

“Les questions vivantes dans la philosophie allemande de l’après-guerre” par Léo Strauss (communication présentée en 1940 à la *New School for Social Research* de New York)

Remarque introductory

On peut faire remonter à une seule et même cause la gloire intellectuelle et la misère politique des Allemands : la civilisation allemande est considérablement *plus jeune* que la civilisation des pays de l’Ouest. Les Allemands sont à strictement parler moins civilisés que les Anglais ou les Français, c'est-à-dire qu'ils sont à un moindre degré des citoyens, des *cityens libres*. C'est là un des aspects de la question. L'autre est que la philosophie allemande est plus susceptible d'adopter une attitude critique envers la civilisation, envers la *tradition* de la civilisation que ne l'est la philosophie occidentale. Nous pouvons aller jusqu'à dire que la philosophie allemande implique généralement une critique plus ou moins radicale de l'idée même de civilisation et particulièrement de la civilisation moderne : une critique désastreuse sur le plan politique, mais nécessaire sur le plan philosophique, sur le plan théorique. Car si la civilisation se distingue de ce que l'on a auparavant appelé l'état de nature, ou même s'oppose à cet état de nature, le processus de la civilisation signifie que l'on s'écarte de plus en plus de la condition *naturelle* de l'homme, que l'on *oublie* de plus en plus cette situation. Mais peut-être faut-il avoir une connaissance vivante, un souvenir très précis de cette situation si l'on veut connaître, c'est-à-dire comprendre le *naturel* dans toute sa signification, les problèmes fondamentaux de la philosophie.

La critique de la civilisation moderne est liée à la nostalgie d'un passé, d'une certaine antiquité. Une de mes connaissances anglaises m'a dit que ce qui le frappait le plus lorsqu'il parlait à des Allemands, ou ce qui lui était le plus incompréhensible, c'était leur nostalgie de leur passé tribal. La nostalgie du passé teuton n'est que la forme la plus grossière et la plus inintelligente, la forme la plus ridicule, d'une insatisfaction profonde envers la civilisation moderne. Sous sa forme la plus éclairée, c'est une nostalgie de l'Antiquité classique, spécialement de l'Antiquité grecque. Dans un célèbre aphorisme, Nietzsche a caractérisé la pensée allemande comme une immense tentative pour édifier un pont reliant le monde moderne au monde de la Grèce. Il suffit de se rappeler les noms de Leibniz, de Lessing, de Goethe, de Schiller, de Hölderlin, pour voir que la remarque de Nietzsche a quelque fondement. Ceci au moins est sûr : la propre philosophie de Nietzsche, le facteur singulier le plus puissant de la philosophie allemande de l'après-guerre, se confond presque avec sa critique de la civilisation moderne au nom de l'Antiquité classique.

La colonne vertébrale de la civilisation moderne est la *science* moderne. Par conséquent, la critique allemande de la civilisation moderne est

au premier chef une critique de la science moderne, que ce soit sous la forme d'une limitation de sa portée, ou sous une forme encore plus radicale. Le mouvement philosophique allemand du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, le mouvement qui a atteint son point culminant avec Hegel, a exprimé cette critique sous la forme de l'opposition de *l'histoire* en tant que royaume de la *liberté* à la *nature* en tant que royaume de la *nécessité* (mathématique ou mécanique) ou sous la forme de l'opposition du développement organique ou du processus dialectique à une construction rationnelle. Cette interprétation de la critique de la civilisation moderne fut naturellement un facteur important de la philosophie allemande de l'après-guerre. Mais elle n'en fut pas *caractéristique*. Le slogan qui exprima l'attitude caractéristique de l'Allemagne de l'après-guerre envers la civilisation moderne est, *non pas* l'histoire contre le naturalisme non-historique, ou le produit d'un développement organique contre le produit de l'art, *mais* la "vie" ou "l'existence" contre la science, la science signifiant ici *n'importe quelle* entreprise purement théorique. La science critiquée au nom de "la vie" ou de "l'existence" englobe à la fois la science de la nature et l'histoire. La critique allemande de l'après-guerre est dirigée autant contre Hegel et le romantisme que contre Descartes. L'origine de cette critique est Nietzsche, qui a fait son principe de considérer la science du point de vue de l'art, et de considérer l'art du point de vue de la vie.

[verso de la page 1]

Comme ce que j'ai déjà dit l'implique, la philosophie allemande de l'après-guerre est seulement dans une certaine mesure une philosophie de l'après-guerre. La grande majorité de la génération antérieure et une partie considérable de la génération montante continuaient naturellement des traditions instaurées au XIX^e siècle ou auparavant, que le déclenchement de la guerre ou ses conséquences n'avaient pas affectées. Nous pouvons appeler ce type d'hommes les philosophes purement académiques. L'opinion publique de l'Allemagne de l'après-guerre n'était pas déterminée par eux, mais par les hommes qui étaient en contact avec une révolution dans la pensée — soit parce qu'ils l'avait exposée, soit parce qu'ils l'avaient initiée —, par des penseurs qui sentaient que la tradition du XIX^e siècle *ne pouvait pas* continuer ou *ne méritait pas* d'être poursuivie. Parmi ces penseurs, nous pouvons distinguer deux genres : des penseurs qui eurent un effet direct ou révolutionnaire sur la partie la plus ouverte ou la plus susceptible d'être mobilisée des jeunes universitaires et des penseurs qui ont découvert, ou redécouvert, dans un secret relatif, un fondement plus en accord avec la nature des choses que l'avait été celui qui sous-tendait la période précédente. Pour un examen général, je pense que le mieux est de me limiter à une esquisse raisonnée des mouvements les plus superficiels, qui cependant furent aussi influents que le mouvement le plus profond, ce mouvement plus profond étant pratiquement identique à la phénoménologie, et l'influencèrent en retour. Ce faisant, je ne m'appuierai pas seulement ni même principalement sur des livres ou des articles publiés. Certaines lectures et certaines conversations et discussions dont je me

souviens, m'ont révélé les tendances du monde dans lequel je vivais alors bien mieux que les soi-disants exposés définitifs que j'ai pu lire ensuite.

Un mot de plus avant de commencer : je ne parle pas de ma propre pensée — je n'approuve pas nécessairement les pensées dont je parle ; mon propos est exclusivement de vous apporter quelque information.

La situation intellectuelle de l'Allemagne immédiatement après la guerre se manifeste de la manière la plus claire dans deux publications mémorables : *Le Déclin de l'Occident* de Spengler, et *La science et l'instruction en tant que vocation* de Max Weber. On peut caractériser de la manière suivante la signification de ces publications : le livre de Spengler fut l'attaque la plus impitoyable contre la validité ou la valeur de la science moderne et de la philosophie moderne (et en fait de la science et de la philosophie tout court), et la conférence de Weber fut la défense la plus impressionnante présentée dans l'Allemagne de l'après-guerre, de la science moderne et de la philosophie.

