



HAL
open science

La détermination de l'objet de l'histoire de la philosophie.

Max Marcuzzi

► **To cite this version:**

Max Marcuzzi. La détermination de l'objet de l'histoire de la philosophie.. La Philosophie ventriloque, A paraître. hal-01793795

HAL Id: hal-01793795

<https://hal.science/hal-01793795>

Submitted on 16 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La détermination de l'objet de l'histoire de la philosophie :

Max Marcuzzi, AMU, EA 3276 IHP.

« Où est la philosophie ? Qui la possède ? A quoi la reconnaître ? »

(Kant)

I. Introduction. La question de la détermination de l'objet de la philosophie.

L'objet de l'histoire de la philosophie est, semble-t-il, sans contestation possible, simplement la philosophie considérée dans son histoire. Mais pour que l'historien puisse étudier un objet, quel qu'il soit, il faut qu'il ait identifié celui-ci. Si je veux étudier l'histoire de la médecine, je n'ai pas à être médecin, mais je dois savoir identifier la médecine en tant que telle à travers les documents qui la rendent accessible, ainsi que le fait par exemple Michel Foucault dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, ou *l'Histoire de la clinique* et comme il l'a théorisé dans *L'Archéologie du savoir*¹.

On peut donc supposer que c'est de la même façon que se pose pour l'histoire de la philosophie la question de savoir quel est son objet propre, qui serait un certain type de discours ou de savoir, identifiable justement comme *philosophie*. Mais comment se fait cette identification pour l'historien ? Elle ne semble pas, la plupart du temps, poser de problème particulier et il semble plutôt que les historiens de la philosophie se rapportent d'emblée aux textes philosophiques de Platon, Descartes, Leibniz etc. avec la garantie du caractère philosophique de ces derniers, qu'apporte une tradition permettant de les identifier immédiatement comme tels. Il semble ainsi que l'objet « philosophie » dont se préoccupe l'histoire de la philosophie soit univoque, déterminé et bien identifiable.

Quelle est alors la détermination qui assure l'identité et, le cas échéant, l'unité de la philosophie, et qui permet d'affirmer que, par exemple, la philosophie de Nietzsche est bien de la philosophie, comme la philosophie de Platon est elle aussi de la philosophie ? A cette question, il faut sans doute répondre par une définition de la philosophie qui

¹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 ; *Naissance de la clinique*, Paris, PUF coll. Quadrige, 1963 ; *L'Archéologie du savoir*, notamment dans le chapitre consacré à « La formation des objets », Paris, Gallimard, 1969, p. 55 sq.

permette d'identifier celle-ci chaque fois qu'elle se présente. L'historien devra donc se munir d'une idée qui lui serve de critère. Mais de laquelle ?

Quelle idée de la philosophie permettra d'identifier la philosophie comme telle ? Kant a esquissé une réponse à cette question dans la *Méthodologie transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, lorsqu'il a présenté la philosophie comme connaissance rationnelle par concepts, mais il n'a pas donné à ce critère une portée pratique pour guider le jugement dans la reconnaissance des philosophies qui constituent concrètement l'histoire de la philosophie. Sa préoccupation était plutôt le repérage de la philosophie idéale, correspondant à l'idée rationnelle et pure de la philosophie. Or en ce qui concerne cette dernière, il demande sur un ton pessimiste « Où est la philosophie ? Qui la possède ? A quoi la reconnaître ? »¹, et laisse de côté la question du statut des philosophies réelles qui constituent le contenu de l'histoire de la philosophie. En fin de compte, c'est sans doute la philosophie transcendantale qui selon lui correspondra le mieux à cette idée.

La question de l'identification des philosophies en tant que telles est au contraire assumée de manière concrète par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Pour cela il a procédé de manière comparative, en confrontant la philosophie à la science et à la religion. Il affirme alors, comme on sait, que « ce que la culture scientifique a en partage avec la philosophie, c'est le formel » tandis que « la religion a, au contraire, en commun avec la philosophie l'autre côté, le substantiel, c'est-à-dire Dieu, l'esprit, l'absolu »². Ce qui fait donc la spécificité de la philosophie est une double détermination qui doit se trouver synthétiquement unifiée pour constituer la philosophie comme telle. Celle-ci n'aurait donc pas une spécificité unitaire et absolue, en ce sens qu'elle ne partagerait rien avec d'autres formes de discours et de savoir. Au contraire, elle partage sa forme, c'est-à-dire la pensée, avec les sciences ; et elle partage son contenu avec la religion. En ce qui concerne les sciences particulières, Hegel affirme que leurs objets ne risquent pas d'être confondus avec les objets de la philosophie, car soit ce sont des objets finis, soit ce sont des objets simplement présumés ou admis tels qu'ils se

¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Architectonique de la raison pure », trad. française *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard coll. « La Pléiade », 1980, p. 1385, 1386.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard coll. « Folio », 1954, p. 183.

donnent dans l'expérience, c'est-à-dire dans la sensation ou dans le sentiment¹. Mais en ce qui concerne la religion et la mythologie, leur proximité avec la philosophie peut mettre l'histoire de la philosophie dans l'embarras. Hegel note en effet qu'« on dit que les mythes renferment des idées philosophiques et que pour cette raison ils sont partie de l'histoire de la philosophie. En outre, il y a dans les religions mêmes des pensées, et exprimées comme telles ; enfin dans la religion chrétienne la spéculation elle-même fait son apparition »². Certains philosophèmes que l'on rencontre dans les religions, et certains mythes censés exprimer des pensées, pourraient donc être considérés comme étant de la philosophie. Cela vaut pour nombre de scolastiques médiévaux : sont-ils des philosophes, ou est-ce que ce sont des théologiens ?

C'est sur ses marges que la philosophie risquerait donc d'apparaître dans son caractère problématique et qu'elle peut avoir à clarifier ce qui la constitue en propre. C'est pourquoi Hegel fixe comme tâche à l'historien de la philosophie de « séparer de l'histoire de la philosophie les domaines particuliers qui lui sont apparentés, c'est-à-dire de définir ce qui distingue la philosophie de ces branches qui sont ses proches parents et avec lesquelles on pourrait la confondre »³.

Or la première marge est chronologique, et elle se situe simplement au moment du passage d'une situation où la philosophie n'existe pas à une situation où elle existe. Au moment de sa naissance, il devrait être possible de saisir historiquement le philosophique tel que par lui-même il présente la modalité de sa constitution et permette à l'historien de faire le partage entre le philosophique et le non philosophique.

On peut bien sûr craindre que, comme bien d'autres origines, celle de la philosophie soit impossible à déterminer, qu'elle soit un processus progressif, ou qu'on y soit toujours renvoyé vers un moment antérieur. Mais, comme on sait, le passage du discours mythique au discours de la rationalité scientifique a été documenté avec précision par des auteurs tels que Léon Robin, F. M. Cornford, P.-M. Schuhl et Jean-Pierre Vernant⁴. Il y a donc bien un avant et un après, qui ne se laissent pas distinguer

¹ Sur les sciences particulières, cf. Gilles Marmasse, « La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel », *Archives de Philosophie*, vol. tome 66, no. 2, 2003, pp. 211-236.

² *Id.*, trad. fr. p. 182. Suhrkamp, t. I, p. 75.

