

RELATIONS DE LA PHILOSOPHIE AVEC SON HISTOIRE

LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
CXXV

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

Segreteria di redazione: Maria Cristina Dalfino

ISTITUTO DEL CNR
LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO

RELATIONS DE LA PHILOSOPHIE AVEC SON HISTOIRE

sous la direction de
HANSMICHAEL HOHENEGGER et RICCARDO POZZO



LEO S. OLSCHKI EDITORE
2017

*Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo del PRIN 2012:
L'universalismo e i suoi limiti. Meccanismi di inclusione ed esclusione nella
storia della filosofia e nei dibattiti filosofici contemporanei*

*2017 © Copyright Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee (CNR, Roma) e Leo S. Olschki Editore, Firenze*

ISBN 978 88 222 6556 2

TABLE DES MATIERES

SALUTATIONS

HANSMICHAEL HOHENEGGER et RICCARDO POZZO, <i>comité d'organisation</i>	Pag.	3
ANTONIO LAMARRA, <i>directeur de l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee</i>	»	5
STEFANO PETRUCCIANI, <i>directeur du Dipartimento di Filosofia, Sapienza</i>	»	7
ALBERTO QUADRIO CURZIO, <i>vice-président de l'Accademia Nazionale dei Lincei</i>	»	9
MARCELO SÁNCHEZ-SORONDO, <i>chancelier de la Pontificia Accademia delle Scienze</i>	»	11
ENRICO BERTI, <i>président de l'Institut international de philosophie</i>	»	13
BERNARD BOURGEOIS, <i>secrétaire général de l'Institut international de philosophie</i>	»	15

PARTIE I

UNIVERSALITÉ

TULLIO GREGORY, <i>Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire l'histoire des philosophies: construction et déconstruction</i>	»	19
GIUSEPPE CAMBIANO, <i>Philosophie grecque et identité européenne: naissance d'une tradition</i>	»	45
PETER MCCORMICK, <i>Philosophy and Its Histories: The Deep Trouble with Europe Today?</i>	»	61

PARTIE II

HOMMAGE À LA MÉMOIRE DE MARCO MARIA OLIVETTI

MARTA FATTORI, <i>Présentation des Opere de Marco Olivetti</i>	»	79
PIERLUIGI VALENZA, <i>La philosophie de la religion au début de la pensée de Marco Olivetti</i>	»	89

PARTIE III

HISTOIRE GLOBALE DES PHILOSOPHIES

GIOVANNI PUGLISI, <i>La filosofia e l'UNESCO</i>	Pag.	101
HANS POSER, <i>Towards an Intercultural History of Philosophy</i>	»	111
EVANDRO AGAZZI, <i>The Sustainability of Intercultural Philosophy</i>	»	135
ENRICO BERTI, <i>Textes philosophiques en grec ancien</i>	»	143

PARTIE IV

HISTOIRE HISTORIQUE ET
HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE

ATHANASIA GLYCOFRYDI-LEONTSINI, <i>Petros Vrailas-Armenis: History and Philosophy in National Context</i>	»	149
GÜNTER ABEL, <i>Rethinking Epistemology: Epistemology and its History</i>	»	165
DANIEL KOLAK, <i>A Philosophy for the Philosophy of History: The Croce-Collingwood Connection</i>	»	177
BERNARD BOURGEOIS, <i>L'histoire non historique et non philosophique de la philosophie</i>	»	191
RICCARDO POZZO, <i>Histoire historique et histoire philosophique de la philosophie</i>	»	199

CONCLUSIONS

ENRICO BERTI, <i>président de l'Institut international de philosophie</i>	»	211
INDEX DES NOMS	»	217
Liste de participants	»	227

SALUTATIONS

HANSMICHAEL HOHENEGGER et RICCARDO POZZO

comité d'organisation

It is a great honor to present one of the proceedings of the Institut International de Philosophie in the «Lessico Intellettuale Europeo» series. Both have longstanding traditions. The Institut International de Philosophie (IIP) was founded during the momentous *année Descartes* of 1937 and its meetings have taken place on a yearly basis (with the exception of 1939 to 1946 because of World War Two). Its first president was Léon Robin. Past presidents during the last four decades were Georg Henrik von Wright, Max Black, Paul Ricoeur, Jerzy Pelc, David Pears, Ruth Barcan Marcus, Evandro Agazzi, Tomonobu Imamichi, Jaakko Hintikka, Anne Fagot-Largeault, Hans Lenk, Tomás Calvo Martínez and Enrico Berti. Ioanna Kuçuradi is currently the president and Bernard Bourgeois the secretary general. To date, its membership lists 102 philosophers from forty-four countries. Its several committees are concerned with international communication and cooperation in philosophy from the point of view of reason and tolerance. A constant focus is placed on the mutual opening of philosophical cultures, traditions and approaches.¹

The Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo of the National Research Council of Italy (LIE and since 2001 ILIESI) was founded in 1964 and has been hosting its own international meetings every three years. We are counting fifty-five *Entretiens de l'Institut International de Philosophie* and fifteen *Colloqui Internazionali del Lessico Intellettuale Europeo*. The ILIESI is dedicated to the history of cultural and scientific terminology. It focuses on the phenomenon of cultural migration, which accompanies the whole history of civilizations while involving continuous relations and reciprocal exchanges among diverse cultures, and thus translations (in their widest sense) of texts and modules from one to another context, be it linguistic, economic, political, or cultural. Its researchers investigate several epochs under the assumption that at the root of the history of philosophy and of the sciences and

¹ R. KLIBANSKI, *Idées sans frontières: Histoire et structures de l'Institut International de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

more generally of the history of ideas lie textual *corpora* that have been developed in the context of each discipline over the centuries.²

Today, the «Lessico Intellettuale Europeo» series, which was started in 1967, boasts 124 volumes. And we find it extremely inspiring that volume 125 of the series hosts the sixty-third IIP meeting, which is its sixth meeting in Italy, after Venice in 1958 (in coincidence with the twelfth World Congress of Philosophy), L'Aquila in 1964, Bellagio in 1982, Palermo in 1985 and Santa Margherita/Genova in 1989.

All presentations but one that were given at the *Entretiens de Rome* of the Institut International de Philosophie on 24-28 September 2014 have found their way to this volume. Appropriate funding was provided by the Italian Ministry for Education, University and Research within the PRIN2012 “Universalism and its Limits”, unit coordinator Riccardo Pozzo and national coordinator Loris Sturlese. The four papers contributed by Giovanni Puglisi, Hans Poser, Evandro Agazzi and Enrico Berti were read at the meeting of the Committee on the History of Philosophy of the Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) dedicated to the textual basis of the intercultural history of philosophy – *Migrating Alphabets*, which took place in Rome in the Aula Marconi at the main seat of the National Research Council of Italy on 11 January 2011.³

² A. LIBURDI, *Per una storia del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Lessico Intellettuale Europeo, 2000; EAD., *Il Lessico Intellettuale Europeo dal 2001 al 2006*, Roma, Lessico Intellettuale Europeo, 2007.

³ E. AGAZZI, *History of FISP*, Neuchâtel, Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, 2016.

ANTONIO LAMARRA

directeur de l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

M. le Président, chers Collègues, Mesdames et Messieurs,

J'ai le plaisir de souhaiter la bienvenue au nom de vous tous aux membres de l'Institut International de Philosophie et à leurs invités, qui se réunissent aujourd'hui ici à Villa Mirafiori pour la séance d'ouverture de leur conférence annuelle. Les Entretiens de cette prestigieuse institution culturelle constituent toujours des rendez-vous majeurs pour la communauté des savants en raison de l'ampleur et du relief des thèmes proposés à chaque fois comme centre de réflexion et de débat. Ce fut donc avec enthousiasme que j'ai accepté la proposition de Riccardo Pozzo, Directeur du Département des Sciences Humaines et Sociales du CNR, de confier à l'ILIESI l'organisation de ce congrès, qui amène pour la première fois à Rome les Entretiens de l'Institut International de Philosophie.

Le sujet qui a été choisi cette année pour cette rencontre exige une réflexion de la philosophie sur soi-même, sur les multiples traditions qu'elle a développé dans le temps et dont elle s'est si souvent nourrie, pas moins que sur son engagement théorique et sa capacité de relever les défis de l'existence autant que de la société. Face aux problèmes auxquels la philosophie est confrontée, deux attitudes fondamentales sont possibles : celle du philosophe qui cherche à développer ses propres réponses en toute indépendance théorique, ou bien celle de l'historien de la philosophie, plus intéressé à comprendre les réponses que ces mêmes problèmes ont déjà reçu au fil d'une tradition millénaire.

Dans les deux cas, il me semble, la philosophie et son histoire sont mutuellement impliquées, au moins implicitement, sauf s'imaginer que la réflexion philosophique puisse à chaque fois recommencer à partir du degré zéro de la connaissance, ou bien qu'on puisse écrire l'histoire de théories et concepts dont on ne comprend pas la nature et les implications plus profondes. De ce point de vue, celle du philosophe et celle de l'historien de la philosophie n'indiquent pas tellement des conditions individuelles permanentes et presque essentielles, mais plutôt des fonctions différentes, qui peuvent être exercées d'une manière plus ou moins prévalent suivant les cas et les situations.

Des relations très complexes entre philosophie et histoire de la philosophie traversent, comme autant de fils rouges, le développement tout entier de la tradition philosophique. S'il est vrai que la réflexion philosophique est d'autant plus féconde, plus elle se nourrit de problèmes et d'idées générés par le monde, infiniment varié, des expériences individuelles et sociales, il n'est pas moins vrai d'ailleurs, comme a été souligné à plusieurs reprises par le fondateur de notre Institut, Tullio Gregory, qu'elle réutilise inévitablement les outils linguistiques et conceptuels offerts par la tradition, dans un processus continu de réappropriations ou de négations ou encore d'élaboration de nouvelles définitions.

Il est bien facile alors de comprendre la raison du très grand intérêt qu'un Institut comme le nôtre, dont la mission consiste à étudier l'histoire des idées par la clé privilégiée de son expression linguistique, peut nourrir pour un congrès tel celui qui est maintenant en train de commencer. Nous sommes tous impatients d'écouter les contributions d'autant de savants et de chercheurs consacrées au thème des relations de la philosophie avec son histoire. De ma part, je vous souhaite donc encore une fois la bienvenue, tout en exprimant l'espoir que votre séjour à Rome s'avère être aussi intense que fécond.

STEFANO PETRUCCIANI

directeur du Dipartimento di Filosofia, Sapienza

È un grande onore per il Dipartimento di Filosofia quello di ospitare i lavori del convegno dell'Institut International de Philosophie, del quale furono membri fin dalla sua fondazione, nel 1937, diversi nostri professori; e si tratta di nomi assai illustri, quali furono Giovanni Gentile, Carlo Antoni, Enrico Castelli, Guido Calogero, Franco Lombardi e Marco Maria Olivetti, quest'ultimo peraltro opportunamente ricordato nel volume dai colleghi Marta Fattori e Pierluigi Valenza. Mi corre l'obbligo pertanto, in questa occasione, di ringraziare coloro che hanno dato vita a questa importante iniziativa, e hanno voluto che essa si volgesse anche nella sede del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza. Un sentito grazie va dunque al Presidente dell'Institut International de Philosophie, Prof. Enrico Berti, al Segretario Generale di detto Istituto, Prof. Bernard Bourgeois, al Direttore del Dipartimento Scienze Umane e Sociali, Patrimonio Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Prof. Riccardo Pozzo, al Direttore dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo, Dr. Antonio Lamarra.

Non posso non rilevare, inoltre, che particolarmente affascinante, per chiunque si dedichi agli studi filosofici, è il tema che è stato scelto per il convegno, quello relativo ai rapporti della filosofia con la sua storia. Si tratta di un tema che, certo, è stato oggetto in passato di molte e impegnate discussioni; ma che è sempre capace di suscitare nuovo interesse e nuovi stimoli alla riflessione.

Dal mio punto di vista, ritengo che sul tema restino sempre attuali, e meritino di essere meditate, le parole che a esso dedicò Benedetto Croce in un importante scritto raccolto nel volume del 1940 *Il carattere della filosofia moderna*, dal titolo *Il concetto filosofico della storia della filosofia*. A mio parere il senso dell'insegnamento crociano si potrebbe riassumere, anche utilizzando un lessico diverso da quello del grande pensatore italiano, nei seguenti termini. Ogni testo filosofico, proprio in quanto è tale, solleva una determinata pretesa di verità; e perciò non lo si può comprendere, né tantomeno si può farne la storia, senza vagliare questa pretesa, senza prendere attualmente posizione di fronte ad essa. Non si comprendono le filosofie del passato, dunque, senza fare attualmente filosofia. Come, per altro

verso, non si può fare filosofia (anche se talvolta ingenuamente lo si crede) senza entrare in dialogo con le filosofie del passato, che hanno forgiato il lessico e le questioni sulle quali si misurano le filosofie del presente. Filosofia e storia del pensiero, perciò, se si ragiona su questa linea, sono legate da un nesso inscindibile, nel senso che l'una non può stare senza l'altra e viceversa. Saggiare e mettere alla prova questa classica impostazione del rapporto tra la filosofia e la sua storia sarà certamente uno dei compiti ai quali non potranno sottrarsi i lavori di questo convegno.

ALBERTO QUADRIO CURZIO

vice-président de l'Accademia Nazionale dei Lincei

L'Accademia Nazionale dei Lincei è molto lieta che presso la sua prestigiosa sede si svolga una parte del Convegno "Relations de la philosophie avec son histoire" promosso e organizzato dall'Institut International de Philosophie in collaborazione con l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo del CNR e con l'Università La Sapienza.

Presento dunque a tutti i promotori del Convegno e ai Congressisti un sentito apprezzamento a nome della Accademia Nazionale dei Lincei.

L'apprezzamento trova una ragione d'essere specifica anche nel fatto che il Presidente dell'Institut International de Philosophie è il socio Linceo Enrico Berti, che in tale sua alta funzione culturale esprime e valorizza la grande tradizione lincea nelle scienze filosofiche di cui egli è un'insigne espressione. A lui è anche affidato il compito di rappresentare i Lincei in quanto ente ospitante il Convegno.

Un'altra ragion d'essere del nostro compiacimento consiste nel fatto che i Lincei, quando ospitano un Convegno nel quale sono presenti soci insigni, sanno che questi sapranno rappresentare a tutti i partecipanti del Convegno, nelle varie forme di colloquio che si instaurano in tali incontri di una Comunità scientifica, quel sentire profondo che va oltre la parola, caratterizzando il nostro Sodalizio quale artefice di momenti cruciali nella storia del pensiero scientifico a cominciare dalla rivoluzione galileiana del Seicento.

Siamo certi che questo sapranno fare con il Presidente Berti anche i soci Lincei Tullio Gregory, Giuseppe Cambiano e Bernard Bourgeois, ai quali sono affidate importanti relazioni al Convegno.

Siamo anche certi che la comunità scientifica che si riunisce nel Convegno "Relations de la philosophie avec son histoire", nel quale prenderanno la parola molte personalità insigni di varie nazioni europee, saprà esprimere su un tema di tale importanza una riflessione che potrà essere ricordata con compiacimento nella sequenza di iniziative scientifiche ad alto livello che si svolgono presso il nostro Sodalizio.

Con queste convinzioni auguro buon lavoro.

MARCELO SÁNCHEZ-SORONDO

chancelier de la Pontificia Accademia delle Scienze

The Pontificia Accademia delle Scienze has its roots in the Accademia dei Lincei that was founded in Rome in 1603 as the first exclusively scientific academy in the world. The Accademia dei Lincei achieved international recognition, and appointed Galileo Galilei as a member on 25 August 1610, but did not survive the death of its founder, Federico Cesi. In 1847 Pope Pius IX reestablished the Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei. Pope Pius XI renewed and reconstituted the Academy in 1936, and gave it its present name. Since 1936, the Pontificia Accademia delle Scienze has grown increasingly international in character. While continuing to further the work of the separate sciences, it stresses the growing importance of interdisciplinary cooperation. Today, the Academy's activities range from a traditional interest in pure research to a concern with the ethical and environmental responsibility of the scientific community.

The Pontificia Accademia delle Scienze Sociali was established by the Supreme Pontiff John Paul II with the *motu proprio* of 1 January 1994. Each of the Academy's meetings begins with a report on the Church's social teachings relative to the topic in question. The Academy investigates points on which further elaboration of these teachings seems advisable and provides a constructive evaluation of the teachings in the light of the social sciences.

Pontifical Academicians are men and women, ensuring suitable representation of the various disciplines of the social sciences and geographical regions. They embrace members of all religions, who are experts in their fields, whom the Holy Father may ask advice to. They are appointed by the Holy Father after being elected by the Academic body on the basis of their competences and outstanding contributions in the social sciences and of their moral integrity. Among them, a sizeable cohort of philosophers such as Enrico Berti, Rocco Buttiglione, Russel Hittinger, Vittorio Hösle, Jürgen Mittelstraß, Vittorio Possenti, Greg Reichberg, and, if I may, myself.

Pontifical Academicians take part in the sessions organized by the Academy. Their deliberations and scientific papers are published by the Academy and they also have the right to propose candidates for nominations

and subjects for work. They assemble in the Casina Pio IV in the Vatican, which is where we had the honour of hosting the last day of the Entretiens de Rome of the Institut international de philosophie that took place on 24 September 2014, at the time under the presidency of our fellow academician Enrico Berti.

ENRICO BERTI

président de l'Institut international de philosophie

This is the first time that the International Institute of Philosophy holds its meeting in Rome, although it is not the first time that this happens in Italy. This opportunity is due to our IIP colleague Riccardo Pozzo, who, with the collaboration of the director and of a researcher of ILIESI-CNR, Antonio Lamarra and Hansmichael Hohenegger, organized our meeting and whom I thank for their generosity. We are given hospitality not only by the first and the most ancient University of Rome, La Sapienza, but also by the Consiglio Nazionale delle Ricerche, and tomorrow, we will have the good fortune of visiting the Accademia Nazionale dei Lincei and, on Saturday, the Pontifical Academy of Sciences, which are the two major cultural institutions in Rome.

I would like to thank Professor Lamberto Maffei and Professor Alberto Quadrio Curzio, the President and Vice-President of the Accademia dei Lincei, and the Chancellor of the Pontifical Academy, Bishop Marcelo Sánchez Sorondo, for giving us this welcome occasion.

The theme of our meeting, “Relations of Philosophy with its History”, was decided by the assembly of IIP in Athens (August 2013), but it was chosen upon my proposition, because it is a theme which has a long tradition of debates in the Italian philosophical world. Anyone who occupies himself with philosophy knows the contribution given by Italian philosophers to the studies of history of philosophy. However, the history of philosophy was also considered as identical, or strictly connected with philosophy itself, by the two most important Italian philosophers of the XXth century, Benedetto Croce and Giovanni Gentile. This conception is very different from that professed by the analytical philosophy of the English language, but not so different from the hermeneutic philosophy which is diffused in continental Europe. In Italy, too the point of view of Croce and Gentile have been criticized and often abandoned, but the studies of history of philosophy have continued to flourish until the present time.

I hope that all these different conceptions of the relationship between philosophy and its history will be discussed in our meeting, which can be an occasion for confronting the points of view of some Italian philoso-

phers with those of the colleagues who come from many other countries. I am sure that the discussion will be of the highest level and the results will be both interesting and important, thanks to the prestige of the speakers, who have accepted to contribute to the meeting, and whom I would like to thank for their kindness.

BERNARD BOURGEOIS

secrétaire général de l'Institut international de philosophie

Ouverture des Entretiens de l'IIP à Rome

Être accueillis – pour la première fois dans l'histoire de l'IIP – à Rome, et l'être par les Présidents Berti et Pozzo, qui cultivent l'humanité et les Humanités avec une bienveillance et une élégance incomparables, c'est une chance que nous mesurons tous, et je voudrais – au nom de tous les membres étrangers de notre Institut – en remercier les deux grands organisateurs de ces Entretiens, ainsi que tous leurs collaborateurs romains et italiens.

Nos débats seront consacrés à l'assomption par la philosophie de son propre passé. Il y a quatre ans, à Paris, nous nous étions penchés sur la philosophie face à l'état du monde. Celui-ci est tel aujourd'hui que, semble-t-il, nous devrions, plus encore qu'hier, lui consacrer tout notre intérêt et tout notre souci, en notre responsabilité unique d'institution philosophante réflexive internationale. Car ce n'est pas, pour la philosophie actuelle, un vain narcissisme que de méditer sur son rapport historique à elle-même. En sa pérennité, qui consiste, pour elle, à s'engager tout entière, à chaque fois, en son présent singulier, elle ne peut que se fortifier à être son temps saisi éternellement, ce qui signifie aussi omnitemporellement, à partir des grands apports de son histoire. Ainsi, nous n'avons pas fini d'aristotéliser! Je suis sûr que ces Entretiens romains en témoigneront avec éclat.

Séance à l'Accademia Nazionale dei Lincei

Je voudrais dire d'abord combien je suis heureux de retrouver ce lieu prestigieux que j'ai découvert il y a une dizaine d'années et combien je regrette d'y avoir si peu fréquenté les séances de la plus ancienne Académie européenne existante, qui a la chance d'y résider. Je prie mon éminent confrère Enrico Berti et M. Riccardo Pozzo de transmettre nos salutations reconnaissantes au Président de l'Accademia Nazionale dei Lincei, et je les remercie, au nom de tous les membres de l'IIP, de nous y avoir ménagé un accueil exceptionnel.