I. L'historicisme radical en tant qu'impulsion vers une compréhension historique radicale, vers l'interprétation des textes.

a) Pour apprécier convenablement l'enseignement de Spengler, il faut se souvenir des prétentions originelles de la science ou de la philosophie moderne : elles avaient prétendu originellement enseigner *la vérité*, la vérité valable pour tous les hommes et en fait pour tous les êtres intelligents (le *Micromégas* de Voltaire). Mais Spengler déclara que la science ou la philosophie ne sont que l'expression d'une âme spécifique, d'une culture spécifique, de la culture faustienne — ou qu'une forme parmi d'autres de l'expression de cette culture, ni plus ni moins importante que l'art, l'économie, la stratégie et je-ne-sais-quoi. La prétention des mathématiques et de la logique par exemple à la vérité absolue fut balayée : il n'y a pas de logique ou de mathématique, mais il existe diverses logiques et diverses mathématiques adaptées aux diverses cultures auxquelles elles appartiennent. Naturellement, la même chose vaut pour l'éthique. La science moderne ou la philosophie n'est pas plus vraie que, disons, le système d'administration chinois.

La seule conséquence qu'un homme théorique, qu'un philosophe, pouvait tirer de cela, c'était que la tâche de la philosophie consiste à comprendre les diverses cultures en tant qu'expressions de l'âme de ces cultures. Cela n'aurait rien de moins philosophique que d'élaborer encore par exemple, la logique, la logique moderne n'étant que l'expression d'une âme spécifique. Spengler remplaça pour ainsi dire la théorie de la connaissance ou la métaphysique par la compréhension de l'âme qui engendre les diverses cultures, des âmes qui sont les racines de toutes les « vérités ».

[page 2]

La compréhension des cultures a bien sûr un critère de la *vérité*. Mais ce critère ne prétend pas à la vérité *absolue*. Car quoi que puisse être la vérité, il lui faut certainement être significative. Or, les affirmations historiques n'ont pas de signification pour des cultures autres que les cultures faustiennes, elles sont

inintelligibles pour ces cultures : la vérité historique, la vérité la plus radicale, nous pourrions dire, les seules vérités qui restent, *existent* exclusivement pour l'homme faustien.

b) Préparé par l'interprétation idéaliste de la science :

α) si la raison ne *découvre* pas les lois de la nature, mais si elle *prescrit* ses lois à la nature, la vérité est le *produit* de la raison. La raison a son *histoire*. Mais cette histoire n'est pas nécessairement déterminée par les exigences de la raison elle-même.

β) la science consiste à organiser les données sensibles — mais il y a diverses manières d'organiser les données sensorielles : Newton, Goethe (Cassirer), les “différents plans” de Simmel.

c) Spengler sembla incarner l'extrême de l'historicisme ; mais on a montré qu'il n'est pas allé au bout de son chemin.

α) le défaut philosophique de l'enseignement de Spengler : il exigeait comme fondement une philosophie élaborée de l'homme, de l'existence humaine comme essentiellement historique ; une philosophie montrant que l'homme en tant que le seul être historique est l'origine de toute signification ; et cela presupposait une analyse de la vérité, une analyse montrant que la vérité est essentiellement relative à l'existence humaine. C'est Heidegger qui a élaboré cette philosophie.

β) Spengler avait souligné certains traits communs à *toutes* les cultures : on peut les appeler les lois statiques (l'art, la science, la politique, la religion) et dynamiques (le développement, y compris le déclin) de la culture. Il avait ainsi reconnu la distinction entre l'essence de la culture elle-même et les traits particuliers des cultures individuelles, entre les éléments non-historiques et les éléments historiques des cultures. Mais est-il possible de faire une telle distinction, qui est impliquée néanmoins dans l'usage même du terme de « culture » ? Tout n'est-il pas « historique » ? Le système de catégories le plus abstrait n'est-il pas lui aussi historique, n'est-il pas applicable seulement à une culture ? Plus précisément : les catégories employées par Spengler sont-elles réellement applicables aux phénomènes qu'il tente d'interpréter ? S'il est erroné d'interpréter Brutus à partir de la Révolution Française, il est d'autant plus erroné pour un historiciste de parler des *Etats* grecs, de la *religion* grecque, etc., c'est-à-dire d'appliquer des catégories qui ne sont pas grecques à des phénomènes grecs. S'il est vrai que chaque « culture » est unique, qu'elle a son propre système de catégories, et qu'il faut tirer ce système des phénomènes de cette culture elle-même, il nous faut étudier directement les diverses cultures, et non pas la littérature consacrée à ces cultures, comme l'a principalement fait Spengler. Il nous faut étudier les *documents*. Cependant, cela signifie au premier chef *interpréter des textes*, en voyant que l'interprétation des autres documents, par exemples, les statues est bien plus susceptible d'une interprétation subjective que les déclarations explicites.

Ainsi Spengler a donné aux études historiques une importance infiniment plus grande qu'elles n'en avaient auparavant. Car il avait pratiquement réduit la philosophie elle-même à la compréhension des phénomènes historiques. (l'historicisme antérieur à la guerre avait reconnu que la logique et la théorie de la connaissance sont des disciplines non-historiques). Ce n'était désormais plus seulement les historiens qui se penchaient sur le passé dans le seul but de comprendre le passé, les philosophes s'y mettaient aussi.

γ) Si la philosophie se réduit un temps à la compréhension des textes, l'intérêt philosophique doit se concentrer sur le phénomène de l'interprétation en général : la compréhension des pensées des autres. En d'autres termes, l'*herméneutique* revêt une importance décisive. L'étude de l'herméneutique, des principes qui sous-tendent la compréhension et l'explication, ouvre la voie à une philosophie entendue comme la tentative de *comprendre* les phénomènes, en tant que distincte d'une philosophie qui tente d'*expliquer* les phénomènes.

[verso de la page2]

δ) Le retour aux textes eux-mêmes implique une défiance profonde des catégories initiales de l'interprétation, des catégories que nous utilisons avant de nous être *soumis* à 'l'épreuve' des textes. Cette défiance est orientée spécifiquement contre le mot de « culture », qui est le produit de l'âme faustienne. Il nous faut des mots plus élémentaires, moins compliqués, si nous voulons dresser un tableau exact et approprié des pensées et des intérêts qui guidaient la vie des hommes du passé. Il nous faut nous débarrasser de l'ensemble de l'appareil conceptuel créé par la philosophie ou la science moderne, et en fait par les traditions plus anciennes de philosophie ou de science. Il nous faut revenir à un langage « pré-philosophique » ou « pré-scientifique » si nous voulons arriver à une compréhension adéquate de la « culture » pré-philosophique.

Quiconque a tenté sérieusement de comprendre le passé conformément à ces principes a découvert certains faits et certains intérêts fondamentaux qui *n'ont pas* changé et qui ne sont pas exposés au changement. L'intérêt historique se transforma donc en un intérêt philosophique, l'intérêt pour la nature éternelle de l'homme. Et ce retour s'appuyait sur des études historiques, et non sur une philosophie générale de l'histoire. Finalement, il devint clair que, puisque les membres de toutes les « cultures » sont des hommes, ils peuvent se comprendre les uns les autres, tandis que l'historiciste « faustien » n'en comprend aucune parce qu'il n'a pas vu la nature éternelle de l'homme, parce qu'il a pris les arbres pour la forêt. Par ailleurs, la familiarité avec la pensée du passé donne l'expérience du caractère praticable d'une approche essentiellement non-historique : l'historicisme radical éveille un intérêt passionné pour le passé et donc un intérêt passionné pour l'approche non-historique qui caractérisait l'homme jusqu'au XVIII^e siècle.