³ *Ibid.*

⁴ Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du livre, 1923. Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy* (1912), Dover Publications, 2004 ; *Principium sapientiae: The Origins of Greek*

seulement chronologiquement, mais qui correspondent à un changement profond dans la manière de discourir. Si donc on peut ainsi isoler la naissance de la pensée rationnelle et scientifique, il pourrait en aller de même pour la philosophie.¹

Or, en réalité, la détermination de ce premier moment ne va nullement de soi, et des thèses opposées s'affrontent à son propos. C'est pourquoi nous allons examiner tout d'abord l'embarras de Hegel lui-même pour déterminer le moment de la naissance de la philosophie, ce qui nous permettra de relever les problèmes qui perturbent, dans sa perspective, la constitution simple et univoque de l'objet de l'histoire de la philosophie. Concrètement, cela pose le problème du statut des présocratiques : font-ils de la « philosophie » ou n'en font-ils pas, et à quel titre alors l'histoire de la philosophie peut-elle ou doit-elle les intégrer à sa recherche, ou les en exclure ? Comme Hegel ne tranche pas la question de manière simple et univoque nous examinerons ensuite deux thèses qui, elles, prennent parti soit pour intégrer les discours des présocratiques dans l'histoire de la philosophie en les considérant comme étant des philosophies, soit pour leur refuser ce statut et les en exclure. On prendra à titre d'exemple l'opposition d'André Laks et de Martin Heidegger sur cette question. Nous tenterons enfin de trouver dans la philosophie elle-même les critères qui permettraient de sortir l'historien de cet embarras.

I. L'embarras de la détermination du statut des présocratiques chez Hegel.

Hegel a thématiqué l'ambiguïté du discours présocratique qui provoque un embarras lorsqu'il s'agit de déterminer si celui-ci est ou non un objet pour l'histoire de la philosophie. On peut résumer son analyse en en présentant les deux termes extrêmes :

Philosophical Thought, Cambridge University Press, 1952. Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934. Jean-Pierre Vernant, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12^e année, n° 2, 1957.

¹ Dans les premières pages de *Platon et la question de la pensée*, Monique Dixsaut distingue « commencement » et « irruption ». Un « commencement » de la philosophie se caractérise selon elle par le fait d'être immanent à chaque moment de son développement, au titre d'un commencement de la pensée, ce qui signifie que la philosophie n'est préparée par rien et n'a pas de préhistoire. L'« irruption » ou « naissance » serait en revanche l'apparition de la philosophie dans l'histoire, à titre d'événement (parmi d'autres) dans le champ des pratiques et de la culture¹. C'est d'une telle « naissance » qu'il est question ici. Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000.

Thalès avec qui la philosophie commence, et les sophistes, avec qui la période des présocratiques s'achève¹.

a) Thalès.

Pour Hegel, comme pour de nombreux autres auteurs, tels que Husserl ou J. Vuillemin, la philosophie commence avec Thalès, parce que celui-ci a pris l'eau comme principe de toutes choses. Hegel concède que cela ne semble pas relever de la philosophie mais de la physique. Comme le note Simplicius, en se référant à Aristote, le nom qui revient à ce type de chercheur est « physicien »². Pourtant, ajoute Hegel, le principe matériel a ici une signification philosophique, car l'être objectif, l'effectivité, y est élevé au niveau du concept se réfléchissant en lui-même³. Autrement dit, ce qui est d'abord posé comme matière, en l'occurrence l'élément de l'eau, est posé comme concept, un concept qui se vise (« se réfléchit ») lui-même comme pensée, en faisant abstraction de l'eau matérielle. Ainsi est posé non pas simplement le concept d'un élément empiriquement donné, mais un universel qui va bien au-delà de ce qu'indiquent les sens, lesquels n'indiquent évidemment pas que tout est eau : pour eux, l'eau est un élément parmi d'autres. L'eau, dit Hegel, n'a donc pas une universalité sensible mais seulement *spéculative* (on ne la *perçoit* pas mais on la *pense* comme étant toute chose), et par cette universalité est donné congé au sensible. Cette eau en quelque sorte « spéculative » que nous ne pouvons pas sentir, mais seulement penser, est donc posée non pas en référence à l'empirie, mais à elle-même et au statut d'universalité qui lui revient ainsi, ce pourquoi Hegel la comprend comme concept se réfléchissant en lui-même : elle est un concept qui se pose lui-même par lui-même, et non plus comme concept d'une chose sensible particulière.

Le « philosophique » serait donc ici la hardiesse du retrait hors du monde sensible et de la position forcée du spirituel ; il consiste à « ne pas admettre cette plénitude de l'être-là du monde naturel, et <à> le réduire à une substance simple qui persévère

¹ Nous ne prétendons pas ici aborder les sophistes en général, ni affirmer l'unité de la sophistique, si celle-ci existe. Il s'agit de relever ce qui, chez eux, a, que cela soit réel ou non, constitué un élément d'émancipation de la réflexion discursive que Platon a intégré dans le processus de constitution de la philosophie. Cf. Didier Bigou, « Diversité des sophistes, unité de la sophistique », *Noesis*, 2, 1998, 37-61.

² Simplicius, *Commentaire sur le physique d'Aristote*, 23, 21, in J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 24.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 48. Trad. Pierre Garniron. Désormais cité *Leçons...*

comme telle »¹. Mais cette audace a aussi pour défaut de se heurter au fait que l'eau posée comme un universel apparaît malgré tout encore aussi comme étant un élément parmi d'autres, et comme une chose particulière, à savoir, simplement de l'eau. Thalès promeut au niveau d'un pur universel ce qui n'est malgré tout qu'un élément parmi d'autres. Il impose par un coup de force l'universalité à un sensible immédiat, s'engageant ainsi dans un projet légitime, mais d'une manière qui ne l'est pas. La volonté du philosophique est à l'œuvre, mais pas le philosophique lui-même, qui n'est encore qu'esquissé dans une spéculation trop immédiate, et qui fait violence à ce dont elle s'empare. Ni la forme ni le contenu ne sont véritablement adéquats à la spécificité du philosophique : le contenu est un sensible et particulier absolutisé comme contenu spéculatif, et la forme est une simple représentation instituée en tant que pur concept universel. De ce fait, Thalès est et n'est pas philosophe, sa pensée est et n'est pas philosophique. Cette ambiguïté vaut selon Hegel pour tous les présocratiques : leur pensée est et n'est pas de la philosophie. D'où l'embarras de l'historien de la philosophie qui doit tenir un double discours à leur égard jusqu'aux sophistes qui apparaissent à l'autre extrême de la période présocratique.

b) Les sophistes.

Les sophistes ont selon Hegel prolongé l'inflexion de la pensée grecque initiée par les éléates en exprimant l'essence absolue sous forme de concept. Ils sont ainsi, selon Hegel, l'école éléate qui a perdu son nom pour être rebaptisée « sophistique » dans le même temps qu'elle se déplaçait géographiquement de l'Italie vers la Grèce. Avec l'école éléate « la pensée devient libre pour elle-même »², ce que Hegel interprète comme constituant le début de la dialectique, c'est-à-dire du pur mouvement de la pensée en concepts³. Avec eux, la pensée comme pensée consciente, subjective, et le concept, sont projetés sur toutes choses et sur les rapports humains : avec eux commence l'ère de la réflexion subjective, la position de « l'absolu comme sujet »⁴. Le concept apparaît comme étant la véritable puissance. Le moment sophistique est celui de la domination du concept contre une extériorité qui lui est indifférente et qui lui apparaît sans valeur propre. Avec elle, le discours devient déterminant pour établir ce qui est véritablement,

¹ *Id.*, p. 49.

² *Leçons*, Meiner, 382.

³ *Id.*, p. 383. Suhrkamp, p. 274.

