

Frédéric LAUPIES, Professeur en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles à Versailles
Cours interactif donné dans le cadre du Projet *Europe, Éducation, École*
Diffusé en visioconférence le 23 mars 2017, de 10h10 à 12h00
En direct : <http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/visio/>
En différé : <http://www.proejt-eee.eu> - <http://www.dailymotion.com/projeteee>
Programme : <http://www.coin-philo.net/eee.16-17.prog.php>
Nos cours en ligne : http://www.coin-philo.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php
Contact : projeteee@gmail.com

QU'EST-CE QUE « TENIR POUR VRAI » ?

L'énoncé vrai est celui qui correspond à son objet. Il semble donc possible de considérer la vérité en elle-même, abstraction faite du sujet connaissant. Toutefois cette approche est réductrice : une vérité qui ne serait reconnue par personne serait-elle encore une vérité ? Pour moi qui cherche à connaître, un énoncé n'est vrai que si je le tiens pour tel. Le "tenir pour vrai" n'est donc pas indifférent à la vérité elle-même. Mais deux difficultés apparaissent : les raisons du "tenir pour vrai" sont nombreuses et ambiguës, elles vont de l'évidence à la croyance en passant par la démonstration et la preuve. Ne risque-t-on pas de perdre l'unité de la vérité ? De plus, si la vérité n'est telle qu'à la condition d'être reconnue par le sujet ne court-elle pas le risque d'être infléchie du côté de la subjectivité et ainsi de perdre son objectivité ?

Textes

DESCARTES

« Assurément, on pourrait souhaiter dans les choses qui touchent à la conduite de la vie une certitude aussi grande que celle qui est requise dans l'acquisition de la science; mais, qu'une telle certitude ne soit ici ni à chercher, ni à espérer, on le démontre très facilement. D'abord, a priori, du fait que le composé humain est par nature corruptible, l'esprit, au contraire, incorruptible et immortel; mais aussi, et plus facilement a posteriori, par les conséquences : par exemple, si un homme voulait s'abstenir d'aliments, jusqu'à mourir de faim, sous le prétexte qu'il n'est pas certain qu'aucun poison ne s'y trouve mêlé et qu'il estime n'être pas tenu de manger parce qu'il ne voit pas de façon claire et évidente qu'il est en présence d'aliments propres à soutenir sa vie, qu'il vaut donc eux attendre la mort dans l'abstinence que de se tuer en mangeant, on devrait assurément l'accuser d'avoir l'esprit malsain et d'être son propre meurtrier. Si nous supposons même que cet homme ne peut se procurer que empoisonnés, qui cependant ne lui paraissent pas tels, mais tout à fait sains; si nous supposons aussi qu'il a été ainsi fait par la nature que l'abstinence soit favorable à la santé, bien qu'elle ne lui semble pas moins nuisible qu'aux autres hommes, il sera tenu néanmoins d'user de ces mets et de prendre ainsi ce qui paraît utile plutôt que ce qui l'est en effet. D'ailleurs, cela est de soi si évident pour tous les hommes que je m'étonne qu'on puisse avoir autre opinion. [...]

De ce que j'ai distingué entre ce qui me concerne ou concerne ma nature, et ce qui concerne seulement ma connaissance, on ne peut inférer à bon droit que ma métaphysique n'établit absolument rien en dehors de ce qui concerne cette connaissance,

ni les autres objections qui sont faites ici. En effet, le lecteur peut facilement reconnaître quand j'ai traité seulement de cette connaissance et quand j'ai traité de la vérité même des choses. Et je ne me suis jamais servi du mot croire quand il fallait parler de la science ; bien mieux, dans le lieu cité, le mot croire ne se trouve pas. Dans la réponse aux deuxièmes objections, j'ai dit qu'étant éclairés par Dieu d'une manière surnaturelle, nous avons confiance que ce qui nous est proposé de croire a été révélé par Dieu lui-même ; parce qu'il était alors question non de science humaine, mais de foi. Et je n'ai pas affirmé que par la lumière de la grâce non connaissons clairement les mystères mêmes de la foi (bien que je ne nie pas que cela puisse se faire), mais seulement que nous avons confiance qu'il faut y croire. Maintenant, qu'il soit très évident que les choses révélées par Dieu doivent être crues et que la lumière de la grâce soit préférable à la lumière de la nature, nul homme ayant vraiment la foi catholique ne peut le trouver douteux ou surprenant. »

DESCARTES, *Lettre à Hyperaspistes*, Août 1641

PASCAL, *Trois discours sur la condition des grands*

Premier discours

Pour entrer dans la véritable connaissance de votre condition, considérez- la dans cette image.

Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi.

Mais comme il ne pouvait oublier sa condition naturelle, il songeait, en même temps qu'il recevait ces respects, qu'il n'était pas ce roi que ce peuple cherchait, et que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée: l'une par laquelle il agissait en roi, l'autre par laquelle il reconnaissait son état véritable, et que ce n'était que le hasard qui l'avait mis en place où il était. Il cachait cette dernière pensée et il découvrait l'autre. C'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la dernière qu'il traitait avec soi-même.

Ne vous imaginez pas que ce soit par un moindre hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître, que celui par lequel cet homme se trouvait roi. Vous n'y avez aucun droit de vous-même et par votre nature, non plus que lui: et non seulement vous ne vous trouvez fils d'un duc, mais vous ne vous trouvez au monde, que par une infinité de hasards. Votre naissance dépend d'un mariage, ou plutôt de tous les mariages de ceux dont vous descendez. Mais d'où ces mariages dépendent- ils? D'une visite faite par rencontre, d'un discours en l'air, de mille occasions imprévues.

Vous tenez, dites-vous, vos richesses de vos ancêtres, mais n'est-ce pas par mille hasards que vos ancêtres les ont acquises et qu'ils les ont conservées? Vous imaginez-

vous aussi que ce soit par quelque loi naturelle que ces biens ont passé de vos ancêtres à vous? Cela n'est pas véritable. Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre.

Ainsi tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature, mais d'un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre; et ce n'est que cette rencontre du hasard qui vous a fait naître, avec la fantaisie des lois favorables à votre égard, qui vous met en possession de tous ces biens.

Je ne veux pas dire qu'ils ne vous appartiennent pas légitimement, et qu'il soit permis à un autre de vous les ravir; car Dieu, qui en est le maître, a permis aux sociétés de faire des lois pour les partager; et quand ces lois sont une fois établies, il est injuste de les violer. C'est ce qui vous distingue un peu de cet homme qui ne posséderait son royaume que par l'erreur du peuple, parce que Dieu n'autoriserait pas cette possession et l'obligerait à y renoncer, au lieu qu'il autorise la vôtre. Mais ce qui vous est entièrement commun avec lui, c'est que ce droit que vous y avez n'est point fondé, non plus que le sien, sur quelque qualité et sur quelque mérite qui soit en vous et qui vous en rende digne. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc, et il n'y a nul lien naturel qui les attache à une condition plutôt qu'à une autre.

Que s'ensuit-il de là? que vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée; et que si vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître, par une pensée plus cachée mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes; car c'est votre état naturel.

Le peuple qui vous admire ne connaît pas peut-être ce secret. Il croit que la noblesse est une grandeur réelle et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. Ne leur découvrez pas cette erreur, si vous voulez; mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence, et surtout ne vous méconnaissez pas vous-même en croyant que votre être a quelque chose de plus élevé que celui des autres.

Que diriez-vous de cet homme qui aurait été fait roi par l'erreur du peuple, s'il venait à oublier tellement sa condition naturelle, qu'il s'imaginât que ce royaume lui était dû, qu'il le méritait et qu'il lui appartenait de droit? Vous admireriez sa sottise et sa folie. Mais y en a-t-il moins dans les personnes de condition qui vivent dans un si étrange oubli de leur état naturel?

Que cet avis est important! Car tous les emportements, toute la violence et toute la vanité des grands vient de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont: étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés au-dessus des autres, les traitassent avec insolence. Il faut s'oublier soi-même pour cela, et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux, en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir.

Second discours

Il est bon, Monsieur, que vous sachiez ce que l'on vous doit, afin que vous ne prétendiez pas exiger des hommes ce qui ne vous est pas dû; car c'est une injustice visible: et cependant elle est fort commune à ceux de votre condition, parce qu'ils en ignorent la nature.

Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs; car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre. En un pays on honore les nobles, en l'autre les roturiers, en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets. Pour quoi cela? Parce qu'il a plu aux hommes. La chose était indifférente avant l'établissement: après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler

Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force.

Nous devons quelque chose à l'une et à l'autre de ces grandeurs; mais comme elles sont d'une nature différente, nous leur devons aussi différents respects.

Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous font pas concevoir quelque qualité réelle en ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux; il faut se tenir debout dans la chambre des princes. C'est une sottise et une bassesse d'esprit que de leur refuser ces devoirs

Mais pour les respects naturels qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles; et nous devons au contraire le mépris et l'aversion aux qualités contraires à ces grandeurs naturelles. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités. Je ne vous refuserai point les cérémonies que mérite votre qualité de duc, ni l'estime que mérite celle d'honnête homme. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit.

Voilà en quoi consiste la justice de ces devoirs. Et l'injustice consiste à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles. M. N... est un plus grand géomètre que moi; en cette qualité il veut passer devant moi: je lui dirai qu'il n'y entend rien. La géométrie est une grandeur naturelle; elle demande une préférence d'estime, mais les hommes n'y ont attaché aucune préférence extérieure. Je ne serai donc devant lui, et l'estimerai plus que moi, en qualité de géomètre. De même si, étant duc et pair, vous ne vous contentez pas que je me tienne découvert devant vous, et que vous voulussiez encore que je vous estimasse je vous prierais de me montrer les qualités qui méritent mon estime. Si vous le faisiez, elle vous est acquise, et je ne vous la pourrais refuser avec justice; mais si vous ne le faisiez pas, vous seriez injuste de me la demander, et assurément vous n'y réussirez pas, fussiez-vous le plus grand prince du monde.

Troisième discours

Je vous veux faire connaître, Monsieur, votre condition véritable; car c'est la chose du monde que les personnes de votre sorte ignorent le plus. Qu'est-ce, à votre avis, d'être grand seigneur? C'est être maître de plusieurs objets de la concupiscence des hommes, et ainsi pouvoir satisfaire aux besoins et aux désirs de plusieurs. Ce sont ces besoins et ces désirs qui les attirent auprès de vous, et qui font qu'ils se soumettent à vous: sans cela ils ne vous regarderaient pas seulement; mais ils espèrent, par ces services et ces déférences qu'ils vous rendent obtenir de vous quelque part de ces biens qu'ils désirent et dont ils voient que vous disposez.

Dieu est environné de gens pleins de charité, qui lui demandent les biens de la charité qui sont en sa puissance: ainsi il est proprement le roi de la charité.

Vous êtes de même environné d'un petit nombre de personnes, sur qui vous réglez en votre manière. Ces gens sont pleins de concupiscence. Ils vous demandent les biens de la concupiscence; c'est la concupiscence qui les attache à vous. Vous êtes donc proprement un roi de concupiscence. Votre royaume est de peu d'étendue; mais vous êtes égal en cela aux plus grands rois de la terre; ils sont comme vous des rois de concupiscence. C'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire.

Mais en connaissant votre condition naturelle, usez des moyens qu'elle vous donne, et ne prétendez pas régner par une autre voie que par celle qui vous fait roi. Ce n'est point votre force et votre puissance naturelle qui vous assujettit toutes ces personnes. Ne prétendez donc point les dominer par la force, ni les traiter avec dureté. Contentez leurs justes désirs, soulagez leurs nécessités; mettez votre plaisir à être bien faisant; avancez-les autant que vous le pourrez, et vous agirez en vrai roi de concupiscence.