II. L'exigence d'une justification évidente des études historiques en général et de chaque étude historique individuelle en particulier.

La supposition qui sous-tend la tendance examinée est l'opinion selon laquelle la philosophie est la connaissance de soi de l'homme dans son historicité. Ainsi, la philosophie revêt la forme de l'étude historique. La philosophie ou l'histoire ainsi comprise est essentiellement et purement théorique. Or, une manière purement théorique d'envisager l'histoire s'expose à une objection que Nietzsche a formulée dans les années 70 dans son essai « *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* » [“De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie”], dont on n'avait pas mesuré toute l'importance avant la guerre. On peut exprimer cette objection de la manière suivante : la connaissance historique, en tant que connaissance de soi de l'homme, en tant que connaissance *réfléchie*, est dangereuse pour la spontanéité ; et la vie humaine et l'histoire humaine sont essentiellement spontanées ; par conséquent, la victoire totale de la conscience historique, de l'histoire *comprise*, serait la fin de l'histoire elle-même, de l'histoire *vécue* ou *faite* (si les philosophes du passé avaient été des historiens, il n'y aurait pas d'histoire de la philosophie. Ou, réciproquement: si nous voulons *comprendre* les philosophes du passé, il nous faut nous appuyer sur le même intérêt fondamental qu'eux : se soucier de la vérité, de la vérité du Tout, et non pas d'un intérêt *historique*, un intérêt pour les opinions de quelqu'un d'autre). La conscience historique ne doit donc pas être laissée seule, elle doit être limitée par les forces qui font l'histoire, ou mise au service de ces forces : l'étude historique doit être mise au service de la *vie*. La vie signifie le *présent*. La conscience historique seule, la conscience historique gouvernant entièrement signifierait le règne sans partage du passé sur le présent. La conséquence en est la suivante : nous de devons plus tenir pour acquis que la connaissance historique et les études historiques sont utiles, agréables ou nécessaires. Car l'expérience montre que l'humanité a vécu à presque toutes les époques sans ce fameux sens historique (« le sixième sens » [Gai Savoir, aph. 357]).

[page 3]

Bien sûr, nous constatons un intérêt historique, de l'historiographie, très tôt dans le développement de l'humanité. Mais jamais, avant le XVIII^e siècle, l'histoire n'a eu une importance *philosophique*. Il faut considérer comme un *préjugé* l'opinion selon laquelle l'histoire a une telle importance — opinion qui sous-tend l'expression même de « philosophie de l'histoire » —, tant que nous n'avons pas profondément compris pourquoi la vie d'aujourd'hui, pourquoi la philosophie d'aujourd'hui, à la différence de celle des époques antérieures, a *besoin* de la conscience historique. Et il ne faut pas montrer ce *besoin*, cette *nécessité*, seulement en général : on ne saurait considérer aucune étude historique individuelle comme importante tant qu'elle n'est pas entreprise en pleine conscience de *sa* nécessité « existentielle ».

Si l'historicisme radical a changé profondément le caractère des études historiques, au point qu'il a engendré une nouvelle *passion* pour les études historiques, et en fait une passion *extrême* pour de telles études, la critique nietzschéenne de l'historicisme (et également la philosophie de l'existence) a éclairé cette passion en contraignant chacun à se rendre

parfaitement clairs pour soi-même les *motifs* des études historiques en général et de chaque étude historique individuelle en particulier. Elle put diriger les études historiques vers l'interprétation des textes pertinents pour la solution, ou pour la compréhension, de nos problèmes immédiats les plus urgents. Et elle conduisit à la question fondamentale de la signification de la conscience historique en posant la question de savoir pourquoi et dans quelle mesure la conscience historique est une nécessité.

III. Les raisons caractéristiques de notre temps qui font de la conscience historique une nécessité.

La question de la raison pour laquelle la conscience historique est une nécessité et de la mesure dans laquelle elle l'est est elle-même une question *historique*. La question de Nietzsche et sa réponse avaient été non-historiques : il avait expliqué pourquoi l'*homme* a besoin de l'histoire par la nature humaine en tant que telle. Bien sûr, il avait vu qu'il y a une différence fondamentale entre tout intérêt historique antérieur et l'intérêt historique radical qui s'est développé depuis le XVIII^e siècle. Il s'est *opposé* à l'intérêt historique radical ; mais il n'a pas tenté de *comprendre* la nécessité qui le sous-tendait. Ainsi, la question de Nietzsche devait être rendue plus précise : pourquoi l'*homme moderne* a-t-il besoin d'études historiques ? Pourquoi l'*homme moderne* est-il contraint d'avoir un esprit historique tel qu'aucune époque antérieure n'en avait eu ? Pourquoi avons-nous besoin de l'histoire ?

Trois réponses ont été données à cette question.

a) La vie humaine est essentiellement historique, c'est-à-dire que l'homme a naturellement besoin d'une *tradition* sur laquelle s'appuyer, qui rende possible la communication et la compréhension avec ses semblables. La tradition, la tradition fondée sur la science grecque et la religion biblique, avait été peu à peu ébranlée, sapée et détruite depuis le XVI^e siècle. Car l'*homme moderne* a tenté de s'affranchir de tous les préjugés, c'est-à-dire de toute tradition. Mais le fait que l'*homme* a effectivement besoin d'une tradition se manifeste en ce que l'*homme moderne* qui précisément a détruit toutes les traditions a été contraint de se réfugier dans l'*histoire* : l'*histoire* est le substitut moderne de la tradition.

[verso de la page 3]

b) Il n'est pas vrai que l'*homme moderne* n'a pas de tradition ; chaque génération grandit nécessairement dans une tradition, même s'il s'agit d'une tradition de l'*anti-tradition*. La tradition est *toujours* une *puissance* déterminante de manière décisive. On ne peut s'affranchir de cette puissance par une décision de douter une fois dans sa vie de ses préjugés ; le sort de Descartes montre clairement qu'une telle libération complète des préjugés ne marche pas ; pour libérer nos esprits des entraves de la tradition qui nous empêchent de regarder les choses avec nos propres yeux, d'une manière impartiale et indépendante, il nous faut en premier lieu *connaître* la puissance à laquelle nous nous opposons ; nous ne pouvons nous débarrasser des préjugés

