

À quoi sert l'histoire des systèmes philosophiques ?

par *Pierre-François Moreau*

Il est des moments, dans l'histoire de la production intellectuelle, où les outils conceptuels doivent être transformés. L'architecture du système sert à retravailler les héritages, et plus ceux-ci sont massifs, plus elle doit être puissante afin d'aboutir à ces transformations.

Cet essai est extrait du livre dirigé par Géraldine Lepan et Pierre-François Moreau dans la collection Puf/Vie des idées, *À quoi sert l'histoire de la philosophie ?*

L'histoire de la philosophie apparaît pour une grande part, dans l'institution universitaire française, comme une histoire des systèmes philosophiques. C'est une tradition bien ancrée depuis le XIXe siècle, et qui a produit quelques chefs-d'œuvre incontournables. Mais qui a également contribué à marginaliser, parfois, les philosophies qui s'exprimaient sous une forme différente et, parfois aussi, à méconnaître certains aspects des systèmes eux-mêmes. Si cette pratique n'est certainement pas une exclusivité française, elle est cependant assez caractéristique, plus qu'ailleurs sans doute, de notre enseignement et de notre recherche. À qui demanderait d'où elle vient, on pourrait d'abord répondre qu'elle renvoie à un besoin institutionnel bien défini : la préparation aux concours de recrutement, où l'étude des auteurs – et des questions traitées à travers les auteurs – est primordiale. Effectivement, un certain nombre des ouvrages qui relèvent de cette tradition ont d'abord été des cours d'agrégation, et sont relus à tour de rôle par les générations

successives d'agrégatifs. Néanmoins, il existe peut-être d'autres raisons à cette prééminence, plus internes à la pratique de l'histoire de la philosophie elle-même. Des raisons qui peuvent en outre contribuer à expliquer pourquoi les concours ont justement assumé cette forme-là.

Trois esquives

Cette démarche s'est imposée – et se légitime encore – au nom de la rigueur qu'elle revendique. Elle permet en effet d'affirmer, en même temps qu'un choix de méthode, une position sur ce qu'est la philosophie, et qui se démarque d'autres formes d'appropriation du passé. Ces autres formes correspondent d'ailleurs elles aussi à des conceptions, naïvement ou plus explicitement exprimées, du rapport entre la philosophie et son histoire. Mais elles ont un caractère commun : elles esquivent ce qui fait la spécificité de la philosophie et de *chaque* philosophie.

- On citera d'abord ce que l'on pourrait appeler l'impressionnisme, qui va chercher des « idées » à bon marché dans les différentes philosophies, comme on en trouve la trace dans les recueils de citations, où des « pensées » choisies, extraites du contexte et souvent interchangeables, viennent conforter une sagesse à la fois censée intemporelle et supposée résoudre les problèmes de l'actualité – ou de la détresse individuelle ; ces deux traits, que l'on pourrait estimer contradictoires, coïncident en fait très aisément, tout simplement parce que les maximes de vie ou, aujourd'hui, le souci du développement personnel, ont justement pour but de résoudre des problèmes déterminés en les privant de leur détermination et en les inscrivant dans une anthropologie aussi éternelle que rassurante. Marc-Aurèle conseille de dominer ses passions, Descartes enseigne le doute et la méthode, Spinoza estime que la sagesse est la méditation de la vie et non de la mort. La pensée n'est plus alors qu'une somme d'opinions, plus ou moins reliées par le style de l'auteur – ou par son génie, dans les versions hagiographiques. Une telle conception identificatoire de l'histoire de la philosophie correspond à une représentation populaire de la philosophie ; elle remplace son histoire proprement dite par une anthologie, au sens étymologique du terme : on cueille dans chaque doctrine les fleurs dont on forme son bouquet personnel. Une démarche au fond analogue se découvre même dans des volumes, apparemment plus ambitieux, consacrés à un unique philosophe, mais sans visée systématique. On gomme alors tout ce qui, de

l'œuvre ou de la vie de l'auteur, ne rentre pas dans cette heureuse généralité – ou, inversement, on s'en indigne : il ne mérite plus d'être un sage (Descartes a bien tort de prendre les animaux pour des machines, les Stoïciens ont trop confiance dans les forces humaines et Spinoza néglige le tragique de la condition humaine). Cette volonté de rapprocher la philosophie des intérêts du lecteur correspond sans doute à un besoin propédeutique assez légitime, et il n'est pas scandaleux d'interroger une doctrine sur ses implications pratiques, mais un tel regard ne saurait fonder une démarche historiographique.