⁴ *Id.*, *Leçons.....*, trad. Garniron, II, 239.

de sorte qu'en fait c'est le discours qui apparait comme étant ce qui est véritablement, pour autant que c'est à partir de lui que tout obtient son statut et sa valeur. Le discours est la puissance. Et la puissance du discours tient à la capacité de discerner plusieurs points de vue sur toute affaire, et de développer celui qui est profitable au bénéficiaire du discours. C'est l'affaire de l'éloquence¹, dont l'efficace est de disloquer le réel en une multiplicité de points de vue qu'elle met au service des pulsions et des penchants de celui au profit de qui la puissance du discours est mise en œuvre². Pour cela, c'est la capacité de mobiliser des arguments et des contre-arguments qui importe³, autrement dit, la culture comme capacité de juger des choses en général en se fondant sur des raisons, au besoin pour que chacun puisse faire valoir « sa » vérité. Le corrélat de ce développement de prise de conscience de la puissance du discours est la réduction du réel à des points de vue sur le réel, c'est-à-dire l'effondrement d'un monde commun où il n'y aurait qu'une seule vérité⁴. En fait, la puissance des argumentations l'emporte sur la puissance du réel à se manifester de lui-même dans son être, et sur la puissance de la raison à fixer une vérité unique⁵. Parce qu'on peut trouver des motifs et des contre motifs pour tout et son contraire, ce n'est pas la chose qui compte, mais la manière dont on en parle ou dont on la ressent. Il y a un rapport direct entre l'émancipation du discours, fondé sur la mise en évidence de la pensée comme puissance, et le conviction des sophistes qu'« il n'y a rien de ferme sur cette terre ; et [que] c'est la puissance de la pensée que de tout traiter dialectiquement et de le faire chanceler »⁶. Hegel conclut en notant que ce pouvoir de trouver des raisons pour tout et son contraire ne tient pas aux seuls sophistes, mais au « *reflektierenden Rasonnement* », au raisonnement ou à la ratiocination réfléchissants⁷ que les sophistes ont mis en œuvre. Autrement dit, la puissance mise en œuvre par les sophistes est bien la puissance du discours lui-même,

¹ Garniron, II 246.

² Hegel *Vorlesungen...*, Suhrkamp, p. 411, 413.

³ *Id.*, p. 423.

⁴ La « mauvaise réputation » des sophistes, mis à l'index pour avoir commis un crime contre la vérité (Garniron II, 257), correspondrait au fait qu'ils correspondent au temps de l'émergence de ce qu'il convient d'appeler la « culture » (II, 243, 244), pour laquelle la simple affirmation péremptoire de la vérité ne peut plus ni convaincre ni faire autorité. Le vrai ne peut plus être simplement *affirmé*, il doit être *réfléchi*. Mais, dans la phase sophistique, il est aussi *produit* par la réflexion, ce qui revient effectivement à l'annuler en tant que référent objectif universel.

⁵ Cf. *id.*, p 424.

⁶ *Id.* 425.

⁷ *Ibid.*

dont les sophistes ont pris conscience dans leurs raisonnements. Autrement dit, ils usaient de leur raison pour réfléchir sur divers objets mais réfléchissaient aussi sur leur propre manière de réfléchir¹. La puissance tenait à cette réflexivité de deuxième ordre, qui transformait le discours en instrument de domination.

Au total, Hegel estime que la forme sophistique est prometteuse, parce qu'elle se pose comme forme discursive essentielle. Mais la sophistique est restée trop pragmatique, trop orientée sur ses performances rhétoriques pour s'assumer entièrement comme pensée. Par conséquent, « du fait de leur culture formelle et de leur compréhension des déterminations du raisonnement, les sophistes appartenaient à la philosophie. Mais, tout aussi bien, du fait de leur réflexion, ils n'y appartenaient pas »², parce qu'ils se sont donné un domaine trop restreint, qui n'incluait pas cette matière absolue qui selon Hegel est, à côté de la forme, l'autre constituant essentiel de la philosophie. Les sophistes ne sont jamais parvenus à des « principes derniers » procédant de la « conscience pensante elle-même ». Leur réflexion reste ratiocinante, c'est-à-dire, selon la formulation de Robert Sasso, qu'elle n'est qu'une critique généralisée qui laisse toute chose indéterminée ou déterminable seulement par l'arbitraire³. Nous restons ainsi dans l'ambiguïté quant à savoir si les présocratiques dans leur ensemble appartiennent à l'histoire de la philosophie, parce que dans le cadre de sa philosophie, malgré les critères formels qu'il se donne, Hegel ne dispose pas d'un critère suffisamment discriminant pour en décider, de sorte qu'il les présente à la fois comme faisant de la philosophie, et comme n'en faisant pas.

III. Deux thèses opposées sur le statut des présocratiques.

On peut donc se demander s'il faut en rester à cette ambiguïté ou s'il est possible de trancher en ce qui concerne l'appartenance des présocratiques à la philosophie. Pour cela nous convoquons les deux thèses opposées d'André Laks et de Martin Heidegger.

a) La thèse d'A. Laks.

Dans « 'Philosophes présocratiques'. Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », André Laks estime, contre diverses

¹ *Id.*, p. 425.

² *Id.*, 427.

³ Robert Sasso, « Un moment de l'histoire de la philosophie. Les sophistes selon Hegel », *Noesis*, 2, 1998, p. 72.

conceptions discontinuistes ¹, que l'expression « présocratiques » aurait pu être remplacée par celle de « premiers philosophes » qui figure chez Aristote, parce que cela met « l'accent sur une essentielle homogénéité de la pensée philosophique »². Dans le même temps, cette expression permet de situer le commencement de la philosophie et tranche la question de l'appartenance des présocratiques à la philosophie : étant les premiers, ils seraient à considérer comme des philosophes à part entière, sans rupture avec les philosophes de plein droit qui leur succèdent. De ce fait, leurs doctrines sont incluses dans l'objet qu'étudie l'historien de la philosophie.

Il y a selon A. Laks de bonnes raisons pour cela, même si une conception trop massivement continuiste considérerait comme résolue la question du caractère « philosophique » des théories des « présocratiques ». A. Laks propose de recourir à une typologie différentielle pour penser la spécificité de la philosophie dans l'horizon d'une certaine complexité. Il la voit à l'œuvre par exemple chez Héraclite, lorsque celui-ci polémique contre les mystères et les devins, et se rattacherait ainsi à la philosophie par cette prise de position, dans une sorte d'alliance face à des adversaires communs. Ensuite il note que la séparation entre Socrate et ses prédécesseurs n'aurait été établie initialement que pour distinguer celui-ci en tant que philosophe des choses humaines (ou de l'éthique) des philosophes de la nature, afin de le « soustraire à l'accusation

¹ Notamment celle de G. E. R. Lloyd qui estime que ceux que l'on regroupe conventionnellement sous le terme de « philosophes » avant Platon ne se reconnaissent pas comme engagés dans une seule et même entreprise de recherche, les termes « sophos » et « sophiste » ayant une référence fluctuante et indéterminée, G. E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities. Investigation into ancient Greek and Chinese science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 22, note 2. Mais Lloyd semble penser ici aux attaques, à l'opposition, à la critique, aux divergences, à la satire, et au désaccord, qui – peut-on effectivement objecter – n'empêchent pas que les auteurs se situent sur le plan d'un même type de discours. Comme le note A. Laks, « la diversité morphologique, non moins que la diversité professionnelle ou sociologique, est un critère trop faible pour départager entre ce qui est déjà et ce qui n'est pas encore 'philosophie' ». André Laks, « 'Philosophes présocratiques'. Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is Presocratic Philosophy ?*, André Laks et Claire Louguet (éds.), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 33, 34. C'est pourquoi les arguments de Lloyd sont insuffisants pour refuser de considérer les « présocratiques » comme des « philosophes ».