qu'après les avoir compris radicalement, à partir de leurs racines *historiques*. Or, ce serait une erreur de supposer que la destruction de la tradition, tentée depuis Descartes, a effectivement atteint son but. Elle ne pouvait le réaliser parce que son attaque de la *tradition* était inséparable de la croyance en un *progrès* réel ou possible. Or le progrès est au mieux l'établissement d'une tradition vraie et bien fondée, mais en tout cas, il est l'établissement d'une nouvelle *tradition*. Car le « progrès » signifie que certaines questions, les questions *fondamentales*, peuvent être résolues une fois pour toutes, de sorte que les réponses à ces questions pourront être enseignées aux enfants, de sorte que les générations ultérieures pourront tout simplement construire à partir des solutions trouvées par les générations antérieures, sans s'embarrasser plus longtemps des questions fondamentales. En d'autres termes, le « progrès » implique que les réponses aux questions fondamentales pourront être tenues pour acquises, qu'elles pourront devenir des « préjugés » pour toutes les générations postérieures à celle des pères fondateurs. Conformément à cela, le processus de l'évolution des idées au cours des siècles modernes se caractérise par le fait que chaque génération *réagit* à la génération antérieure, et *seulement* à la génération antérieure, sans poser la question de savoir si l'ensemble du fondement sur laquelle a lieu la discussion — le fondement découvert par les pères fondateurs — est valable. L'opinion de Hegel selon laquelle le processus historique est une séquence de thèse-antithèse-synthèse, une séquence qui accouche nécessairement de la vérité, n'est qu'une expression de la procédure effective des siècles modernes. On peut décrire grossièrement ce processus de la manière suivante : Descartes attaque et réfute la scolastique tardive, Locke réfute Descartes, Berkeley réfute Locke, Hume¹ réfute Berkeley, Kant réfute Hume, Hegel réfute Kant, etc. ; mais on ne soumet jamais à l'épreuve le fondement établi par Descartes, parce que la racine de la position pré-moderne, la philosophie d'Aristote, dont la réfutation est la base de la philosophie moderne, n'est jamais discutée adéquatement. Car la discussion d'Aristote fait usage de concepts modernes, de concepts dont l'usage décide par avance le résultat de la discussion.

Robert Musil dans son roman *L'homme sans qualités* critique l'opinion qui prévalait encore en disant que le processus de l'histoire, bien loin d'être guidé par les exigences de la raison est en réalité un processus de confusion de plus en plus grande ("Weiterwurscheln"). Le résultat d'une discussion dépend, non pas de la raison, mais de l'*« histoire »*, et nous tenons pour vérité établie les verdicts de l'histoire. Pour contrer cette tendance, une révision radicale au moins des causes célèbres que l'*histoire* aurait, dit-on, tranchées, est indispensable. Mais *nous*, nous avons besoin d'une telle révision bien plus que les générations antérieures, dans la mesure où [page 4] l'anti-traditionalisme caractéristique de la pensée moderne risque de nous rendre aveugles sur le fait que nous sommes les *héritiers* d'une *tradition* de l'anti-

¹ Sa critique de la causalité ne prend en compte que Hobbes, Clarke et Locke, pas Aristote.

traditionalisme, et dans la mesure où la recherche historique nous montre de plus en plus à quel point nous sommes encore sous l'emprise de la *tradition* médiévale de l'*autorité* d'Aristote et de la Bible. Le *poids* de la tradition n'a pas diminué depuis les jours de Descartes, il est devenu *plus grand encore*.

c) Les études historiques sont la nécessité la plus urgente, s'il se trouve que l'homme d'aujourd'hui ne *connaît* pas les faits fondamentaux que connaissaient les générations antérieures, s'il se trouve en d'autres termes, que nous avons des *maîtres* dans le passé, mais aucun à notre époque. Les études historiques sont nécessaires à cause de la *faillite* de l'homme moderne. Cette faillite est affirmée par un grand nombre de gens — elle impliquait une vision moins fataliste des faits qui avaient suscité le titre de « Déclin de l'Occident ». Pour ne mentionner qu'un seul exemple : York von Wartenburg avait dit, dans sa correspondance avec Dilthey publiée en 1926, que l'homme moderne est fini et tout juste bon à être enterré ; que le mouvement qui avait commencé à la Renaissance ou auparavant, est arrivé à son terme. Et des élèves enthousiastes de Heidegger ont dit que Martin Heidegger marque la fin d'une époque qui fut ouverte par un autre Martin, Martin Luther. Le sentiment que nous assistons à une fin, que l'homme moderne est au bout des ressources de son esprit, fut la raison principale des études historiques, c'est pour cela même que l'on s'est tourné vers la pensée du passé. « Nous sommes complètement démunis en ce qui concerne la connaissance — ou nous ne savons rien — et cette ignorance ne peut être supportée que si et seulement si nous sommes prêts à *apprendre* quelque chose, c'est-à-dire si nous sommes disposés à ouvrir les vieux in folio, pour *lire* — mais pas pour lire avec le détachement stupéfiant et l'indifférence stupéfiante avec lesquels les générations antérieures se sont habituées à lire ces livres, mais avec l'intérêt brûlant de celui qui lit pour apprendre, qui veut recevoir un enseignement. » (Ebbinghaus)

Sous une forme moins dogmatique, on peut exprimer cette opinion de la manière suivante : il est après tout possible que la vérité, ou la manière convenable d'envisager la vérité, ait été découverte dans un passé éloigné et *oubliée* depuis des siècles.

IV. La faillite du présent : le passage de la raison à l'Antiquité.

La faillite de l'homme moderne sembla sauter aux yeux dans la crise de la science moderne. L'expression *Grundlegungskrisis* (crise des fondements de toutes les sciences et de toutes les études) devint courante. Bien entendu, l'existence d'une telle crise fut niée en ce qui concerne le progrès non-interrompu des sciences naturelles aussi bien que celui de la recherche historique. Mais les critiques de la science moderne soulignèrent le fait que les sciences dans leur ensemble avaient perdu la *signification*, la signification *humaine*, qu'elles avaient certainement eu jusqu'à la fin du XIX^e siècle et même jusqu'à la dernière guerre. La controverse sur *L'Origine des Espèces* de Darwin avait suscité un intérêt immédiat pour toute personne réfléchie ; même la controverse sur *Die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkenntnis* [Les limites de la connaissance des

sciences de la nature] de Du Bois-Reymond a eu un large écho ; mais les découvertes scientifiques de l'époque qui a suivi la guerre (excepté celles ayant des répercussions immédiates sur la technique et la médecine) ne furent importantes que pour les spécialistes.

L'énorme perte de prestige de la science, de l'esprit scientifique, ne se révéla nulle part plus clairement que dans la défense la plus importante de l'esprit scientifique, qui fut exposée dans l'Allemagne de l'après-guerre : *Wissenschaft als Beruf* [“La vocation de savant”] de Max Weber. Weber avait une compétence exceptionnellement élevée pour défendre la science traditionnelle devant la jeune génération : il jouissait d'une très haute réputation de savant (il n'était pas seulement un théoricien des sciences sociales, il les avait aussi enrichies par ses découvertes propres) et de professeur, et il comprenait les aspirations ainsi que les frustrations de la jeune génération. Pendant l'agitation de l'année 1919, alors que la partie pensante des jeunes universitaires était plus désireuse qu'elle ne l'avait jamais été avant la guerre d'une véritable *connaissance*, d'une réelle *science* des principes fondamentaux ou des fins des actions humaines, [verso de la page 4] Weber déclara qu'aucune science de ce type n'était possible, que l'on ne saurait attendre de la science ou de la philosophie aucune *connaissance* véritable des vraies fins de la vie humaine. A la question de savoir quelle est la signification de la science ou l'érudition ou la philosophie qui dépasse leur utilité technique, Weber a donné cette réponse : les opinions selon lesquelles la science *etc.* est la voie conduisant à l'être vrai ou à la nature ou au bien ou au bonheur sont des « illusions » que personne ne peut plus accepter sauf « de grands enfants ». La science peut nous enseigner bien des choses en ce qui concerne les *moyens* conduisant aux diverses fins ultimes possibles ; elle peut même élucider la signification de ces fins ou valeurs ; mais elle ne peut pas résoudre les conflits entre les différentes valeurs : la science ou la philosophie ne peut pas dire quelle valeur il faut préférer parmi les diverses valeurs en conflit. Le conflit, qui ne peut pas être résolu par l'*argumentation*, doit nécessairement être résolu par la *décision libre* de chaque individu. Telle est, selon Weber, la distinction entre l'homme de science et le prophète : le prophète peut, et il doit, recommander sur la base de sa décision ce qu'il considère comme la fin juste, tandis que l'homme de science doit s'interdire aucune recommandation de ce genre. Weber alla jusqu'au bout de sa pensée en affirmant que la science ou la philosophie, bien loin d'être en mesure de résoudre aucune question fondamentale touchant la vie convenable à l'homme en tant qu'homme, est elle-même fondée en dernière instance sur une décision « irrationnelle » : la *science* ne saurait *réfuter* le contraire de l'esprit scientifique, le contraire de l'approche scientifique en tant que telle, elle ne peut pas montrer son absurdité.