PARTIE I
UNIVERSALITÉ

TULLIO GREGORY

LE PLAISIR D'UNE CHASSE SANS GIBIER
FAIRE L'HISTOIRE DES PHILOSOPHIES:
CONSTRUCTION ET DÉCONSTRUCTION*

Que pour parler d'histoire de la philosophie il faille avant tout savoir – et définir – ce que l'on entend par philosophie est une question ancienne, devenue de plus en plus pressante avec l'influence de l'hégélianisme: l'histoire de la philosophie entendue comme développement de l'idée en tant que système; histoire «d'une même philosophie», écrit Hegel, en tant que «science objective de la vérité» dont «toutes les parties qui s'en dégagent et leur systématisation découlent d'une idée unique». «La philosophie est donc un système en son développement; il en est de même de l'histoire de la philosophie»: «la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique» et «l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même» «progressant dans le temps», manifestation de l'«esprit universel qui dans l'histoire générale se présente dans toute la richesse de sa formation». Bien entendu, cette philosophie est celle de Hegel qui, dernière dans le temps, est le «résultat» de toutes les philosophies précédentes.¹ Mais déjà dans l'*Historia critica* de Johann Jakob Brucker (I vol. 1742), une longue préface est consacrée à la recherche d'une définition préalable de philosophie, ramenée au concept plus général de «amorsive studium sapientiae», comprenant des diversifications et des classifications successives, et précisant ensuite que l'on peut entendre l'histoire de la philosophie – selon une proposition d'André-François Boureau-Deslandes (*Histoire critique de la philosophie*, 1737) –, comme «l'histoire même de l'Esprit humain» (*historia humani intellectus*, traduit Brucker). En réalité Boureau-Deslandes avait souligné ainsi son refus de définir la philoso-

* Publié la première fois dans le «Giornale critico della filosofia italiana», septième série, volume X, 93 (95), 2014, pp. 485-510.

¹ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: système et histoire de la philosophie*, trad. par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, pp. 42, 48, 50, 53; cf. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 13.

phie: «Qu'on ne s'attende donc pas ici à voir définir la Philosophie: toute définition seroit au-dessous des idées générales qu'elle inspire».²

Giulio Preti, répondant à la demande récurrente de définir préalablement ce qu'on entend par philosophie avant d'en écrire l'histoire, avait répondu «en proposant de définir philosophie 'ce que l'on trouve contenu sous ce nom dans n'importe quel bon traité d'histoire de la philosophie'».³ C'était là une façon d'affirmer que demander une définition préalable de philosophie signifie choisir un camp, à savoir se référer à un concept intemporel dont l'historien devrait suivre le cours temporel.

La position de Preti – qui n'est paradoxale qu'en apparence –, me faisait penser à une page de Jamblique qui, parlant de l'origine pythagoricienne du terme 'philosophie' (amour de la sagesse), attribuait à Pythagore – suivant une tradition doxographique qui semble remonter à Héraclide du Pont – une comparaison entre la philosophie et une foire où certains vont vendre ou acheter quelque chose à la recherche de plaisirs ou de gains, alors que d'autres saisissent l'occasion pour voir des lieux et des œuvres d'excellence; et il ajoutait que la vie de tous les jours n'est pas bien différente, faite pour certains de recherche avide d'argent et de pouvoir, pour d'autres, en revanche, d'aspiration vers des réalités plus nobles, propres à la vie philosophique.⁴

Cette brève prémisse ne visait qu'à refuser d'emblée de devoir définir ce que j'entends par philosophie, en acceptant tout au plus de considérer les philosophies comme des 'modes de penser', suivant les conseils de Paul Vignaux qui évitait, à cause de sa polyvalence équivoque, le terme même de philosophie alors qu'il en écrivait l'histoire au Moyen Âge.⁵ Il est inutile de rappeler l'ancienne objection contre les sceptiques, à savoir que leur négation est une affirmation, si bien que tout refus de prendre une posi-

² Cf. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, haeredes Weidemanni et Reichii, 1767² (I^{re} éd. 1742), dissertatio praeliminaris; A.-F. BOUREAU-DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, F. Changuion, 1756², p. 2; il faut toujours avoir à l'esprit G. SANTINELLO (éd.), *Storia delle storie della filosofia*, vol. II, éd. F. Bottin, M. Longo, G. Piaia, *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia, La Scuola, 1979, ainsi que l'essai classique de 1970 de E. GARIN, *La storia 'critica' della filosofia nel Settecento*, maintenant in E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993², pp. 265-302.

³ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in A. BANFI (éd.), *Problemi di storiografia filosofica*, Milano, Bocca, 1951, p. 66.

⁴ GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, éd. M. Giangiulio, Milano, Rizzoli, 1991, pp. 182-184; CICERON, *Tusculanae disputationes*, V, 3, 8 (éd. N. Marinone, Torino, UTET, 1976, pp. 782-84) avec une référence directe à Héraclide du Pont (Wehrli, fr. 88).

⁵ P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, Paris, Colin, 1938. N. ABBAGNANO proposait: «Il campo delle ricerche storico-filologiche è costituito dalle interpretazioni di esperienze umane» (*Il lavoro storiografico in filosofia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Asti, Arethusa, 1956, p. 17).

tion est toujours un choix qui renvoie à une position philosophique. Il s'agit d'une objection récurrente et banale à laquelle on peut répondre en affirmant qu'on ne sait pas ce qu'est la philosophie, en dehors des différentes définitions qui en ont été données au cours des différentes époques et dans les différents contextes: à partir de la *θεία φιλοσοφία* de Platon jusqu'à la *philosophie rurale* de Quesnay, de la *coelestis Scripturarum philosophia* d'Eucher de Lérins aux diverses philosophies analytiques et phénoménologiques contemporaines.⁶

Refusant donc de reprendre des disputes théoriques qui ont connu de grands interlocuteurs au cours de l'histoire, méfiant à l'égard des fréquentes issues métaphysiques de ce genre de disputes, j'estime qu'il est plus utile de proposer ici quelques lignes de recherche qui n'ont pas toujours été suivies de manière systématique et qui pourraient servir, à mon avis, à mieux comprendre les multiples façons d'entendre et de pratiquer les voies de la philosophie dans l'histoire.

Les statuts des universités et des *Studia* des ordres religieux concernant les programmes d'enseignement des disciplines philosophiques ainsi que les textes des *auctores* qui en constituaient le fondement me semblent constituer une première ligne de recherche intéressante. Si pour les universités médiévales, la portée – et la présence constante pendant des siècles dans les Facultés des arts – de certains auteurs (tout d'abord Aristote avec quelques-uns de ses commentateurs grecs et arabes) a été soulignée, on a moins travaillé sur les statuts des XVII^e et XVIII^e siècles: non pas en vue d'une histoire institutionnelle de la philosophie mais parce qu'ils offrent un panorama significatif de l'état des études ou, du moins, de l'enseignement de la philosophie, en reflétant des traditions et des situations culturelles différentes par rapport au contexte religieux, linguistique et politique dans lequel ils se situent. Le fait que dans de nombreuses universités, et non seulement dans les *Studia* d'ordres religieux, l'on continuait encore au XVIII^e siècle à enseigner en s'appuyant sur des textes fixés par les statuts des universités médiévales au XIII^e siècle, indique la force d'une tradition qui a constitué pendant des siècles la culture philosophique de base, non seulement des étudiants *in artibus*, mais aussi des juristes, des médecins, des théologiens, assurant ainsi la continuité d'une conception du monde et de l'homme reçue comme *opinio communis*, mais devenue au cours du temps de plus en plus périmée et souvent hostile à l'égard des nouvelles orientations des philosophies et des sciences qui marquaient la modernité. Ainsi, à l'Université de Rome la Sa-

⁶ PLATON, *Phaedr.* 239b; R. QUESNAY, *Philosophie rurale, ou économie générale et politique de l'agriculture*, Amsterdam, Libraires associés, 1763; EUCHERIUS, *Formularum spiritalis intelligentiae [...] liber*, PL 50, 728.

pienza, au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, enseigne-t-on toujours la physique sur les textes d'Aristote (*Parva naturalia*, *De generatione et corruptione*, *De anima*), présents dans les premières décennies du siècle, mais surtout sur la *Physica*, texte de base au moins jusqu'en 1746; en 1747 est instituée la chaire de *physica experimentalis* confiée au français François Jacquier des Minimes;⁷ pour la médecine théorique on utilisait les textes de Galien et d'Avicenne, alors qu'à la fin du XVII^e siècle enseignaient déjà à la Faculté de médecine des professeurs favorables à la philosophie corpusculaire, dont, semble-t-il, ils ne faisaient pas mystère dans leurs lectures privées et dans les milieux culturellement plus ouverts envers les nouvelles orientations de la pensée scientifique européenne, comme le «Giornale de' letterati» et le 'Collegio medico romano': l'un des plus importants professeurs de médecine à l'Université à partir de 1684, Giovanni Maria Lancisi, fut impliqué dans un procès pour athéisme, avec d'autres collègues du 'Collegio medico' dénoncés «quod teneant et doceant sententias Epicuri et Carthesii de Atomis [...]. Additur praesentes opiniones introductas fuisse in academia archyginmasii sapientiae ab anno 1683», comme l'écrivait au Saint-Office en 1690 le médecin saxon Albert Gunther.⁸ Ceci pour rappeler la condition culturellement périphérique de certaines universités par rapport aux milieux culturels plus dynamiques qui étaient souvent animés par les mêmes professeurs des *Studia*. Il est significatif qu'à la Sapienza l'engagement prioritaire fût la défense de la *libertas ecclesiastica* alors que dans d'autres contextes géographiques et culturels la lutte pour une *libertas philosophandi* avait déjà été amorcée depuis longtemps.⁹

Ce n'est pas un hasard si la polémique anti-scolastique trouvait un de

⁷ E. CONTE, *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: i rotuli e altre fonti*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1991, 2 tomi, t. II, pp. 666, 671.

⁸ M. DI DONATO, *L'onere della prova. Il Sant'Uffizio, l'atomismo e i medici romani*, «Nunciarius. Annali di storia della scienza», 18, 2003, pp. 69-88: p. 83; en ce qui concerne la position de Lancisi, cf. C. CARELLA, *Roma filosofica nicodemita libertina*, Lugano, Agorà, 2014, pp. 27-47, 143-152, et plus en général, sur la culture philosophique et scientifique à Rome entre XVII^e et XVIII^e siècle, pp. 85 et suiv. Voir aussi M. TORRINI, *Due galileiani a Roma: Raffaello Magiotti e Antonio Nardi*, in *La scuola galileiana a Roma. Prospettive di ricerca*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 59-88.

⁹ E. CONTE, *I maestri della Sapienza*, cit., t. I, p. 514; t. II, p. 644. Les progrès de la philosophie moderne dans les universités des Pays catholiques sont subtils et complexes: on pourrait évoquer une situation analogue à Pise entre XVII^e et XVIII^e siècle: les *Statuta* obligent d'enseigner la philosophie sur les œuvres d'Aristote, mais plusieurs professeurs plaident pour une «filosofica libertà» et pour une philosophie ouverte à l'étude de l'atomisme (de Démocrite à Gassendi) et de la méthode de Galilée: cf. D. MARRARA, *Le cattedre ed i programmi d'insegnamento dello Studio pisano nell'ultima età medicea (1712-1737)*, in «Bollettino storico pisano», 51, 1982, pp. 105-146; P. GALLUZZI, *Libertà scientifica, educazione e ragion di stato in una polemica universitaria pisana del 1670*, in «Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia», Roma, Società Filosofica Italiana, 1974, vol. II, pp. 404-412.

ses lieux privilégiés dans l'opposition entre le monde «clos» des universités et le monde réel, tout a fait différent, qui était en train d'être découvert en dehors des écoles grâce à l'œuvre de savants qui n'étaient pas liés à l'*authoritas* de textes scolastiques: «ignorant quae iacent ante pedes, scrutantur quae nusquam sunt» écrivait Vives; en reprenant les thèmes de la polémique humaniste, Gassendi affirmait «quando suas Scholas ingressi, aliam naturam ingressi sunt cum hac exteriori minime congruentem [...]. Hinc ipsimet ubi ad hanc veram rerum naturam ventum est, caligant prorsus et obstupescunt [...]. Iis quippe similes sunt, qui in sylvis educati in urbem quandam amplissimam pulcherrimamque introducuntur». Les universités sont désormais en dehors du monde moderne et représentent, face aux villes florissantes, les forêts sauvages dont les habitants suivent de vaines chimères («chimeras solum venati sunt»). Ce sont là des thèmes récurrents tout au long du XVII^e siècle: déjà au début du siècle, en élaborant son vaste programme pour la réforme et le progrès des sciences, Francis Bacon soulignait l'obstacle représenté par les statuts et les programmes universitaires, héritages d'un âge obscur («as most of the usages and orders of the univeristies are derived from more obscure times»), et en demandait une réforme radicale, en insistant sur la nécessité de fonder les études de philosophie naturelle non pas sur les livres mais sur la pratique des expériences à l'aide d'instruments techniques («appartaining to Vulcanus or Daedalus, furnace or engine»); en même temps, il souhaitait que les universités sortent de leur isolement afin de créer une «fraternity in learning and illumination», condition indispensable pour le progrès du savoir: «the proficiencie of learning [...] it would be yet more advanced, if there were more intelligence mutual between the universities of Europe than now there is».¹⁰

Au cours des années dix du XVIII^e siècle (1714), Bernard de Mandeville, en célébrant les passions et les vices, la fraude et le luxe, les impiétés et l'irréligion comme signes de la libération de la domination d'évêques et de feudataires, passage d'une société agraire arriérée à une économie mercantile dynamique, invitait encore les conservateurs et les hommes pieux – s'ils voulaient restaurer leurs pouvoirs – à détruire tous les livres, à l'exception de la Bible et des textes universitaires, véhicules assurés d'une culture conservatrice.¹¹

¹⁰ J.-L. VIVES, *De causis corruptarum artium libri*, in *Opera*, Basileae, 1555, t. I, p. 413 (cf. *In Pseudodialecticos*, *ibid.*, p. 282); P. GASSENDI, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, in *Opera omnia*, Lugduni, L. Anisson et I. B. Devenet, 1658, vol. III, p. 108 A; cf. 114 B; F. BACON, *The advancement of learning*, SEH, III, pp. 326, 325, 327; cf. *De dignitate et augmentis scientiarum*, SEH, I, pp. 489-490, 491.

¹¹ B. MANDEVILLE, *The fable of the bees*, with a commentary critical, historical, and explanatory by F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1957, 2 volumes, vol. I, p. 231

C'est dans cette perspective polémique contre le retard des universités que naissent au XVII^e siècle les Académies comme lieux de libre recherche, surtout pour les disciplines physiques et mathématiques par rapport auxquelles la culture scolastique se montrait de plus en plus arriérée. En 1603 naît l'Accademia dei Lincei qui a comme objet d'étude les «res naturales, geometria, mathesis et arcana harum scientiarum miracula, ut fuerit universalis sublunarium cognitio».¹² Son fondateur Federico Cesi précisera dans le *Del natural desiderio di sapere* que «per far qualche cosa da noi, è necessario ben leggere questo grande, veridico ed universal libro del mondo» avec la pratique «delle filosofiche e matematiche dottrine» et l'utilisation des instruments scientifiques nouveaux comme le télescope, contre la tradition où «solo s'apprendono le cose filosofate d'altri e si godono i frutti dell'intelletto altrui», en écoutant des leçons qui présentent «solo dogmi famosi e sonori, non si curando se le opinioni siano vere». Mais afin de comprendre la nouveauté des Académies par rapport aux universités, il convient de souligner un autre aspect du programme des 'Lincei': en faire un centre de diffusion de la nouvelle culture scientifique. Si les universités sont des lieux clos qui se consacrent surtout à créer des «docteurs» désirant seulement «il guadagno, gli honori, favori e commodità», l'Académie, elle, s'engageait à la propagation «delle scienze con la communicatione e perpetuatione a pubblico utile delle virtuose fatiche et acquisti fatti» à travers une activité de publication permettant une «presta et ordinata distributione dell'opere per tutta la litteraria repubblica».¹³ Les 'Lincei' donneront l'exemple de l'importance d'une activité éditoriale en publiant, entre autres, l'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613) et *Il Saggiatore* (1623) de Galilée, jusqu'à l'édition du *Tesoro messicano* qui paraîtra plus de vingt ans après la mort de Cesi. Peu après, la Royal Society (fondée en 1660 «for promoting physico-mathematical experimental learning») fera des 'Philosophical transactions' le grand véhicule de la nouvelle science européenne: «Whereas – lit-on dans

¹² *Gesta lynceorum* in M. GUARDO et R. ORIOLI (éds.), *Cronache e statuti della prima Accademia dei Lincei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2014, p. 66; cf. aussi *Linceographum*, éd. A. Nicolò, Roma Accademia Nazionale dei Lincei, 2001, pp. 3, 68 et suiv.

¹³ F. CESI, *Del natural desiderio di sapere*, in *Federico Cesi e la fondazione dell'Accademia dei Lincei*, Mostra bibliografica e documentaria, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1988, pp. 114, 124, 117, 121, 127-128; cf. *Linceographum*, cit. pp. 3, 71, 126 et l'essai de M. GUARDO in *Cronache e Statuti della prima Accademia dei Lincei*, cit., en part. pp. 131 et suiv. On trouve des considérations analogues dans l'*Advancement of learning* de Francis Bacon dont Casiano Dal Pozzo signalait l'édition latine à Giovanni Faber en août 1625: «opera gentilissima e di farsene molto profitto per l'avanzamento delle speculazioni in tutte le scienze» (G. GABRIELI, *Il carteggio linceo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, p. 1060). Pour le *Tesoro messicano*, cf. *Il Tesoro messicano. Libri e saperi tra Europa e Nuovo Mondo*, éd. M. E. Cadeddu et M. Guardo, Firenze, Olschki 2013.

le premier fascicule du 6 mars 1665 – there is nothing more necessary for promoting the improvement of Philosophical Matters, than the communicating to such. [...]; it is therefore thought fit to employ the *Press*, as the most proper way to gratifie those, whose engagement in such Studies, and delight in the advancement of Learning and profitable Discoveries, doth entitle them to the knowledge of what this Kingdom, or other parts of the World, do, from time to time, afford [...].¹⁴

L'imprimerie comme véhicule fondamental pour la diffusion des résultats d'une recherche de plus en plus ouverte – surtout dans les sciences de la nature – ainsi que la conscience que le progrès du savoir doit engager tous les citoyens de la République des Lettres, sans frontières politiques ou religieuses: ce sont là les instruments et les nouveaux horizons de la modernité qui soulignent l'isolement des institutions universitaires, liées à des règlements désuets, étrangères aux nouvelles voies du savoir.

Toutefois la survivance de la tradition scolastique dans les universités n'est pas homogène et, en particulier dans les territoires réformés de la deuxième moitié du XVII^e siècle, – au-delà des voies souterraines auxquelles nous avons fait allusion – la pénétration des nouvelles orientations philosophiques et scientifiques apparaît de plus en plus évidente, aussi dans les facultés de médecine où commencent rapidement à circuler des idées de physiologie mécaniste et de philosophie corpusculaire: que l'on pense par exemple aux discussions sur le cartésianisme dans les Provinces-Unies ou dans quelques universités allemandes. De là s'ensuit non seulement l'intérêt envers les statuts et les programmes des cours, qui manifestent une lente modification des *curricula* et l'introduction de nouvelles disciplines (à partir de la physique expérimentale jusqu'à l'histoire de la philosophie), mais surtout l'importance des manuels adoptés pour l'enseignement qui finiront par remplacer la lecture des textes des auteurs prévus dans les programmes de la tradition scolastique: «A sexaginta enim [...] annis, compendiis contentae fuerunt Germanicae Academiae et paucissimae ipsum Aristotelis contextum explicandum curarunt», se plaint en 1594 un professeur de philosophie de Strasbourg, Ludwig Hawenreuter.

Quelques années auparavant, les étudiants de l'Université de Leyde se plaignaient eux aussi du fait qu'on utilisait des précis de différents auteurs récents au lieu de l'*explicatio textus Aristotelis*, et dénonçaient le risque de s'écarter de la pensée d'Aristote, à savoir «ab ipsa veritate» («Nam, inter compediarios istos, aut paucissimi aut nulli qui non ab Aristotelis mente

¹⁴ «Philosophical Transactions of the Royal Society», 1 (1665-1666), Reprinted by permission of The Royal Society of London, New York, Johnson-Kraus 1963, *The introduction*, p. 1.

adeoque ab ipsa veritate, deflexerint, alii quidem magis, alii minus»¹⁵). Ce sont là des témoignages significatifs de la valeur qu'étaient en train d'assumer les manuels: aussi bien les nouveaux commentaires des œuvres aristotéliennes d'origine humaniste ou d'auteurs de la scolastique du XVI^e siècle, que les textes au caractère institutionnel qui marquent l'abandon du canon médiéval. Dans cette littérature variée, occupe de plus en plus de place le rappel des débats contemporains non seulement dans les vastes doxographies mais, surtout, dans les différentes tentatives de conjuguer l'aristotélisme avec d'autres suggestions (philosophie corpusculaire, physique mécaniste, cartésianisme, gassendisme, wolfisme, etc.) à l'intérieur d'un syncrétisme et d'un éclectisme diversement composés: il s'agit d'un phénomène significatif qui caractérise l'histoire de la culture universitaire entre la deuxième moitié du XVII^e siècle et la première moitié du XVIII^e siècle. Il suffit de penser au succès des manuels de Jean-Baptiste Du Hamel (*De consensu veteris et novae philosophiae*, Parisiis 1663; *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata, in Regia Burgundia olim pertractata*, Parisiis 1678) et de ceux de Johann Christoph Sturm (*Physicae conciliatricis [...] conamina*, Altdorf 1684; *Philosophia eclecticica*, Altdorf 1686; *Physica electiva sive hypothetica*, Nürnberg 1697), pour ne rappeler que deux auteurs qui ont exercé une influence très large, l'un dans les milieux français, l'autre dans des universités de l'aire allemande.¹⁶ Et c'est là que se présentera avec insistance le thème de la *philosophia eclecticica sive electiva* comme paradigme d'un mode «libre» de pratiquer la philosophie tant par rapport à l'autorité des anciens que des *recentiores* ou *novatores*.¹⁷ Suivant cette ligne, on enregistre dans la première moitié du XVIII^e siècle et dans des aires non contrôlées par l'Église de Rome, un changement radical des programmes et des manuels universitaires. L'Université de Königsberg, pour laquelle on dispose d'une vaste documentation publiée par Michael Oberhausen et Riccardo Pozzo,¹⁸ offre un exemple caractéristique: il suffit de suivre au cours des années vingt du XVIII^e siècle l'enseignement du professeur de philosophie Heinrich Oelmann. En 1720, il lit et commente Christian Wolff, *Vernünfft-*

¹⁵ P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris-Amsterdam-Londres-NewYork, Elsevier, 1954, pp. 12-14.