- Une seconde position est constituée par la version empirique de l'histoire des idées, en apparence plus soigneeuse, mais dont le soin même masque la spécificité de la démarche philosophique. Elle se rencontre souvent sous une forme synchronique : on imagine que la pensée d'un auteur est la somme ou le résidu de tout ce qui est dans l'air du temps au moment où il écrit (la variante érudite consiste à lire les ouvrages contemporains qu'il n'a pu tous lire et à en substituer les réponses – voire les questions – à celles, plus difficiles ou plus obscures, du système lui-même¹). Mais elle peut exister aussi sous une forme diachronique : on part à la chasse aux influences et on recherche l'analogie des formules, des exemples, des références. Cette recherche peut s'étayer par le registre des rencontres, les souvenirs des contemporains, l'inventaire des bibliothèques – comme aussi par le rapprochement des mots et des expressions. Dans le meilleur des cas, on découvre des connexions réelles et l'on s'arrête à cette découverte, alors que c'est là au contraire qu'il faudrait commencer l'analyse ; dans le pire, on assimile au lieu de dissocier : on repère que X a lu Y qui connaissait Z, et l'on rapproche des faits ou des livres sans s'intéresser assez au travail conceptuel qui leur donne (quand les liens existent vraiment) leur signification philosophique. Là encore, cette historiographie s'enracine dans une thèse implicite sur la nature de la philosophie. Comme la première, elle se représente la pensée comme constituée d'éléments isolés, que seuls des liens faibles relient entre eux. Simplement, alors que la première confiait le soin d'assumer cette unité absente à l'homogénéité de la nature humaine, ou de l'aspiration au bonheur, ici cette unité est assumée par l'extérieur, soit contemporain soit passé, chargé d'éclairer le sens – c'est-à-dire de le fuir. On écarte en effet la double question : qu'est-ce qui fait que cette philosophie est une philosophie et qu'elle est *cette* philosophie ?

¹ Le premier volume de l'ouvrage de Dunin-Borkowski sur Spinoza en constitue un bon exemple.

- Enfin, une troisième histoire est celle qui est écrite par les philosophes eux-mêmes, pour qui souvent les autres systèmes ne sont conçus que comme préalables aux leurs, comme repoussoirs ou comme précurseurs (ou les deux à la fois). Ces affirmations ne sont d'ailleurs pas sans intérêt, mais elles en disent plus sur le philosophe qui les énonce et la géographie intellectuelle telle qu'il se la représente que sur le contenu interne de la pensée de ses collègues. Dans le meilleur des cas, là aussi, il y a quelque chose à prendre : la reconnaissance de ce cadastre (qui est une part constitutive de toute philosophie, y compris lorsqu'elle réduit l'autre à rien, ce qui est encore un énoncé théorique), à défaut d'être une analyse objective, permet de marquer des frontières, d'indiquer des connexions et des exclusions. La lecture des controverses est en ce sens fort instructive : la haine est bonne conseillère (elle sait apercevoir les démarcations), elle est mauvaise analyste (elle ne sait pas évaluer les arguments et marquer leur place dans une topique). Il existe une variante : les philosophes qui, au lieu de s'attribuer à eux-mêmes le rôle de point final du déroulement des doctrines (ou bien en même temps qu'ils le font) inscrivent les autres et eux-mêmes dans une histoire ou une métahistoire générale – de l'Esprit, de l'Être, de la Raison... Dans de telles conceptions, on quitte en apparence la réduction des autres philosophies à l'état d'accumulations d'atomes détachables, mais on n'en reconnaît la consistance propre qu'artificiellement, puisque l'on ne retient de chacune que ce qui entre dans le cadre préétabli, la logique de l'Histoire ou la perspective du système ultime. Une dernière variante enfin est celle qui, dans un effort pour échapper à l'histoire atomistique et pour envisager chaque pensée en elle-même, tente de ramener une philosophie à une « intuition originale » que déroulerait l'ensemble du système. Cette fois au moins la cohérence d'une doctrine est prise en vue, mais c'est au profit de l'effacement de ses thèses dans un énoncé primaire qui semble rendre compte par avance de chacun de ses développements et tient donc la construction effective de la pensée pour un artifice secondaire.