La thèse de Weber revenait à ceci que la raison et l'argumentation sont intrinsèquement incapables de donner une véritable direction à la vie. La raison et l'argumentation ne peuvent surmonter le gouffre qui sépare les différents groupes : chacun est guidé par sa propre étoile, son propre système de valeurs. Or toute communauté humaine a besoin d'un certain degré

d'accord au moins en ce qui concerne les questions morales fondamentales. Une tradition peut apporter un tel accord ; mais en Allemagne, les traditions perdaient de leur force de plus en plus. Si la raison et l'argumentation sont incapables d'apporter le minimum de compréhension mutuelle requis pour vivre ensemble, si la compréhension mutuelle en ce qui concerne la base pratique de la vie commune ne peut être atteinte par la raison et l'argumentation, il n'y avait plus d'autre choix que de se détourner de la raison et de se tourner vers l'*autorité*.

Le genre le plus visible d'autorité — très visible au moins en Allemagne — est l'Etat. Dans une étude *Der Begriff des Politischen* [*Le concept de Politique*], Carl Schmitt avait suivi la ligne de pensée suivante : il n'existe pas un idéal unique, mais une diversité d'idéals en conflit ; par conséquent, les idéals ne sauraient avoir un caractère obligatoire ; plus précisément, tout jugement de valeur est une libre décision, qui concerne exclusivement l'individu décidant librement lui-même ; c'est essentiellement une affaire privée ; par conséquent, personne ne peut attendre d'un autre homme un sacrifice quelconque pour son propre idéal ; mais aucune communauté politique ne peut exister sans affirmer qu'il y a des obligations qui peuvent l'emporter sur toute décision privée ; quelle que soit la source ultime de ces obligations, elle ne saurait être dérivée de la libre décision de l'individu, sinon il ne pourrait y avoir que des obligations *conditionnelles*, et non des obligations *absolues*, l'obligation de sacrifier la vie elle-même. Car, affirme Schmitt, si nous analysons l'obligation politique, et surtout la signification de « politique », nous trouvons que nous entendons par « politique » tout fait qui se rapporte à la distinction entre ami et ennemi du groupe auquel nous appartenons : cette distinction a son origine dans la possibilité de la *guerre*. Le fait fondamental de la possibilité de la guerre pose une limite absolue à toute liberté de décision : il engendre l'*autorité* et avec elle il donne à tous les membres de la communauté une orientation qui prévaut généralement.

[page 5]

Une expression plus radicale de cette opinion se trouve dans un essai de Ernst Jünger *Sur la douleur*. Jünger affirme qu'à notre époque toute foi et tout idéal des temps antérieurs ont perdu leur force et leur évidence. En conséquence, tous les critères par rapport auxquels nous pouvons nous juger nous-mêmes et les autres ne sont plus valables. Mais il nous reste un critère : la capacité ou l'incapacité à supporter la douleur, la douleur physique. La force d'âme ou le courage est la seule vertu qui soit encore évidente, la seule vertu qui reste — et cela non sans raison : *andreia* [le courage] est la vertu originelle.

Quelle que soit l'estime dans laquelle on tient l'Etat, on n'avait pas oublié que l'Etat ne peut jamais être une autorité *absolue*. Une autorité absolue doit nécessairement être surhumaine, l'autorité de Dieu. Depuis le début de ce siècle, on a parlé d'un retour du religieux après l'indifférence positiviste du XIX^e siècle. Ce retour s'accompagnait toujours de l'opinion selon laquelle il est impossible de revenir sans réserve à l'enseignement de la Bible, à cause de la science et de la critique modernes. Cependant, après la guerre, pour de

nombreuses personnes, un tel retour sans réserve à la Bible comme au document de la *révélation* devint sérieusement une possibilité. La vieille défiance envers la révélation et la théologie fut remplacée par une défiance de la religion. Un écrivain philosophique remarquable aux intérêts principalement théologiques s'enorgueillit du fait que le terme même de « religion » n'apparut pas une seule fois dans son livre. La croyance selon laquelle l'enseignement intact et pur de la Bible avait été réfuté par la science moderne et la critique, perdit de son pouvoir. Karl Barth en particulier insista sur le fait que ce qui avait été réfuté au XVII^e et au XVIII^e siècles, était un genre d'apologétique faible, mais non les doctrines de Calvin et de Luther.

On peut caractériser cette nouveauté de la manière suivante : la théorie de la connaissance avait posé la question de ce qu'est la science. Elle *n'avait pas* posé la question de Nietzsche, plus fondamentale : « *Pourquoi la science ?* » La question « *Pourquoi la science ?* » semble impliquer qu'il existe un critère plus élevé que la science par référence auquel la science en tant que telle peut être jugée. Selon Nietzsche, ce critère est la « vie ». Mais la vie, la vie humaine, n'est pas intrinsèquement supérieure à la science, à la science humaine : le philosophe est toujours libre de répondre : « *pereat vita, vivat philosophia* [Que périsse la vie, et que vive la philosophie !] », et ainsi rejeter l'autorité de la « vie ». La question évidemment nécessaire « *Pourquoi la science ?* » ne devient impérative qu'en considération de quelque chose de supérieur à tout ce qui est humain : la question « *Pourquoi la science ?* » appelle la science devant le tribunal de l'autorité de la révélation. La science n'est pas nécessaire : l'homme peut la choisir ou la rejeter (c'est ce qu'implique la question « *Pourquoi la science ?* »). On ne peut trouver de nécessité absolue que dans le commandement divin.

L'incapacité de la science ou de la philosophie moderne de donner à l'homme un enseignement évident en ce qui concerne la question fondamentale, la question de la vie bonne, a conduit à se détourner de la science ou de la philosophie vers l'autorité, vers l'autorité de l'Etat ou l'autorité de la révélation. La politique et la théologie, en tant que distinctes de la science sous toutes ses formes, parurent bien plus étroitement liées aux intérêts fondamentaux de l'homme en tant qu'homme que la science *et toute culture* : la communauté politique et la parole du Dieu vivant sont fondamentales; comparé à elles, tout le reste est dérivé ou relatif. La politique et la théologie, la théologie politique remplacent la « culture ». Nous avons fait un long chemin depuis Spengler.