² A. Laks, *op. cit.*, p. 25.

d'impiété qui pesait sur la spéculation cosmologique »¹. La discontinuité de Socrate d'avec les présocratiques aurait donc un sens tactique lié à une situation particulière.

Mais par ailleurs A. Laks note que l'originalité de Socrate est surtout placée par Platon dans la méthodologie de la seconde navigation du *Phédon*, qui n'est pas particulièrement référée aux « affaires humaines », ce qui montre que l'argument tactique évoqué plus haut est superficiel. Socrate esquisserait plutôt les « contours d'une nouvelle physique, fondée sur un principe téléologique », et la rupture de Socrate avec les présocratiques a beau sembler radicale dans le *Phédon*, Laks affirme que « Socrate n'en apparaît pas moins engagé dans une recherche des causes qui le rapproche d'eux. »² Il affirme en outre que « ce schéma fondamentalement continuiste sera repris par Aristote, bien qu'en des termes différents »³. Ce qu'il y aurait donc de commun entre les présocratiques et Platon, c'est la réflexion sur la nature et sur les causes. Il y aurait par conséquent une continuité philosophique dans cette thématique, malgré le tournant éthique de la pensée de Socrate, de sorte que si l'on considère que Socrate est du côté de la philosophie, il faut en faire de même pour les présocratiques.

b) Heidegger.

Inversement, dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Heidegger affirme que « Héraclite et Parménide n'étaient pas encore des 'philosophes'. Et pourquoi non ? Parce qu'ils étaient les plus grands penseurs »⁴. « Plus grands » signifie ici pour Heidegger qu'ils se situaient dans une autre dimension de la pensée que ceux que l'on désigne communément comme « philosophes ». Heidegger affirme que « Héraclite et Parménide étaient 'plus grands' au sens où ils étaient encore à l'unisson du *Λογος*, c'est-à-dire de *l'εν παντα*. Le pas vers la 'philosophie', préparé par la Sophistique, ne fut accompli que par Socrate et Platon »⁵. Heidegger est donc résolument discontinuiste, et si on devait parler de philosophie à propos des présocratiques, ce serait soit à tort, soit en un autre sens que celui de l'usage commun. La philosophie, telle qu'on l'entend avec Socrate et Platon, se caractérise par un usage du discours spécifique, qui, conformément à l'analyse

¹ *Op. cit.*, p. 18.

² *Id.*, p. 19.

³ *Ibid.*

⁴ Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1968, p. 326. Trad. Kostas Axelos et Jean Beaufret.

⁵ *Id.*, p. 329.

de Hegel, inclut de façon essentielle la dimension de réflexivité ratiocinante introduite par les sophistes.

Qu'est-ce alors qui distingue les grands penseurs des philosophes ? Et tout d'abord, qu'est-ce qui caractérise les grands penseurs ? Héraclite et Parménide étaient les plus grands penseurs selon Heidegger, parce que leur pensée était ajointée au *Logos*. Un exemple de ce que signifie cette jonction est donné avec la formule « tout (est) Un », dont l'évidence pour son auteur, la simplicité et l'immédiateté, sans armature logique ni méthode, indiquent pour Heidegger l'originalité et l'authenticité. D'où sait-on que cette parole est vraie ? De la parole elle-même et de ce qu'elle dit, puisque dans son immédiateté elle est accordée au *Logos* et est ainsi conforme à ce qui est sage. Ici, l'harmonie garantit le statut de la parole : la parole dit le vrai parce qu'elle est accordée à la sagesse. Autrement dit, la question de la justification de cette parole ne se pose pas – et c'est pourquoi il n'y a pas et il n'y a pas besoin de philosophie pour un « grand penseur ». L'exigence de justification se situe hors du domaine de la « grande pensée » – justement dans celui de la philosophie. Il n'y a donc pas chez lui de réflexion ratiocinante sur le discours en sa fonction harmonique, ni sur les conditions de possibilité de cette harmonie. Le trait propre au « grand penseur » est son indifférence à la forme subjective ou technique de son discours (*logos*), pour autant qu'il ne s'occupe que de son accord au *Logos*. Heidegger ne cesse ainsi de répéter que le *logos* d'Héraclite relève de rien moins que de la logique, ce qui veut dire aussi qu'il n'est soumis à aucune méthode. L'immédiateté et le caractère non réfléchi de la rencontre des deux formes du *logos* – le *Logos* majuscule de ce qui est vraiment, comme recueil de l'être, et le *logos* minuscule par lequel l'homme s'y accorde – est l'essentiel, et caractérise la « très grande pensée », tandis que ce qui caractérise au contraire la philosophie est la médiation et l'attention post sophistique au discours lui-même.

Héraclite et Parménide étaient donc philosophes, au sens de « grands penseurs », sans pour autant faire de la philosophie. La philosophie est autre chose que le philosophe. Le philosophe, tel que l'entend Heidegger, a précédé la philosophie et il a accompli tout autre chose que de la philosophie. Heidegger estime ainsi que « Le mot *philosophos* a vraisemblablement été frappé par Héraclite »¹ avec originellement un sens adjectival : il détermine quelque chose comme ayant une certaine qualité « *philosophique* ». Au fragment 35, Héraclite dit que les *philosophous andras*, les hommes

¹ *Id.*, p. 326.

qui aiment la sagesse, doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses¹. Heidegger commente ce passage en notant que « cela signifie que, pour Héraclite, il n'y a pas encore de *philosophia*. Un *aner philosophos* n'est pas un homme "philosophique". L'adjectif grec *philosophos* dit quelque chose de tout autre que les adjectifs philosophique, *philosophisch* »². Heidegger comprend, conformément au sens habituel, celui qui est philosophe comme étant celui qui aime le *sophon* – c'est-à-dire ce qui est sage ou ce qui est savant, mais aimer, *philein*, signifie selon lui « *homologeïn*, parler comme parle le *Logos*, c'est-à-dire correspondre au *Logos* »³. L'amour de la sagesse serait un amour-correspondance tendu vers le *Logos* et qui rend capable de dire le *Logos*. Cet amour-correspondance ajointe l'un à l'autre l'homme et le *Logos*, et cette correspondance est ce qui est sage. Or, ce sage amour conduit, selon Heidegger, à être en harmonie avec le *Logos* de manière à pouvoir préférer des énoncés accordés au *Logos*. Et c'est ainsi que « le *sophon* dit : tout l'étant est en l'être », ou bien : « un est tout⁴ ».

L'homme philosophe qui aime « homo-logue », c'est-à-dire parle sur un mode homogène au *Logos*, ou aime ce qui parle de cette manière. Aimer le *sophon*, c'est aimer la sagesse de la parole en harmonie avec le *Logos*. Mais cet accord, qui est proprement le savoir/sagesse du *sophon*, demande à être préservé et conservé en tant qu'étonnement et qu'ouverture à une question, contre la fermeture du savoir qui, plutôt que de maintenir ouverte la manifestation et l'accueil de l'étant *dans l'être*, s'y ferme totalement – comme cela a lieu avec les sophistes qui, selon Heidegger, apportent des explications toutes faites au marché⁵. Le savoir, considéré comme capital cognitif, ruine toute capacité et toute velléité de questionner véritablement. Dès lors, la philosophie serait désormais la nostalgie de ce savoir, et à ce titre seulement, donc dans un second temps, elle deviendrait amour du savoir, un amour du savoir non plus comme harmonie, mais comme nostalgie et tension (*orexis*) vers cette harmonie, lesquelles donnent alors son

¹ Héraclite, Fragment 22B35. Ou bien, dans la traduction de Jean-Paul Dumont, citant Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 141 : « Car il faut que les philosophes soient, comme le dit Héraclite, en quête de beaucoup de choses ». A. Laks : « il faut que des philosophes (= hommes avides de savoir) aient vu beaucoup de choses », *op. cit.* p. 30.