¹⁶ Contre ces auteurs – *conciiliateurs* –, auxquels il ajoute Leibniz pour son *De Aristotele recentioribus reconciliabili* publié à la fin de l'édition de Nizolius (cf. plus loin, n. 38), BOUREAU-DESLANDES (*Histoire*, cit., pp. XX-XXII) engage une vive polémique.

¹⁷ Voir l'important volume M. ALBRECHT, *Eklektik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994 ainsi que la bibliographie qui y est citée.

¹⁸ M. OBERHAUSEN, R. POZZO (éds.), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999; pour les cours des professeurs cités, voir le vol. I, sous les années d'enseignement.

ge *Gedancken von den Kräfte[n] des menschlichen Verstandes* (1712) et s'engage dans des discussions publiques sur des thèmes récents et controversés de logique et de politique, puis également de physique et de métaphysique, «quibus hodie Virorum doctorum ingenia exercentur»; dans les cours particuliers destinés aux *Collegia*, il enseigne, outre l'éloquence allemande, la philosophie rationnelle, la philosophie naturelle, la philosophie première «ex scriptis Veterum et Recentiorum» de manière à introduire les auditeurs «in Veram Philosophiam Eclecticam». L'éventail des auteurs allemands utilisés dans les années qui suivent s'élargit: en 1720-1721, J. F. Buddeus, *Elementa philosophiae instrumentalis seu Institutionum philosophicae eclecticae tomus primus [...] secundus* (1703), Christian Thomasius *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* (1691). Les cours affrontent les «controversias novissimas» suscitées dans le droit naturel par Grotius, Pufendorf et Thomasius, en physique par Descartes, avec l'intention non pas de pratiquer une *nova methodus* mais de proposer «novas veritates».

L'année suivante (1721) les «controversiae recentiores» continuent: parmi les textes, encore les *Elementa* de Buddeus et l'*Einleitung* de Thomasius; s'y ajoutent la *Physica conciliatrix* de Johann Christoph Sturm pour la physique et le traité *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* de Wolff (qui venait de paraître, 1719) pour la théologie naturelle (on connaît l'importance décisive des textes de Thomasius et de Wolff pour la constitution d'un lexique philosophique allemand, selon le vœu de Leibniz). Dans les années suivantes, l'enseignement se déroule selon les mêmes perspectives: d'une part, des textes d'auteurs allemands contemporains (surtout Wolff et Thomasius mais aussi J. Ch. Sturm et J. Lange), de l'autre, des discussions publiques et privées sur les thèmes récents («Hypothesen Cartesianas, Gassendianas, Leibnitianas et Wolfianas Dominis Commilitonibus fideliter inculcavit [...] Philosophiam Rationalem Veterem et novam, una cum Historia Philosophiae, ad ductum Thomasii, Buddei, Wolfii, Clerici, Regneri a Mansvelt [...] tradet»), suivant une ligne d'histoire de la philosophie – matière de différents cours – qui aboutit à une confrontation avec les anciens et les modernes sans prendre parti pour tel ou tel mais en pratiquant une «vera philosophia eclectica»: «probenitur omnia, retineantur veriora». Ainsi l'histoire de la philosophie «nec veterum placita simpliciter rejiciet, nec Recentiorum monita meliora negligat, sed potius optimum ex omnibus seliget». C'est là le sens de la *philosophia eclectica* indiquée comme caractéristique positive de l'enseignement de nombreux professeurs, en opposition au dogmatisme de la *philosophia sectaria*, qu'elle soit aristotélicienne ou cartésienne: ainsi, en 1723, Johann Jakob Rohde, «traditis olim Peripateticorum logicae doctrinis, propediem Cartesianae et postea eclecticae placita enarrabit» et Thomas Burckhard (1735-1736) «uni-

versam Philosophiam non Sectariam, sed vere Eclecticam [...] explicabit».¹⁹ Les exemples pourraient continuer: on voulait seulement rappeler ici l'importance d'un syntagme évoqué aujourd'hui dans un sens principalement limitatif si ce n'est dépréciatif, en oubliant que Brucker avait placé toute la pensée du XVII^e siècle sous la bannière de la *philosophia eclecticica*, entendue comme philosophie non dogmatique, ouverte et libre: restaurée par Francis Bacon – après la tentative héroïque de Giordano Bruno – développée par Hobbes, Descartes, Leibniz, Thomasius, «in studio philosophiae eclecticae antesignanos».²⁰ C'est là un schéma historiographique répandu par l'*Encyclopédie* avec l'article *éclectisme* de Diderot: «L'éclectique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison».²¹

Une comparaison entre les lectures – au cours des mêmes années – à la Sapienza de Rome et à l'Academia Regiomontana (Königsberg)²² fait immédiatement ressortir la différente géographie de l'enseignement des disciplines philosophiques, et donc la fécondité d'une ligne de recherche sur les programmes et les manuels en usage dans les universités, surtout à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, lorsque de nouvelles orientations philosophiques commencent à pénétrer dans les forteresses traditionnelles de l'aristotélisme, avec l'introduction de nouveaux auteurs et de nouveaux textes. À travers un lent processus de transformation, favorisé par des politiques éclairées, certaines universités, tout au long de la deuxième moitié du XVIII^e siècle – avec de profondes différences suivant les divers contextes culturels, politiques et religieux – atteindront des positions non marginales dans le débat philosophique toujours très vivant en dehors de celles-ci. La *Dissertatio* de Kant de 1770 et son enseignement peuvent être considérés symboliquement comme le début d'une nouvelle saison de la philosophie allemande: «la philosophie des universités», selon un pamphlet célèbre de Arthur Schopenhauer.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 20, 26, 29, 23, 98. Pour la constitution d'un lexique philosophique allemand, cf. D. VON WILLE, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, Firenze, Olschki, 1991.

²⁰ J. BRUCKER, *Historia*, cit. vol. V, p. 3; comme le rappelle M. ALBRECHT, *Eklektik*, cit., p. 539, la perspective que propose J. W. FEUERLEIN dans le *Cursus Philosophiae Eclecticae* (Altdorf-Nürnberg, 1727) est analogue.

²¹ D. DIDEROT, «Eclectisme», in *Encyclopédie*, s.v.

²² On possède de nombreuses études sur l'université de Königsberg (surtout en relation avec Kant) et sur d'autres universités allemandes: voir la bibliographie in M. OBERHAUSEN et R. POZZO, *Vorlesungsverzeichnisse*, cit. dans toute la vaste introduction.

En ce qui concerne les manuels, leur importance comme véhicule de nouvelles positions philosophiques n'échappait pas aux 'modernes': on sait que pour l'affirmation de sa philosophie Descartes estimait que la publication d'une *Summa philosophiae* – ce seront les *Principia* – pour les écoles était essentielle («affin qu'il s'introduise plus aisément en la conversation des gens de l'eschole») et qu'il communiquait à Mersenne son intention d'accompagner son œuvre d'un commentaire critique d'un manuel bien connu, celui d'Eustache de St. Paul (*Summa philosophica quadripartita*, Parisiis 1609) afin de montrer les erreurs de la philosophie enseignée dans les universités.²³ D'autre part, le très large usage que fait Étienne Gilson dans son *Index scolastico-cartésien* des commentaires de Francisco de Toledo et des *Conimbrienses* indique la présence importante dans les écoles de ces manuels.

Par ailleurs, la littérature manuscrite concernant les cours dispensés par les différents professeurs, parfois œuvres achevées comme les manuels, parfois simples prises de notes d'auditeurs, demeure quasiment inexplorée: c'est là pourtant, avec une plus grande liberté, que se multiplient les renvois à des philosophes contemporains, à de nouvelles orientations de la pensée, par rapport à la tradition aristotélicienne qui demeure très présente en particulier dans certains domaines (logique, éthique, politique).

Ainsi le «manuel» inédit composé pour ses étudiants par Vitale Giordano, professeur de mathématiques à Rome, conservé à la Biblioteca Casanatense (*Della filosofia naturale moderna giusta l'opinione de' filosofi moderni* – remontant sans doute aux années quatre-vingt-dix du XVII^e siècle) représente-t-il un témoignage significatif: «il sistema» «corpuscolare» y est indiqué comme «il più semplice e più idoneo alla chiara spiegazione, e soluzione, di tutti i fenomeni della natura», même s'il s'agit d'une «ipotesi falsa» comme l'est l'héliocentrisme qui explique bien tous les mouvements célestes, tout en étant un «sistema falso».²⁴

On pourrait également rappeler les cours tenus par Jean-Robert Chouet dans les Académies protestantes de Saumur et de Genève (1664-1686), récemment étudiés et en partie publiés par Mario Sina: Chouet est ouvertement cartésien – bien qu'à l'intérieur d'une cosmologie encore pré-copernicienne et d'une métaphysique de matrice aristotélicienne –, passionné de

²³ R. DESCARTES, *Lettre à Huygens*, 31 janvier 1642, AT (nouvelle éd. 1996), III, p. 782; éd. G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 1584; voir également les lettres à Mersenne du 30 septembre 1640 (AT, p. 185), 11 novembre 1640 (p. 233), décembre 1640 (p. 259-260); éd. G. Belgioioso, pp. 1284, 1322, 1346.

²⁴ C. CARELLA, *L'insegnamento della filosofia alla 'Sapienza' di Roma nel Seicento. Le cattedre e i maestri*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 221-222; EAD., *Roma filosofica nicodemita libertina*, cit., en partic. pp. 41-65.

philosophie expérimentale, suivant le «génie du siècle et la méthode des philosophes modernes», comme le notait Pierre Bayle qui suivit ses cours.²⁵

Après la chute du canon scolastique, les manuels et les cours dans les Facultés des arts deviennent donc dès la deuxième moitié du XVII^e siècle – puis de manière plus décisive au XVIII^e siècle – les véhicules de la diffusion des nouvelles philosophies, caractérisés par un éclectisme marqué; il s’agissait certes de Facultés plus libres par rapport aux Facultés théologiques: ce n’est pas un hasard si Kant, à la fin du XVIII^e siècle, en analysant le «conflit entre les Facultés», placera devant les Facultés supérieures (surtout Théologie mais aussi Droit et Médecine) la Faculté des arts ou Faculté philosophique comme lieu propre à l’exercice de la raison, non conditionné par des canons prescrits par les programmes et par l’autorité politique.²⁶

Parallèlement, il faudra reprendre l’étude systématique, suggérée et en partie amorcée par Paul Dibon, des dissertations (*disputatio*, *dissertatio*, *exercitatio*, etc.) discutées dans les universités européennes: petits ouvrages de quelques pages qui étaient présentés en général pour l’obtention du doctorat, pour des disputes publiques ou comme discours inauguraux. Dans ces textes ne se reflètent pas seulement les intérêts des professeurs qui proposaient le thème de la *disputatio* mais plus largement la circulation d’idées dans les milieux universitaires qui n’étaient pas insensibles à de nouvelles orientations de pensée. Le travail important de Francesco Trevisani sur la diffusion du cartésianisme dans la faculté philosophique et médicale de Duisburg (1652-1703), qui utilise amplement les dissertations, indique la fécondité de cette ligne de recherche.²⁷ L’éventail des thèmes des dissertations est très ample et les renvois à des thèmes contemporains deviennent de plus en plus fréquents: les lois du mouvement, le mécanisme, l’atomisme, la philosophie épicurienne, le «scepticisme» de Descartes, la polémique anti-aristotélicienne de Gassendi; mais on constate également des orientations historiographiques intéressantes en dehors de tout schéma eurocentrique, avec l’étude, de la «theologia naturalis barbarica», «de origine eruditionis non ad Iudaeos sed ad Indios referenda», sur la «philosophia Adami», «de philosophia Turcica» et des anciens Germains, de la «theologia Sinensium», «de philosophia Canadensium in America Septentrionali balbutiente».²⁸ Il s’agit

²⁵ M. SINA, *La corrispondenza di Jean-Robert Chouet professore di filosofia a Ginevra*, Firenze, Olschki, 2008; pour le jugement de P. Bayle, p. IX.

²⁶ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (1798), in *Kant's gesammelte Schriften*, éd. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (et successeurs), Berlin 1900 et suiv. vol. VII, Berlin, 1917, pp. 18-20, 27-29.

²⁷ F. TREVISANI, *Descartes in Germania*, Milano, Angeli, 1992.

²⁸ On trouve à la B. N. de Paris un riche recueil, en plusieurs volumes, de dissertations discutées entre les XVII^e et XVIII^e siècles dans différentes universités européennes: pour celles

de textes qui nous permettent de mieux comprendre la constitution d'une historiographie philosophique aux très amples perspectives telle qu'elle se reflète dans l'*Historia* de Brucker et dans les cours universitaires de plus en plus nombreux d'histoire de la philosophie.

Il faudrait tenir un discours semblable au sujet des correspondances, des bibliothèques, de la circulation des livres et des traductions: l'on a bien étudié la transformation de la pensée médiévale entre les XIII^e et XIV^e siècles due à l'entrée et à l'adoption des traductions gréco-latines et arabo-latines des textes majeurs d'Aristote et de la science grecque et arabe; on a également étudié l'importance des nouvelles versions de textes philosophiques et scientifiques entre les XV^e et XVI^e siècles ainsi que certaines bibliothèques privées et publiques;²⁹ en revanche, en ce qui concerne les siècles de la modernité, la circulation réelle des livres et des traductions n'a pas fait l'objet de nombreuses études.

En ce qui concerne la circulation des livres, on devra étudier non seulement leur présence mais identifier quelles éditions étaient effectivement

auxquelles on fait allusion ici voir les cotes suivantes: R. 2479 (Cornelius Dietericus KOCH, *Programma de theologia naturali barbarica et paranda historia primae philosophiae, disputationibus in theologiam naturalem publicis praemissum*, Helmstadii, G. W. Hammii, 1709), R. 2450 (Michael KUSCHE, *De origine eruditionis, non ad Judaeos sed ad Indos, referenda [...] publice disseret*, die 30 jan. 1716, praeses M. Polycarpus Lyserus, respondente Michaele Kusche, Vitembergae: prelo viduae Gerdesianae, s.d.), R. 2452 (Veit Hieronymus REGENFUS, *Dissertationem philosophicam de philosophia Adami putatitia, praeside Dn. Jac. Wilbelmo Feverlino, [...] commilitonum disquisitioni subjiciet ad d. 18 decembr. 1715 responsurus auctor Vitus Hieronymus Regenfus, Altorfii, literis M. D. Meyeri, s.d.*), R. 2454 (Paul Christian HILSCHER, *Ad virum summe reverendum [...] Dn. Georg. Henric. Goetzius, [...] de reliquiis Adami protoplasti epistola M. Paul. Christian. Hilscheri. Accedit ejusdem de bibliotheca Adami schediasma*, Dresdae, apud J. C. Zimmermannum, 1711), R. 2653 (Heinrich Balthasar SEELMANN, *Disputatione inaugurali historiam rationalis philosophiae apud Turcas, a. d. 9 dec. a. 1699, Halae Hermunduror, C. A. Zeitleri, s.d.*), R. 2654 (SAMUEL SCHELWIG, *De Philosophia turcica, oratio inauguralis [...] die 30 julii 1686 recitata a Samuele Schelguigio, Gedani, D. F. Rhetius, s.d.*), R. 2656 (Alexander Magnus GRAFUNDER, *Dissertatio extero-theologica repraesentans theologiam Sinensium ejusque reformationem a Jesuitis tentatam, quam [...] praeside [...] Zacharia Grapio, [...] eruditorum examini [...] die 8. augusti ao. 1708, Rostochii, typis J. Wepplingii, s.d.*), R. 2660 (Jonas Conrad SCHRAMM, *De Philosophia Canadensium, populi in America Septentrionali, balbutiente, dissertatio quam introductioni in philosophiam publicis lectionibus aggrediendae praemittit et simul auditores [...] invitat Jonas Conradus Schrammus*, [In Ac. Jul., d. 10. maji 1707.], Helmestadii, typis G. W. Hammii, s.d.).

²⁹ On trouve des perspectives de recherche intéressantes dans le volume *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, éd. E. Canone, Firenze, Olschki, 1993; voir aussi F. M. CRASTA (éd.), *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, Firenze, Le Lettere, 2010. Pour les correspondances voir la collection, très importante, *Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età moderna*, Firenze, Olschki, 1987 et suiv.; cf. aussi P. DIBON *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Napoli, Vivarium, 1990, en partic. pp. 171-190 (p. 171: «il m'a semblé que [...] il convenait d'emblée de rappeler, [...] ce que furent les échanges épistolaires, [...] en quelle mesure ils déterminèrent le mouvement des idées, en un siècle que l'on a pu qualifier de *Siècle d'Or des correspondances*»).

lues, souvent différentes par rapport à celles qui ont été établies aujourd'hui par les éditions critiques.

Ainsi, si l'on veut suivre la connaissance et la fortune des *Pensées* de Blaise Pascal, au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (mais aussi dans la première moitié du XIX^e, étant donné la faible diffusion des éditions Condorcet 1776 et Bossut 1779), devra-t-on utiliser l'édition de Port-Royal de 1670 qui voulut présenter une œuvre non pas dans un état fragmentaire mais «dans quelque sorte d'ordre» (comme l'affirme la *Préface*) en publiant les fragments laissés par Pascal et utilisés seulement en partie («L'on a pris seulement parny ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées»), suivant un plan systématique, dans la tentative d'offrir l'*Apologie de la religion chrétienne* qui était dans les intentions, non réalisées, de l'auteur.³⁰ Le Pascal qui émerge de cette édition est un Pascal fort différent de celui que nous lisons dans les meilleures éditions critiques fondées sur le *Recueil original* ou sur une des deux *Copies* qui reproduisent l'état fragmentaire – et donc sans un ordre systématique – des textes.

La circulation des *Pensées* de Pascal peut être considérée comme un cas extrême mais qui n'est pas rare. Plus généralement, nous pourrions dire que, pour des œuvres imprimées, les éditions critiques modernes devraient toujours présenter le texte tel qu'il a été publié, avec ses divisions en paragraphes, ses graphies, en renvoyant dans l'apparat critique les corrections éventuelles, même celles de l'auteur, si celles-ci sont restées inédites. Sinon, on risquerait de présenter un texte jamais lu avant sa parution dans l'édition critique moderne, parfois à la recherche d'un exemplaire idéal inexistant. C'est pourquoi, dans certains cas qui ne sont pas rares, par exemple lorsqu'il n'existe qu'une seule édition réalisée par l'auteur lui-même sans autres témoins, il peut être utile de présenter une réédition anastatique de l'original, en renvoyant à l'introduction et à d'autres apparats critiques les informations sur la genèse du texte, sur ses sources, sur la graphie, sur la ponctuation, etc.³¹

De même, pour les œuvres utilisées en traduction, on devra prendre en considération le choix qui a été effectué: l'exemple des éditions gréco-latines des œuvres d'Aristote au XVI^e siècle – qui utilisent souvent des traduc-

³⁰ *Pensées de M. Pascal sur la religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal (1670) présentée par G. Couton et J. Jehasse, Saint-Étienne, Éditions de l'Université de Saint Etienne, 1971, p. 73. Pour des comparaisons précises, l'édition B. PASCAL, *Pensées [...] Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes* par J.-R. Armogathe et D. Blot, Paris, Honoré Champion, 2011, est précieuse.

³¹ C'était aussi le souhait d'E. GARIN lorsqu'il écrivait *Per un'edizione dei filosofi italiani*, «Bollettino della società filosofica italiana», 77 (1971), p. 73. Voir aussi G. CANZIANI et G. PAGANINI (éd.), *Le edizioni dei testi filosofici e scientifici del '500 e del '600*, Milano, Angeli, 1986.

tions médiévales diversement revues – est bien connu et doit nous inciter à la prudence dans les citations, dans les contrôles et dans les renvois. Ainsi, pour prendre un autre exemple, lorsqu'un auteur cite une traduction d'un livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, devra-t-on consulter la traduction qu'il a lue, selon les différentes époques et les différentes aires linguistiques: ce pourrait être celle de Luther pour le domaine allemand ou celle dite de King James (1611) pour le domaine anglais. Comme on le sait, pour le domaine français il existe de nombreuses traductions après celle de Lefèvre d'Étaples: parmi les plus courantes rappelons la Bible de Louvain et la Bible de Port-Royal (de Sacy) pour l'aire catholique, la Bible d'Olivétan devenue Bible de Genève pour les réformés. La traduction latine de la Vulgate était toujours très utilisée. À ce propos, le choix, en ce qui concerne la dernière édition *Nestle-Aland*, de fournir en regard du grec (pour lequel il s'agit de la seule édition de référence) le texte latin non pas de la *Vulgata* (utilisée pendant des siècles) mais de la *Nova Vulgata* voulue par le concile Vatican II et promulguée en 1979 par Jean Paul II, renvoyant à l'apparat critique les variantes de la *Vulgata Hieronymiana* et de la Sixto-Clémentine, éveille quelques perplexités: la *Nova Vulgata* mettra certainement beaucoup de temps à s'affirmer et, de toute manière, ne doit pas être utilisée pour des citations dans des contextes antérieurs à sa promulgation.