Ce que je vous dis ne va pas bien loin; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre; mais au moins vous vous perdrez en honnête homme. Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par les débauches, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes! Le moyen que je vous ouvre est sans doute plus honnête; mais en vérité c'est toujours une grande folie que de se damner; et c'est pourquoi il n'en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité. D'autres que moi vous en diront le chemin: il me suffit de vous avoir détourné de ces vies brutales où je vois que plusieurs personnes de votre condition se laissent emporter faute de bien connaître l'état véritable de cette condition. »

Lire également Hans Georg GADAMER, Vérité et méthode, Seuil, p. 300-305

En réalité, la question décisive se dissimule sous le concept de prévention. Que les préjugés qui me déterminent proviennent de mes préventions, ce jugement lui-même est déjà porté du point de vue de leur dissolution et de leur mise en lumière. Et il ne vaut que pour les préjugés non fondés. Or, nous nous trouvons à nouveau confrontés au problème de l'autorité, même s'il existe aussi des préjugés fondés et féconds pour la connaissance. Les conséquences radicales de l'*Aufklärung*, implicitement présentes dans la foi de Schleiermacher en la méthode, sont dans ce cas insoutenables.

L'opposition revendiquée par l'*Aufklärung* entre la foi en l'autorité et l'usage de la raison personnelle est en elle-même parfaitement justifiée. Dans la mesure où le crédit accordé à l'autorité remplace le jugement personnel, l'autorité est effectivement une source de préjugés. Mais cela n'exclut pas qu'elle puisse être également une source de vérité. C'est ce qu'a méconnu l'*Aufklärung* en discréditant purement et simplement toute autorité. Pour s'en assurer, on peut se référer à Descartes, l'un des plus grands précurseurs de l'*Aufklärung* européenne. En dépit de la radicalité de sa réflexion méthodologique, Descartes a, comme on le sait, soustrait le domaine moral à l'ambition d'une reconstruction totale de toutes les vérités selon la raison. Tel est le sens de sa morale provisoire. Il me paraît symptomatique qu'il n'ait pas vraiment mené à terme sa morale définitive et qu'à en juger par les *Lettres à Elisabeth* ses principes n'innovaient guère. Vouloir attendre de la science moderne et de ses progrès le moyen de fonder une morale nouvelle est évidemment inconcevable. En fait le discrédit jeté sur toute autorité n'est pas le seul préjugé consolidé par l'*Aufklärung* elle-même. Elle a aussi conduit à une déformation du concept d'autorité. Les concepts de raison et de liberté reçus de l'*Aufklärung* n'empêchaient pas de lier à celui d'autorité le contraire absolu de la raison et de la liberté, l'obéissance aveugle. C'est cette signification que nous rencontrons dans la terminologie de la critique adressée aux dictateurs modernes.

Or, l'autorité en son essence n'implique rien de tel. Certes, c'est tout d'abord à des personnes que revient l'autorité. Seulement l'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directement liée à la connaissance. Sans doute appartient-il à l'autorité de pouvoir donner des ordres et

de faire obéir. Mais ce n'est que la conséquence de l'autorité que l'on a. De même l'autorité anonyme et impersonnelle du supérieur hiérarchique, résultant de l'ordre dans lequel s'insère le commandement, ne naît pas en définitive de cet ordre, mais le rend possible. Son fondement véritable est ici également un acte de liberté et de raison, qui confère par principe une certaine autorité au supérieur, pour autant qu'il voit les choses de plus haut, ou parce qu'il est plus expert, donc, ici également, parce qu'il l'emporte en connaissance²⁰⁶.

Ainsi la reconnaissance de l'autorité est toujours liée à l'idée que ce qu'elle dit ne relève pas de l'arbitraire, étranger à la raison, mais peut être en principe compris. En cela consiste l'essence de l'autorité que revendiquent l'éducateur, le supérieur, le spécialiste. Certes, les préjugés qu'ils inculquent ne tiennent leur légitimité que de la personne elle-même. Pour leur accorder crédit, il faut être prévenu en la faveur de la personne qui les soutient. Mais c'est par là justement qu'ils deviennent préjugés conformes à la chose, car ils produisent la même prévention en faveur de la chose que celle qui est suscitée d'une autre manière par des arguments dont la raison reconnaît la validité. Ainsi l'essence de l'autorité doit être replacée dans le contexte d'une théorie des préjugés qu'il faut libérer de l'extrémisme de l'*Aufklärung*.