² *Id.*, p. 326, 327.

³ *Id.*, p. 327. Nous conservons ici au mot « philosophe » le sens adjectival que lui donne Heidegger.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.*, p. 328.

tour érotique à la philosophie¹ comme désir de savoir ou de sagesse. Mais alors est en fait perdu le sens de ce avec quoi s'accordait cette harmonie, et le philosophique n'est alors plus l'harmonie avec le *Logos*, mais caractérise une quête de l'être de l'étant, sous la forme : « qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est ? »², question qui se distribue ensuite dans la multiplicité des modes d'interrogation que déploie la philosophie dans son histoire. Alors apparaît *la philosophie* au sens où ce terme est entendu de façon habituelle, comme forme discursive post socratique-platonicienne.

Il ressort de l'analyse de Heidegger que, quelle que soit la manière dont on détermine positivement la pratique discursive d'Héraclite et de Parménide, pris comme échantillons des plus « grands penseurs » parmi les présocratiques, elle n'est pas de la philosophie ; ou bien, si l'on veut maintenir que ces penseurs font de la philosophie, c'est en un sens excentrique par rapport à la manière dont on entend la « philosophie » de l'histoire de la philosophie telle qu'elle se détermine à partir de Platon.

La question est maintenant de savoir s'il est possible et nécessaire de choisir entre ces différentes lectures et de déterminer en quoi leur étude peut permettre de déterminer l'objet de l'histoire de la philosophie.

En ce qui concerne Hegel, celui-ci procède avec Thalès comme l'a fait Aristote (dont il s'inspire), sans toutefois préserver la dimension hypothétique que celui-ci donne à son interprétation. Selon Aristote, Thalès serait le « fondateur de cette conception philosophique » selon laquelle les principes de toutes choses, entendus au sens de ce à partir de quoi elles sont constituées, se réduiraient aux principes matériels. En l'occurrence, ce principe premier qui reste inchangé, et dont seuls les états changent, est l'eau³. La question est de savoir comment est fournie la preuve que l'eau est la substance de toute chose. Or, après avoir noté que Thalès ne dit rien là-dessus lorsqu'il donne ce principe, Hegel ajoute que c'est Aristote qui a proposé une hypothèse de preuve : « *peut-être* admit-il cette théorie en constatant que toute nourriture est humide et que le chaud lui-même en tire génération et vie. Or, ce dont procède la génération est principe de toutes choses ». Hegel souligne le « peut-être » dans la phrase d'Aristote, et note qu'on ne dispose pas avec certitude du processus mental qui permet à Thalès

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Aristote, *Métaphysique*, A III, 983b 6.

d'affirmer sa théorie : Thalès n'a pas donné ses raisons. Or donner ses raisons a été présenté par Hegel juste auparavant comme le trait philosophiquement pertinent. À la place, on a vu que Hegel donne comme trait philosophiquement pertinent le fait d'élever l'être objectif au niveau du concept se réfléchissant en lui-même. Ce faisant, Hegel complète le propos de Thalès dans le sens de sa promotion philosophique, donnant sur un mode affirmatif le sens conceptuel que Thalès pour sa part ne donnait pas. Le sens conceptuel que Hegel donne au principe de Thalès serait ce que Thalès *voulait effectivement dire*, au sens où il livrerait la vérité du propos de Thalès, comme Hegel livre la vérité de l'art égyptien, etc. Ce schéma explicatif se retrouve partout dans la philosophie de Hegel, et en particulier dans sa philosophie du savoir absolu. Mais la question est de décider qui fait de la philosophie : Thalès qui affirme dogmatiquement que l'eau est le principe de toutes choses, ou Hegel qui donne le sens conceptuel très élaboré de cette affirmation, en faisant ainsi de Thalès un élément de son propre système ? Il semble que Thalès soit devenu philosophe dans l'exacte mesure où sa pensée a été traduite dans le termes de la philosophie de Hegel, et qu'il donc soit philosophe par transfert herméneutique. Et à ce compte, le statut de Thalès n'est plus ambigu, car il cesse d'être philosophe.

La lecture d'A. Laks pose, comme celle de Hegel, le problème de la différenciation du discours philosophique, ce qui, comme on l'a vu, le conduit à envisager une « typologie différentielle »¹. Or, comme il le note lui-même, cela ne permet pas de résoudre le problème de « l'unité ou l'homogénéité de *ce qui se différencie* »², mais de le poser plus précisément. La réponse vient plutôt selon lui de l'« autodescription » et de

¹ *Op. cit.*, p. 26. André Laks note que la philosophie eut à se différencier, et oppose cette différenciation à la position d'une « origine ». Il souligne qu'avec la question de l'origine survient l'ombre du mythe. Tout en souscrivant à ce souci (au sens où, dans son article « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce antique », J.-P. Vernant prend ses distances par rapport à toute approche du « miracle Grec » qui soustrairait celui-ci au cours de l'histoire pour en faire un absolu providentiel), on peut proposer un emploi du mot « origine » qui, d'une part, ne nie d'aucune manière le caractère déterminant des conditions historiques d'apparition de la philosophie ; et qui d'autre part renvoie simplement à l'*apparition* de tous les traits propres qui permettent justement à la philosophie de se différencier.

² *Id.*, p. 27.

l'auto-perception des disciplines¹. Or jusqu'à quel point est-il possible de parler d'une autodescription et d'auto-perception de la philosophie présocratique en tant que philosophie présocratique? A. Laks souligne plutôt la diversité des entreprises : naturalistes, penseurs du devenir, négateurs du devenir, etc. Le mot « philosopher » lui-même n'aurait pas eu initialement le sens spécifique qu'on lui donne aujourd'hui, mais aurait plutôt signifié « faire preuve de curiosité intellectuelle », et « cultiver son esprit »².

Plusieurs autres points méritent d'être relevés. D'une part, il faut prendre en considération l'existence d'un philosophe professionnel parmi les présocratiques, Démocrite. Mais la question est de savoir si le fait d'être philosophe a pour conséquence que tous ses textes soient philosophiques, et, si non, qu'est-ce qui les différencie. Si l'on s'en tient au sens qu'a le mot « philosophie », au titre d'un « domaine d'activité spécialisé », dans sa plus ancienne occurrence connue, à savoir dans l'*Ancienne médecine* d'Hippocrate, il renvoie à la « spéculation sur la nature » et ne se distingue pas, comme tel, de la physique. Donc, si grâce à la « typologie différentielle » une différenciation s'opère face au mythe, à la médecine, à la religion, elle ne permet pas d'établir la différenciation de la philosophie par rapport aux autres types de savoir cosmologique et/ou rationnel. Le véritable point de différenciation (par rapport aux autres formes de discours et de savoir) et d'unité (de tous les discours philosophiques) que retient A. Laks à partir d'une étude des domaines d'activité discursive recensés par Gorgias (météorologique, agonistique judiciaire, agonistique philosophique) est le fait de porter sur « tout », c'est-à-dire « d'une spécialisation de l'universel » propre à la philosophie³. Mais là aussi, on peut avec Hegel noter que l'universel est formellement partagé entre science et philosophie, de sorte que le discours universel « météorologique » et le discours universel de la « dispute philosophique » ne sont similaires que sur ce point mais peuvent avoir des différences essentielles par ailleurs.