Quant aux traductions, on n'en évaluera jamais assez la place déterminante dans l'histoire de la culture et du lexique.³² Il suffit de penser, après les traductions médiévales du grec et de l'arabe qui représentent le fondement d'une grande partie du lexique philosophique et scientifique moderne, que nombre de traductions humanistes circuleront pendant des siècles: ainsi les *Ennéades* de Plotin dans la version latine de Marsile Ficin seront toujours lues dans cette version, encore republiée au XIX^e siècle, en regard du grec. Parmi les textes modernes on sait que Locke est lu en Europe dans les versions française ou latine, Galilée en latin, encore en traduction latine à la fois la *Géométrie* de Descartes et les *Provinciales* de Pascal, pour ne donner que des exemples bien connus. Le discours pourrait continuer jusqu'à l'époque contemporaine: il suffit de penser à l'influence exercée sur le lexique philosophique traditionnel des langues néolatines (tel qu'il s'était constitué entre les XVI^e et XVIII^e siècles) par les traductions de Kant et de Hegel, de Husserl et d'Heidegger. On ne pourra pas oublier non plus la première circulation d'Heidegger en Italie et en France liée aux versions d'Armando Carlini (1936) et d'Henry Corbin (1938) de *Was ist Metaphysik?* témoignant

³² Qu'il me soit permis de renvoyer à T. GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna*, Firenze, Olschki, 2006.

d'un effort des traducteurs pour rendre dans leurs langues un lexique allemand inhabituel pour le langage philosophique français et italien.

Les traductions sont les chantiers où naissent de nouveaux langages et où se constitue une terminologie technique due à la nécessité de transférer des termes et des concepts d'un contexte linguistique à un autre: comme on le sait, les traductions non seulement à partir du grec et de l'arabe mais aussi des langues modernes sont une des sources les plus riches de la néologie: pensons aux difficultés de Coste pour rendre en français l'anglais *consciousness* comme conscience de soi, pensée consciente (qui ne posait aucun problème au latin *conscientia*). Coste faisait remarquer que la langue française n'avait pas de terme correspondant et proposait l'utilisation du terme *conscience* en liant par un tiret les deux parties du mot, *con-science*, pour indiquer la nouvelle signification: «il m'est venu dans l'esprit un expédient [...]: c'est d'écrire conscience en deux mots joints par un tiret».³³ C'est un moyen graphique auquel aura recours – pour rappeler une époque plus récente – Henry Corbin pour rendre le *Dasein* d'Heidegger par *réalité-humaine*: «Il nous est apparu que le procédé consistant à former de nouvelles ressources lexicologiques en recourant au symbole du trait d'union, était infiniment préférable à la création trop fréquente de néologismes inattendus ou irritants».³⁴

D'autre part, la néologie et la néosémie philosophiques modernes doivent encore être étudiées de manière systématique non seulement sous le profil de l'*inventio* de nouveaux termes mais aussi dans l'attention à donner de nouvelles significations à des termes traditionnels: à partir de l'*intuitus* de Descartes jusqu'à la *metaphysica* de Francis Bacon et au *transcendentalis* de Kant. L'historicité des différentes formes de réflexion 'philosophique' trouve dans le lexique sa confirmation évidente et féconde: c'est là que les idées descendent du monde céleste vers le monde impur des hommes, le seul dont nous pouvons avoir l'expérience. Parallèlement, à l'intérieur des recherches sur la constitution du lexique moderne, il faut accorder une valeur particulière à l'étude – elle aussi à peine amorcée – des lexiques latins et vulgaires des langues et des différentes disciplines, qui constituent le vé-

³³ J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit de l'anglais par M. Coste, cinquième édition revue et corrigée, Amsterdam et Leipzig, J. Schruder et P. Mortier, 1755, note de Coste à la p. 264: cf. T. Gregory, *Origini della terminologia filosofica moderna*, cit., pp. 65-68; D. POGGI, *Lost and found in translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 239 et suiv.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traduit de l'allemand par H. Corbin, Paris, Gallimard, 1951² (1^{er} éd. 1938), p. 13. A. CARLINI avait publié sa traduction du texte d'Heidegger dans le volume *Il mito del realismo*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 69-85, et avait rendu *Dasein* par *essere? esistenziale*.

hicle des nouveaux langages et des sources d'informations précieuses pour le succès de nouveaux termes ou de nouveaux sens donnés à des vocables traditionnels: dans cette perspective, la riche banque de données réalisée par l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee représente une contribution remarquable mais presque unique.³⁵

La circulation de textes et de langages peut aussi reposer en des termes qui ne sont pas abstraitement classificatoires le problème de la périodisation, reprenant ainsi une idée importante de Delio Cantimori sur la continuité de certains textes et sur leur présence constante à travers les siècles, surtout à partir de l'Humanisme jusqu'aux Lumières, et permettre ainsi l'identification d'«un periodo unico» du XV^e au XVIII^e siècle au moins sous le profil de la «storia dei movimenti intellettuali». Mais Cantimori savait bien, et il le répétait constamment, que «non sarebbe scientifico cercare sempre la contemporaneità dei vari aspetti della storia» et que, donc, «non troveremo che ci sia troppo da preoccuparci per la mancata contemporaneità dei movimenti nei vari paesi».³⁶ En effet, si on descend vers des analyses détaillées, on a l'impression que toute périodisation, toute tentative d'identifier des dynamiques et des expériences homogènes, devient très fragile: c'est ce qu'a souligné Carlo Borghero en discutant des «ritmi del moderno» et en montrant les limites de classifications historiographiques d'un certain succès, du concept français d'«âge classique» au «Radical Enlightenment», de l'«âge cartésien» à la «crise de la conscience européenne».³⁷

³⁵ Banque de données réalisée sous la direction de E. CANONE avec la collaboration d'A. RUSSO pour la programmation et la réalisation informatique et de Luisa PETRUCCI pour l'acquisition des données: http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/home_lessici.html.

³⁶ D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento* (1955), in *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 361, 362-63, 364-65.

³⁷ C. BORGHERO, *I ritmi del moderno. Discussioni storiografiche su continuità e discontinuità nella storia del pensiero europeo tra Cinquecento e Settecento*, «Archivio Storico Italiano», 162, 2004, pp. 313-346. C'est aussi aux études de Borghero que l'on doit un panorama du très vaste débat contemporain sur l'histoire de la philosophie dont on ne parle pas ici mais pour lequel on renvoie à ses deux travaux: ID., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2009, pp. 379-400; ID., *Il dibattito internazionale sulla storia della filosofia*, *ibid.*, pp. 517-538. Voir aussi les nombreuses études de G. PIAIA, parmi lesquelles *Il lavoro storico-filosofico*, Padova, CLEUP, 2012; de P. ROSSI (éd.), *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, Milano, Il Saggiatore, 1987; le fascicule consacré par la *Rivista di Storia della Filosofia* II/2003 à *La storia 'generale' della filosofia fra costruzione e de-costruzione*. E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959 est une référence classique dans le panorama italien. En France aussi le débat est vif: voir les essais de J.-L. MARION et V. CARRAUD dans le volume *La filosofia e le sue storie*, éd. M. C. Fornari et F. Sulpizio, Lecce, Milella, 1998. Sur les présupposés du débat du XX^e siècle sur l'histoire de la philosophie, cf. G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1967, et les nombreux essais de F. TESSITORE (rassemblés dans les *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5 volumes, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995-2000 et *Nuovi contributi*, *ibid.*, 2002), de M. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, de P. ROSSI, *Filosofia e storia*

En effet, lorsqu'on tente de périodiser, on constate tout de suite le manque de contemporanéité des mouvements intellectuels dont parlait Cantimori, ce qui finit par mettre en crise même la configuration d'une 'période'.

Beaucoup dépend des points de repère que l'on choisit: un conseil précieux peut nous être offert par Leibniz, dans la célèbre préface du *De veris principiis et vera ratione philosophandi* de Nizolius. Le mouvement de renouvellement commencé au cours de l'Humanisme («veritas incipiebat tantum»), en combattant «infelicem scholasticorum tractandi rationem, tenebrarum effatim, parum rerum utilium, elegantiae vero omnino nihil continentem», s'est peu à peu élargi et enrichi («nostro tempore largior lux») et passe à travers l'adoption d'une *ratio dicendi* fondée sur la *claritas* du langage: «dicendi inquam ratio naturalis et propria, simplex et perspicua, et ab omni detorsione et fuco libera et facilis et popularis et e medio sumpta, et congrua rebus».³⁸ D'où la nécessité d'un effort («nobis ipsis danda hic opera est») pour créer un langage philosophique simple, qui puisse aussi être compris des femmes, en opposition à celui qu'on utilise «intra claustra solis sive haecetibus, sive hoccitibus incumbens»; ce doit être un langage vernaculaire et populaire («nullam rem esse, quae non explicari terminis popularibus saltem pluribus possit»), concret, qui évite le plus possible les technicismes («termini igitur technici cane peius et angue fugiendi sunt») et l'abus de termes abstraits, véhicule privilégié de la tradition scolastique: «inter accurate philosophandum concretis tantum utendum esse [...] pro certo compertum sit istam abstracta vocabula excogitandi libidinem pene totam nobis philosophiam obscurasse [...]. Si quis igitur aliquando Elementa Philosophiae perfecte constituturus est, eum abstractas prope penitus abstinerere necesse est». L'accent porte sur l'importance d'écrire en une langue vivante («linguam aliquam vivam vel popularem»), parce que c'est à travers l'utilisation de la langue vernaculaire que s'accomplit l'écart par rapport à la tradition scolastique – liée au latin – et qu'on entre dans la modernité: la bataille contre la «philosophie barbare» passe à travers la création d'un langage philosophique allemand. Leibniz souligne que la différence entre la nouvelle culture philosophique française et anglaise, en langue vulgaire, et la scolastique qui domine en Italie, en Espagne et également en Allemagne, liée au latin, est un signe concret de la valeur déterminante des choix linguistiques dans les développements de la pensée philosophique, ainsi que

della filosofia: la vicenda italiana, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe delle scienze morali», s. IX, vol. 25, 2014, pp. 1-31 et plus loin, n. 43.

³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Dissertatio praeliminaris au De veris principiis* de Nizolius (1670), in *Philosophische Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960 (réédition de l'éd. 1880), vol. IV, pp. 137-138.

pour une périodisation à l'intérieur d'une géographie culturelle aux diverses articulations.³⁹

Du reste, déjà dans le *Dialogo sulle lingue*, Sperone Speroni, en plein XVI^e siècle, insistait sur la nécessité de sortir des étroitesse du latin et de passer à un mode de philosopher en vulgaire pour élargir et changer les façons mêmes de philosopher: une «philosophie moderne» doit se libérer des «favole delle parole» et faire en sorte «che d'ogni cosa per tutto il mondo possa parlare ogni lingua». ⁴⁰ Une histoire des philosophies ne pourra se dispenser de considérer les changements des langages philosophiques et des manières mêmes d'écrire la philosophie qui contribuent souvent à définir des frontières de cultures et d'époques historiques.

Tout cela complique le problème de la périodisation: toute proposition apparaît fragile dès qu'on tente de définir les époques comme des moments distincts et homogènes; bien que les périodisations puissent conserver une finalité pratique sur la longue durée, il sera sans doute plus utile d'identifier et de fragmenter les époques suivant les auteurs, les textes, les institutions scolaires, les académies, les langages, les problèmes: en effet, pour chacun de ces sujets et contextes culturels, il est possible d'établir des continuités et des ruptures. Il suffirait de rappeler que c'est justement le XVII^e siècle – l'époque de la nouvelle science et des nouvelles philosophies – qui non seulement entend discuter dans les salles universitaires les textes et les problèmes qui occupaient les professeurs des XIII^e et XIV^e siècles, mais voit en Europe la plus grande présence de démons, de sorcières et de bûchers et la publication des traités démonologiques les plus érudits où les auteurs posent de plus en plus un dilemme fondamental: soit on reconnaît la présence constante des démons dans la vie quotidienne, soit on nie l'existence même de Dieu. Il s'agit presque d'un défi pour la modernité.

Avancer avec une grande prudence dans la périodisation ne signifie pas ne pas souligner – lorsqu'elle est présente dans les textes et dans les auteurs – la conscience de l'existence de continuités et de changements, la naissance de méthodes et d'intérêts nouveaux: souvent c'est justement l'utilisation de *novus* et de ses dérivés qui le soulignent. Que l'on pense à l'adjectif *novus* dans les titres de nombreuses œuvres (*Novum organum*, *Nova methodus*, *Nova philosophia*), aux *novatores* et aux *profanae novitates* dénoncés par les théologiens, ou à l'opposition récurrente entre les ténèbres et la lumière. Nous voulons seulement inviter à ne pas créer des réalités historiques factices servant de récipients à des expériences qui ne sont pas homo-

³⁹ G. W. LEIBNIZ, *Dissertatio praeliminaris*, cit., pp. 138, 144, 143, 142, 140, 147, 144.

⁴⁰ S. SPERONI, *Dialogo sulle lingue*, éd. M. Pozzi, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 34; cf. T. GREGORY, *Origini della terminologia*, cit., pp. 35 et suiv.

gènes. La tâche de l'historien consiste à désarticuler et à compliquer plutôt qu'à unifier et à simplifier.

Dans cette perspective – prismatique plutôt que linéaire – n'y a pas lieu d'identifier des anticipations et des confirmations, de reconstruire les doctrines «non écrites» d'un auteur, de remplir les «espaces blancs» de ses textes, ou de l'interpréter à la lumière de problèmes qui lui sont postérieurs, mais il est tout aussi inutile d'essayer de retracer des panoramas historiques construits sur la succession d'époques d'épanouissements et de crises, de déclins et de renaissances, en imposant à l'histoire une allure ondulatoire ou gothique, faite de flèches vertigineuses et de toits bas, de montagnes et de vallées, de vainqueurs et de vaincus.

Cela signifie aussi reconnaître que l'histoire, la succession temporelle, n'a aucune finalité, aucun sens, mais se constitue comme œuvre humaine faite d'innovations et de retours, de continuités et de fractures, et non de moments ordonnés selon une succession logique, mais liés réciproquement en une coprésence problématique et dissonante.

En partant des textes et des langages et en renonçant à une conception providentialiste de l'histoire vue comme progression logique et dévoilement de la vérité ou de l'idée, on devra aussi refuser une histoire qui privilégie certains ordres de problèmes – habituellement suivant une ligne logique, gnoséologique, métaphysique – sélectionnés avec des critères étrangers aux textes étudiés, le long d'une sérialité qui répond toujours à une conception intemporelle de la philosophie comme 'système' de problèmes fondamentaux et toujours identiques. C'est une perspective logico-métaphysique plus ou moins liée à une conception ondulatoire du temps historique qui marginalise des textes et des problèmes considérés trop liés à leur époque, alors que d'autres seraient éternels: ainsi sont souvent négligées, parce que considérées comme 'inactuelles', la cosmologie, la physiologie, l'anatomie, et plus généralement la science et les conceptions du monde physique alors qu'elles conditionnent en tant que composantes essentielles nombre des modes historiques du philosophe. Il suffit de rappeler que l'on a toujours privilégié, dans l'étude d'Aristote, des textes comme l'*Organon* et la *Métaphysique* par rapport au *De coelo* et au *De generatione animalium*, ou pour l'*Encyclopédie* d'Hegel, que l'on a souvent négligé la deuxième partie (la *Philosophie de la nature*). Les exemples pourraient continuer jusqu'à l'époque contemporaine: il nous importait seulement de souligner la relation – particulièrement incisive chez certains auteurs ou à certaines périodes – entre la conception du monde physique et l'articulation de la pensée métaphysique et théologique, et donc la nécessité de ne pas séparer l'histoire des philosophies de celle des sciences. Le livre lambda de la *Métaphysique* d'Aristote offre un exemple éloquent du lien entre la physique et la métaphysique

dans l'élaboration de la théorie de la substance, de la causalité, du premier moteur (préposé à la sphère des étoiles fixes, limite extrême d'un cosmos fini, pour cela premier et un) et des multiples moteurs immobiles préposés de manière analogue aux sphères des mouvements planétaires. L'hypothèse de Valentin Rose de transférer dans la *Physique* tout le livre *lambda* de la *Métaphysique* est significative.⁴¹

On pourrait aussi évoquer les polémiques sur le copernicanisme qui montrent les implications entre cosmologie géocentrique, doctrine biblique de la création et théologie du salut. Mais l'itinéraire philosophique de Descartes deviendrait lui aussi peu compréhensible si l'on oubliait *Le monde* et *L'homme*, comme étapes de tout son parcours, avant d'aboutir aux méditations de *prima philosophia*.

C'est de cette même perspective logico-ontologique – toujours expression des positions personnelles de l'historien, conjuguée à la vision gothiciante de hauts et de bas – que dérive l'attention marginale que l'on porte à des époques et à des textes qui semblent refléter des moments de chute ou de crise d'une idée déterminée de philosophie. Ainsi l'attention limitée, par rapport à ce qu'on nomme l'époque classique qui a son sommet avec Platon et Aristote, que l'on porte au monde de l'Antiquité tardive, à des textes comme les *Mystères d'Égypte* de Jamblique ou le commentaire du *Somnium Scipionis* de Macrobie, voire même au *Corpus hermeticum*, avec une faible sensibilité envers les thèmes religieux, gnostiques ou magiques, jugés étrangers à la réflexion philosophique entendue comme exercice rationnel (d'une raison dont d'ailleurs chacun peut définir à sa façon la nature et les limites). Là aussi, on choisit un concept de philosophie complètement étranger aux textes que l'on vient de rappeler et on oublie l'avertissement prophétique du divin Hermès Trismégiste: «nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio».⁴² La définition présupposée de la philosophie comme pur exercice rationnel (en oubliant la polyvalence du concept même de raison et l'historicité des concepts de nature et de surnaturel) a montré ses limites les plus ravageuses dans l'histoire de la philosophie médiévale (mais déjà pour les premiers siècles de la philosophie chrétienne),

⁴¹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923, pp. 371-372. Cf. V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1967 (réédition de l'éd. Leipzig, Teubner, 1986). Nous possédons maintenant la belle édition du livre *lambda* de la *Métaphysique* par S. FAZZO, *Il libro lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Biliopolis, 2012, 2 volumes, dont je lis le volume 2 en pré-publication.

⁴² *Asclepius*, 12, in *Corpus Hermeticum*, éd. A. D. Nock et A. J. Festugière, 4 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1954, vol. II, p. 311.

où l'influence d'une orientation néoscolastique a conduit à une dichotomie entre philosophie et théologie étrangère à la Patristique et à la culture du haut Moyen Âge (comme on le sait le terme même de *theologia* est inconnu au haut Moyen Âge, et la distinction est réifiée dans la structure universitaire du XIII^e siècle), en refusant l'idée même de philosophie chrétienne et donc laissant de côté toute la thématique de la *philosophia Christi* ainsi que la production exégétique et une grande partie des écrits des maîtres en théologie qui constituent dans de nombreux cas le lieu le plus fécond de la réflexion ou 'philosophie' médiévale liée à l'expérience de la foi (*intellectus fidei*); plus en général, on a souvent oublié les racines religieuses des problèmes considérés philosophiques. La distinction même entre histoire des philosophies et histoire des religions et des théologies a eu des conséquences négatives pour la compréhension historique des modes de penser.

C'est à la conception ondulatoire ou gothique de l'histoire à laquelle nous avons fait allusion que se rattache aussi la classification des auteurs majeurs ou mineurs en philosophie comme dans d'autres domaines de la culture et de l'histoire de l'intellect humain. Classification qui, si elle n'est pas liée à des modes, peut seulement indiquer les auteurs ou les textes qui plus que d'autres ont marqué et eu de l'importance à leur époque ou à des époques postérieures, devenant l'objet de reprises critiques, de discussions herméneutiques, dans la perspective d'une géographie de la fortune et de la permanence dans la longue durée. On récupérera ici la notion de 'classique' pour indiquer des auteurs et des textes qui ont été pris comme références à des époques successives dans l'histoire de la réflexion philosophique: laquelle a souvent privé de son contexte historique un auteur, un classique, en le réduisant à un moment d'un processus, en extrayant de son œuvre un thème ou parfois en réduisant à un système un itinéraire conceptuel plus complexe. Sans ignorer le risque qu'une telle classification peut reposer la dichotomie entre ce qui est vivant et ce qui est mort; paradigme qui peut témoigner du succès ou de l'insuccès d'un auteur ou d'un texte – le temps sélectionne suivant des goûts passagers – mais qui ne sert pas à entendre, *intelligere*, l'œuvre d'un auteur à l'intérieur de son époque.

Il peut arriver aussi que le vivant se convertisse en mort, à savoir que l'influence positive d'un auteur se convertisse en obstacle négatif: il suffit de penser à l'influence positive exercée par l'œuvre et la pensée d'Aristote au cours de nombreux siècles, avant de devenir *caput mortuum* dont il fallait se libérer; ou encore, à une époque plus récente, à l'influence de l'hégélianisme ou du marxisme qui d'abord ont suggéré de nouveaux horizons et de nouvelles méthodes de recherche, ensuite sont devenus des paradigmes herméneutiques dogmatiques avec des conséquences négatives pour l'analyse historique.