On peut s'appuyer pour cela sur la critique romantique de l'*Aufklärung*. Car il y a une forme d'autorité que le Romantisme a défendue avec une ardeur particulière : celle de la tradition. Tout ce qui est consacré par la tradition et par la coutume possède une autorité devenue anonyme et notre être historique fini est déterminé par le fait que cette autorité des choses transmises – et pas seulement ce qui se comprend à partir de raisons – a toujours puissance sur notre action et notre comportement. Toute éducation repose là-dessus et même si, en éducation, le « tuteur » perd sa fonction quand son protégé atteint l'âge de la majorité, la sagacité et la décision personnelle remplacent alors l'autorité de l'éducateur. Pourtant

206. (Il me semble que la tendance à reconnaître l'autorité, telle qu'elle apparaît, par exemple chez Jaspers, dans *Von der Wahrheit*, p. 766 sq., et chez Gerhard Krüger, dans *Freiheit und Weltverwaltung*, p. 231 sq. reste dépourvue de raison que l'on puisse discerner. (Aut que ce principe n'est pas admissible.) Si le principe trop connu, selon lequel « Le parti (ou le Führer) a toujours raison » est faux, ce n'est pas parce qu'il affirme la supériorité des autorités, mais parce qu'il vise à mettre par décret souverain les autorités à l'abri de toute critique qui pourrait se trouver bien fondée. La véritable autorité n'a pas besoin de s'affirmer sur le mode autoritaire. [Ce dont il a été depuis plus souvent question dans mon débat avec J. Habermas. Cf. l'ouvrage collectif édité par J. Habermas *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1977, et ma conférence de Soleure « Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit », *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 133 (1983), p. 11-16. C'est A. Gehlen surtout qui a dégagé le rôle des institutions.]

[284]

[285]

cette accession à la majorité ne signifie nullement une maîtrise de soi qui serait synonyme d'affranchissement à l'égard de toute coutume et de toute tradition. La réalité des mœurs, par exemple, possède et conserve dans une large mesure une autorité fondée sur la coutume et la tradition. Les mœurs sont librement reprises, mais nullement créées ou fondées dans leur validité par un libre discernement. Ce que nous désignons précisément par le terme de tradition, c'est le fait de s'imposer sans avoir été préalablement fondé en raison (*Begründung*). Et nous devons effectivement au Romantisme cette rectification apportée à l'*Aufklärung*, en vertu de laquelle la tradition aussi conserve un droit à côté des arguments rationnels, et continue d'influencer dans une large mesure nos institutions et notre comportement. Ce qui fait la supériorité de l'éthique des Anciens sur la philosophie morale des modernes, c'est qu'elle tient compte du caractère indispensable de la tradition pour fonder le passage de l'éthique à la « politique », l'art de bien légiférer²⁰⁷. L'*Aufklärung* moderne, en comparaison, est abstraite et révolutionnaire.

Cependant, le concept de tradition est devenu tout aussi ambigu que celui d'autorité, et pour la même raison : c'est en effet une opposition abstraite au principe de l'*Aufklärung* qui marque la conception romantique de la tradition. Le Romantisme conçoit la tradition comme l'opposé de la liberté raisonnable et voit en elle une donnée historique qui relève de la nature. Et, qu'on la combatte dans un esprit révolutionnaire ou qu'on s'efforce de la conserver, dans les deux cas, elle apparaît comme l'opposé abstrait de la libre disposition de soi, puisque sa validité, qui n'a pas besoin de donner ses raisons, nous détermine au contraire spontanément. Sans doute, la critique romantique de l'*Aufklärung* ne peut-elle illustrer le fait que la tradition s'imposerait de manière indiscutable, sans que ni le doute ni la critique atteignent jamais l'apport du passé. Ce qui correspondrait au contraire à une réflexion critique spécifique qui commencerait par se tourner de nouveau vers la vérité de la tradition et tenterait de la restaurer, ce que l'on peut appeler traditionalisme.