Dans cette situation, un élève de Max Weber, Karl Mannheim, fit une tentative pour sauver l'argumentation et la raison du doute exprimé par son maître, selon lequel l'argumentation et la raison sont incapables de conduire à un accord sur les questions fondamentales. Mannheim croyait que l'on pouvait parvenir à un tel accord en se fondant sur le fait que toutes les opinions divergentes dignes d'être considérées sont liées à la situation présente ou produites par elle. La conscience de notre appartenance à la même situation peut conduire à une solution de notre problème le plus urgent : la discussion

entre les divers groupes opposés conduit à une “synthèse dialectique” des opinions divergentes. Cette suggestion semble absurde si elle est faite en tant que suggestion philosophique et non pas seulement en tant que suggestion politique (et il y a quelque raison de croire qu’elle visait effectivement à être une suggestion philosophique) : une synthèse dialectique de l’athéisme et du théisme par exemple ne saurait même être imaginée. Mannheim répondrait probablement que le théisme n’est aujourd’hui guère plus qu’une idéologie obsolète, dans la mesure où elle n’est pas véritablement liée à la situation présente. En tout cas, voici ce qui fut affirmé par beaucoup : l’affirmation de Nietzsche selon laquelle le plus grand événement de l’histoire récente de l’Europe est la mort de Dieu fut explicitement ou implicitement adoptée par un nombre considérable d’écrivains (Spengler, Scheler, Hartmann, Heidegger). Selon cette opinion, l’époque présente est la première époque radicalement athée de l’histoire de l’humanité. Ainsi, une réflexion sur le caractère spécifique de l’époque présente conduit en fait à la découverte d’un idéal potentiellement commun à tous les hommes ou au moins à tous les Européens de l’époque présente. Cet idéal, conforme à la supposition caractéristique de notre époque, sera une morale athée.

Ce nouvel athéisme s’oppose non seulement à la croyance en un Dieu personnel et au panthéisme, mais tout autant à la *morale* de la Bible, à la croyance au progrès, à la fraternité humaine et à l’égalité, à la dignité de l’homme en tant qu’homme, en bref à tous les critères moraux qui, à ce que l’on croit, perdent leur sens une fois qu’on les a séparés de leur fondement religieux. Et aussi : le nouvel athéisme ne croit plus (comme le croyaient les Grecs) au *kosmos* : par conséquent, l’attitude, qui sous-tendait la science grecque, l’admiration du *kallistos kosmos* se voit remplacée par l’attitude du courage et de la fermeté (*Standhalten*) ; et en outre : l’athéisme du XIX^e siècle avait tenté de remplacer Dieu par l’humanité ou par l’homme ; il avait ainsi déifié l’homme qui, cependant, est un être fini. Le nouvel athéisme insiste sur la finitude de l’homme : le véritable athéisme ne consiste pas à déifier l’homme.

Nous eûmes ainsi d’un côté, un athéisme bien plus radical que celui par exemple du marxisme, et de l’autre, une tentative de restauration de la croyance en la révélation divine. En d’autres termes, nous fûmes confrontés à une situation qui n’avait pas existé en Europe depuis de nombreuses générations. Bien sûr, nos instruments conceptuels (si je puis ainsi parler) étaient totalement insuffisants pour s’attaquer aux problèmes nouveaux ou plutôt anciens. Il fut difficile de ne pas voir que la question de l’existence ou de la non-existence d’un Dieu personnel, Créateur du Ciel et de la Terre, était une question sérieuse, plus sérieuse même que la question de la méthode appropriée dans les sciences sociales. Si l’on voulait répondre à la question, si l’on voulait ne serait-ce que la comprendre en tant que question sensée, il fallait revenir à une époque où cette question était au centre des débats, c’est-à-dire à la philosophie pré-kantienne.

En effet : 1) il n’y avait plus de preuve de l’athéisme : on avait dit que Dieu est mort ; c’est-à-dire que l’on ne croyait plus au Dieu biblique, ce qui

n'est clairement pas une preuve. Car l'opinion selon laquelle la croyance biblique avait été « réfutée » par la science moderne et par la critique présupposait la croyance en cette science et en cette critique, croyance profondément ébranlée dans la période en question.

2) en ce qui concerne la théologie biblique de Gogarten, Rosenzweig etc. : ce n'était plus la théologie biblique de la Bible ou de Calvin et de Luther— était-ce encore si peu que ce soit une théologie biblique ?

Une autre considération encore parut inviter à un retour à la philosophie des Lumières, ou plus précisément à la philosophie du XVII^e et du XVIII^e siècle. On ressentait clairement l'urgence d'un enseignement moral convaincant, valable pour tous, d'un enseignement moral d'une pertinence politique évidente. Un tel enseignement moral parut pouvoir être discerné davantage dans les doctrines de la loi naturelle du XVII^e et du XVIII^e siècle que dans les enseignements ultérieurs. (Troeltsch avait affirmé maintes et maintes fois que la supériorité politique des Anglo-Saxons venait de ce que la tradition de la loi naturelle n'avait pas été remplacée chez eux par l'historicisme dans la même proportion qu'elle l'avait été en Allemagne.) Car les maîtres de la loi naturelle du XVII^e et du XVIII^e siècle avaient parlé des lois comme d'obligations, et non pas seulement comme des “idéals” ou des “valeurs”.

[page 6]

V. Le retour à la raison et la libération finale de l'historicisme.

Les tendances que l'on vient de mentionner impliquent, comme vous l'avez sans doute remarqué, une *réaction* contre le défaitisme qui avait conduit à se détourner de la raison pour se tourner vers l'autorité. Mais cette réaction, un retour au bon sens, n'a pas été un retour au positivisme ou au néo-kantisme du XIX^e ou du XX^e siècle. Le positivisme et le néo-kantisme étaient inséparables de la croyance au progrès et par suite d'une philosophie de l'histoire. Ils étaient aussi inséparables d'une philosophie de l'histoire que leurs adversaires (l'autoritarisme et l'historicisme). Mais le rationalisme postérieur à l'historicisme revint de Turgot et de ses élèves à Montesquieu ou aux philosophes du XVII^e siècle. Car ce nouveau rationalisme était engagé dans la quête de vérités éternelles et de critères éternels, il se rendit clairement compte que les vérités éternelles et les critères éternels sont indifférents en eux-mêmes à toute théorie concernant la succession de leur découverte ou de leur mise en pratique. L'« Histoire » devint à nouveau le royaume du hasard, c'est-à-dire que l'« histoire » cessa d'être un royaume à elle seule, un domaine à la manière dont on dit que la nature est un domaine. On était sur le point de surmonter définitivement l'historicisme.