Nous avons jusqu'ici indiqué quelques pistes de recherche possibles ou, plus exactement, quelques présupposés pour pratiquer ce que l'on appelle l'histoire de la philosophie – ou, mieux, des philosophies – qui, souvent avec des résultats positifs, se résout en une histoire plus générale des idées et de la culture. Histoire qui est vue, en revanche, avec suffisance et mépris par ceux qui pensent à une histoire de la philosophie dont font partie les «vrais» ou les «grands» philosophes, alors que les philosophes «non grands» ou les «presque philosophes» («minor figures», «non great philosophers or quasi philosophers») sont placés dans l'«histoire intellectuelle»: c'est dans cette deuxième catégorie, on le sait, que Richard Rorty, avec la mire infallible d'un tireur du Far West, place, entre autres, Jean Scot, Giordano Bruno, Pierre de La Ramée, Mersenne, Wolff, Schopenhauer, Bergson, suivis de «personnes qu'on ne nomme pas généralement philosophes» comme Paracelse, Montaigne, Grotius, Bayle, Lessing et ainsi de suite jusqu'à Thomas Kuhn. Avec ces auteurs, ajoute Rorty, on descend des sommets de la *Geistesgeschichte* au niveau terre-à-terre de l'histoire intellectuelle. Ce sont là des indications dont chacun fera l'usage qui lui semblera le plus opportun; quant à nous, nous nous limitons à souscrire la conclusion, à laquelle toutefois nous donnons une évaluation opposée à celle de l'auteur: «lorsqu'on commence à descendre des sommets de la *Geistesgeschichte* au niveau terre-à-terre de l'histoire intellectuelle, les distinctions entre philosophes du passé grands et non grands, entre cas de philosophie évidents et cas limites (*borderline*), entre philosophie, littérature, politique, religion et sciences sociales, perdent au fur et à mesure de leur importance».⁴³

C'est justement pour cette raison que plus la bibliothèque de l'historien est riche et plus ses lectures en dehors de toute référence spécialiste sont amples, plus son intelligence historique des textes proposés comme philosophiques sera aiguë; intelligence qui devra tenter de les analyser dans leur époque et genèse, dans leurs dépendances et originalités, dans leurs langages, dans leurs rapports avec les expériences religieuses et les sciences contemporaines, sans imposer un système là où il n'est pas explicitement défini, ni chercher des cohérences selon des logiques étrangères aux textes (habituellement la demande de cohérence est le privilège personnel des inquisiteurs). Peut-être que la recherche historique, d'autant plus celle qui est consacrée à des documents considérés comme philosophiques, ne trouve sa valeur que dans la capacité à historiciser, c'est-à-dire à contextualiser et démythologiser toute présomption de dépasser son époque et atteindre l'éternel.

⁴³ R. RORTY, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in *Philosophy in History*, éd. R. Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75, cf. pp. 69-70.

Ces quelques réflexions ne peuvent ni ne veulent avoir aucun caractère normatif ou validité objective: même la recherche qui entend se proposer comme historique ne connaît pas de critères infaillibles mais est simplement une des manières de lire certains documents (eux aussi problématiques dans leur nature) que le passé nous a conservés, sans la prétention de donner un sens à l'histoire.

Face à cette prétention – même dans le modeste jardin des études historiques et philologiques – le rire de Démocrite («cum exorcismo melancholiae»⁴⁴) aura toujours plus de valeur que les pleurs d'Héraclite; le joyeux sens de détachement, le plaisir de la diversité et du provisoire, plus que la douleur pour des certitudes perdues.

Si nous voyons et reconnaissons de toutes parts le déclin des soi-disant valeurs, si toute normativité n'est valable que dans un contexte et dans le rapport d'hommes vivants qui fixent et modifient leurs propres lois de vie en commun,⁴⁵ la recherche historique ne peut aspirer à des fondements absolus, à des méthodologies universellement valables: toute méthodologie, toute normativité – comme toute loi dans la société civile – se ramène aux usages et aux accords d'une communauté donnée qui formule et respecte ce qu'elle-même a défini. Les philologues et les historiens ne peuvent échapper à cette condition de fait. Il n'existe aucune boussole parce qu'il n'existe pas de pôles. Nous pourrions même oser davantage: il n'existe pas de «documents» en dehors de notre interprétation, laquelle utilise des canons de jugements conventionnels, conditionnés historiquement.

Il se peut que même ces modestes considérations paraissent comme la marque d'une option philosophique aux âmes anxieuses de retrouver l'être – et la vérité – dans le transitoire de l'histoire, des certitudes cachées dans les replis du doute, des signes de lumière divine dans l'âme du pécheur. Que chacun suive les mythes dans lesquels il croit, sans dicter des lois au monde ou demander des réponses rassurantes; qu'on laisse la liberté de choix dictés par le goût, par la formation, par la culture.

Il me semble que l'important est que chacun déclare – ou, mieux, montre à travers son travail – les critères auxquels il entend se conformer dans la recherche et dans la lecture des textes, les voies qu'il entend suivre: si ce sont les chemins escarpés des documents et de la temporalité accidentelle ou les voies plus pures de l'esprit du monde, ou encore d'autres voies en conformité avec son tempérament, solaire ou crépusculaire. Que chacun

⁴⁴ Comme on le lit sur le frontispice du *Democritus ridens sive campus recreationum honestarum cum exorcismo melancholiae*, Coloniae, Apud Andream Bengium, in Laureto, 1649, anonyme.

⁴⁵ Il est nécessaire de renvoyer aux conclusions pénétrantes de N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2004, en part. pp. 5-29.

soit satisfait de son propre travail, d'autres – selon les époques – jugeront s'il s'est agi de temps perdu ou d'une récolte fructueuse. Que l'on soit guidés, comme le suggérait Montaigne, par une «sagesse gaye et sociale» «et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait».⁴⁶

⁴⁶ M. MONTAIGNE, *Essais*, III, 13; I, 20, éd. Villey-Saulnier, Paris, puf, 1965, pp. 1116; 89.

GIUSEPPE CAMBIANO

PHILOSOPHIE GRECQUE ET IDENTITÉ EUROPÉENNE:
NAISSANCE D'UNE TRADITION

I

«The legacy of Greece to Western philosophy is Western philosophy».¹ Ces mots du philosophe anglais Bernard Williams résument fidèlement les vicissitudes de la philosophie occidentale, qui a toujours retrouvé quelque philosophe grec comme compagnon de route. Mais quelquefois la philosophie de la Grèce ancienne est présentée non seulement comme la souche de termes, concepts et argumentations qui caractérisent le travail philosophique, mais aussi comme une marque de l'identité de l'Europe et de l'Occident. Il ne suffit que rappeler deux philosophes parmi les plus influents du vingtième siècle, Heidegger et Popper. Selon Heidegger, c'est de la philosophie grecque que l'histoire de la métaphysique a tiré son origine, et cette histoire, qui rejoint son sommet dans le nihilisme et la domination incontestée de la technique, a empreint le destin de l'Occident. Selon Popper, c'est de la philosophie des Présocratiques que la tradition critique a tiré son origine, présidant au développement de la science occidentale, grâce à la dynamique des conjectures et des réfutations. On pourrait citer plusieurs autres philosophes, le dernier Husserl par exemple.² Mais on trouve cette idée même dans un auteur, comme Borges, qui néanmoins aime se déplacer dans les temps et les espaces les plus éloignés, de la Chine à l'Inde à l'Islande. Dans *Atlas* (1984), au chapitre intitulé «El Principio», la Grèce apparaît comme le lieu «donde todo a empezado, si es que las cosas tienen principio». Il n'est pas question ici du fait que la philosophie occidentale a souvent fait usage des philosophies anciennes ou, mieux, chaque fois de quelque philosophie ancienne, indépendamment des variations de sens du terme 'philosophie'. La question est plutôt si et quand on a explicitement articulé la thèse selon la-

¹ B. WILLIAMS, *Philosophy*, in *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, éd. M. I. Finley, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 202-255.

² Sur Husserl, Heidegger et Popper cf. G. CAMBIANO, *Le retour des Anciens*, traduction française avec avant-propos de Nicole Loraux, Paris, Belin, 1994, pp. 24-52.

quelle: 1) la philosophie a son origine en Grèce et représente une exclusivité grecque; 2) l'Europe a, parmi les marques de son identité, cette particularité grecque. On pourrait avoir la tentation de répondre que c'est une tradition établie depuis toujours. Mais ma réponse est négative: en réalité c'est une tradition qui a été construite. Bien sûr, je ne pourrai pas explorer ici un territoire chronologique de plusieurs siècles. Je n'indiquerai que quelques jalons pour montrer dans quels moments et dans quels contextes historiques on a commencé, à mon avis, à envisager une marque de l'identité européenne dans la tradition de la philosophie grecque.³

La plupart des philosophes grecs n'a jamais caractérisé la philosophie comme une exclusivité grecque. En ligne de principe Platon n'exclut pas que même chez des peuples barbares il y ait la possibilité de l'existence, dans le présent ou dans le passé, de philosophes tels que les philosophes au pouvoir décrits dans la *République* (499 c-d). Depuis Platon dans l'Académie et dans le Lycée d'Aristote une inclination à retrouver ou à imaginer dans l'Orient une sagesse et un savoir plus anciens que ceux des Grecs vient à s'imposer. Quelquefois le siège de cette sagesse est indiqué dans l'Égypte des prêtres, quelquefois dans la Mésopotamie des astrologues chaldéens ou dans la Perse de Zoroastre et des mages et, depuis l'expédition d'Alexandre, même dans l'Inde des brahmanes et des gymnosophistes.⁴ Dès le IV^e siècle a. J.-C., au moins dès le *Busiris* (§§ 21-23, 29-30) d'Isocrate, on commence à construire des narrations sur les voyages de Pythagore, de Démocrite ou de Platon en Orient, surtout en Égypte dans le but d'y puiser le savoir, qui sera la base de leur philosophie. Le géographe Strabon (17.1.29) racontera qu'en Égypte on lui avait montré la maison dans laquelle Platon et Eudoxe avaient séjourné pendant treize ans. Les analogies doctrinales étaient expliquées par contact et transmission directe, c'est-à-dire par le modèle que les anthropologues dénomment 'diffusioniste'. Certes, pouvait on affirmer, comme dans l'*Epinomis* (987 d9-e1), composé peut-être par Philippe de Opunte, disciple de Platon, que les Grecs transforment et perfectionnent ce qu'ils reçoivent d'autres pays. Mais en tout cas la philosophie n'était pas considérée une exclusivité grecque, un miracle grec.

À ma connaissance, la seule déclaration explicite et nette que la philosophie est chose grecque et non barbare se trouve dans le prologue aux vies

³ Pour une analyse plus détaillée, avec indications bibliographiques, sur cette question dans l'antiquité, cf. G. CAMBIANO, *Greek Philosophy and Western History: A philosophy-centred Temporality*, in *The Western Time of Ancient History. Historiographical Encounters with Greek and Roman Pasts*, éd. A. Lianeri, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 60-98.

⁴ L'étude fondamentale pour l'âge hellénistique reste A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

des philosophes de Diogène Laërce (I, 1-12). Il cite Aristote et grand nombre d'auteurs, surtout de l'âge hellénistique, à l'appui de l'origine barbare de la philosophie, tandis qu'à l'appui de la thèse de l'origine grecque il ne rapporte que l'anecdote narré par Héraclide Pontique, selon lequel Pythagore avait été le premier à se nommer 'philosophe', parce que *sophos* n'est que le dieu. Diogène supposait, au moins implicitement, que si le mot est grec, la chose désignée par ce mot ne peut être que grecque. Nous avons quelques indices que dans l'épicurisme la philosophie était considérée une particularité grecque: selon l'épicurien Ermarque (fr. 32) les dieux parlent grec et Clément d'Alexandrie (*Stromata* I, 15.67.1) dit que d'après Épicure il n'y a que les Grecs qui soient capables de philosopher. Mais pendant plusieurs siècles l'épicurisme n'a pas joui d'une bonne renommée. C'est à Rome que la philosophie grecque vue d'ailleurs – paraphrasant le titre d'un livre de Pierre Vidal-Naquet⁵ – vient à être considérée spécifiquement grecque. Lucrèce attribue à un *Graius homo*, à un *Graiae gentis decus*, c'est-à-dire à Épicure, le grand tournant dans l'histoire de l'humanité et, par conséquent, des Latins aussi, auxquels Lucrèce s'adresse pour transmettre la véritable philosophie, qui peut affranchir les hommes des craintes engendrées par la superstition religieuse. Cicéron dit explicitement que la philosophie grecque est *peregrina* et *adventicia*, mais qu'elle peut être acclimatée en terre romaine. Sénèque énonce une conception patrimoniale de la philosophie: ce que les philosophes grecs ont écrit est un legs disponible à tous, au de là du temps historique de sa formulation: «tous les siècles sont au service du sage». Ainsi il s'établit une ligne de continuité entre Grèce et Rome, qui sera la base pour la formation de la notion d'"antiquité", inclusive des Grecs et des Romains en même temps.⁶

En fait, toutefois, la ligne qui a emporté la victoire dans l'antiquité tardive est celle qui à partir de Numénius d'Apamée – selon lequel Platon n'est qu'un Moïse qui s'exprime dans la langue attique (fr. 8 Des Places) – arrive jusqu'aux néoplatoniciens, surtout à Jamblique et Proclus, et qui décerne une priorité chronologique aux théologies barbares. Il s'agit d'une perspective qui pouvait être employée profitablement dans les milieux juifs et chrétiens aussi. Vers la moitié du II^e siècle a. J.-C., à Alexandrie, le juif Aristobule soutint que Platon avait déjà lu les Écritures, mais dans

⁵ P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990.

⁶ Cf. G. CAMBIANO, *Lucrezio e il greco Epicuro*, dans *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, éd. F. Alesse et al., Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 407-422 et *Filosofia e identità romana in Cicerone e Seneca*, dans *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, éd. M. Citroni, Pisa, ETS, 2012, pp. 231-243.

une traduction perdue, antérieure à celle des Septante (Clément d'Alexandrie, *Stromata* I, 22.150.1-3). Plusieurs Pères de l'Église auraient exploité cette théorie du plagiat ou du vol consommé par les philosophes grecs, surtout par les meilleurs, comme Platon, qui avaient formulé des doctrines qui paraissaient semblables aux contenus de la révélation.⁷ C'est un thème qui aurait traversé les siècles. On le trouve à Byzance, par exemple chez Michel Psellos, qui accepte une généalogie qui va des Égyptiens et des Chaldéens jusqu'à Pythagore et ensuite à Platon, mais en même temps dégage la sagesse juive soit des barbares soit des Grecs.⁸ Dans l'Occident latin, Roger Bacon, par exemple, affirme que les premiers à philosopher (*philosophantes*) furent les Chaldéens et les Égyptiens.⁹ Lorsque plusieurs textes philosophiques anciens seront redécouverts en Occident, c'est Marsile Ficcin surtout, qui par ses écrits et ses traductions de Platon, des néoplatoniciens et du *Corpus Hermeticum*, contribuera à la diffusion du thème de la *prisca theologia* ou *pia philosophia*, envisageant comme chef de la lignée d'abord Hermès Trismégiste et ensuite Zoroastre.¹⁰ La philosophie grecque, surtout dans ses expressions pythagoriciennes et platoniciennes, était considérée une composante de cette ancienne théologie ou d'une *philosophia perennis*, signe d'une unité que le catholique Agostino Steuco, dans l'ouvrage qui porte ce même titre, paru en 1540, visait à opposer à la déchirure produite par la Réforme dans le corps théologique du christianisme.¹¹ Le *Corpus Hermeticum*, qu'on faisait remonter à Hermès l'égyptien ou les *Oracles chaldaïques*, qui contenaient un message divin, parce que la divinité parle par oracles, bien qu'il s'agissait d'ouvrages qui avaient été écrits dans les siècles après J.-C., étaient considérés un support fondamental à l'idée d'une ancienne théologie antérieure aux Grecs. Le calviniste Isaac Casaubon assena un coup mortel à cette tradition, lorsqu'il mit en lumière les anachronismes linguistiques et conceptuels du *Corpus Hermeticum*, qu'il fallait dépla-

⁷ Cf. G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, avec références bibliographiques.

⁸ Voir ses *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, éd. J. M. Duffy, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1992, pp. 4-11 et ses écrits sur les Chaldéens dans *Opuscula psychologica, theologica, daemologica*, éd. D. J. O'Meara, Leipzig, Teubner, 1989, pp. 126-148.

⁹ *The 'Opus Maius' of Roger Bacon*, ed. by J. H. Bridges, Oxford, Clarendon Press, 1897-1900, vol. I, pp. 41-48.

¹⁰ Cf. Michael J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998 et, plus en général, D. P. WALKER, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972.

¹¹ Sur Steuco cf. M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e 'Prisca Theologia'*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 1-72.

cer au II^e siècle a. J.-C, dans une époque déjà chrétienne.¹² Ainsi la *prisca theologia* se trouvait décapitée d'un de ses textes fondamentaux et un espace s'ouvrait pour reconnaître la spécificité grecque de la philosophie. En réalité il fallut encore beaucoup de temps pour un changement de perspective. Une étape importante me paraît constituée par Francis Bacon, qui envisagea la philosophie grecque à partir d'un point d'observation différent, non plus la théologie, mais la philosophie de la nature. De ce point de vue la philosophie et la science actuelles de la nature s'identifiaient essentiellement, selon Bacon, avec la philosophie grecque, surtout avec la philosophie aristotélicienne: la philosophie grecque «s'est écoulée jusqu'à nous» et lorsque Bacon dit 'nous', il entend «les nations occidentales de l'Europe», comme il dit explicitement dans les *Cogitata et visa* (§ 17) et dans le *Novum organum* (§ 78), publié en 1620. Bacon visait à supplanter cette philosophie de la nature: l'Europe avait eu jusqu'à son temps son identité dans la philosophie grecque, qui n'a aucune sagesse barbare à ses épaules, mais il s'agissait d'une identité négative.

II

Quand on a donc commencé à considérer la philosophie comme une exclusivité grecque et à retrouver en elle un des traits positifs de l'Europe? Une réponse habituelle est: Hegel. C'est Hegel qui dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie à Heidelberg et ensuite à Berlin au début de XIX^e siècle, lorsqu'il abordait le monde grec, disait que l'homme européen cultivé, entendant le mot Grèce, se sent chez soi, dans son *Heimat*, dans le foyer intérieur, plus profond de sa maison. Mais je crois que ce début puisse être anticipé. Je désire attirer l'attention sur deux personnages, qui ont réfléchi sur cette question dans la première moitié du XVIII^e siècle, indépendamment l'un de l'autre: Giambattista Vico e Christoph August Heumann. Dans un de ses premiers ouvrages, le *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) Vico partage encore l'idée que la philosophie grecque a des prédécesseurs. Dans *La Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del 'Giornale de'letterati d'Italia'* (1712), il souligne que Pythagore n'était pas allé en Italie du sud pour exporter une philosophie déjà élaborée en Grèce. En réalité il avait voyagé à la recherche d'un savoir, qu'il trouva en Italie et décida donc d'y rester. Il était vraisemblable selon Vico que les Égyptiens, qui dominaient la Méditerranée, avaient établi des colonies en Italie aussi, par

¹² Cf. A. GRAFTON, *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, Ma.-London, Harvard University Press, 1991, pp. 145-161.

exemple en Toscane, où ils avaient introduit leur philosophie. C'était cette philosophie antérieure aux Grecs que Pythagore apprenait en Italie et développait dans son école.¹³ Ce mythe municipal était répandu dans l'Italie du sud depuis longtemps et partagé par d'autres protagonistes de la vie culturelle napolitaine du temps, bien que chez Vico on ne trouve pas formulée l'hypothèse de Giuseppe Valletta, qui dans son *Istoria filosofica* (1697-1704) supposait que Pythagore en réalité n'était pas grec, mais italien: «Pitagora stesso, se ben da alcuni fu creduto da Samo della Grecia, da altri nondimeno egli è tenuto Italiano, ma dell'altra Samo, Città della nostra Calabria, che vilmente ora chiamasi Crepacuori».¹⁴ En tout cas, dans son œuvre sur le droit universel et dans la première *Scienza nuova* (1725) Vico paraît maintenir une vision diffusionniste, très répandue dans l'Europe du XVII^e siècle. Mais dès les années '20, bien qu'admettant l'historicité du voyage de Pythagore dans l'Italie qui est proche de la Grèce, Vico commence à douter de l'historicité de voyages de Pythagore en Orient à cause de l'*inhospitalitas* de ces anciens peuples barbares. Les témoignages sur ces voyages ne sont donc que *mera commenta eruditorum*, inventés pour expliquer des ressemblances doctrinales (*ob unum aliquod simile inter eas gentes philosophiae placitum, quod Pythagoras quoque docuit*).¹⁵

On a souvent souligné que Vico, distinguant histoire sacrée et histoire profane, vise à défendre l'autorité de la Bible et la priorité du peuple juif par rapport aux autres peuples de l'antiquité, contre les tentatives des libres penseurs et des déistes de faire dépendre le savoir des patriarches et de Moïse du monde chaldéen ou égyptien. Mais ce qui nous intéresse ici est que cette séparation amenait Vico à éliminer aussi la thèse très répandue de la dépendance de la philosophie grecque de l'enseignement de Moïse. Toutefois le tournant décisif dans la perspective de Vico est constitué par ce qu'on pourrait appeler la temporalisation des fonctions psychiques.¹⁶ Sens,

¹³ Ce texte est republié dans G. B. VICO, *La Scienza Nuova e altri scritti*, éd. N. Abbagnano, Torino, Utet, 1976, pp. 775-809.

¹⁴ G. VALLETTA, *Opere filosofiche*, éd. M. Rak, Firenze, Olschki, 1974, p. 225. Pour l'histoire de ce *topos* cf. P. CASINI, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna, il Mulino, 1998: sur Vico pp. 182-196.