Le problème qui reste en suspens est donc que cette analyse permet, comme celles de J.-P. Vernant, de documenter précisément l'apparition d'un certain type de rationalité naturaliste⁴, mais ne permet pas de distinguer le discours philosophique du discours des naturalistes, ni donc de faire suffisamment le partage entre philosophie et physique. Ce

¹ Terme emprunté à N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 2, chap. 5, Francfort/Main, 1997, p. 866 sq.

² *Id.*, p. 29.

³ *Id.*, p. 32, 33.

⁴ « Naturalisation », *id.*, p. 35. Cf. J.-P. Vernant, *op. cit. passim*.

nivellement conduit notamment à largement estomper la spécificité du discours de la Seconde navigation dans la *Phédon*, en n'y voyant qu'une réflexion sur les causes qui s'inscrit dans le lignage des réflexions de physiciens, alors que Socrate ne cesse d'expliquer l'écart dans lequel il situe son questionnement par rapport à celui de ces derniers. La spécificité des questions de Socrate est d'ailleurs telle que, d'une manière générale, comme on sait, personne dans aucun dialogue ne comprend d'emblée ce qu'il demande.

En fait, l'argumentation précise d'A. Laks va selon nous plutôt contre son propos, en soulignant d'une part que la spécificité de la Seconde navigation est l'élaboration d'une « méthode hypothético-dialectique » en tant que « procédure destinée à tester les conséquences et la consistance d'une hypothèse donnée » dans le cadre d'une « focalisation préalable sur des questions épistémologiques ou méthodologiques »¹. Or ce souci méta-discursif semble être largement étranger à la physique présocratique, et, aux présocratiques en général jusqu'à Parménide². D'autre part l'argumentation d'A.

¹ A. Laks, *op. cit.*, p. 19.

² On se fonde ici sur les travaux de Patricia Curd qui, pourtant, visent à manifester les formes de réflexivité discursive – notamment de Parménide. Elle note, comme nous l'avons fait plus haut, qu'Aristote rapporte ce que dit Thalès, mais sans être sûr de la raison pour laquelle Thalès l'affirme. C'est pourquoi Aristote prend sur lui de donner les raisons que Thalès ne donne pas. De même, les thèses d'Anaximandre sont-elles reconstruites par Simplicius sous une forme argumentative (Simplicius, *in Phys.* 24, 13-25 ; DK 12 A 9). Ou encore : Héraclite critique Hésiode pour ne pas avoir reconnu que jour et nuit sont Un (B57). Mais il n'explique pas pourquoi. P. Curd note que les théories présocratiques semblent être des jeux d'assertions connectées plutôt que des systèmes d'arguments. Or cette absence d'arguments est d'autant plus surprenante qu'elle est contemporaine, du moins chez Thalès, de théories mathématiques argumentées. Arguments et preuves, ou du moins des méthodes de mesure, lui étaient familiers (cf. Proclus, *in Eucl.* 157 10), ce qui exclut qu'on puisse expliquer ce manque d'argumentation par le fait de ne pas avoir conscience de la nécessité des arguments, ou de toujours appartenir au monde du discours assertorique des maîtres de vérité. Au total, selon Patricia Curd, on peut distinguer trois types d'énonciation dans le discours des présocratiques : 1) la simple affirmation d'une théorie. 2) la présentation d'arguments pour soutenir les premiers principes ou pour contrer d'autres théories (tels que Xénophane et Héraclite, qui rejettent les thèses de leurs adversaires, mais sans argumenter en faveur de leurs thèses propres). 3) un troisième niveau, où sont développés et appliqués les critères d'une théorie acceptable, qui servent aussi à éliminer les théories concurrentes – ce qui correspond à Parménide, premier à utiliser des arguments pour soutenir ses assertions et contrer ses adversaires, et qui donne des critères pour déterminer l'acceptabilité de théories sur la nature. La vraie rupture au plan discursif est donc l'apparition du troisième niveau ; Patricia Curd, « Eleatic Arguments », in *Method in Ancient Philosophy*, Jyl Gentzler (éd.), Oxford, Clarendon

Laks va encore contre son propos en reprenant à Aristote l'idée que la vraie question socratique porte moins sur ses objets apparents que sur le : « *qu'est-ce que : qu'est-ce que le qu'est-ce que ?*¹ », question qui ne porte pas sur l'objet mais interroge le sens de l'interrogation sur l'objet, c'est-à-dire le rapport, notamment discursif, à l'objet. Il s'agit d'une question *réflexive* (ou, selon une expression de Yehuda Elkana que cite A. Laks, une pensée de « second ordre »²) qui marque l'accès à la philosophie en se détachant de la pensée de premier ordre qui porte directement sur le monde.

Par conséquent, en voulant plaider pour la continuité, il semblerait plutôt qu'A. Laks donne des arguments en faveur de la discontinuité, ce qui, sans être en soi encore absolument décisif, va plutôt dans le sens d'une réserve quant au statut philosophique des présocratiques, puisque les traits essentiels en faveur de leur appartenance au domaine de la philosophie ne sont pas clairement établis.

Heidegger quant à lui marque la rupture entre deux types de discursivité d'une manière que nous pouvons éclaircir à partir des analyses de Marcel Détiéne sur les maîtres de vérité. Selon Marcel Détiéne, les « maîtres de vérité » sont des personnalités dont le statut garantit la capacité de dire ce qui est. Ce sont, statutairement, les aèdes, les devins et les rois de justice³. Le poète est celui qui par son chant retient les exploits qui en sont dignes et empêche qu'ils sombrent dans l'oubli. Les devins sont capables de dire ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Leur savoir inspiré vient du fait qu'ils ont accès à l'au-delà et perçoivent l'invisible. Et, de manière homologue, le roi dit la vérité dans ses décisions de justice. Le « vérité » des maîtres de vérité se caractérise par le fait qu'elle n'est pas en rapport à un objet auquel elle devrait se conformer. Elle ne suppose pas non plus une démonstration. C'est une vérité assertorique qu'il faut comprendre comme une

Press, 2001, p. 2-5. Selon P. Curd, on trouve chez Parménide de pures assertions telles qu'elles sont caractéristiques de quasiment tous les présocratiques. Il n'y a notamment pas d'argument qui explique que ce qui n'est pas est impossible ; c'est là une chose qui, purement et simplement, a été décidée (*kekritai*), *id.*, p. 16-18. Cet aspect décisionnel sans justification explicite est souligné également par Pierre Aubenque, qui note que Parménide *décide* que tout *logos* est *logos* de l'être, et que parler est dire l'être, *Études sur Parménide*, t. II, Paris, Vrin, 1987, p. 120, 121.

¹ *Ibid.*

² Cf. Yehuda Elkana, « Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im klassischen Griechenland », in *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1986, p. 344sq. La pensée de second ordre est une réflexion sur la réflexion.

³ *Id.*, p. 55.

puissance créatrice d'être. Le dit de vérité est créateur en cela même qu'il énonce. En ce sens, on voit que les grands penseurs selon Heidegger sont proches des maîtres de vérité, même s'ils ne doivent pas leur parole de vérité à leur statut mais à leur rapport harmonique au *Logos*.

