissement, dans lequel les crises apparentes ne seraient pas essentielles, mais accidentelles et, en réalité, anodines. Il ne s'agirait que d'un accroissement, d'une extension, d'un approfondissement, - donc du développement d'une toujours unique tradition - et cela peut être facilement illustré.

L'image la plus banale est celle d'un bâtiment, l'édifice de la science, auquel les savants des générations successives apportent chacun sa pierre, comme on dit, à la manière des hommes de foi qui, au Moyen-Age, de génération en génération, participaient à la construction d'une cathédrale gothique.

Hegel lui-même s'est laissé séduire par ce spectacle inimaginable:

Ici les principes antérieurs forment la base absolue des principes ultérieurs. La philosophie antique, par exemple, est la base de la philosophie moderne (...). Le rapport entre les deux fait penser au développement ininterrompu d'un seul édifice dont la pierre de base, les murs et le toit sont restés les mêmes"...³.

Mais, en réalité, qui donc s'avisera de bâtir un gratte-ciel sur des fondations prévues pour une chaumière? L'édifice de la science, ou de la philosophie, ne requiert-il pas de plans préalables, d'échaffaudages?

Claude Bernard préfère un autre type d'image, bien vulnérable lui aussi : "Les grands hommes ont été comparés à des géants sur les épaules desquels sont montés des pygmées qui, cependant, voient plus loin qu'eux"⁴.

Claude Bernard suit lui-même ici une tradition répétitive qui semble dater d'un apologue antique repris par Bernard de Chartres en II20⁵. Cette association clairvoyante du géant et du nain obsèdera véritablement les siècles.

³ Hegel. *La raison dans l'histoire*. Trad., Papaioannou. Paris: U.G.E., coll., 10/18, 1965, pp. 170-171.

⁴ C. Bernard. *Introduction à la médecine expérimentale*. éd. Larousse, p. 63.

⁵ cf. Le Goff. *La civilisation de l'Occident médiéval*. p. 593.

Mais on saura, au besoin, lui en substituer d'autres. La progression de la connaissance et le progrès de la philosophie se verront parfois comparés à l'association successive des participants à une course de relai. Comme les coureurs le font de la Flamme Olympique, depuis Delphes jusqu'à Albertville, les philosophes des générations successives se passent de main en main le flambeau de la pensée.

Alors le genre humain, et en lui tout simplement la lignée des philosophes, se développerait, au fond, grâce à la tradition, comme un seul homme qui ajouterait continuellement à ses connaissances, à son intelligence, à sa sagesse. Et l'on n'oublie jamais, ici, de citer Pascal :

Toute la succession des hommes, pendant la longue suite des siècles, doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ⁶.

Cette conception de la manière dont le savoir s'élabore a des implications philosophiques profondes. Elle suppose que dans leur succession historique tous les hommes sont des exemplaires semblables d'un type unique, du moins du point de vue intellectuel : il y aurait une nature humaine, ou une essence de l'homme, identique toujours à elle-même, et dont les avatars ne varient que par des aspects accidentels ou accessoires. La philosophie se donnerait pour tâche de connaître de mieux en mieux cette nature essentielle : "Connais-toi toi-même-!"

Au traditionalisme fixiste et au continuisme absolu s'oppose toute une engeance philosophique turbulente.

Les héros de la rupture

De toute évidence, les philosophes les plus importants, ceux qui ont fait date dans l'histoire de la philosophie européenne, ne pouvaient se satisfaire de cette vue simpliste d'une tradition qui n'avance plus, ou d'une tradition qui s'étend et se répand continuellement sans changer qualitativement ou, pour ainsi dire, basalement.

Ils éprouvèrent au contraire le sentiment très vif d'interrompre la tradition, de créer quelque chose d'inédit, d'innover radicalement, à nouveaux frais.

Ce sentiment ne saurait en tout cas, être dissocié de l'idéalisme philosophique. Il revêt des formes atténuées, chez les réalistes, les empiristes, les matérialistes qui maintiennent souvent, à côté ou au dessous

⁶ Pascal. *Fragment d'un traité sur le vide*. Ed. Brunschvig minor, p. 80.

des soubresauts de la pensée, un accompagnement ou une base indépendante qui se développe par lui-même, à sa guise, et qui représente une référence relativement constante.