¹⁵ Cf. *Notae in duos libros, alterum de universo iuris uno principio et fine uno, alterum de constantia iurisprudētis*, dans G. B. VICO, *Opere giuridiche*, éd. P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 773-775.

¹⁶ Une ébauche de cette idée est déjà formulée dans la *Synopsis del diritto universale* (1720) et dans le *De universi iuris uno principio et fine uno*: cf. *Opere giuridiche*, cit., pp. 7 et 265-271. Les citations de la première édition (1725) et de la troisième et dernière édition (1744) de la *Scienza nuova* seront tirées de G. B. VICO, *Tutte le opere*, éd. F. Flora, Milano, Mondadori, 1957, tandis que celles de la deuxième édition (1730) seront tirées de G. B. Vico, *La scienza nuova 1730*, éd. P. Cristofolini, Napoli, Guida, 2004, selon les sigles SN 1, SN 2 et SN 3.

imagination et réflexion forment une séquence temporelle. Selon l'axiome n. XLVIII formulé dans la deuxième *Scienza nuova* (1730) et répété presque identique dans la dernière de 1744, «gli huomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertiscono con animo commosso, e perturbato; finalmente riflettono con mente pura». ¹⁷ Ce sont les adverbies de temps à jouer ici un rôle déterminant, parce qu'ils permettent d'esquisser une succession de trois âges non seulement pour les individus, mais aussi pour les nations, chacun caractérisé par l'action d'une fonction psychique spécifique. Mais si on identifie la réflexion «con mente pura» avec la philosophie, la conséquence est que la philosophie constitue le moment conclusif de cette histoire, non le début, comme prétendait le mythe de l'ancienne théologie. Vico tâche aussi de repérer les raisons qui ont amené peuples et individus à construire ce mythe. C'est le thème bien connu de la «boria delle nazioni» et de la «boria dei dotti». Vico est conscient qu'il n'est pas le premier à l'aborder: il cite le précédent de Diodore de Sicile, qui avait déjà constaté le penchant des nations à revendiquer la priorité dans l'invention des aises de la vie humaine et dans la conservation de la mémoire culturelle. Dans la première *Scienza nuova* (1725) Vico pose l'alternative suivante: le monde des nations païennes ne peut avoir commencé qu'en deux façons, «o da alcuni uomini sapienti che l'avessero ordinato per riflessione, o che uomini bestioni vi fussero per un certo senso o sia istinto umano convenuti». Mais la première solution est à exclure, parce qu'il est dans la nature des principes d'être «semplici e rozzi» et tels avaient été les commencements de l'humanité païenne. ¹⁸ Quelle est alors la source des anachronismes qui amènent à voir dans l'antérieur ce qui ne peut être que postérieur et, par conséquent, à placer la philosophie au début de l'histoire humaine? La réponse de Vico est que la raison n'est pas seulement l'ignorance du caractère grossier des commencements, mais aussi le préjugé que l'ancienneté est un titre de noblesse, ce qui comporte une projection du présent dans l'antiquité, d'où «la boria dei dotti, i quali, ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l Mondo» e «che ciò che essi sanno, sia Principio, al quale sien da richiamarsi tutte le cose, che sanno gli altri». ¹⁹

Un corollaire de cette perspective anachronique était de penser que les fondateurs des nations avaient été des savants et des philosophes. Mais, selon Vico, Confucius était pour les Chinois ce que Zoroastre était pour les Asiatiques, Hermès Trismégiste pour les Egyptiens et Orphée pour les Grecs:

¹⁷ SN 2, p. 105 et SN 3, p. 100.

¹⁸ SN 1, p. 773.

¹⁹ SN 2, p. 92.

ils étaient des «caractères poétiques» des fondateurs de ces nations, qui ensuite avaient été considérés des philosophes, c'est-à-dire transformés en individus pleins d'un savoir caché (*sapienza riposta*).²⁰ Sur cette base les érudits avaient construit des généalogies des écoles de sagesse, dans lesquelles le savoir était transmis par contact direct: «Zoroaste addottrinò Beroso pur Caldeo, Beroso Mercurio Trismegisto per l'Egitto, Mercurio trismegisto Atlante per l'Etiopia, Atlante Orfeo per la Tracia, e che finalmente Orfeo fermò la sua scuola in Grecia».²¹ Le dernier anneau de cette chaîne, Orphée, incarne la notion de poète théologien, un «monstre chronologique», d'après Vico, car on prétend de retrouver dans une forme de poésie ce qui ne peut appartenir qu'à un âge successif. Les poètes théologiens n'avaient aucune «*sapienza riposta*» et n'étaient que des hommes communs, «*volgari*».²² Dans cette démolition de l'anachronisme d'une sagesse ancienne, antécédente à la philosophie grecque, Vico trouvait une alliance dans la parallèle démolition par les philologues de l'ancienneté de certains écrits tels que les *Oracles chaldaïques*, qui n'étaient pas les vestiges d'une ancienne philosophie, mais des tentatives d'accréditer comme anciennes des doctrines bien nouvelles des Pythagoriciens et des Platoniciens, ou le *Carmen aureum* attribué à Pythagore. Casaubon enfin avait démontré que le *Corpus hermeticum* ne pouvait être daté avant le II siècle après J.-C.²³ Avec la démolition des textes à l'appui de l'existence d'une ancienne théologie la perspective diffusionniste s'écroulait. Parmi les caractères des peuples les plus anciens – juifs inclus – il y avait l'inhospitalité, la clôture et l'imperméabilité envers les étrangers, ce qui rends les témoignages sur les voyages des philosophes grecs en Orient peu vraisemblables. À cela s'ajoute l'existence d'une écriture hiéroglyphique chez les Egyptiens et les Chinois et surtout le caractère secret de l'enseignement des prêtres, qui dans ces nations étaient les détenteurs d'un savoir caché, un trait qui aurait caractérisé en Grèce aussi l'enseignement de Pythagore. «E vogliam credere – Vico questionnait – che particolari uomini stranieri abbiano fatto certi e spediti viaggi dentro vietati confini di lontanissime nazioni, perché loro o sacerdoti d'Egitto o caldei d'Assiria profanassero le loro religioni e la loro sapienza riposta, senza interpreti e senza un commercio lungo tempo tra loro celebrato di lingue, e sopra tutto gli ebrei, che furono sempre insocievoli alle nazioni gentili?»²⁴ Les voyages de Pythagore en Orient n'étaient donc que des «viaggi sola-

²⁰ SN 2, pp. 65-67, 159; cf. aussi SN 3, p. 44.

²¹ SN 2, pp. 67-68; cf. aussi SN 1, p. 775 et SN 3, pp. 48-49.

²² SN 1, p. 770; SN 2, pp. 74-76 et SN 3, p. 57.

²³ SN 2, p. 64 et SN 3, pp. 42, 129-130, 183.

²⁴ SN 1, p. 780.

mente immaginati per alcune dottrine di Pittagora che poi furono ritrovate conformi con quelle de' volgari sappienti di queste tra loro per immensi spazi di terre e mari divise nazioni: come quella della trasmigrazione delle anime, che è una gran parte tuttavia della religione de' bramini, che furono gli antichi bracmanis o ginnosofisti, filosofi dell'India». ²⁵ À la perspective diffusioniste Vico oppose la thèse de l'uniformité de la nature humaine et de la présence d'«idee uniformi, nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti». ²⁶ Vico mentionne Lafitau, dont *Les moeurs des sauvages américains comparées à ceux des anciens Grecs* était paru en 1724, mais probablement il ne connaissait pas directement ce texte. Mais évidemment cette uniformité ne pouvait pas qualifier une ancienne théologie qui n'avait jamais existé. Dans la Grèce aussi une ancienne *sapienza riposta* n'avait jamais existé. La philosophie, en tant que distincte de la poésie et de la sagesse civile des législateurs, n'est pas une propriété originaire de l'humanité, mais un produit historique tardif, qui fait sa parution en Grèce: les philosophes «non porvennero che duemila anni dopo essersi le loro nazioni fondate». ²⁷ Et la raison est claire: «in effetto, chiunque vi rifletta, avvertirà che non solo le cose necessarie alla vita, ma l'utili, le comode, le piacevoli ed infino alle superflue del lusso, si erano già ritrovate nella Grecia innanzi di porvenirvi i filosofi». ²⁸ C'est la thèse déjà formulée dans les deux premiers chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote. Dès la *Scienza nuova* de 1730 la Grèce ancienne est définie par Vico «la nazione de' Filosofi». ²⁹ Ainsi les bases étaient posées pour concevoir la philosophie grecque comme un produit autochtone.

Mais si la philosophie est un produit historique, quelles sont les conditions de sa naissance? Le schéma des trois âges du développement de l'humanité permet à Vico de reconnaître ces conditions dans la formation de républiques fondées sur les lois, mais ces républiques, à leur tour, ne sont que le résultat d'un long processus de civilisation, dont le facteur primaire est la religion. Cela confirme aux yeux de Vico la présence d'un ordre providentiel dans l'histoire et lui permet de conclure que «se non vi fossero state le religioni, non sarebbono stati affatto nel mondo filosofi», ³⁰ contre Polybe, selon lequel s'il y eût des philosophes, il n'y aurait aucun besoin de religions. Ce qui est manqué aux philosophes anciens, même à Platon, est une sorte

²⁵ SN 1, pp. 778-779.

²⁶ SN 3, p. 84; cf. SN 2, p. 103 aussi.

²⁷ SN 3, p. 137; cf. aussi SN 1, p. 770 et SN 2, p. 499.

²⁸ SN 3, p. 223.

²⁹ SN 2, p. 63 et SN 3, p. 41.

³⁰ SN 1, p. 892; cf. SN 2, pp. 337, 422, 499 et SN 3, p. 92.

de auto-compréhension d'être eux-mêmes des produits historiques: «I filosofi – Vico dit – han meditato sulla natura umana incivilita già dalle religioni e dalle leggi, dalle quali, e non d'altronde, erano essi provenuti filosofi, e non meditarono sulla natura umana, dalla quale eran provenute le religioni e le leggi in mezzo alle quali provennero essi filosofi».³¹ L'histoire même de la philosophie grecque a parcouru trois étapes, qui correspondent aux trois âges de l'histoire humaine. Les débuts ont été grossiers: Thalès commence par la physique «con un principio troppo scipito: l'acqua con cui crescon le zucche»; ensuite il y eut Anaxagore, maître de Socrate, qui introduisit des corps non sensibles et enfin Platon, qui retrouva les principes abstraits dans la métaphysique et établit le principe idéale. Cette série fait sa parution déjà dans *SN* 1725, mais dans *SN* 1744 elle reçoit une ultérieure articulation, car un rôle important est reconnu à Socrate, qui introduisit la dialectique avec l'induction comme voie pour atteindre les universaux, et à Aristote, découvreur du syllogisme.³² Mais cette lignée de développement, qui trouve à Athènes l'*akmé* de la philosophie est expliquée chez Vico par le fait que la philosophie aboutit à mettre au centre les idées et les universaux à partir d'une réflexion sur les lois, fondées sur l'égalité, qui avaient civilisé Athènes. Vico affirme qu'à partir de Solon, lorsque les philosophes commencèrent à paraître, Athènes libre devint la mère des sciences et des arts de l'humanité la plus cultivée. Par leurs réflexions «i buoni filosofi studiarono tutti egualmente a formare, per massime di eterne verità, quella mente di eroe che 'l popolo ateniese spiegava nell'adunanza col senso comune della pubblica utilità, onde comandava le leggi giuste, che altro non sono che mente di legislatori scevra d'affetti e passioni. E qui si determina l'akmé, o sia lo stato perfetto delle nazioni, che si gode quando le scienze, le discipline e le arti, siccome tutte hanno l'essere dalla religione e dalle leggi, tutte servono alle leggi e alle religioni».³³ Vico tient Platon pour le sommet du processus qui commence par une réflexion sur les lois et aboutit à une conception des idées universelles envisagées comme des modèles éthiques et politiques: «egli è ragionevole, che dall'Intelletto del popolo Ateniense, il quale nella sua fiorente Libertà popolare comandava le leggi s'alzò Platone a meditare nell'Idee Eterne, che fussero modelli delle forme criate in tempo; e s'innalzò a formare l'Eroe Filosofico, che non da bestia serve alle passioni, non da huomo combatte con le passioni; ma da quasi Dio comanda alle passioni; onde Aristotile ne diffinì la buona legge esser volon-

³¹ *SN* 1, p. 770.

³² *SN* 1, pp. 889 et 920; *SN* 2, pp. 184-5; *SN* 3, pp. 223-224 et, à propos de Socrate et Aristote, pp. 517-518.

³³ *SN* 1, p. 893.

tà d'Eroe scevra di passioni».³⁴ Ainsi la philosophie vient à s'intégrer dans la fonction qui avait été exercée par la religion, mais pour atteindre ce but il fallait que sa doctrine des vertus fût liée à l'éloquence qui excite les sens à accomplir les devoirs imposés par les lois. Et l'éloquence, d'après Vico, était étroitement liée, à son tour, à la forme des républiques populaires. Le sommet est donc atteint, quand la philosophie, arrivée au niveau de la métaphysique et de l'abstraction, exerce à son tour une fonction civile au service des lois et de la religion. Ce sommet est atteint à Athènes, où non par hasard il y avait la manifestation la plus accomplie de ce que Vico appelle la 'diligentia', opposée au caractère grossier et sauvage des origines: «la diligentia è frutto delle filosofie, onde la Grecia, che fu la nazione de' filosofi, sola sfolgorò di tutte le belle arti ch'abbia giammai trovato l'ingegno umano: pittura, scultura, fonderia, arte d'intagliare, le quali sono diligentissime, perché debbon astrarre le superficie da' corpi ch'imitano».³⁵ Je crois qu'il y ait un parallèle entre cette notion de 'diligentia' et ce que Shaftesbury avait appelé *politeness* et qui avait caractérisé, d'après lui, les conversations des milieux socratiques à Athènes.³⁶ Je ne crois pas que Vico puisse avoir lu les *Characteristics* de lord Shaftesbury, qui toutefois s'était installé à Naples avant de mourir et avait entretenu des rapports avec Paolo Mattia Doria, ami de Vico. Est-il possible que quelques aspects de la réflexion de Shaftesbury soient arrivés à Vico par l'intermédiaire de Doria? C'est un point qu'il faudrait probablement explorer. En tout cas le rôle joué par la philosophie permet d'expliquer aussi les processus de décadence après l'*akmé*: «la natura de' popoli prima è cruda, di poi severa, quindi benigna, appresso diligente, finalmente dissoluta».³⁷ A Athènes, comme on a vu, la 'diligentia' est le fruit de la philosophie, mais c'est précisément dans les états populaires comme Athènes que la philosophie peut exercer une action de corruption aussi. Ici des philosophes comme l'épicurisme, le stoïcisme et le scepticisme contribuèrent, selon Vico, à la destruction de la religion et des lois, les sceptiques calomniant la vérité et les stoïciens et les épicuriens en tant que philosophes 'monastiques', isolés de la société et opposés par Vico aux philosophes politiques, c'est-à-dire principalement aux philosophes platoniciens.³⁸

³⁴ SN 2, p. 499; cf. SN 3, pp. 517-518.

³⁵ SN 3, pp. 41 et 96; cf. SN 2, p. 96.

³⁶ Cf. L. E. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press 1994; cf. aussi G. CAMBIANO, *Shaftesbury e la politica degli antichi*, dans *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, éd. G. Carabelli et P. Zanardi, Padova, Il Poligrafo 2003, pp. 81-110..

³⁷ SN 3, p. 104.

³⁸ Cf. SN 2, pp. 93 et 373-374 et SN 3, p. 81.

Ce sont ces derniers les types de philosophie qui constituent un legs de la Grèce à l'Europe moderne, où la religion chrétienne et les monarchies prédominent: «l'Europa cristiana – dit Vico par une formule qui reste presque identique en 1730 et en 1744 – *sfolgora di tanta Umanità*» en vertu de la religion chrétienne, «ch'insegna verità cotanto sublimi, che vi si sono ricevute a servirla le più dotte Filosofie de' Gentili; e coltiva tre lingue, come sue, la più antica del mondo l'Ebreja, la più dilicata, la Greca, e la più grande, la Romana». ³⁹

III

Déplaçons-nous maintenant de Naples catholique à Halle protestante et piétiste, en Prusse, où l'on trouve un personnage qui, à mon avis, représente un pendant à l'opération accomplie peu après, mais indépendamment par Vico, sur la façon d'envisager les rapports entre philosophie grecque et identité de l'Europe moderne. Il s'agit de Christoph August Heumann (1681-1764), qui publie à Halle de 1715 à 1726 une revue, intitulée *Acta Philosophorum*, écrite presque entièrement par lui en allemand, suivant l'exemple de Christian Thomasius qui avait été le premier à employer l'allemand pour un journal. Dès le premier numéro Heumann affirme que l'histoire de la philosophie ne peut être étudiée correctement que par ceux qui sont non seulement des philologues, mais des philosophes, c'est-à-dire libres des préjugés. Cette perspective présuppose la mise en valeur de l'éclectisme comme attitude libre de choisir rationnellement ce qui paraît vrai, sans aucune obéissance passive à des dogmes d'école ou à des autorités humaines. Comme soutenait Christian Thomasius, il y a une opposition entre le philosophe éclectique, le véritable philosophe, et le philosophe sectaire. Ce qu'une histoire vraiment philosophique de la philosophie enseigne est que ceux qui étaient considérés les anciens philosophes chaldéens ou égyptiens n'avaient été que des prêtres, c'est-à-dire des gens prosternés aux superstitions. Par conséquent, leurs livres ne contenaient que des sottises (*Thorheiten*): «tout ce qui brille n'est pas or», il y a beaucoup de livres qui ont des beaux titres, mais qui sont pleins de sottises. Tels, selon Heumann, sont les livres attribués à Hermès Trismégiste, à Orphée, au patriarche Abraham, pendant longtemps jugés authentiques. ⁴⁰ Cette dénégation ne signifie pas que les peuples

³⁹ SN 2, p. 369 et SN 3, pp. 545-546.

⁴⁰ C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum, das ist: Gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beygefügtten Urteilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*, Zu finden in der Regnerischen Buchhandlung, Stück I, Halle 1715, *Einleitung zur Historia Philosophi-*

de l'Orient étaient dépourvus d'arts ou de connaissances; tout au contraire. Mais lorsqu'on dit que les Égyptiens sont les fondateurs de la philosophie, on confond la philosophie avec les arts et l'érudition (*Gelehrsamkeit*), mais – dit Heumann – *a doctrina ad philosophiam non valet consequentia*.⁴¹ Dans le numéro 11 de la revue, publié en 1720, Heumann montre que le préjugé qui attribue la philosophie aux Égyptiens provient du fait que le savoir égyptien est loué dans la Bible et que les philosophes grecs étaient allés en Egypte pour apprendre leur savoir.⁴² Au dossier des peuples détenteurs d'un savoir philosophique antérieur à la philosophie des Grecs, les Chinois étaient désormais ajoutés, après que les missions des jésuites avaient commencé à faire connaître leur culture et qu'en Allemagne Leibniz même avait témoigné un grand intérêt pour leur pensée. Mais Heumann précisait que Leibniz s'était limité à constater une correspondance entre son arithmétique binaire et la combinatoire de signes dans le texte chinois qui nous est connu sous le titre de I-Ching. La métaphysique et la physique des Chinois, selon Heumann, n'avaient rien de comparable aux doctrines des anciens philosophes grecs.⁴³ Un problème plus délicat était posé par les Juifs. La réponse de Heumann est que chez eux on peut trouver les origines non de la philosophie, mais d'une «sagesse (*Weisheit*) unilatérale». Chez eux *Weisheit* signifiait en général *Gelehrsamkeit*: dans ce sens Salomon était un savant, plus que *princeps philosophorum*. Moïse, à son tour, était un prophète, qui ne s'était jamais appuyé sur des spéculations philosophiques. Enfin les écrits des juifs qui nous sont parvenus, les œuvres de Philon d'Alexandrie et de Joseph, appartiennent à une époque dans laquelle la philosophie grecque était déjà florissante.⁴⁴

En réalité ce sont les Grecs qui ont été les premiers à donner une forme (*Gestalt*) correcte à la philosophie. Heumann partage explicitement l'affirmation de Diogène Laërce sur l'exclusive origine grecque de la philosophie. Au de là de l'esprit national qui peut avoir affecté l'affirmation de Diogène, néanmoins elle reste vraie: la philosophie des barbares est *philosophia falsi nominis*.⁴⁵ Une preuve, d'après Heumann, est que les trois parties fondamentales de la philosophie, la logique, l'éthique et la physique,

ca, cap. 1, §§ XVII-XIX. Une riche présentation de l'activité de Heumann est pourvue par M. LONGO, dans *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, vol. II: *Dall'età cartesiana a Brucker*, éd. F. Bottin, M. Longo, G. Piaia, Brescia, La Scuola, 1979, pp. 437-476.

⁴¹ *Acta Philosophorum*, cit., Stück II, 1715, III, § XXVIII, p. 288.

⁴² *Ibid.*, Stück XI, 1720, cap. 1, pp. 659-697.

⁴³ *Ibid.*, 4, pp. 717-786 et sur Leibniz et la pensée chinoise *ibid.*, Stück II, 1715, p. 228.

⁴⁴ *Ibid.*, Stück VII, Halle 1716, pp. 1-58.