Ce sont là autant de façons d'esquiver ce qui est proprement philosophique dans la philosophie. Un des traits communs à ces trois formes d'esquive, c'est ce que l'on pourrait appeler l'apathie terminologique. Les noms des concepts sont supposés signifier la même chose que les termes homonymes du langage commun dans la première ; ou encore que les contenus livrés par l'héritage d'une époque ou d'une suite d'époques, par-delà les problèmes de traduction, dans la seconde ; ou enfin que le fonds commun d'un vocabulaire philosophique immémorial dans la troisième. Si Descartes, Leibniz et Spinoza ont parlé de la volonté, le mot sera supposé conserver le

même sens sous leurs plumes ; si plusieurs doctrines découvrent trois degrés, ou trois niveaux, ou trois genres dans la connaissance, on y verra le signe que l'on peut les rapprocher sans risque, quel que soit le sens de ces niveaux ou de ces genres. Un autre trait commun, c'est la négligence architectonique, c'est-à-dire l'intérêt porté plus au contenu (quand ce n'est pas à la « leçon ») qu'aux démonstrations par lesquelles les philosophes établissent leurs thèses : un contenu que l'on accepte, que l'on célèbre (ou, parfois, que l'on dénigre) sans trop se soucier du chemin par lequel une pensée arrive à son résultat, comme si celui-ci n'était qu'un détour superflu, dont l'historien peut faire grâce au lecteur, en lui procurant par son résumé un raccourci de la réflexion. Enfin, le peu de sensibilité aux termes et l'illusion d'un accès direct aux contenus entraînent souvent un ultime caractère commun qui est la faible conscience textuelle : on n'accorde guère d'attention au détail des textes eux-mêmes, donc aux relations significatives. Tout se passe comme si l'on pouvait « traduire » un lexique dans un autre sans trop de souci.

Ainsi c'est contre l'histoire populaire, l'histoire plate des idées, l'histoire des philosophes, que s'est constituée l'histoire des systèmes au XIXe siècle. Concrètement, elle a commencé à partir de Victor Cousin et contre lui. Cousin en effet a noué en France philosophie et histoire de la philosophie ; il en a fait la marque de l'institution, il a impulsé éditions et traductions, il a encouragé ses élèves à l'étude des grands auteurs des siècles précédents. Mais il a encore appuyé ce travail sur une philosophie de l'histoire ou plutôt (après avoir renoncé à un hégelianisme simplifié) de la non-histoire : une psychologie dont les quatre moments engendrent immuablement les quatre types de philosophie². Évidemment un tel socle empêche de prendre en vue la véritable signification et les vraies difficultés d'un système. Il fallait donc rompre avec cette psychologie, où les doctrines sous leur apparente diversité ne font que répéter indéfiniment les possibilités immuables de l'âme humaine. C'est ce qu'ont fait ceux qui ont créé cette école : Émile Boutroux, Victor Delbos, Victor Brochard – et Martial Gueroult qui l'a systématisée. Après lui, Victor Goldschmidt, Ginette Dreyfus, Alexandre Matheron ont poursuivi sur cette lancée. On s'appuiera ici sur des textes de Gueroult, précisément parce que ses formulations radicales montrent plus clairement la puissance et les limites de la méthode.

² Cf. P.-F. Moreau, « Victor Cousin, la philosophie et son histoire », *Télémaque*, n°54, 2018, p. 57-66.

Le système comme structure

Une philosophie, avant d'être une sagesse ou un héritage d'idées, est d'abord un effort pour comprendre la réalité. Cet effort se distingue par sa structure logique et c'est celle-ci qu'il faut reconstituer. En l'absence de cet effort et de cette structure, il n'y a pas de philosophie.

« 1°) Il est incontestable que toute philosophie se donne pour tâche de *comprendre* le réel et que, sans cette volonté et cette tentative de *comprendre* et de *révéler* la réalité, toute philosophie cesserait à ses propres yeux et aux yeux des autres, de présenter un *sens* ou quelque *réalité*. *Hirngespinste !* dirait Kant.

2°) Il est incontestable, aussi que l'obligation de comprendre et d'expliquer est ce qui constraint toute philosophie à se développer selon un processus logique au moins implicite par lequel toute ces parties se lient étroitement d'une façon rigoureuse. Par-là, toute philosophie tire sa solidité.

Ainsi, sans une nature intellective, toute philosophie serait *inintelligible, irréelle* et *inconsistante*. »

Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Dianoématique Livre II), Aubier-Montaigne, 1979, p. 90.