Mais la thèse fondamentale de l'idéalisme est que la pensée est séparable de toute condition extérieure, absolument indépendante, en droit du moins, du monde naturel et du monde social, autonome en chaque individu, et surtout en chaque philosophe qui cultive et renforce en lui-même cette autonomie autant qu'il le peut. Le philosophe idéaliste ne devient lui-même qu'en se détachant du sensible, du matériel, de l'externe. Entre eux et lui, un abîme (*Kluft*), dit Kant!

Descartes en propose le modèle éminent. Remarquablement, la rupture philosophique accompagne chez lui la rupture existentielle : il a quitté son pays, sa famille, l'armée de sa foi. Il ne s'est attaché à rien, ni à personne, au cours de son existence.

Sans doute, Descartes n'apercevait-t-il pas toutes les implications sociales et politiques de la négation dans laquelle il s'est affirmé, de la coupure spirituelle qu'il a effectuée impavide, au plus beau moment de sa vie séparée, dans une société vacillante. Ce discord fait sa gloire.

Il a voulu casser la continuité philosophique. Il s'est élevé contre ses propres maîtres, il a refusé l'héritage culturel dont ils étaient les dépositaires et les dispensateurs.

Le savoir qu'il avait acquis lui semblait vain et faux, et il le supportait avec mauvaise humeur, comme un fardeau superflu. Baillet, son aimable biographe, nous le dit en une belle image : "Les lauriers dont ses maîtres l'avaient couronné pour le distinguer du reste de ses compagnons, ne lui parurent que des épines"! C'est la tradition philosophique qui l'importunait ainsi!

Il ne reconnaissait aucune dette de culture, et il jugea ses maîtres et leur enseignement de la manière la plus sévère, et, peut-être, la plus injuste.

Il ne respectait pas davantage les grands penseurs dont ces maîtres s'inspiraient. Il se moquait de "ceux qui ne croient qu'aux livres anciens", il n'était disposé à imiter ni Platon, ni Aristote, ni Saint-Thomas. Il a secoué l'allégeance et la vassalité philosophiques.

Constatant la confusion et l'incertitude de tout le savoir accumulé par les générations antérieures, il résolut, dans une entreprise fameuse, de n'en plus rien croire et de ne plus consulter désormais que "le grand livre du monde" et sa propre raison.

Descartes délivrait presque entièrement la science des mythes antiques qui l'avaient encombrée. Il dépouillait de leur sens les vieux symboles, il déchirait les images habituelles.

Il désobéissait à l'autorité et bafouait l'argument d'autorité, lorsqu'il accordait à tous les hommes et à lui-même "la puissance de bien juger et de distinguer le vrai du faux" et lorsqu'il affirmait que "pour atteindre la vérité" il faut, une fois dans sa vie, se défaire de toutes les opinions que l'on a reçues et reconstruire de nouveau et dès le fondement tout le système de ses connaissances.

Il a prétendu faire table rase de tout le savoir accumulé et transmis, il a voulu reprendre tout à zéro, reconstruire la totalité de la science par ses propres forces, et avancer vers la vérité non pas comme un voyageur sans bagages, mais comme un aventurier qui a lui-même jeté au fossé tous ses bagages. Il y a de la démesure dans sa tentative de douter totalement.

Le gain philosophique fut immense, mais aussi fort cher le prix à payer : Descartes a expié son audace, féconde surtout dans les sciences de la nature, par une complète carence de sens historique. Il n'a pas situé sa propre entreprise dans la continuité de l'effort humain historique.

La "Révolution copernicienne"

Comme autre exemple de brutalité antitraditionaliste, on peut choisir Kant.

Kant **renie** toute la métaphysique traditionnelle, toute la philosophie antérieure, en renversant complètement, dans une **révolution** qu'il a qualifiée de "copernicienne", toute la perspective de la connaissance. Le mot révolution apparaît maintes fois dans la *Préface* à la Deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*. Pourtant, même cette "révolution copernicienne" s'effectue chez lui à *rebours* du mouvement qu'avait pensé Copernic, et, de toute façon, Kant cesse rapidement d'assimiler *l'irruption* de sa philosophie critique à un simple renversement dialectique, qui implique une continuité profonde.

Il lui confère plutôt une allure apocalyptique et il n'hésite pas à insister avec insolence sur ce qu'elle a de destructeur. Il croit, par sa découverte, anéantir vraiment l'oeuvre de tous les philosophes antérieurs: après lui, il sera désormais tout-à-fait inutile de lire Descartes, Spinoza ou Leibniz.