⁴⁵ *Ibid.*, Stück II, p. 289.

ont été cultivées par les Grecs sans aucun emprunt à l'Orient. Qu'est-ce qui lui permettait d'atteindre cette conclusion si radicale? En premier lieu, une opération de nettoyage sur la notion de philosophie, parallèle à celle accomplie par Vico, mais d'une façon différente. Les mots *sophia* et *philosophia* sont employés avec des signifiés multiples: ils peuvent signifier intelligence pratique ou érudition ou piété religieuse ou activité exercée dans une Faculté de philosophie. Mais toutes ces significations n'ont rien à faire avec la philosophie: les barbares étaient érudits, mais n'étaient pas des philosophes; les sept Sages, à l'exclusion de Thalès, étaient des politiciens adroits, non des philosophes; les patriarches de l'Ancien Testament étaient pieux et, en tant que prophètes, ils participaient de la sagesse révélée par Dieu, mais n'étaient pas des philosophes.⁴⁶ Quels sont les signes qui permettent de distinguer entre la véritable, authentique philosophie et la philosophie fautive et inauthentique? Comme Aristote avait souligné, la philosophie naît de la merveille, qui incite à la recherche de la vérité et à la destruction des erreurs, à dessiller les yeux et à dissiper les ténèbres. Heumann affranchit la *curiositas* du halo négatif qui l'avait entouré pendant des siècles à partir de plusieurs Pères de l'église, qui l'avaient considéré comme le fruit de l'orgueil des païens, convaincus de pouvoir atteindre la vérité par leurs seules forces.⁴⁷ C'étaient les Grecs qui les premiers avaient tâché d'exercer la philosophie, poussés par la curiosité, d'abord sur les choses physiques, ensuite distinguant avec Socrate la morale de la physique et enfin avec Platon poursuivant toutes les disciplines, bien qu'encore d'une façon oratoire, parce que Platon n'avait pas encore une logique. C'était Aristote qui avait reconnu dans la logique l'*organum omnis philosophiae* et avait gagné le titre de *Philosophus universalis*.⁴⁸ En Grèce la philosophie avait donc parcouru les trois âges de la vie, de l'enfance à la jeunesse jusqu'à la maturité représentée par Aristote.⁴⁹ Heumann partageait la prééminence accordée à Aristote dans plusieurs universités allemandes depuis Melanchton. Mais si la philosophie se base sur la curiosité et la recherche, elle ne peut pas s'appuyer sur des autorités humaines – comme avait été le cas en Grèce chez les Pythagoriciens – ou se construire sur «le sable de la tradition». Par conséquent, la philosophie est incompatible avec la superstition, les mystères, les symboles obscurs ou les hiéroglyphes: la philosophie n'a pas une dimension initiatique, ne s'adresse pas à une audience restreinte, elle a un caractère public.

⁴⁶ *Ibid.*, Stück I, pp. 63-92.

⁴⁷ *Ibid.*, Stück II, pp. 275-277, 284-285.

⁴⁸ *Ibid.*, II, pp. 285-286, 290-293.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 293-4. Heumann aussi partage le principe, présent chez Vico, que *omne principium est rude* (*ibid.*, Stück XIV, 1723, p. 166).

Il s'agit alors de retrouver les conditions historiques qui ont permis la naissance de la philosophie en Grèce. De ce point de vue, la comparaison avec la situation politique et religieuse des nations de l'Orient ancien devient essentielle. Heumann dit que la philosophie trouva deux portes (*Türen*) par lesquelles elle put s'introduire: une forme spécifique de gouvernement et celle que nous pourrions définir la sécularisation de la figure du philosophe.⁵⁰ La forme politique de l'Orient barbare était constituée par les grandes monarchies, dirigées par des prêtres, qui cultivaient la superstition, qui empêche toute liberté de pensée. Ils soumettaient les individus par l'hypocrisie et la fraude au nom des dieux, tandis que dans les 'libres républiques' grecques on pouvait exercer la liberté de philosopher, indépendamment de toute religion publique. Ici régnait la *libertas philosophandi*, qui dans l'Europe moderne avait eu ses martyrs, Bruno, Campanella, Galileo. Heumann remarquait qu'à la fin de ses jours Socrate avait payé sa liberté de philosopher par la mort, mais il avait pu dire la vérité jusqu'à 70 ans. Il partageait la représentation des prêtres égyptiens, exploitée plusieurs fois par les déistes ou les libres penseurs, tels que John Toland: les prêtres constituaient une caste fermée, car seulement leurs fils pouvaient accéder au savoir secret. Au nombre limité des prêtres égyptiens Heumann opposait la multiplication des philosophes à partir surtout de l'enseignement de Socrate. La Grèce, Athènes en particulier, s'était remplie de philosophes, si qu'on avait put dire: *quot coelum stellas, tot habet Graecia philosophos*.⁵¹ L'intérêt personnel rend aveugles et amène à défendre les doctrines qui apportent honneur et argent: telle était la situation des prêtres égyptiens. Mais où il n'y a pas cet intérêt personnel, comme en Grèce ancienne, chacun peut déployer la *curiositas* et se consacrer entièrement à la recherche de la vérité, discernant le vrai du faux, parce que pour lui il est égal si ceci ou cela est vrai ou non. À cela vient s'ajouter le poids de l'émulation, que Shaftesbury aussi reconnaissait comme un trait positif de la pratique intellectuelle des philosophes grecs, surtout athéniens.⁵² La damnation traditionnelle de la *diaphonia*, du désaccord entre les doctrines des philosophes, interprété par les Pères de l'Église comme le signe de l'éloignement de la vérité, qui ne peut être qu'une seule, commençait ainsi à prendre terme. Heumann mettait un terme aussi à l'emploi de l'expression 'philosophes païens': Socrate ou Cicéron, partisans d'une théologie naturelle distincte de la religion païenne, étaient des philosophes qui vivaient parmi des païens, non des païens, parce que païen est un

⁵⁰ *Ibid.*, II, pp. 212-218.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 213-214; sur les prêtres dans les monarchies orientales cf. p. 289 aussi et sur les libres républiques grecques, Athènes en particulier, pp. 284-287.

⁵² *Ibid.*, pp. 302-303.

homme entièrement noyé dans la superstition.⁵³ La religion des païens était fausse, tandis que la religion des philosophes, bien qu'inachevée, était vraie, car leur théologie était la théologie naturelle. Ils étaient donc des 'naturalistes', qui passent des ténèbres à la lumière grâce à la philosophie, qui les délivre de la superstition. Mais il faut les distinguer des 'naturalistes' modernes, qui passent de la lumière aux ténèbres à cause de raisonnements faux, qui les amènent à imaginer que la religion chrétienne soit une religion inventée autant que le paganisme.⁵⁴ Religion véritable et philosophie authentique sont également éloignées de la superstition. Les chrétiens, d'après Heumann, ont hérité la philosophie des Grecs, laquelle peut être dépassée et perfectionnée grâce à une religion pure vraiment accomplie, parce que la révélation divine – comme avait dit le philosophe hollandais Arnold Geulincx – nous a donné le microscope pour voir mieux.⁵⁵

Mais de quels chrétiens s'agit-il? Selon Heumann, il existe encore une forme de barbarie dans l'Europe moderne et c'est la barbarie religieuse, la barbarie papale, assimilable à celle des païens et des mahométans. Luther, le grand *Antibarbarus*, nous a délivré de cette barbarie. Les conséquences des guerres de religion étaient encore pleinement visibles en Europe. Aux yeux de Heumann la philosophie catholique était une philosophie misérable (*elende*): «ainsi que les philosophes barbares employaient leur intellect pour maintenir en vigueur la superstition (et par conséquent, ils n'étaient pas des philosophes véritables), de même la *Closter-Philosophie*, la philosophie des cloîtres, est comme une *virgo deflorata*, qui ne sert qu'à faire honneur à l'horrible papauté», fondée sur la contrainte, le *compelle intrare*, qui est le contraire de la *libertas philosophandi*.⁵⁶ L'origine de la philosophie était grecque, mais la philosophie pouvait être continuée et perfectionnée dans l'Europe moderne, là où la véritable religion se trouvait purifiée de la barbarie papale, qui joignait la superstition à l'intolérance et à la violence.

⁵³ *Ibid.*, pp. 215-216.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 216-218.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 208-209, 220-221; Stück VII, 1716, pp. 281-301.

PETER McCORMICK

PHILOSOPHY AND ITS HISTORIES:
THE DEEP TROUBLE WITH EUROPE TODAY?

The human good, the knowledge of which a person at first naively claims to possess while not having even the slightest premonition of its sense, despite its mysteriousness and absence, is in some sense here [...] it is here as absent and yet also as an appeal to refuse all immediate (instinctive, traditional) and individual, fragmented, contingent ends, to refuse everything which pretends to be such an end and the human good [...] the appeal to live this life is an appeal to live a unified, focussed, internally consolidated life; it is the realization of a true and consolidated existence. *Jan Patočka*¹

1. *Orientations*²

One of the distinguished former members of the *Institut international de philosophie*, the Czech philosopher Jan Patočka, thought that the history of philosophy held lessons for his own troubled times. He also thought that re-examining Socrates' distinctive kind of philosophical inquiry disclosed a European ethical ideal called «the care of the soul».

Patočka believed that critically returning to this ideal could provide moral strength for holding fast to democratic ideals in the threatened Eastern European countries of his day. At the time, however, history proved his beliefs false. Moreover, he himself died at the hands of the Czech secret police.

Today, times have changed, although perhaps not enough. But the sov-

¹ *Lectures on Ancient Philosophy*, Ms 1991/7, p. 115 at The Jan Patočka Archive in Prague, <http://www.ajp.cuni.cz>.

² Royal Academy of Canada. Copyright © 2016 by Peter McCormick, pjmccormick@yahoo.com. This text is a revised version of an invited paper for presentation in shorter form at the meeting of the *Institut international de philosophie* in Rome, September 24-28, 2014 on the theme, «The Relations of Philosophy with Its History». I am very grateful to the IIP's President, Professor Enrico Berti from Padua, to Professor Riccardo Pozzo at CNR in Rome for their gracious invitation, and to Mme Catherine Champniers for her invaluable help with organisation.

ereignty and territorial integrity of some Eastern European countries remain threatened. And with freshly insistent memories of Sarajevo, Munich, the Shoah and the Holodomor in Ukraine, a need for moral steadfastness seems urgent. Perhaps reconsidering the Socratic ethical ideal of the care of the soul might have some point.

Here, with Eastern Europe's freshly menacing situations in mind, I would like to reflect briefly on our conference theme, «The Relations of Philosophy with its History», by returning critically to Patocka's earlier concerns. My question throughout is what would a Socratic ethical ideal for Europe look like today. And after refining Patocka's earlier reflections in the light of some contemporary understandings, I would like to submit for discussion three particular questions, questions about the philosophical fruitfulness of any such historical Socratic ethical ideal today.

2. *The Deep Trouble*

I begin with my title, *The Deep Trouble with Europe Today*.

The deep trouble with Europe today is historical and philosophical: Europe has forgotten the Socratic care of the soul.

Or so one might reasonably conclude from the central theme in the striking work, almost completely unpublished and relatively unrecognized in his own time,³ of the eminent twentieth-century Czech philosopher, Jan Patocka (1907-1977).⁴

³ Although Paul Ricoeur, Walter Biemel, and Jean Ladrière were among the exceptions, at the time of Patocka's death few philosophers in Europe or elsewhere had suspected the extent, the suggestiveness, and the inner coherence of Patocka's work. For example, when not without difficulty I went to Prague in the late Spring of 1978 in hopes of presenting to Patocka's still grieving family a copy of a Patocka article in English that a colleague and I had translated from the French and then of returning with a samizdat typescript of Patocka's bibliography, I was at a loss. For despite thorough bibliographical and library research at my home university in Ottawa and at the National Library of Canada, I had no proper notion of Patocka's very extensive philosophical work. At the time, almost of all of that work was unpublished. In his extraordinarily extensive life-long philosophical work Patocka succeeded in publishing only one book before his tragic death in the hands of the Czech secret police at the age of 70 in 1977 in the aftermath of the Charter 77 movement. Moreover, I had neither any proper idea of the unifying role that history and philosophy, the Socratic ideal of the care of the soul and Europe's fateful turns, played in that work. Nor did I know of the potential of that ideal for thinking freshly today about Europe's most basic ethical values. See Jan PATOCKA, *The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Present Critics*, tr. P. McCormick and F. Elliston in *Husserl: Expositions and Appraisals*, ed. P. McCormick and F. Elliston, South Bend, Ind., University of Notre-Dame Press, 1977, pp. 150-160.

⁴ See M. CAJTHAML, *Europe and the Care of the Soul*, Nordhausen, Bautz, 2014. The presentation here draws partly on my preface to Cajthaml's book, pp. xi-xxvi. The most recent biography is the brief one of Martin CAJTHAML in *Jan Patočka, Platone e l'Europa*, ed. G. Reale, Mila-

That central and unifying theme is the patient elucidation of one idea only.⁵ And that idea is the claim that what most basically characterizes the Socratic care of the soul is the constant inquiry into the nature of the good.⁶

But what could Patočka's philosophical reflections on Socratic ethics in his own troubled times have to do with Europe's urgent situation today? That is, what could yesterday's philosophy have to do with Europe's deep problems today, with, say, Europe's baneful incapacities regarding Syria and Ukraine to harmonize the sovereign domains of the European Union's now 28 member states around shared basic ethical values?⁷

In other words, one general issue about philosophy and its history that might summon fruitful critical discussion is finally not Patočka's Socratic ideal of the care of the soul. Rather, the issue I have in mind is whether Patočka's philosophical account of a Socratic ideal of the care of the soul in view of Europe's history yesterday might be for our own precarious times in Europe today a viable ethical strategy. What would a not unsatisfactory Socratic ethics look like, both philosophically and historically, in times like these?

no, *Vita e Pensiero*, 1997, pp. 255-263. The most recent bibliography, although not entirely up to date, is on the web page of The Jan Patočka Archive at http://www.ajp.cuni.cz/index_e.html. See also two relatively recent bibliographies: *Jan Patočka. Texte, Dokumente, Bibliographie*, ed. L. Hagedorn and H. R. Sepp, München-Prag, Alber-Oikoymenh, 1999, pp. 523-777; *Jan Patočka, Platone e l'Europa*, ed. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 267-338. Personal communication from Martin Cajthaml of 30 October 2013, which also includes some further information from the then Director of the Archive, Jan Frei. The standard chronology of his work is also on the web page of The Jan Patočka Archive. Cf. E. TARDIVEL, *La liberté au principe: Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011, and F. KARFIK, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Berlin, Königshausen & Neumann, 2008.

⁵ «Patočka's most important contribution [...] is his account of European spiritual history in terms of the formation, trans-formation, and decadence [...] of the [Socratic] care of the soul [«truthful human existence»] [...] the specific perfection of the human soul is not derived from its capacity to know the Good as the ultimate end of human life and to base on this knowledge a vision of a good life, but from the capacity to search for this Good, ceaselessly and endlessly» (M. CAJTHAML, *ibid.*, book ms., pp. 82-83).

⁶ «The human good, the knowledge of which a person at first naively claims to possess while not having even the slightest premonition of its sense, despite its mysteriousness and absence, is in some sense here [...] it is here as absent and yet also as an appeal to refuse all immediate (instinctive, traditional) and individual, fragmented, contingent ends, to refuse everything which pretends to be such an end and the human good [...] the appeal to live this life is an appeal to live a unified, focussed, internally consolidated life; it is the realization of a true and consolidated existence» (J. PATOČKA, *Lectures on Ancient Philosophy*, Ms 1991/7, p. 115; cited in CAJTHAML, *ibid.*, 2014, book ms., p. 24f.).

⁷ For extensive discussion of these issues see P. McCORMICK, *Restraint's Rewards: Limited Sovereignties, Ancient Values, and the Preamble for a European Constitution*, Olomouc, Olomouc University Press, 2014.

3. Patocka's Two Convictions

Born in 1907, Patocka lived through the horrific evils of the twentieth-century world, the negative sublime,⁸ until his own untimely death seventy years later in 1977 in the then Soviet occupied Czechoslovakia. That's where and when he did philosophy. No wonder that he came to believe that his historical ruminations apparently led to an inescapable twofold philosophical conclusion.

His persistent argued conviction was that the reduction of the very idea of human rationality to techno-scientific rationality had happened mainly because the peoples of Europe had lost the original European ethical ideal of the Socratic care for the soul.

Patocka also sensed that an inchoative union of European states was emerging. He sensed this in his endless discussions with Vaclav Havel⁹ and his other co-founders of *Charter 77* and in the multiplying signs at the time of incipient revolt against Soviet hegemony in Central Europe.

Accordingly Patocka argued, secondly, that any reasonable hope for such a newly emergent union of European states required philosophical recovering what historically had been lost. In particular, such a European union needed a retrieval of the original Socratic ethical ideal of a life always to be lived truthfully. Patocka went on to specify this ethical ideal of a truthfully lived life as a Socratic ceaseless inquiry into the nature of a sovereign ethical good.¹⁰

Patocka's work was brilliant. And his work remains a brilliant philosophical and historical legacy for us all in a troubled Europe today.

But was Patocka right? And even if Patocka was right about the nature of the Socratic ethical ideal and the need for its retrieval, how could such a Socratic ethical ideal give rise to a cogent Socratic ethics in Europe today?

That is, did Patocka come to a historically and philosophically satisfactory interpretation of the Socratic ethical ideal of the care of the soul? And could such a Socratic ethical ideal still serve us for the articulation of

⁸ On the philosophical significance of such times see for example P. MCCORMICK, *The Negative Sublime: Ethics, Warfare, and the Dark Borders of Reason*, Heidelberg, Winter, 2003, esp. pp. 97-101.

⁹ Cf. V. HAVEL, *Living in Truth*, London, Faber, 1990.

¹⁰ For the development of Patocka's thinking on these topics, first in the 1930's in his critique of both Masaryk and Husserl, then in the 1950's and finally in the 1970's, see E. TARDIVEL, *La crise de l'humanité européenne selon Patocka*, in *Le Phénomène Europe: Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, n. 47/2010 (Caen: Presses Universitaires de Caen, 2010), pp. 131-144.

a not unsatisfactory Socratic ethics today? For what could be the point for Europe of any Socratic ethical ideal after the collapse of the Soviet Union, the continuing European economic and financial crises, the geopolitical impotence of the European Union, the rejection and murder of destitute immigrants, a revived anti-semitism, and the re-assertion of a new irredentist Russian nationalism?

4. Patocka and the Socratic Elenchus

Shortly after the end of the Second World War and before the Iron Curtain's division of Europe, during 1945 to 1948 Patocka re-worked his *Lectures on Ancient Philosophy*.¹¹ He developed there a mature version of what he argued was the philosophical core of Europe's ethical values.

This core Patocka took to be one of the most basic philosophical insights in Socrates' way of pursuing philosophical inquiry in the deeply troubled times of late fifth-century BCE Athens. Granting the differences, those times were still, he believed, very much like his own in the Czechoslovakia of that era.

Patocka oriented his researches largely by the path-breaking philological and philosophical works of German scholarship of the time.¹² He argued at length from close and repeated philosophical examination of the Greek texts of the early dialogues of Plato.

Patocka came to hold that Socrates' extraordinary practices of philosophical inquiry arose, mainly if not exclusively, from a singular understanding of what Socrates himself called *elenchus*.¹³ This complex and demanding philosophical practice,¹⁴ Patocka believed, was probably at the origins

¹¹ These lectures are in The Jan Patocka Archive in Prague.

¹² Patocka relied heavily on the works of the distinguished Swiss historian of philosophy at Fribourg and Berne, Olof GIGON. See for example O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, Schwabe, 1945.

¹³ Perhaps we might informally call this kind of inquiry here 'friendly philosophical cross-examination'. 'Friendly' because unlike the cross-examination most familiar today in legal proceedings, Socratic cross-examination took place in the contexts of highly charged social conventions. Cf. P. McCORMICK, *Friendship's Unrequited Loves: On the Alcibiades Speech in Plato's Symposium*, in *Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, ed. M. Cajthaml and A. Havlicek, Praha, Oikoumene, 2007, pp. 293-311.

¹⁴ Cf. P. Woodruff's remarks: «the *elenchus* is a negative instrument, but in the *Gorgias* Socrates seems to use it in support of his bedrock principle [citing *Crito* 49a-b, PW describes this principle as the view „that it is never right to do wrong, even in return for wrong«]. In some cases, an *elenchus* seems only to discredit a person; in others it refutes a position that is under discussion. In those cases, it points the dialogue that contains it toward *aporia* – an impasse. Socrates applied the method to challenge views he probably held himself ([...] in the *Laches*), and

of most early rational articulation of the basic ethical values that still hold sway, however precariously, in today's Europe.

Patocka argued that Socrates' practices of philosophical cross-examination when taken to their conclusion (which many of Socrates' interlocutors such as even the extraordinarily talented Alcibiades were often unable to accomplish) develop through three successive phases.

The first phase of the cross-examination is one of astonishment and shock. This is the phase of what we might informally call here 'cognitive self-discovery'.

Socrates, we recall, brings round an initially mundane public conversation with Alcibiades, one of the promising young men in Athens' privileged social and political life, to the newly problematic question in their own troubled times of what makes for a good life.

Socrates first asks just what the politically ambitious young man thinks the good life comes to. And his interlocutor replies with characteristic self-confidence. Then Socrates' further questions make explicit important contradictions in his interlocutor's opinions about what the good life is.

Gradually it becomes evident to all that Socrates' interlocutor has not examined sufficiently his own opinions. Hence, despite his believing so, in fact he does not actually know what the good life consists in, whether for others or for himself. And not knowing that raises serious questions about his eventual suitability to hold public office. How reasonable would it be to entrust such a person with actualizing the common good for his fellow citizens?¹⁵

Following the exchanges carefully, Socrates, Alcibiades, and his intelligent companions come to recognize that the distinguished young man is basically ignorant. For despite his admitted intellectual and social qualities, Alcibiades does not know one of the most important matters of all. He lacks genuine knowledge of what constitutes the good life for the individual, for society, and for proper self-knowledge.