Permettez-moi d'expliquer cela un peu plus complètement. L'opinion selon laquelle la vérité est éternelle et selon laquelle il existe des critères éternels, était contredite par la conscience historique, c'est-à-dire par l'opinion selon laquelle toutes les « vérités » et tous les critères sont nécessairement relatifs à une situation historique donnée, et selon laquelle, en

conséquence, une philosophie adulte ne peut élever plus haute prétention que celle d'exprimer l'esprit de la période à laquelle elle appartient. Or la conscience historique n'est pas la révélation, elle prétend pouvoir démontrer qu'elle est supérieure à toute opinion antérieure non-historique. Mais qu'est-ce que prouve réellement l'historiciste ? Dans le meilleur des cas, que toutes les tentatives faites jusqu'ici pour découvrir *la* vérité sur l'univers, sur Dieu, sur le but convenable de la vie humaine, n'ont pas conduit à une doctrine généralement acceptée. Ce qui ne prouve clairement pas l'inanité de la question de *la* vérité sur l'univers, sur Dieu, sur le but convenable de la vie humaine. Il se peut que l'historiciste ait prouvé qu'en dépit de tous les efforts faits par les plus grands hommes, nous ne connaissons pas la vérité. Mais qu'est-ce que cela signifie sinon que la philosophie, la recherche de la vérité, est aussi nécessaire qu'elle l'a jamais été ? Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'aucun homme, et encore aucun groupe d'hommes, n'est sage, *sophos*, mais seulement et dans le meilleur des cas *philosophos*, amoureux de la sagesse ? L'historicisme réfute tous les systèmes de philosophie — ce faisant, il rend à la cause de la philosophie le plus grand des services : car un système de philosophie, un système pour *rechercher* la vérité, est un non-sens. En d'autres termes, l'historicisme confond le *sorit* inévitable de tous les philosophes qui, étant des hommes, peuvent se tromper, avec la réfutation de l'*intention* de la philosophie. L'historicisme est dans le meilleur des cas une preuve de notre ignorance — dont nous pouvons être consciens sans que l'historicisme s'en mêle — , mais en ne tirant pas de la prise de conscience de notre ignorance le besoin de chercher à connaître, il manifeste une complaisance lamentable ou ridicule ; il montre qu'il n'est qu'un dogmatisme au même titre que les nombreux dogmatismes qu'il peut bien avoir déboulonnés.

[verso de la page 6]

La philosophie au sens originel du mot présuppose donc que l'on soit délivré de l'historicisme, je dis bien *délivré* de l'historicisme, et non pas seulement qu'il ait été réfuté. Les réfutations ne valent pas grand chose, pas même le papier sur lequel elles sont écrites ; car elles n'exigent pas que les écrivains qui réfutent aient compris les motifs ultimes de leur adversaire. Pour être délivré de l'historicisme il faut que l'on regarde la conscience historique, non pas comme une prémissse qui va de soi, mais comme un *problème*. Que l'on voie qu'elle est nécessairement un problème *historique*. Car la conscience historique est une opinion, ou un ensemble d'opinions, qui n'apparaît qu'à une certaine période. La conscience historique, pour prendre son langage, est elle-même un phénomène *historique*, un phénomène qui est venu à l'existence et qui par conséquent est voué à son tour à disparaître. La conscience historique sera remplacée par autre chose. L'historiciste répondrait à cela que la seule chose par laquelle la conscience pourrait être remplacée est une nouvelle barbarie. Comme si l'historicisme n'avait pas ouvert la voie à cette nouvelle barbarie ! La conscience historique n'est pas une chose si impressionnante que l'on ne puisse rien concevoir de supérieur à elle. Ce qui est nécessaire c'est que l'on applique l'*histoire à elle-même*. La conscience historique est elle-même le produit d'un

processus historique, d'un processus qui est à peine connu et qui n'a certainement jamais été étudié adéquatement, c'est-à-dire avec un esprit critique. En d'autres termes, la conscience historique est le produit d'un processus *aveugle*. Nous ne devons certainement pas accepter sur parole le résultat d'un processus aveugle. En mettant en lumière ce processus, nous nous délivrons de la puissance de son résultat. Nous devenons à nouveau, ce que nous ne pouvons pas être avant, des philosophes *naturels*, c'est-à-dire des philosophes qui envisagent les questions naturelles, fondamentales ou originelles de la philosophie d'une manière naturelle, adéquate.

VI. Le retour à la raison en tant que retour à Platon et à Aristote.

Un retour à la raison qui *implique ou présuppose une analyse critique de la genèse de la conscience historique* est nécessairement un retour à la raison telle qu'elle était comprise dans les temps pré-modernes.

Car on aurait tort de penser que cette conscience historique est seulement un produit du romantisme. La conscience historique romantique est seulement une rectification de la conscience historique des Lumières. (Il faut une critique du présent qui s'oppose à la satisfaction du présent et de ses potentialités [= Mannheim]). Nous observons pour la première fois, au tout début de la période moderne, au XVI^e siècle, que des *philosophes* se tournent vers l'histoire en tant qu'histoire (et non vers les faits rappelés par les historiens). Et lorsque nous étudions la genèse de la conscience historique, nous la *jugeons*, nous la considérons avec un œil critique : nous constatons dans ses premiers pas, non les commencements imparfaits d'une belle chose, mais le premier écart par rapport à l'attitude correcte : car nous connaissons d'expérience le résultat final auquel ces premiers pas ont conduit. En d'autres termes, lorsque nous étudions la genèse de la conscience historique, ou lorsque nous la considérons avec les yeux de la philosophie prémoderne, nous nous tenons de l'autre côté. C'est seulement ainsi que nous serons en mesure de trouver le nom *convenable* de ce que nous appelons l'histoire (*Geschichte* ou *Historie*).

Pourquoi un tel retour [à Platon et Aristote] est-il nécessaire ? En tentant de répondre à cette question, il me faudra résumer un certain nombre de remarques faites auparavant en d'autres lieux.

[page 7]

La philosophie moderne est venue à l'existence sous la forme d'une *réfutation* de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire de la philosophie aristotélicienne. Les fondateurs de la philosophie moderne ont-ils réellement réfuté Aristote ? L'ont-ils jamais *compris* ? Ils ont assurément compris les aristotéliciens de leur époque, mais ils n'ont pas compris Aristote lui-même. On pourrait dire que la réfutation qui n'avait pas été faite par les pères fondateurs, l'a été depuis. Par qui ? Aristote ne peut avoir été *réfuté* s'il n'a pas été *compris* ! Et voici peut-être l'impression la plus puissante qu'a éprouvée la génération montante en Allemagne dans la période en question : sous l'égide de

Heidegger, on en vint à se rendre compte qu'Aristote et Platon n'avaient pas été réfutés. L'interprétation d'Aristote par Heidegger fut une action à laquelle je ne peux comparer aucun autre phénomène intellectuel apparu en Allemagne après la guerre. Heidegger fit clairement entendre, non pas par des affirmations, mais par une analyse concrète — un travail d'un soin et d'une concentration immense — que les philosophes modernes n'avaient pas compris Platon et Aristote ; car ils ont lu les ouvrages de Platon et d'Aristote avec leurs propres opinions ; ils ne les ont pas lus avec le soin nécessaire pour connaître ce que Platon et Aristote avaient réellement voulu dire, et pour connaître le phénomène auquel pensaient Platon et Aristote lorsqu'ils parlaient de quelque chose. Et, en ce qui concerne les spécialistes de l'antiquité, leurs interprétations sont entièrement dépendantes de la philosophie moderne dans la mesure où la manière dont ils *traduisent*, c'est-à-dire *comptrent* les termes de Platon et d'Aristote est déterminée par l'influence exercée sur leurs esprits par la philosophie moderne. Car même un spécialiste de l'antiquité est un homme moderne, et par conséquent sous l'emprise des parti-pris modernes : et une compréhension adéquate des textes prémodernes exige, non seulement une connaissance de la langue et de l'Antiquité et des arcanes de la critique, mais encore une *réflexion* constante sur les suppositions modernes spécifiques qui pourraient nous empêcher de comprendre la pensée prémoderne, si nous ne sommes pas constamment sur nos gardes. Si donc Platon et Aristote n'ont pas été compris et par conséquent n'ont pas été réfutés, le retour à Platon et à Aristote est une réelle possibilité.