Le premier mot-cléf est donc *intellection* ; Gueroult prend soin – contre ce que pourrait faire croire l'étymologie – de donner à ce terme le sens le plus large possible, afin de ne pas la limiter aux démarches purement intellectuelles. « Chaque philosophie », écrit-il « se reconnaît comme valable parce qu'elle apporte une *intellection* de la réalité, explication soit totale, soit partielle. » (p. 77) Et il précise en note : « Bien entendu, le mot *intellection* est ici compris dans un sens très général, qu'il s'agisse soit d'une *intellection* intellectuelle proprement dite, soit d'une prise de possession de l'original, par la sympathie ou par l'intuition, soit d'une *intellection* par la combinaison de l'intuition et de la croyance. » Il ajoute un peu plus loin : « chaque philosophie tire de la réussite de cette *intellection* la preuve qui fonde à ses yeux sa solidité. Le lien qui l'unit au réel, c'est l'enchaînement logique qui relie par l'ensemble de la doctrine les principes de cette doctrine à la réalité du monde ou de l'esprit, réalité donnée soit par les perceptions de la connaissance vulgaire, soit par les intuitions de

la conscience psychologique ou sentiment, soit par les faits ou par les lois de la connaissance scientifique » (p. 77-78). Solidité, enchaînement logique, preuve : autant de termes qui mettent l'accent sur la consistance de la philosophie – même s'ils sont entendus de façon à pouvoir inclure sentiment, intuition, croyance. Ainsi une philosophie se présente à nos yeux comme un monument au sens propre du terme : un ensemble architectural qui doit sa consistance à la fermeté de sa charpente, c'est-à-dire justement à la connexion de ses constituants, qu'il s'agisse de démonstrations au sens strict ou d'autres formes de raisonnement.

Le rôle de l'historien est donc de mettre au jour cette charpente en reparcourant le détail de ces procédures intellectuelles, en procédant aux distinctions nécessaires, en mesurant le rôle et la portée de chaque moment rationnel. Car si la philosophie est d'abord une structure logique, il va de soi dès lors que sa forme privilégiée, c'est le système et que le rôle de l'histoire de la philosophie est de reconstruire celui-ci en donnant à voir le plus clairement possible son architecture. Il n'est donc pas question d'intuition originale (comme le pensaient Bergson ou Bréhier³), c'est la structure argumentative qui fait l'originalité de la pensée. D'où le soin apporté au détail des démonstrations, à l'évaluation des procédures de rationalité, à la détermination exacte du sens des concepts. Et bien sûr le refus de la psychologie de l'auteur, et la plus grande défiance à l'égard de ce qu'un philosophe ultérieur a pu dire de son prédécesseur (on montrera ainsi la responsabilité de Hegel dans la diffusion de l'idée fausse selon laquelle les attributs, chez Spinoza, sont de simples points de vue de l'entendement sur la substance).

Cette insistance sur les conditions internes implique le refus de l'histoire des idées, ou plutôt de ce que Gueroult considère comme telle, c'est-à-dire sa version empirique. La pensée du passé n'entre dans la composition de la pensée présente que suivant les règles que celle-ci lui impose : « Chaque philosophie, par sa prétention à l'être, se pose elle-même à l'exclusion de toute autre. Ou ce qu'elle laisse subsister d'une autre n'est qu'une chair dont elle se nourrit, qu'elle transforme en un autre être, destructeur de celui dont elle profite. »⁴. Puisque c'est l'ordonnancement logique qui importe, il est illusoire de croire que des fragments de doctrines antérieures puissent se perpétuer tels quels dans la nouvelle concaténation conceptuelle : « Même lorsqu'il utilise des matériaux anciens, le philosophe a conscience d'élaborer un ensemble dont le plan, les assises et la structure lui sont fournis par la raison intemporelle » (p. 39).

³ Voir Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Dianoématique Livre I), t. 3, Aubier-Montaigne, 1988, p. 939, sq.

⁴ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 74.