On rencontre dans sa *Métaphysique des Moeurs*, un passage extraordinaire où s'exprime dans toute sa présomption ce sentiment de s'être séparé de tout ce qui précédait. Peut-être n'a-t-on jamais proclamé plus clairement ce qu'il m'est arrivé d'appeler le "rupturalisme", en philosophie. C'est comme si Kant répondait ici, avec quelle violence! aux critiques ou aux reproches des traditionalistes ou des "continuistes" :

Il peut paraître arrogant, orgueilleux et, aux yeux de ceux qui n'ont pas encore abandonné leur vieux système, méprisant même, de soutenir qu'il n'y avait pas eu de philosophie avant l'apparition de la philosophie critique. Afin de pouvoir se prononcer sur cette suffisance apparente, on doit poser la question : se pourrait-il qu'il y eût plus d'une philosophie? (...) Puisque objectivement, il ne peut y avoir qu'une raison humaine, il ne peut se faire qu'il y ait plusieurs philosophies, c'est-à-dire qu'il n'y ait qu'un vrai système rationnel possible d'après les principes, si diversement et souvent si contradictoirement que l'on ait pu philosopher sur une seule et même proposition. C'est ainsi que le moraliste dit avec raison : il n'y a qu'une vertu et qu'une seule doctrine de la vertu, c'est-à-dire un seul système qui lie tous les devoirs de vertu par un principe: le chimiste : il n'y a qu'une seule chimie (celle de Lavoisier); le professeur de médecine: il n'y a qu'un principe de la division systématique des maladies (celui de Brown) (...) Aussi bien, si la philosophie critique se présente comme une philosophie telle qu'aucune autre n'a existé auparavant, elle ne fait pas autre chose que ce qu'ont fait, feront et doivent faire tous ceux qui esquisseront une philosophie d'après leur propre plan. ⁷

Quel ton! Quelle présomption! Quelle illusion de maîtrise définitive! Kant pratique ici une sorte de terrorisme philosophique, et Heine a exagéré à peine en le qualifiant de "Robespierre de la philosophie"!

Le rupturalisme

Mais le discontinuisme en philosophie a su se targuer d'une radicalité encore plus grande à notre époque. On en trouve une expression, ou un modèle, remarquable dans un aspect de l'entreprise philosophique de Michel Foucault. A titre exemplaire, il examine la civilisation occidentale, du XVI^e siècle à nos jours et il en décèle les structures, telles qu'elles transparaissent dans le langage et dans certaines sciences. Il montre que des sciences diverses, touchant des objets divers, présentent des structures similaires : on peut les considérer comme structurellement contemporaines, dépendant d'un système unique de conditions de possibilité. Ces structures se manifestent éminemment dans les philosophies correspondantes.

Ainsi en va-t-il, par exemple, au XIX^e siècle, pour la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'économie politique. Foucault établit que le système des conditions du savoir diffère avec les époques. Il procède à une minutieuse comparaison d'épistémies successives, et constate qu'il

⁷ Kant. *Métaphysique des mœurs*, première partie: "Doctrine du droit." Trad. par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1971, pp. 80-82.

lui est impossible de découvrir une filiation entre elles. Il n'est aucunement possible de voir en l'une d'entre elles la cause, ou la source, ou l'origine de la suivante, ou des suivantes.

Le fil de la tradition se casse!

Dans son domaine de recherche Michel Foucault fait alors apparaître que la culture dans laquelle nous vivons n'a aucun rapport assignable avec celles qui l'ont précédée : de l'une à l'autre les façons de penser sont absolument différentes. Les savants des diverses époques n'apportent pas de nouvelles solutions à un même problème, mais ils affrontent d'autres problèmes.

Valéry l'avait déjà proclamé : "Notre nouveauté, à nous, consiste dans l'inédit des questions elles-mêmes, et non point des solutions; dans les énoncés et non dans les réponses" ⁸.

Cette constatation ne vaudrait pas uniquement pour notre temps: la problématique qui caractérise une époque ne doit rien à celle qui singularisait une époque antérieure, et de l'une à l'autre il n'y a pas devenir ni progrès, mais au contraire, entre les deux se creuse un abîme, catastrophe inexplicable.