D'un autre côté, le fait de distinguer la pensée présocratique de celle des philosophes n'implique pas que les grands présocratiques soient totalement situés en dehors de toute forme de rationalité. Dans « Eleatic Arguments », Patricia Curd propose une lecture de Parménide qui, tout en notant que celui-ci est encore une « figure de transition »¹, discerne dans le poème de Parménide un changement majeur², car même les pures assertions n'ont pas chez lui le même statut que chez les auteurs qui l'ont précédé. C'est que les présocratiques construisaient des cosmologies, alors que le propos de Parménide dans la première partie de son poème « est plutôt une analyse des réquisits fondamentaux pour toute théorie » du type des cosmologies³. Le propos de Parménide est méta-théorique⁴, et le principe non démontré sur lequel repose son propos ne sert pas à construire une cosmologie, mais à « guider et à réguler l'enquête portant sur ce que sont les choses »⁵ en donnant les caractéristiques formelles de ce qui est. La nouveauté de Parménide est donc d'avoir réfléchi non pas d'abord et directement sur la nature (cosmos) mais sur la nature des théories, et donc d'avoir initié une pensée de Second ordre⁶. Il en ressort selon nous que si le discours des présocratiques n'est pas

¹ *Id.*, p. 17.

² *Id.*, p. 11. P. Curd estime que le poème « défend un changement dans la méthode philosophique ».

³ *Id.*, p. 19.

⁴ *Id.*, p. 20.

⁵ *Id.*, p. 22.

⁶ *Id.*, p. 23. Guido Calogero défend également une origine logico-verbale de la conception de Parménide, et le fait qu'il y aurait chez celui-ci un « *est logico verbal* » ; G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Rome, 1932, p. 13, note 13 et p. 55. P. Aubenque valide cette lecture, *op. cit.*, p. 124. Mais alors que G. Calogero et P. Aubenque posent que « être » c'est « être vrai » et que « penser » c'est « penser que quelque chose est », pour P. Curd être c'est « être quelque chose », le fragment B8 expliquant justement quoi, ce qui met en relief la discursivité du propos de Parménide. Il ne s'agit pas seulement de *dire* (l'être), sur le mode de ce que P. Aubenque appelle « l'usage véridatif de l'être » (*op. cit.*, p. 125), mais de dire *quelque chose* d'une *certaine manière* (l'être déterminé conformément au fait d'être, et à l'exclusion de toute détermination incompatible avec l'être – et donc inaccessible à la pensée). La lecture de P. Curd inscrit Parménide dans le champ de ce qui se comprendra soi-même comme discursivité philosophique, alors que la lecture de G. Calogero et P. Aubenque, même si elle exclut tout « soupçon de 'mysticisme' » (P. Aubenque, *op. cit.*, p. 124), reste dans la forme du discours des maîtres de vérité. P. Curd

un discours philosophique au sens strict, cela n'exclut nullement qu'il puisse préparer ce dernier et partager avec lui des traits qui s'avèreront essentiels. Mais il importe de déterminer ce que le discours philosophique a en plus pour réaliser sa différenciation d'avec les autres formes discursives.

Au total, il ressortirait de ces analyses que, malgré leur thèses opposées, A. Laks et Heidegger s'accordent pour situer la spécificité de la philosophie dans une forme de discursivité causale ou logique doublée d'une réflexion sur cette forme de discursivité, c'est-à-dire dans l'ouverture d'un niveau méta-discursif où l'objet même du discours n'est pas exclusivement le monde mais inclut le discours lui-même. C'est ce point qu'il faut à présent vérifier et approfondir pour proposer une possible détermination de l'objet de la philosophie.

IV. L'autodétermination comme détermination de l'objet de l'histoire de la philosophie.

Historiquement, l'apparition de la philosophie chez Platon peut être considérée comme étant une synthèse des deux tendances que nous venons de distinguer chez les présocratiques : une tendance qui se situe dans l'héritage des maîtres de vérité, et une tendance correspondant à la pratique de ces maîtres du discours que sont les sophistes. Mais la philosophie a beau être historiquement de nature synthétique, elle marque une rupture, car les deux héritages ne sont pas repris tels quels, mais modifiés du fait même de la manière dont ils sont problématisés. Autrement dit, ils sont repris dans la synthèse platonicienne pour les problèmes et les perspectives qu'ils proposent, mais non pour leurs réponses. L'héritage des maîtres de vérité est conservé en tant que souci de l'être et de la vérité, mais nullement en tant qu'aptitude à dire le vrai. L'héritage des maîtres du discours est conservé en tant que souci de la forme justificatrice de la discursivité pour réaliser un objectif, mais l'objectif pragmatique exclusif que Platon retient chez les sophistes est abandonné au profit d'un souci de vérité. Donc, du point de vue de maîtres de vérité, Platon injecte la question de la forme du discours dans la question de l'être ; et du point de vue des maîtres du discours, il injecte la question de l'être dans la question de la forme du discours.

arrache Parménide d'une façon plus décisive à la lecture de Heidegger que ne le font G. Calogero et P. Aubenque, l'inscrivant ainsi d'autant plus nettement dans la philosophie auprès de Platon et Aristote.

Or comment s'accomplit cette synthèse platonicienne, et quel en est le résultat ? Et, corrélativement, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que c'est avec Platon que commence la philosophie plutôt qu'avec aucun des présocratiques ? Nous rejoindrons ici pour l'établir le concept d'« auto-perception »¹ que propose A. Laks, en le développant afin d'en expliciter le caractère constitutif pour la philosophie elle-même.

L'« auto-perception » constitutive de la philosophie est le souci de développer une double connaissance : une connaissance d'objet – mais celle-ci ne peut être une pure présentation d'objet sans expliciter son statut de connaissance, et une connaissance du discours sur l'objet, qui ne peut toutefois se refermer sur elle-même sauf à devenir la méthodologie de pures logomachies. Les deux sont possibles, et leur légitimité n'est pas en question dans l'absolu, mais elle est le problème qui génère la philosophie dans sa première forme avec Platon. La connaissance d'objet n'existe ainsi jamais pour elle sans expliciter le mode de présentation de l'objet, et sans la garantie qu'apporte la compréhension de la forme de la discursivité orientée sur l'objet. C'est pourquoi la philosophie se dédouble en une vision de sa discursivité, ce qui se produit chez Platon sous le nom de dialectique.

La philosophie *stricto sensu*, c'est-à-dire sous une forme dénuée de toutes les ambiguïtés relevées par Hegel, apparaît donc dès l'instant où elle se constitue à la fois comme savoir et comme savoir d'elle-même dans sa spécificité, mais de telle sorte que son savoir ne se constitue d'aucune autre manière que par la forme de sa discursivité. Autrement dit, c'est un savoir qui se constitue dans le seul discours, mais avec la garantie critique d'un discours de contrôle et d'orientation sur ce discours lui-même.

Pour reprendre les termes de Kant qui oppose la philosophie au sens scolastique à la philosophie au sens cosmique, la philosophie naît donc d'emblée comme philosophie au sens *scolastique* et ne peut se réaliser au sens cosmique que comme domaine disciplinaire du savoir. Et cette spécificité, pour ne pas dire spécialisation, est justement un trait que Platon oppose à l'universalité cognitive de la sophistique. Certes, Héraclite s'était sans doute déjà exprimé en ce sens, mais l'essentiel tient ici à l'explicitation et à la

¹ *Op. cit.*, p. 30. Ce concept s'accorde selon nous avec ceux d'*auto-référentialité* (G. E. R. Lloyd, « Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon », p. 46), d'*autodéfinition* et d'*auto-représentation* (Maria Michela Sassi, « La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition », respectivement p. 72 et p. 64, note 27) qui apparaissent également dans *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* et qui portent selon nous la capacité d'explicitation la différenciation propre de la philosophie.

justification de sa modalité d'instauration de l'objet, par laquelle la philosophie opère sa différenciation.