Car si on la réduit à ces matériaux, ou à ses conditions d'existence, la philosophie risque d'être réduite à un épiphénomène : « La méthode historique proprement dite ne saurait donc, livrée à elle seule, réaliser la fin de l'histoire de la philosophie. La décomposition de chaque doctrine en éléments d'origine disparate et externe, leur résolution en une somme d'influences, de circonstances matérielles, de besoins psychologiques, individuels ou collectifs, les feraient apparaître comme le reflet épiphénoménal d'un moment de la vie de l'humanité, dans l'intellect d'un homme historiquement déterminé et détruirait ainsi leur substance même ». S'il admet l'importance de connaître ces conditions pour la préparation du travail d'élucidation du système, il se hâte d'enchaîner : « Mais tous ces facteurs rentrent pour l'historien de la philosophie dans la cause matérielle, et non dans la cause formelle ; le contenu et la vérité propre de chaque système leur demeurent irréductibles et à peu près étrangers » (p. 47).

Une conséquence de cette fermeture des philosophies est la disparition d'un monde concret dont elles parleraient toutes ensemble. Même si toute philosophie est intellection de la réalité, chacune y procède de façon irréductible. Il n'y plus de place pour un terrain commun de la pensée. Il importe que les concepts soient forgés par le système : lorsque Descartes, Spinoza, Leibniz prononcent le mot « volonté » ou le mot « entendement », la signification du terme change, car elle est désormais déterminée par l'architecture conceptuelle. La substance de Spinoza n'est pas la même que celle d'Aristote. On peut néanmoins toujours les confronter, mais à condition de perdre l'illusion que les mots gardent automatiquement le même sens⁵.

Cette épistémologie de la philosophie est amenée ainsi à dédoubler le réel : s'il existe un réel commun à toutes les doctrines, il est *a priori* indéterminé ; sa seule caractéristique est d'être visé par l'intellection ; dès que l'on veut en dire plus, on parle non plus de lui, mais du réel déterminé, différent, attaché à chaque doctrine à l'exclusion de toute autre : « chaque doctrine a son réel qui n'est pas celui des autres » (p. 104).

Une telle conception implique la forme monographique et l'attention au texte et à son explication minutieuse, puisque c'est dans son détail que surgit la teneur précisément philosophique de la philosophie.

⁵ « Ainsi, quand nous nous tournons vers la philosophie vivante dans l'histoire, ou vers quelques doctrines possibles de l'avenir, pour demander : "qu'est-ce que la réalité ?", nous voyons ou nous savons que nous verrons la réalité commune à toutes les doctrines se dissoudre en une pluralité de réalités. Chaque philosophie affirme une réalité différente de choses différentes. », p. 103.

Quatre disparitions

Il n'y a aucun doute : cette démarche comporte des acquis indéniables. Elle permet de penser véritablement le caractère irréductible de la construction philosophique et de porter à son maximum l'attention aux procédures textuelles et aux spécificités conceptuelles. Elle présente cependant un certain nombre de défaillances ou de points aveugles.

- La version de l'histoire de la philosophie que présente Martial Gueroult passe par la réduction de cette histoire à quelques grands systèmes et par le rejet de tout le reste dans la « doxographie ». Cela implique notamment un refus de toute l'histoire anonyme (les écrits clandestins) ou quasi-anonymes (l'effort des commentateurs, par exemple dans le néo-platonisme ou les traditions scolastiques). Or une très grande part de l'histoire de la pensée est le fait de ces auteurs qui travaillent dans l'ombre, comme aussi de ceux qui réécrivent les systèmes et en infléchissent les interprétations, de ceux qui produisent leur cohérence par l'insistance sur certaines idées sans souci de complétude. Cela implique aussi une certaine difficulté à accepter les pensées qui s'évadent de la forme du traité : Montaigne ou Rousseau⁶. Et malgré l'effort initial pour inclure dans la définition de l'intellection même le sentiment ou la croyance, on voit bien que ceux-ci n'apparaissent guère au premier plan dans les recherches gueroultiennes. Enfin, au-delà des systèmes individuels, cette démarche ignore la compacité des textures qui relèvent de la sémantique historique : des traditions comme celles qu'analyse par exemple Ernst Robert Curtius et qui forment une véritable histoire de la culture⁷. On peut certes se les représenter autrement que Curtius, mais ce poids majeur ne saurait être étranger à la pensée des philosophes qui en héritent et qui apprennent à penser à travers lui. On citera ainsi la doctrine des quatre humeurs, avec tous ses tenants et aboutissants : elle est reliée à celles des éléments, des tempéraments, des âges de la vie, des passions ; et les passions elles-mêmes ou la fortune constituent encore de tels champs.