Il me semble cependant que le contraste n'est pas aussi absolu entre tradition et raison. Autant la restauration consciente de traditions ou la création consciente de nouvelles traditions sont problématiques, autant est également chargée de préjugés et jusqu'au fond d'elle-même fidèle à l'*Aufklärung*, la foi romantique dans les « traditions organiques » qui imposerait silence à toute raison. En réalité, la tradition ne cesse pas de porter en elle un élément qui relève de la liberté et de l'histoire même. La tradition, même la plus authentique et la mieux établie, ne se déploie pas grâce à la force d'inertie qui permet à ce qui est présent de persister; elle a

207. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, K, 10.

au contraire besoin que l'on y adhère, qu'on la saisisse et cultive. Elle est essentiellement conservation, au sens où celle-ci est également à l'œuvre en toute transformation historique. Or, la conservation est un acte de raison, un de ceux, il est vrai, qui passent inaperçus. C'est pourquoi l'innovation, le projet raisonné, sont tenus pour la manière d'agir et d'opérer de la raison seule. Or, ce n'est qu'une apparence. Même quand la vie, qui change, est soumise à de violents bouleversements, en période révolutionnaire, par exemple, se conserve, sous le prétendu changement de toutes choses, une part du passé beaucoup plus considérable que l'on ne pense et qui retrouve dès lors autorité en s'alliant à ce qui est nouveau.

En tout cas, la conservation n'est pas moins un acte de liberté que le bouleversement et l'innovation. Voilà pourquoi la critique de la tradition par l'*Aufklärung* et sa réhabilitation par le Romantisme demeurent l'une et l'autre bien en deçà de sa véritable réalité historique.

Ces réflexions amènent à se demander s'il ne faut pas fondamentalement reconnaître son droit à la tradition dans l'herméneutique des sciences de l'esprit. Dans ces sciences, la recherche ne peut pas se concevoir comme en pure et simple opposition avec l'attitude que nous avons à l'égard du passé, en tant qu'êtres dont la vie est historique. De toute manière, dans la relation que nous ne cessons pas d'entretenir avec le passé, notre vœu n'est pas en vérité de prendre nos distances et d'être libres par rapport à ce qui est transmis. Nous ne cessons pas au contraire d'être dans la tradition et cette insertion n'est nullement un comportement objectivant qui nous ferait considérer la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger; il s'agit toujours de quelque chose qui est à nous, modèle ou épouvantail, d'une reconnaissance de nous-mêmes, dans laquelle notre jugement d'historien verra plus tard non plus une connaissance, mais une accommodation on ne peut plus spontanée de la tradition.

Face au méthodologisme régnant de la théorie de la connaissance, il faut donc nous poser les questions suivantes : la montée de la conscience historique a-t-elle vraiment tout à fait coupé notre attitude scientifique de cette attitude naturelle à l'égard du passé? Le « comprendre » propre aux sciences de l'esprit se conçoit-il correctement quand il rejette la totalité de sa propre historicité du côté des préjugés dont on doit se libérer? Ou encore la « science libre de préjugés » a-t-elle plus de points communs qu'elle ne le sait avec la réception et la réflexion naïves, dans lesquelles vivent les traditions et où le passé est présent (*da*).

En tout cas une présupposition fondamentale est commune à la compréhension dans les sciences de l'esprit et à la survivance de la tradition : c'est que la tradition nous y adresse la parole. N'est-il pas vrai des objets de la recherche comme des contenus de la tradition que l'on ne peut apprendre que de cette manière leur signification? Cette signification peut bien être indirecte et procéder d'un intérêt historique apparemment sans

[286]

[287]

rapport avec le présent. Il reste que, même dans le cas extrême de la recherche historique « objective », c'est toujours en déterminant de nouveau la signification de l'objet de la recherche que la tâche historique trouve son accomplissement. Mais cette signification, qui se trouve à la fin d'une telle recherche, se trouve aussi à son commencement, dans le choix du thème de recherche, dans l'éveil de l'intérêt pour la recherche, dans l'accès à une nouvelle manière de poser les problèmes.

Voilà pourquoi toute herméneutique historique doit commencer par abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique (Historie), entre l'histoire (Geschichte) et le savoir de l'histoire. L'action (Wirkung) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques²⁰⁸. En conséquence, nous ferons bien de voir dans la conscience historique non pas, comme il peut sembler à première vue, quelque chose de radicalement nouveau, mais un élément nouveau au sein de ce qui, de tout temps, a constitué le rapport de l'homme au passé. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître dans la tradition un facteur constitutif de l'attitude historique et d'en explorer la fécondité herméneutique.