La possibilité en question exerça un certain attrait sur tous ceux qui étaient insatisfaits de la philosophie moderne. Car un retour à la scolastique n'a pas été envisagé en Allemagne comme ce fut le cas en France. Et cela non seulement parce que l'Allemagne est protestante de manière prédominante, mais également parce que l'on y sentit très vivement la nature dérivée de la scolastique par rapport à la philosophie originelle de Platon et d'Aristote.

Heidegger n'a pas été le seul à attirer l'attention de la jeune génération sur l'Antiquité grecque comprise comme la véritable période classique. L'activité de Werner Jaeger eut le même effet. Je pense que ce fût dans l'entourage de Jaeger que l'on forgea l'expression de « troisième humanisme ». Le « troisième humanisme » se voulait un mouvement qui continue d'une manière plus radicale le deuxième humanisme, l'humanisme des classiques allemands, de Schiller par exemple, qui, dans son essai sur la poésie naïve et sentimentale, avait caractérisé la relation du moderne à l'ancien de la manière suivante : les Grecs *étaient* nature, tandis que pour l'homme moderne, la nature, le fait d'être naturel, n'est qu'un devoir-être, un idéal ; l'homme moderne nourrit une *aspiration* pour ce qui fut *réel* en Grèce.

La discussion concernant la science, concernant les traits spécifiques des approches scientifiques, avait conduit à un point où cette impression générale de ce qu'étaient les Grecs pouvait revêtir une signification plus nette. Une conséquence de la phénoménologie avait été la distinction entre la vision scientifique du monde (la vision élaborée par la science

moderne) et la vision naturelle du monde, l'idée étant que cette vision naturelle est antérieure à la vision scientifique, et en est le fondement : la vision scientifique du monde [verso de la page 7] apparaît à partir de la vision naturelle en vertu d'une modification spécifique de la manière d'envisager les choses. Or il devint clair que la vision fondamentale, le point de départ de la vision élaborée par la science moderne, plus précisément, il devint clair que le monde tel qu'il est pour la vision naturelle et tel que la vision naturelle en fait l'expérience, avait été le sujet des analyses de Platon et d'Aristote. Platon et Aristote apparurent comme ayant examiné de manière adéquate tout ce qui *n'avait pas* été examiné par les pères fondateurs de la philosophie moderne, ni par leurs successeurs. Car Hegel avait certes tenté de comprendre le « concret », les phénomènes eux-mêmes, mais il lui fallut en premier lieu les « construire » en partant de l'*« abstrait »*. Tandis que tel avait précisément été le mérite du tournant socratique : toute science doit nécessairement *partir* du connu, du connu *pour nous*, de ce qui est connu dans l'expérience ordinaire, et la science *consiste à comprendre* ce qui est en fait connu, mais qui n'est pas adéquatement compris. (Par exemple, c'est « folie » que de nier le mouvement ; *car dèlon ex epagogè* [il est évident par induction] ; mais *ti esti kinètes* [qu'est-ce qui se meut ?], voilà la question). Les termes platoniciens et aristotéliciens se révélèrent avoir une orientation, ou ils se révélèrent avoir la relation directe aux « impressions » que Hume avait exigée et qu'il n'avait pu trouver dans le concept *moderne* de cause et d'effet auquel il avait limité son examen — une orientation, dis-je, absente des concepts modernes qui présupposent tous la rupture accomplie par Descartes, et continuée par tous ses successeurs, avec la connaissance naturelle. Par conséquent, si nous voulons parvenir à une compréhension adéquate du monde « naturel », il nous faut tout simplement *apprendre* de Platon et d'Aristote.

Mais quoi qu'il en soit, quel que soit le résultat final de notre étude de Platon et d'Aristote, et la mesure dans laquelle nous pourrons en dernière analyse adhérer ou non à tous égards à leurs analyses, ce qui est d'importance décisive, c'est que nous apprenions en premier lieu à saisir leur intention et ensuite que l'on *examine* leurs résultats. Il faut rouvrir la querelle des Anciens et des Modernes ; il faut la reprendre avec une justice bien plus grande et une *connaissance* plus grande que ce ne fut le cas aux XVII^e et XVIII^e siècles.

L'interprétation d'Aristote par Heidegger, qui n'est guère qu'un début, n'aurait pas été possible sans la phénoménologie de Husserl. En ce qui concerne l'œuvre de Husserl, je peux seulement dire que je crois qu'elle dépasse à ma connaissance en importance tout ce qui a été fait en Allemagne dans les cinquante dernières années. Une analyse comme celle de la transformation de la géométrie impliquée par la physique de Galilée, que nous trouvons dans l'une de ses dernières publications, est un modèle de toute analyse concernant les suppositions fondamentales de la science et de la philosophie moderne.

Mais Husserl ne fut pas le seul esprit supérieur à l'origine du grand changement dont nous avons été témoin. L'œuvre de Nietzsche fut au moins

aussi influente à cet égard. Nietzsche a changé le climat intellectuel de l'Allemagne et peut-être de toute l'Europe continentale d'une manière comparable à la manière dont Rousseau avait changé le climat intellectuel environ 120 ans auparavant. Et je ne crois pas qu'un changement comparable de climat intellectuel ait eu lieu entre Rousseau et Nietzsche. L'œuvre de Nietzsche est aussi ambiguë que le fut celle de Rousseau. Et il y a par conséquent une différence tout à fait compréhensible d'opinions sur la signification réelle de l'œuvre de Nietzsche. Si je l'ai compris correctement, son souci le plus profond concernait la philosophie, et non la politique (« la philosophie et l'Etat sont incompatibles ») ; et pour lui, la philosophie, pour être réellement philosophie et non pas une espèce quelconque de dogmatisme, est la tâche des hommes *naturels*, d'hommes capables de vivre « sous le ciel » ou disposés à vivre « sous le ciel », d'hommes qui n'ont pas besoin de l'abri de la caverne, de n'importe quelle caverne. Il méprisait une telle caverne, une telle protection artificielle face aux problèmes *élémentaires*, non seulement dans la tradition prémoderne (celle de la Providence), mais aussi dans la tradition moderne. Ce fut contre l'« histoire », contre la croyance selon laquelle l'« histoire » peut trancher toutes les questions, selon laquelle le progrès pourra rendre superflue la discussion des questions premières, contre la croyance selon laquelle l'histoire, en fait selon laquelle n'importe quelles choses humaines, seraient le sujet élémentaire de la philosophie, qu'il avait affirmé de manière hypothétique la doctrine de l'éternel retour : pour revenir à l'opinion selon laquelle le sujet élémentaire, le sujet naturel de la philosophie est encore, et sera toujours, ce qu'il a été pour les Grecs, le *kosmos*, le monde.