⁶ L'étude de Gueroult sur Rousseau (« Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », *Revue philosophique*, mai-juin 1941, republié dans *Cahiers pour l'analyse*, 6, 1967) montre les limites de la méthode.

⁷ *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, A. Francke, Berne, 1948, trad. J. Bréjoux : *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, Puf, 1956.

- La réduction de ces grands philosophes eux-mêmes à ce qui chez eux est systématique : d'où la négligence à l'égard de la biographie intellectuelle et la tendance à ramener toute une œuvre à un livre majeur : les *Méditations* pour Descartes, l'*Éthique* pour Spinoza ; les autres n'étant considérés que comme des ébauches ou des compléments, que l'on convoque au besoin dans une note en bas de page pour éclairer une obscurité du texte principal. Ce qui va de pair avec la tendance à privilégier parfois métaphysique et théorie de la connaissance par rapport aux autres parties d'un système (il est d'ailleurs frappant que dans ses écrits méthodologiques, Gueroult emploie les deux termes « métaphysique » et « philosophie » comme s'ils étaient synonymes).
- Le peu d'attention à la dimension philologique et paléographique des textes. On a dit l'importance de l'explication conceptuelle, mais parfois tout se passe comme si celle-ci suffisait. L'apport de travaux comme ceux de Leo Spitzer aurait pu montrer que ce n'est pas toujours le contenu conceptuel qui fait tenir une argumentation, et que l'univers de pensée d'un auteur s'exprime aussi dans sa façon d'écrire : l'écart stylistique est une façon d'ancrer dans l'écriture même le cachet d'une pensée et sa force d'argumentation. Comme auprès de Curtius, les historiens de la philosophie peuvent apprendre auprès des historiens de la littérature, sans perdre pour autant de la rigueur de leur approche.
- Pas de rapport à un réel commun ; donc aux autres disciplines – sauf parfois l'histoire des sciences, parce que l'on y voit, sans doute, la mise en œuvre majeure de la Raison. Encore est-elle soigneusement encadrée. Mais il est un certain nombre de questions où il est impossible de dissocier la philosophie, tant dans son langage ou ses références que dans ses structures mêmes, de ce qui est élaboré par d'autres discours : la question des passions ; celle du contrat ; celle de l'étendue... Le réel historique ne se présente peut-être pas aux philosophes directement : mais plutôt à travers les discours déjà constitués par les théories scientifiques et esthétiques, le droit et la politique ou les religions.

Les autres auteurs, les autres parts du système, les autres modes d'expression, les autres régions théoriques : ces quatre disparitions ne constituent-elles pas un prix un peu cher à payer pour acquérir la rigueur architectonique ? Et n'est-ce pas plutôt une dimension essentielle de la rigueur qui disparaît avec elles ? Car que reste-t-il de la systématique si elle déblaie tout ce qui ne correspond pas à ce modèle uniforme du système fermé ?

Une autre systématicité

La conception de la philosophie comme système, avec la méthode structurale et l’analyse textuelle pour en explorer la consistance, constitue un acquis théorique auquel on ne peut renoncer sans devoir revenir en arrière. Il importe plutôt de la modifier assez pour la rendre plus efficace. Est-il possible, dans ce cadre, d’échapper aux trois formes d’esquive sans s’exposer aux quatre disparitions ?

On pourrait certes tenter, à peu de frais, un collage qui effectuerait l’analyse interne d’un système, avec la rigueur et la précision nécessaires, et se contenterait d’y ajouter des chapitres sur le contexte, la biographie, le style de l’auteur et les manuscrits et éditions successives. Ce ne serait déjà pas si mal, mais il n’est pas sûr que l’on pénétrerait ainsi très loin dans la signification proprement philosophique du système. On risquerait de juxtaposer ainsi les défauts de plusieurs méthodes, même si, d’un point de vue didactique, il peut être utile de traverser des défauts pour mieux s’en libérer.

On peut aussi penser autrement la systématicité, c’est-à-dire réintégrer au cœur même de l’architectonique ce dont elle croyait pouvoir se passer. Cela implique une conception à la fois « dynamique » et « instrumentale » ou « productive » du système.