Et de fait, cette différenciation est chez Platon également explicite et constitue une part essentielle de l'autoconstitution de la philosophie, au gré de mises en opposition systématiques à d'autres types de discours et de savoir. C'est pourquoi en même temps qu'il constitue synthétiquement la spécificité de la philosophie (comme synthèse de la position de l'objet et de la position réflexive de la discursivité spécifique sur l'objet), Platon oppose la philosophie à tous les autres types de discours : le discours de la physique et des mathématiques, notamment dans le passage sur la Seconde navigation du *Phédon* et dans le passage sur le ligne à la fin du livre VI de la *République*. Il la distingue d'avec le discours des artistes notamment dans le livre III et le début du livre X de la *République*. Il la distingue d'avec le discours des rhéteurs sophistiques dans le *Phèdre*. Et il la distingue d'avec le discours des sophistes un peu partout. À quoi s'ajoute que Platon distingue aussi les vrais et les faux philosophes et la vraie et la fausse philosophie, telle celle de Denys II de Syracuse qui, selon Platon, voulait davantage passer pour philosophe qu'il ne l'était vraiment¹.

Il en ressort pour notre question que la détermination de l'objet de l'histoire de la philosophie est effectuée par l'ensemble des procédures de l'autodétermination de cette dernière, de sorte que l'historien n'a pas à chercher des critères qui lui permettent de déterminer quel discours est philosophique ou ne l'est pas : c'est le discours philosophique lui-même qui le proclame et qui se présente comme tel, non pas sur un mode simplement affirmatif et dogmatique (ce qui renverrait à la pseudo philosophie), mais en réalisant sur lui-même son propre programme d'autoconstitution discursive. En l'occurrence, la philosophie n'existe pas avant d'avoir été constituée par l'ensemble des déterminations au gré desquelles Platon la constitue de fait. Aussi, lorsqu'Isocrate appelle « philosophie » la pratique qu'il enseigne dans l'école qu'il fonde en 390, « les deux projets [le sien et celui de Platon] se sont trouvés en situation de concurrence » et il s'est établi entre eux une compétition autour de l'appellation de « philosophie »². Mais lorsqu'Isocrate parle de

¹ Sur les pseudo philosophes et la fausse philosophie, Platon, Lettres VII, 340 d sq. ; *République*, VI, 490e, 496a ; je remercie Michele Corradi pour le rappel de cette dernière référence.

² Paul Demont, « Isocrate et le Gorgias de Platon », *L'information littéraire*, 2008/2 (Vol. 60), p. 3, col. 1. Mais plutôt que de remettre en question, comme le propose l'auteur, la séparation tranchée entre philosophie ancienne et rhétorique, on propose de considérer

philosophie, il ne lui donne pas d'autre sens que d'être une rhétorique sans sophistique¹. Mais même si le terme est disputé, le concept et la pratique, dans son auto compréhension, renvoient à Platon et non à Isocrate, parce que justement Platon a constitué véritablement un nouveau champ disciplinaire, certes complexe, mais cohérent dans sa structure synthétique et dans sa conscience « différentielle » de soi.

V. Conclusions.

Évaluons brièvement pour finir quelques aspects et conséquences de cette thèse, parmi d'autres conséquences possibles. D'une part, l'auto-institution de la philosophie implique que nul autre savoir qu'elle-même ne peut déterminer ce qui est et ce qui n'est pas de la philosophie, car cette détermination est à chaque fois une autodétermination qui reprend formellement des procédures d'autoréflexion comme celles qui furent instaurées par Platon, même si ce peuvent dans le contenu être des procédures divergeant de celles de Platon (ainsi Descartes ne répète-t-il certainement pas Platon). Il s'ensuit qu'on ne peut pas en toute rigueur considérer comme philosophique un discours ou un savoir qui ne s'instituent ou ne se reconnaissent pas eux-mêmes comme tels. Mais une fois établie la modalité d'autoréflexion propre au discours philosophique, tout discours reprenant celle-ci ou portant la réflexion sur elle s'instaure par là-même comme également philosophique. Ce point, qui ne peut pas être développé ici, doit ouvrir à la compréhension de la manière dont les philosophies se rapportent au moment inaugural de Platon sans pour autant le répéter, ou même pour le contester. Cela conduit à élargir l'*autoréférence* de la philosophie pour la penser en tant que *tradition*, ainsi que le fait Ben-Ami Scharfstein dans « The Three Philosophical traditions »². Elle est « la

que, même si le terme « philosophie » existait bien évidemment avant que Platon ne le définisse, ce dernier en a donné le concept en le délimitant intrinsèquement et dans un jeu d'oppositions. Cf. aussi Samuel IJsseling, « Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique », in : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 74, n°22, 1976. pp. 193-210. Charles Huit, « Platon et Isocrate », in : *Revue des Études Grecques*, tome 1, fascicule 1, 1888, pp. 49-60.

¹ Isocrate, *Contre les sophistes*, 21 ; cf. *id.*, p. 5, col. 2.

² Ben-Ami Scharfstein, « The Three Philosophical traditions », in *A Comparative History of world Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1998, auquel renvoie notre pagination. Partiellement disponible en ligne : « The Three Philosophical

qualité qui rend tout énoncé ou toute philosophie isolés difficiles à comprendre sans l'inscrire dans le réseau contextuel qui détermine ce qui est intérieur et ce qui est extérieur à la tradition »¹. Ainsi par exemple B.-A. Scharfstein note-t-il que si Maïmonide ou Avicenne peuvent certes être considérées comme des penseurs originaux, il n'en reste pas moins que leur pensée n'est pas concevable sans référence à Aristote et au néoplatonisme, ce qui les inscrit dans la tradition de la philosophie occidentale. Leur autoconstitution s'opère par le jeu des références dans lequel ils s'inscrivent.

Une fois établis ces traits, il est possible de remonter aux présocratiques pour voir si cette forme d'autoconstitution n'est pas déjà présente chez eux, même si ce devait être sous une forme moins explicite que chez Platon. La question n'est en effet pas de date, mais de type de discursivité, de sorte qu'une lecture d'Héraclite, de Parménide ou de Démocrite pourrait théoriquement manifester le caractère autoréflexif de leur discours, si celui-ci s'avérait être homogène en cela à la forme instituée par Platon.

Toutefois, une telle relecture semble avoir peu de chances de réussir, parce qu'elle contournerait le mode de constitution historique de la philosophie comme synthèse du discours des héritiers des maîtres de vérité (que sont les « grands penseurs ») et de celui des maîtres du discours (que sont les sophistes), ce qui impliquerait que la philosophie ait pu faire l'impasse sur la sophistique, et n'ait pas eu l'histoire qu'elle a eu de fait. Cela reviendrait à s'engager dans une histoire fictive de la philosophie.

Si en outre on admettait que la philosophie puisse exister sans autoréflexion, cela signifierait que, paradoxalement, elle prétendrait être un savoir universel tout en restant ignorante d'elle-même, et pour ainsi dire en attente que la lumière lui vienne d'ailleurs sur ce qu'elle est elle-même. Or Platon a au contraire montré que la philosophie ne pouvait attendre que d'elle-même son savoir sur elle-même, et que tout ce qui excéderait ses ressources ne pourrait lui être communiqué de nulle part ailleurs. Quoi qu'il lui advienne, elle ne pourrait être renvoyée qu'à elle-même.

traditions », *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 59 : p. 235-296 (1997) <http://www.sunypress.edu/pdf/53818.pdf>.

¹ *Op. cit.*, p. 6.