Les hommes des générations scientifiques successives ou des groupes sociaux distincts ne se relaient pas, ils ne se présentent pas les uns par rapport aux autres comme des héritiers, des concurrents, des renégats ou des ennemis, mais vraiment, comme des étrangers. Chacun d'eux relève d'un autre monde, support d'une autre histoire. Ils ne se relient même pas l'un à l'autre par leur hostilité, comme deux boxeurs que l'arbitre ne parvient pas à détacher l'un de l'autre.

Alors, Foucault aboutit à des déterminations radicales :

Ainsi, nous dit-il, sont apparues à la place de cette chronologie continue de la raison, qu'on faisait invariablement remonter à l'inaccessible origine, à son ouverture fondatrice, des échelles parfois brèves, distinctes les unes des autres, rebelles à une loi unique, porteuses souvent d'un type d'histoire qui est propre à chacune, et irréductibles au modèle général d'une conscience qui acquiert, progresse et se souvient ⁹.

"Une conscience qui acquiert, progresse et se souvient": l'allusion au texte de Pascal semble évidente.

Les épistémies se déposent les unes au-dessus des autres, comme des strates géologiques, sans provenir les unes des autres et sans rien

⁸ P. Valéry. *Le bilan de l'intelligence*, in *Oeuvres*. Col. Pléiade, 1957, I, p. 1063.

⁹ M. Foucault. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, p. 16.

devoir les unes aux autres. Alors, aucune tradition philosophique possible, sinon à l'intérieur des limites d'une strate particulière, aucune nature humaine unique, aucun développement continu de l'esprit humain!

La négation de la tradition philosophique se radicalise, car c'est notre épistémie, ou une épistémie particulière qui commande une vision traditionaliste ou révolutionnaire, continuiste ou rupturaliste, historique ou éterniste des choses.

L'une des conclusions a fait frémir des lecteurs, pour un moment. Elle est belle :

L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité (...), elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^{ème} siècle le sol de la pensée classique - alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable" ¹⁰.

Dans cette perspective, et contrairement aux vues communes ou vulgaires, ce ne sont pas les systèmes philosophiques et les épistémies qui apparaissent dans le temps, mais ce sont les épistémies et leurs traductions philosophiques qui commandent telles ou telles visions particulières du temps et de l'histoire (ou, éventuellement, de l'absence d'histoire). Dans une autre épistémie la représentation et la conception des choses seraient différentes et la notion même d'histoire pourrait en être absente.

Cette thèse suscite évidemment des conséquences paradoxales. Elle s'en félicite et s'en réjouit.

Si on l'adopte, il n'y a pas de tradition philosophique générale, européenne ou non. La notion de tradition, et aussi de tradition philosophique répond à une épistémie singulière, dont on ne peut connaître l'origine, s'il est même sensé de prétendre qu'elle en a une, car chaque épistémie est en différence radicale avec les autres.

Nous ne pouvons "sortir" de notre épistémie, et donc nous restons fatalement prisonniers des traditions qui naissent et se développent dans ses limites. On ne s'évade pas! Si nous nous flattons de connaître authentiquement une autre épistémie, ou ce qui se serait produit effectivement dans cette autre épistémie, nous tombons dans l'illusion la plus irrémédiable. Car de toute façon nous ne pouvons rien voir, si l'on ose dire, que par les yeux incomparables de notre épistémie.

¹⁰ M. Foucault. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1969.

Il devient alors tout-à-fait vain d'enseigner l'histoire selon le principe d'une continuité temporelle. On se satisfera d'analyser la structure et le fonctionnement de tel ou tel type de société, de telle ou telle nation : peu importe de la rattacher à des antécédents ou de détecter ce qui lui a suivi. Encore moins, si cela est possible, en "histoire de la philosophie" : on ne rencontre en philosophie que des systèmes ou des types de pensée séparés, autonomes, dignes d'être étudiés et connus pour eux-mêmes, mais sans lien réel entre eux. Aussi bien l'enseignement universitaire de "l'histoire de la philosophie", trompeusement inscrite au programme, n'a-t-il rien à voir avec l'histoire, en aucun des sens assignables de ce mot.