1°) Commençons par relever le fait que la plupart des systèmes sont inachevés. Cet inachèvement est constatable, soit parce que l’auteur n’a pas terminé son livre, ou le livre qui aurait mené le système à l’exhaustivité, soit parce qu’il indique lui-même qu’il ne traite pas toutes les questions qu’il pourrait traiter – et pourtant on considère ces systèmes comme pleinement philosophiques. Leur consistance ne tient donc peut-être pas à leur complétude. Il est donc parfaitement possible que cette consistance ait une histoire et que celle-ci ne soit pas le simple développement automatique d’une idée ou d’une architecture présente dès le départ. La structure n’est pas donnée une fois pour toutes, comme tombée du ciel. Elle se construit elle-même en travaillant sur les matériaux qu’elle organise dans la première forme de son questionnement, et qui la pousseront à se complexifier et à se rendre plus solide et plus argumentée par la suite. Ce premier questionnement, on pourrait le résumer à quelques convictions fortes et résolues, à condition de prendre ces termes non pas en un sens psychologique, mais plutôt comme un sol épistémique. Quant aux premiers matériaux, ils sont reçus d’un double contexte, d’une part celui de la tradition, des traditions – philosophiques, mais aussi politiques-sociales, scientifiques, religieuses (ou anti-religieuses) et imaginaires dans lesquelles on a appris à vivre et à penser ; et d’autre part le contexte

immédiat, dont le philosophe fait l'expérience, réfractée d'ailleurs déjà dans ces quatre secteurs théoriques qui contribuent à filtrer les traditions et à formuler le questionnement initial. L'histoire du système, c'est celle des transformations de la structure au contact des nouveaux matériaux auxquels les premières formulations ont donné accès (il ne suffisait pas que les expériences soient là, il fallait ouvrir un chemin pour les rendre visibles et pensables) et sous l'impulsion aussi de ses propres difficultés logiques. Le travail sur la langue, le lexique et les formes d'exposition contribuent à ces transformations. L'étude structurale, c'est donc moins la description d'une architecture figée que le tracé du travail de systématisation, de l'effort systématisant par lequel s'élabore la grammaire conceptuelle. Cet effort peut passer par plusieurs tentatives, plusieurs voies successivement essayées, sans que la dernière rende nécessairement compte de toutes les questions posées précédemment. Il y a parfois des impasses, des voies abandonnées et des contournements dans l'itinéraire par lequel un système transforme ses outils intellectuels – et ces impasses sont souvent aussi révélatrices du mode de production systématique que la version définitive. Tout cela signifie que l'histoire des idées n'est pas un à-côté (utile ou déplorable) de l'histoire de la philosophie ; elle lui est au contraire intrinsèquement liée : sans celle-ci, l'histoire de la philosophie ne saurait pas de quoi elle parle. Réciproquement, l'histoire des idées n'a de productivité que lorsqu'elle se fait histoire rationnelle, c'est-à-dire lorsqu'elle soumet ses objets à ces opérateurs logiques que sont les outils de pensée qui trouvent leur lieu dans l'histoire de la philosophie.

2°) Ce n'est pas par hasard qu'on vient par deux fois de parler d'outils. Si l'on n'accepte pas l'idée que les systèmes philosophiques sont des architectures intemporelles sans rapport autre que purement extérieur à l'histoire, on peut considérer leur travail d'invention selon les mêmes modalités que le travail humain en général : il s'opère avec des instruments qui ont eux-mêmes une histoire, et qui sont perpétuellement modifiés. Il est des moments, dans l'histoire de la production intellectuelle, où les outils conceptuels doivent être transformés. L'architecture du système sert à retravailler les héritages, et plus ceux-ci sont massifs, plus l'architecture doit être puissante, afin d'aboutir à ces transformations. Il faut effectivement toute la force d'un système, appliquée à un concept, pour lui faire dire autre chose que ce qu'il disait jusque-là, pour le faire servir à autre chose – lui donner d'autres dimensions et d'autres corrélats ; et surtout pour le lui faire dire d'une façon qui soit acceptable et convaincante : c'est-à-dire pour faire émerger dans la région du théorique un nouvel objet qui ait des chances de survie. Le concept ainsi transformé, donc recréé, peut alors être détaché du système – mais, façonné par lui, il en garde la marque et il ne sera plus le même qu'auparavant. Si les concepts sont des outils fabriqués pour comprendre le

monde et agir sur lui, alors les systèmes sont des machines à fabriquer des outils. Cela ne fait pas de la philosophie la « reine des sciences », comme on a pu le dire autrefois, mais cela permet de mieux comprendre sa relation aux autres discours. Le réel commun, ce sont ces quatre grands domaines théoriques déjà cités. Ils formulent une demande objective – par les contradictions et les résistances de leurs discours ; l'intellection du réel dont parle Gueroult, c'est l'effort pour répondre à cette demande. Remanier les formes de la sensibilité et les formes de rationalité. C'est cela qui produit des systèmes – et aussi des pensées apparemment non systématiques, mais dont on comprendra mieux le sens en dégageant leur substructure systématisante. C'est pour cela qu'il peut exister du philosophique en dehors des philosophies.