Si nous abordons l'histoire de la recherche en tenant compte de la différence qui existe entre l'histoire des sciences de l'esprit et celle des sciences de la nature, il apparaît immédiatement que reste à l'œuvre dans les sciences de l'esprit, si méthodique que puisse être leur procédure, un élément de tradition qui est leur essence proprement dite et qui en constitue le caractère distinctif. Il ne peut évidemment y avoir de démarche humaine historique finie qui soit capable d'effacer totalement les traces de cette finitude. Même l'histoire des mathématiques, ou celle des sciences de la nature, font partie de l'histoire de l'esprit humain et en reflètent les aléas. Toutefois, quand le chercheur en sciences de la nature écrit l'histoire de sa science en partant de l'état actuel du savoir, il ne s'agit pas de simple naïveté historique. Erreurs et impasses n'ont plus pour lui qu'un intérêt historique, car le critère de sa perspective, c'est évidemment le progrès de la recherche. La prise en considération, dans les progrès des sciences de la nature ou des mathématiques, de leur appartenance au contexte historique ne relève donc que d'un intérêt secondaire qui ne concerne nullement leur valeur cognitive.

208. Je ne crois pas que Scheler ait raison de soutenir que la pression préconsciente de la tradition perde progressivement de sa force avec le progrès de la science historique (*Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, p. 37). L'indépendance de la science historique qui y est impliquée me semble être une fiction libérale, de celles que d'habitude Scheler ne manque pas de percevoir à jour. (Dans le même sens, *Nachlass* I, p. 228 sq. son adhésion à l'*Aufklärung* en histoire et en sociologie de la connaissance.)

Il est donc absolument inutile de contester que, même dans les sciences de la nature, des éléments de tradition puissent être à l'œuvre, conduisant, par exemple, à préférer ici ou là telle orientation de la recherche. Mais ce ne sont pas des conditions de ce genre qui dictent à la recherche scientifique comme telle la loi de son développement, c'est la loi de la chose même, qui se révèle à ses efforts méthodiques²⁰⁹.

Les sciences de l'esprit ne peuvent évidemment être décrites de façon satisfaisante si l'on part de cette conception de la recherche et du progrès. Il est naturellement exact que, là aussi, on peut écrire l'histoire, par exemple celle de la résolution d'un problème, comme le déchiffrement d'une inscription difficile à lire, en ne s'intéressant qu'à une seule chose, qui est de parvenir finalement au résultat définitif. S'il n'en était pas ainsi, il aurait été absolument impossible à la méthode des sciences de l'esprit de prendre appui sur les sciences de la nature, ce dont on a vu l'importance au siècle dernier. Toutefois l'analogie entre la recherche dans les sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit ne concerne qu'un aspect subordonné du travail effectué par celles-ci.

Ce que montre déjà le fait que les grandes réussites dans les sciences de l'esprit ne vieillissent guère. Il est certainement facile au lecteur contemporain de faire abstraction du fait qu'un historien d'il y a cent ans disposait d'un stock de connaissance réduit et, de ce fait, portait parfois des jugements erronés dans le détail. Mais, à tout prendre, il préférera toujours lire Droysen ou Mommsen plutôt que l'exposé le plus récent de la plume d'un historien actuel sur les mêmes sujets. A quel critère se réfère-t-on ici ? On ne peut évidemment pas imposer simplement à la chose même le critère auquel se mesurent la valeur et le poids de la recherche. La chose ne commence au contraire à prendre vraiment de l'importance pour nous que sous l'éclairage qu'elle doit à celui qui sait nous la dépeindre. Ainsi, notre intérêt est bien dirigé vers la chose, mais celle-ci ne doit pourtant sa vie qu'à l'aspect sous lequel elle nous est montrée. Nous admettons bien que c'est sous des aspects différents selon les temps et les lieux, que la chose se présente à l'historien. Nous admettons bien que ces aspects ne se suppriment pas purement et simplement les uns les autres, au cours du progrès de la recherche, mais qu'ils sont comme des conditions exclusives les unes des autres, qui subsistent chacune pour elle-même et ne se réunissent qu'en nous-mêmes. Ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé. Il n'est présent que dans la multiplicité de telles voix : c'est ce qui constitue l'essence de la tradition à laquelle nous avons et voulons prendre part. La recherche historique

209. [Question qui semble bien plus compliquée depuis la publication des travaux de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1963, et *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, 1977.]