La chaîne des ruptures

Si l'on pousse cette thèse jusqu'à la caricature qu'elle s'est parfois donnée d'elle-même, alors il semble qu'elle ne puisse éviter de se renverser. Ses auteurs ne sont-ils pas en effet obligés pour l'exposer, et argumenter en sa faveur, de transgresser ses propres présuppositions? Comment prétendre qu'une épistémie ou une problématique est en rupture radicale, si l'on ne peut consulter authentiquement les autres pour les lui comparer? Un gouffre ne serait pas un gouffre, si l'on n'en voyait pas l'autre rive; et si l'on n'aperçoit pas celle-ci dans le brouillard, il faut bien alors l'imaginer.

Il convient de rappeler à ce propos l'objection discrète et certes amicale, que G. Canguilhem adresse aux thèses des "rupturalistes" : "Sans être transparente l'une pour l'autre, l'épistémie d'une époque et l'histoire des idées de cette époque sous-tendue par l'épistémie d'une autre ne sont pas tout-à-fait étrangères. Si elles l'étaient, comment comprendre aujourd'hui, dans un champ épistémologique sans précédent l'apparition d'un ouvrage tel que *"Les mots et les choses"*... Il ajoute : "Laborieusement, lentement, difficilement, indirectement, nous pouvons, à partir de nos rives épistémiques, parvenir, en plongée, jusqu'à une épistémie naufragée" ¹¹.

Le constat d'une fracture requiert que le témoin lui-même ne se brise pas en deux morceaux, et que d'ailleurs il détienne, dans une représentation unique, les deux fragments, ou les deux bords, ou les deux rives de la cassure, qui présuppose une totalité préalable. La rupture est toujours la rupture de quelque chose.

¹¹ *Critique*, Juillet 1967, No. 242, p. 606.

Elle n'exclut pas tout lien avec la continuité, qui en est une condition inéluctable. La révolution elle-même ne rompt pas de manière absolue avec la tradition : il lui faut rester en relation avec elle pour y opérer un bouleversement relatif, historique.

Le "traditionalisme", et le "rupturalisme" pèchent également par exagération, par absolutisation d'un moment de la réalité opposé à l'autre, par fixation de ce moment. Que la continuité et la discontinuité, temporelle ou spatiale, et aussi d'ailleurs l'écart entre le temps et l'espace, ne puissent exister et se concevoir les uns sans les autres, Hegel a longuement tenté de l'expliquer. L'union et la désunion ne peuvent se produire qu'au sein d'une union qui les enveloppe. Il y a "un lien du lien et du non-lien".

L'histoire de la philosophie européenne se présente comme une chaîne ininterrompue de ruptures successives.

A vrai dire, si Hegel apparaît comme le grand théoricien de cette manière de voir, bien d'autres, avant lui, l'avaient pressentie et suggérée. Et par exemple Pascal, que l'on ne peut enrôler au service du continuisme absolu qu'à condition d'isoler certaines de ses formules de leur contexte. Car, de l'affirmation d'un développement continu du genre humain, il savait fort bien ne pas dissocier la variation qualitative et il exprimait cette dernière parfois fort vigoureusement. Ainsi opposait-il les Anciens et les Modernes, en ce qui concerne l'élaboration de la science, et prenait-il audacieusement parti pour les Modernes, comme ne peut manquer de le faire un savant créateur. Un développement progressif et continu de la connaissance, de la science, recèle forcément des coupures, et notamment cette différence qualitative et cette opposition entre les Anciens et nous.

La rupture se trouve présentée ici sous la forme d'un résultat du développement, d'un produit de la tradition! Voici comment Pascal dit cela, à sa manière, et l'on remarque comme il est facile de détourner le sens de l'une de ses formules les plus célèbres : "Non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa

naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres"¹².

Il y a un progrès de la connaissance, et des nouveautés qui par à-coups successifs viennent l'enrichir. Il s'agit, chaque fois, non pas d'une rupture avec toute tradition, mais d'une rupture avec une tradition morte, désadaptée, incapable de produire désormais du nouveau et d'assurer un progrès, au profit de la tradition vivante, active, créatrice.

Cette tradition des ruptures sous-tend le développement de toute la philosophie européenne, l'effort suscité de génération en génération pour continuer le travail entrepris il y a longtemps, sans se satisfaire de ses produits momentanés.

Une telle tradition, rien ne peut mieux l'encourager, la stimuler, l'enrichir que la rencontre compréhensive avec d'autres traditions, issues d'autres cultures, différentes.

JACQUES D'HONDT

¹² Pascal. *Op. cit.*, p. 80.