Ainsi, on peut séparer la pratique de l'histoire de la philosophie de l'interprétation idéaliste qu'en donnait Gueroult tout en maintenant son apport réel. Une telle considération peut contribuer à avancer dans quatre problèmes de l'histoire de la pensée : le lexique des philosophes ; les thèses trahies ; les thèses manquantes ; les thèses intenables.

- *Le rapport que la philosophie entretient avec le lexique commun et aussi avec le lexique philosophique commun.* Car le lecteur attend spontanément certaines résonances entre les mots, certaines corrélations et certaines différenciations, qui paraissent avoir le poids de l'évidence. Il faut donc, si l'on a besoin de donner un nouveau sens à un mot, et qu'il ne soit pas confondu avec une notion homonyme, faire peser sur lui l'efficience du système pour le déplacer – en le disant ou non : il est toujours éclairant de voir les philosophes expliquer pourquoi ils éprouvent le besoin de donner un nouveau nom à une réalité connue ou au contraire de dévier le sens d'un nom connu pour lui permettre d'indiquer une réalité nouvelle ou jusque-là inaperçue. Il est non moins intéressant de constater que parfois ils procèdent à de tels changements sans le dire, voire de se demander pourquoi ils le font. Ces variations lexicales sont souvent révélatrices de nouveaux problèmes et de déplacements qui se posent dans le monde intellectuel et qui ne peuvent venir à l'expression dans l'ancien langage.
- *Les thèses trahies.* L'analyse rigoureuse d'une doctrine fait souvent apparaître les fameux « contresens » de la postérité. Spinoza n'était pas panthéiste, Kant n'était pas sceptique et Hegel n'était pas l'apologiste de l'État prussien ... Plutôt que s'indigner de ces erreurs ou de ces classements à l'emporte-pièce, il est possible de repérer les positions théoriques qui ont rendu nécessaires de telles réfractions. Mais on peut aussi, dans certains cas, découvrir que ce

« contresens » ou cette « trahison » est en fait la mise en œuvre d'un outil effectivement fabriqué, ou au moins ébauché, à un certain moment de la systématisation, puis abandonné en cours de production. Ainsi l'histoire de la réception est révélatrice des choix internes de l'élaboration du système.

- *Les thèses manquantes.* – celles qui manquent de fait, parce que l'auteur aurait pu les traiter (elles ne sont pas exclues par principe de la topographie de son système, mais simplement il n'a pas eu l'occasion de les aborder ; ou il ne les a abordées qu'en passant) et celles qui manquent de droit, parce qu'il s'agit de questions qu'il ne pouvait pas poser (mais qui pour la même raison ne sont pas exclues par le système). Dans le premier cas, on peut faire l'inventaire des passages qui fournissent des matériaux à cette reconstruction et les relier par les enchaînements logiques que l'on a montré être ceux du système. Dans le second, la question est différente : autant il est souvent anachronique d'essayer de faire dire à Platon, Descartes ou Spinoza ce qu'ils pensent de la lutte des classes, de l'environnement ou de la psychanalyse, autant il peut être légitime d'employer les outils de pensée qu'ils ont fabriqués pour penser à notre tour ces questions – ou ce que deviennent ces questions lorsqu'on y applique ces outils.
- *Les thèses intenables.* Dans presque toutes les doctrines, on trouve des thèses qui, bien que liées logiquement au reste du système, apparaissent au lecteur aujourd'hui, ou même à l'époque, incompréhensibles, absurdes ou odieuses. Là aussi, plutôt que d'invoquer inconséquence, erreur de jeunesse ou concession aux préjugés, une démarche structurale matérialiste considérera qu'elles se situent à l'endroit où l'outil systématisant se heurte à la résistance du matériau ; elles sont donc particulièrement intéressantes parce que c'est là que la logique du système est la plus révélatrice.

Au total, à quoi sert l'histoire des systèmes ? À empêcher de railler ou déplorer, et à aller le plus loin possible dans l'œuvre de la Raison : comprendre.