After first discovering his own ignorance Alcibiades now experiences what we might informally call here a profound sense of shame and confusion. If the first phase of the philosophical cross-examination was strongly cognitive, this second phase is strongly affective.

he implies in the *Hippias Major* that he has used *elenchus* to prevent his being complacent with his own ignorance (304c-e). See P. WOODRUFF, *Plato's Shorter Ethical Works*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (updated 3/2010). On *elenchus* see among others, H. TARRANT, *Socratic Method and Socratic Truth*, in *A Companion to Socrates*, ed. S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 254-272.

¹⁵ On this difficult notion see for example F. FLAHAULT's philosophical and anthropological essay, *Ou est passé le bien commun?* Paris, Mille et une nuits, 2011 and his more recent article, *Pour une conception renouvelée du bien commun*, «Études», 4186, June 2013, pp. 773-783.

Previously Alcibiades and his companions believed they knew what is essential to know if one is eventually to make one's way successfully in social and political life. They believed they knew what it is to live the good life. But now their replies to Socrates' persistent questions have demonstrated that their most basic beliefs about just what the good life is are contradictory; their views are simply false. More profoundly, their habitual justifications for leading the self-confident and ambitious lives they are presently leading are now, evidently, utterly unreliable.

In short, these talented and privileged young aspirants to social and political prominence have most basically neglected themselves. They have neglected their spirits; they have neglected what Socrates calls their 'souls'. Despite all appearances, then, fundamentally these very talented young men have already failed; they have failed to 'care for the soul'.

Now after the cognitive discovery of profound ignorance and the affective experience of shameful confusion, «there are», as Martin Cajthaml has observed, «only two ways out of the extremely unsettling situation» which the Socratic *elenchus* induces. «One must either run away from Socrates with ears blocked, as Alcibiades does in Plato's *Symposium* [216b5-6]. Or one must accept the hard-to-bear fact concerning one's own condition as Alcibiades does in Plato's *Alcibiades* [124b6-7] and be immersed in Socratic questioning [...] accepting the life-program of the care of the soul».¹⁶

If Socrates' interlocutor accepts his condition both of being basically ignorant about the essential thing for leading one's life truly and of suffering greatly from shame and confusion that unknowingly one is so basically ignorant, then the third and final phase of Socratic cross-examination comes into force. This is the phase of what we might informally call here 'perduring engagement'.

For Socrates, coming to lead one's life not falsely but truly is engaging oneself unremittingly in the pursuit of a special kind of knowledge. This is the twofold knowledge of what is the true good for human beings and of what this knowledge entails for living one's life.

Such a commitment, on Patocka's distinctive although not uncontroversial interpretation of the Socratic care of the soul, must be a ceaseless and life-long one. For, as Patocka argues in his 1947 lectures on Socrates, «the Socratic search for the human good never finds a definitive answer [...] yet] only such an endless search for the ever elusive good can give human existence its highest perfection».¹⁷

¹⁶ M. CAJTHAML, *ibid.*, 2014, p. 39; translation slightly altered.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

Thus for Patocka the Socratic *elenchus* proceeds in three phases, first to the discovery of one's ignorance about the most important matters, then to shame and confusion, and finally, if only occasionally, to a life-long engagement guided by a basic belief.

That basic belief is that the essential element in leading truly a human life is the care of the soul. And the cardinal expression, 'the care of the soul', is itself to be understood as 'an intellectual path' marked by a constant refutation of the insufficiently reflective moral convictions concerning the human good [...].¹⁸

This then is the understanding of the Socratic *elenchus* that Patocka thought of more than a generation ago as implying the Socratic ethical ideal of the care of the soul.

5. *Evaluating Patocka's Account*

Now this philosophical and historical account raises several questions. A first question might focus on just how philosophically pertinent today is the perhaps overly rapid sketch Patocka provided so many years ago of the Socratic ethical ideal.¹⁹

One might also ask, secondly, whether contemporary philosophical scholarship and inquiry about the nature of the Socratic ethical ideal entails revising our previous understandings of that ethical ideal?

And given our completely transformed geopolitical situation today, a third question arises. Just what are the most basic conditions that a Socratic philosophical ethics for Europe would have to satisfy were it still to be based on something so elusive as the Socratic care of the soul?

Briefly, we may take these in turn and try to give each perhaps a less problematic formulation.

Our first question then might in other words go like this.

(Q I) To what degree have our radically changed historical understandings undermined the pertinence of Patocka's arguments for the need to retrieve a Socratic ethics based on the Socratic ideal of the care of the soul?

But why this question first? Because before we can bring into sympathetic but critical focus our main concern here with the possible fruitfulness of yesterday's Socratic ethics based on the Socratic ideal of the care of

¹⁸ *Ibid.*, p. 41; translation slightly altered.

¹⁹ Cf. C. ROWE, *Self-Examination*, in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. D. R. Morrison, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 201-214.

the soul, we need to specify freshly the current contexts of our concerns. This is the necessarily historical and not just philosophical moment of any such inquiry.

Recall that for Patocka, but not for us, those contexts were neither global nor even European but regional. That is, when Patocka elaborated what he thought of as the necessity for a renewal of a Socratic ethics arising from the proper care of the soul, he elaborated that perspective from the other side of an Iron Curtain in a regionalized Europe still divided by the complexities of the Cold War situation.

Historically, Patocka took his bearings from a quite distinguished English historian's understandings of Europe at that time, those of Geoffrey Barraclough (1908-1984). Patocka relied especially on Barraclough's often reprinted *An Introduction to Contemporary History*. But this book first appeared in 1964, fifty years ago.²⁰

It needs saying that Barraclough's perspective, however illuminating at the time, is today no longer reliable. For our times today are arguably more tenebrous than even Patocka's own dark times. European history has moved on, and over the last fifty years our understandings of European history have also moved on.²¹ Moreover, even our understanding of what historians ought to be doing has changed.²²

Further, our current understandings in particular of the post-war period in Europe have greatly evolved.²³ And even more, since the end of the

²⁰ London, Watts, reprinted by Penguin in 1967. Barraclough's aim in 1964 was «to show the ways in which since the closing years of the nineteenth century, the fundamental structure of world politics has changed» (from the back cover text of the Penguin edition). A renowned specialist in medieval, German, and modern European history, Barraclough was the Chichele Professor of Modern History at Oxford and a Fellow of All Soul's College. Besides his 1964 *Introduction*, G. BARRACLOUGH also wrote *Medieval Germany* (1938), *The Origins of Modern Germany* (1946), *History in a Changing World* (1955), *European Unity in Thought and Action* (1956), *The Medieval Papacy* (1968) and other books.

²¹ See for example *The Times Atlas of European History*, ed. M. Almond *et al.*, London, Harper Collins, 1994. For a general account see J. J. SHEEHAN, *Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2008.

²² In general, see J. H. Arnold, *History*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Many historians now take a much more global approach to their subject matter than in Barraclough's time fifty years ago. In the case of Europe consider for example the recent work of E. H. CLINE, *1177 B. C. The Year Civilization Collapsed*, Princeton, Princeton University Press, 2014, B. SIMMS, *Europe: The Struggle for Supremacy 1453 to the Present*, London, Penguin Books, 2013, G. PARKER, *Global Crisis: War, Climate Change, and Catastrophe in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 2013, J. OSTERHAMMEL, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014, and H. STRACHAN, *The First World War*, 2nd ed., London, Simon & Schuster, 2014.

²³ See especially T. JUDT, *Postwar: A History of Europe since 1945*, London, Heinemann, 2005 and his revised essays in his *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, New

Second World War our current understandings of Central and especially Eastern Europe have undergone vast changes.²⁴

But besides this first more focussed question concerning the historical pertinence today of Patocka's arguments for a retrieval of a Socratic ethics, how might we particularize our second general question?

Perhaps in some such term as these.

(Q II) Is the Socratic *elenchus* a sufficient basis for elaborating properly a Socratic ethics for today that centers on the ancient Socratic ideal of the care of the soul?

But why this second question? Because part of the renewed philosophical investigations into the basic ethical views of Socrates since the time of Patocka have focussed sharply on the distinctive approaches Socrates took to ethical matters. Also, because any direct connections between the Socratic *elenchus* and the Socratic doctrine of the care of the soul are not evident. And finally because a certain philosophical perplexity still affects the peculiarly religious perspective Socrates sometimes adopted.²⁵

The nature of the Socratic *elenchus* itself remains a strongly controversial method. For we are no longer so patient today as Socrates was earlier with working towards a systematic philosophical ethics by ceaselessly searching for essentialist definitions of basic ethical terms. Generally, proper talk of essences, in ethics and elsewhere, can no longer be assumed; such talk today, unlike yesterday, requires sustained philosophical argument.²⁶

Further, Patocka's own formulations of the nature of the Socratic *elen-*

York, Vintage, 2009. More recently and with special attention to the different pace of the vast changes that are continuing in both Western and Eastern Europe, see D. STONE, *Goodbye To All That? The Story of Europe since 1945*, Oxford, Oxford University Press, 2014. For an excellent chronology of the key political events from 1944 till 2012 see Stone 2014, pp. xxiii-xxvii. See also K. LOWE, *Savage Continent: Europe in the Aftermath of World War II*, New York, Viking, 2012.

²⁴ On the changes in our understandings of the Second World War see for example the recent works of A. BEEVOR, *The Second World War*, New York, Little Brown, 2012 and M. HASTINGS, *Inferno: The World at War 1939-1945*, New York, Vintage, 2011. On the changes in our understandings of Central and Eastern Europe see T. SNYDER, *Bloodlines: Europe Between Hitler and Stalin*, New York, Basic Books, 2010, and A. APPLEBAUM, *Iron Curtain: The Crushing of Eastern Europe 1944-1956*, New York, Doubleday, 2012.

²⁵ «The philosophical puzzle of the *elenchus*», WOODRUFF (*Ibid.*) writes, «is to see how it could lead to any firm result, if its premises have no authority beyond the partner's agreement. Perhaps the method can do no more than convict a partner of confusion (as Hugh Benson has contended), but Vlastos has argued persuasively that *elenchus* in fact supports Socrates's ethical doctrine: Socrates believes he has grounds for clinging to beliefs of his that have been well tested and not refuted».

²⁶ Cf. my introduction, «Über das Wesen: Eine Einführung», to R. INGARDEN, *Über das Wesen*, Heidelberg, Winter, 2007, pp. i-xviii. See however T. E. TAHKO, *Natural Kind Essentialism Revisited*, «Mind», 124, July 2015, pp. 795-822.

chus is based on overly narrow evidential bases. Thus, in his early dialogues Plato portrays Socrates in critical discussion with no fewer than thirty four interlocutors of whom «twenty one have some claim to wisdom that Socrates goes on to examine».²⁷ But many of these passages Patocka appears to have either neglected or underestimated.

Another major problem in Patocka's formulation of the Socratic *elenchus* is the apparently mistaken argumentative pattern that Patocka finds in the *elenchus*. For closer examination of all the relevant passages would appear to support not Patocka's three-part pattern but a four-part one.

Thus, we remember that Patocka suggested a triple pattern to the Socratic *elenchus*. That argumentative pattern was first of «self-discovered ignorance», then of «shame and confusion», and thirdly of «perduring engagement». But some recent scholarship has suggested a four-part argumentative pattern.

To begin, «Socrates asks the interlocutor a question the answer to which is meant to exhibit the interlocutor's wisdom [...]». The question «usually, but not always, concern[s] the definition of some moral concept [...]». And the initial answer «may be called the apparent *refutand*».²⁸ Secondly, «the interlocutor provides answers, *q*, *r*, and *s* to a series of other Socratic questions [...]». The answers to these other questions «may be called 'the premises' of the *elenchus*».

Next, «Socrates goes on to show that these answers entail the negation of the original answer», the *refutand*. Consequently, and fourthly, «the conjunction of *p* & *q* & *r* & *s* is false». Accordingly, Patocka's tri-partite formulation of the Socratic *elenchus* apparently misconstrues the actual four-part argumentative pattern.²⁹

And yet the Socratic *elenchus* for Patocka appears to constitute the very substance of the pursuit of the Socratic care of the soul. For Patocka, life-long inquiry into the nature of the good through the ceaseless practice of the *elenchus* just is the Socratic care of the soul.

But we need to be especially careful here. For when Plato has Socrates

²⁷ H. H. BENSON, *Socratic Method*, in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. D. R. Morrison, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 182-183. Benson gives the references to all the interlocutors and to all the examinations in his notes 14 and 15 respectively.

²⁸ *Ibid.*, p. 184. Note that Benson traces his formulation here back to the excellent piece by G. VLASTOS, *Socratic Studies*, ed. M. Burnyeat, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 11. Vlastos called his version the 'standard *elenchus*'.

²⁹ I write 'apparently' because on further reflection perhaps we are not required to choose definitively between these two versions of the argumentative pattern of the Socratic *elenchus*. They may be understood as complimentary since the first is mainly a rhetorical pattern while the second is mainly a logical one.

talk of the soul, *psuchê*, we need to avoid the temptation of reading into the Socratic idea of the *psuchê* Plato's own much more elaborate philosophical psychology. Perhaps one of the distinctive features of the Socratic idea of the soul is the lightly tintured religious colouring Socrates deliberately gives to his own talk of the soul.³⁰

But this light religious tincture brings us to still another major problem with Patocka's formulation of the Socratic *elenchus* as a suitable philosophical basis for formulating the Socratic ideal of the care of the soul. That is, it remains unclear whether Socrates indeed tended to understand the soul on partly religious grounds. For much of the work on this central topic goes back to the nineties only and hence is subsequent to Patocka's own reflections.³¹

The ongoing work on so-called 'Socratic piety' or 'Socratic religion' is complicated and we cannot try to summarize it here. But in his own understanding of the Socratic ideal of the care of the soul, did Patocka in fact overlook, or misconstrue, or overestimate possible religious tones in Socrates' polyvalent talk? If so, then we have still a further problem with the philosophical viability of a renewed Socratic ethics today based on a Socratic ethical and now partly religious ideal. For today, in times of scientific rationalities and religious fanaticisms, we need to parse the difficult contemporary tensions between philosophical reason and religious faith of whatever sort in fresher terms than in Patocka's own times.

But in the light of these first two questions about the historical pertinence of and the controversial substance of a Socratic ethics of the care of the soul, a final question that arises might be rearticulated as follows.

(Q III) What are the general conditions that any renewed Socratic ethics of the care of the soul would need to satisfy for our precarious European situations today?

Here we come up against the recent resurgence in philosophical ethics today of a cogently argued and thoroughly circumspect ethical realism. Generally, this is the philosophical view that there are some irreducibly eth-

³⁰ A basic work on this central topic is M. MORGAN, *Platonic Piety*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990, M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, University Park, PA, Penn State University Press, 1996, and a basic collection is *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, ed. N. D. Smith and P. Woodruff, Oxford, Oxford University Press, 2000. See also J. BUSSANICH, *Socrates and Religious Experience*, in *A Companion to Socrates*, cit., pp. 200-213.

³¹ For the key contributions on Socratic ethics from this period see the two articles of T. PENNER, *Desire and Power in Socrates*, «Apeiron», 24, 1991, and *Desire for the Good*, «Phronesis», 29, 1994. For the key contributions on Socratic religion from this period see G. VLASTOS, *Socratic Piety*, in his *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 157-178, and the partial reply by M. BURNYEAT, *The Impiety of Socrates*, «Ancient Philosophy», 17, 1997, pp. 1-12.

ical truths that are «irreducibly normative, truths that are perfectly objective, universal, absolute».³² In other words, «there are perfectly objective, universal, [ethical,] moral, and other normative truths that are not in any way reducible to other, natural truths».³³

Moreover, we also come upon related recent distinguished philosophical work on mind and cosmos that challenge the fundamentals of many still reigning sophisticated forms of non-reductive materialisms.³⁴

Thus, contemporary anti-naturalist critiques and realist kinds of ethical accounts offer fresh philosophical challenges to the various sorts of teleological, deontological, utilitarian, consequential, and other basic kinds of ethical theories that continue to stir debate in the professional journals. For a robust realistic ethical theory stands opposed on substantive rational grounds to any overly naturalistic or overly relativistic ethical theory. Yet such an ethical theory remains intellectually open to the indubitable rewards of progressive scientific inquiries, historical investigations, and cultural reflections.

Accordingly, it seems to me that realistic accounts of ethics present a series of conditions that any not unsatisfactory ethical theory today would also have to satisfy. This might especially be the case in such precarious times and places as in Eastern Europe today where such a renewed Socratic ethical theory based on the Socratic ethical ideal of the care of the soul might have particular purchase.

Among such conditions are innovative philosophical uses of the continually expanding empirical knowledge of the molecular and neuro-scientific nature of human perception, cognition, volition, and action. Any not unsatisfactory Socratic philosophical ethics today would need critically to incorporate some of those new empirical understandings of ethical subjects as having characters.

Another set of conditions that a renewed Socratic ethical theory would have to satisfy is making similarly innovative philosophical uses of the significantly different historical knowledge and assessments from a generation ago of our present geopolitical situations in Eastern Europe. For since Socrates our historical understandings of ourselves have also substantially

³² D. ENOCH, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 1. See also S. GAUKROGER, *Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, esp. p. 55-67, and T. BURGE, *Origins of Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

³³ This is Enoch's own summary at the unpaginated front of his book.

³⁴ Cf. T. NAGEL, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford, Oxford University Press, 2012, esp. pp. 13-34, and A. PLANTINGA, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

changed. And a not unsatisfactory Socratic ethics today would also need to incorporate critically some of these new historical understandings of ethical subjects as agents.

Still a further and for now final set of conditions to be satisfied might be some of those arising from several key metaphysical issues with which Patocka himself wrestled. Thus, since Socrates many philosophical analyses continue to proliferate about such difficult matters as the elusive tensions between appearance and reality, the deeply puzzling nature of consciousness, hard questions about free will and the difficult matters of agent causation. No satisfactory Socratic philosophical ethics today based upon the Socratic ideal of the care of the soul could sidestep the task of critically incorporating the most promising analyses of such metaphysically central matters. And this is perhaps too large an agenda.

Now, with at least these three informal questions and their partial rationales before us – questions about the historical relevance today of a Socratic ethics of the care of the soul, about the philosophical substance of such an ethics, and about the capacities of such an ethics to satisfy several of the most important conditions for a philosophical ethics today – perhaps we might conclude by aggregating these three revised questions into just one.

6. *Envoi: Returning to Europe*

That summary question might go like this: in the light of Patocka's extraordinary historical and philosophical diagnosis of the nature of a similar precarious European geopolitical situation a generation ago to the one we must truthfully live through today as basically owing to the loss of the Socratic ideal of the care of the soul, what would be the uses of any exclusively philosophical retrieval of any renewed Socratic ethics centered on the Socratic ethical and partly religious ideal of the care of the soul?

Much more briefly: when today we have so much else of such undisputed importance to do for others and for ourselves, why bother with trying to retrieve something so controversial as yesterday's Socratic ethical ideal of the care of the soul?

After all, is it finally serious enough today to no more than 'go around', like Socrates, Plato reported in the *Apology*, «doing nothing but persuading both young and old [...] not to care for <their bodies or their wealth but for something so finally elusive as [...] the best possible state of [their] souls?»³⁵

³⁵ *Apology* 30 a6-b3, tr. G. M. A. Grube. This is the key text that Jan Patocka first explores just after the Second World War in his private lectures between 1945 and 1948

And yet, perhaps we do best here to leave the last word to Patocka. As he wrote so memorably in his manuscript *Lectures on Ancient Philosophy*, «The human good, the knowledge of which a person at first naively claims to possess while not having even the slightest premonition of its sense, despite its mysteriousness and absence, is in some sense here [...] it is here as absent and yet also as an appeal to refuse all immediate (instinctive, traditional) and individual, fragmented, contingent ends, to refuse everything which pretends to be such an end and the human good [...] the appeal to live this life is an appeal to live a unified, focussed, internally consolidated life; it is the realization of a true and consolidated existence».

PARTIE II

HOMMAGE À LA MÉMOIRE DE
MARCO MARIA OLIVETTI

MARTA FATTORI

PRÉSENTATION DES *OPERE* DE MARCO OLIVETTI

Je ne parlerai pas de son *cursus honorum*: d'autres l'ont fait et avec plus d'autorité. Je ne parlerai pas de son haut profil scientifique et des résultats qu'il a atteints: il y aura d'autres lieux (scientifiques) de rencontre et de débat. Marco Maria Olivetti avait tout de suite acquis un rôle international dans le domaine de l'histoire de la philosophie: ses études représentent une réflexion sur les racines mêmes de la pensée moderne.

J'ai bien dit 'tout de suite' car c'est à l'âge de 24 ans qu'il publia sa première monographie intitulée *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica* (Rome, 1967), élaboration de son mémoire de maîtrise. Ses intérêts s'étaient tournés vers la philosophie de l'époque de l'idéalisme allemand, avec la publication de sa deuxième monographie, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* (Padoue, 1970). L'issue théologique de la philosophie du langage de Jacobi est réservé au passage du problème de la signification au problème du sens de l'existence, inhérent à la radicalisation du problème de la signification. Quatre ans plus tard, *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico* (Padoue, 1974), qui développe l'ecclésiologie romantique entre Schleiermacher et Schelling, se présente comme un travail d'un grand souffle théorétique et historiographique. Olivetti avait programmé un deuxième volume mais celui-ci ne vit jamais le jour. Il devait – comme il l'écrivit dans la préface – y analyser la faillite du dépassement prétendu du romantisme dans la philosophie de l'identité hégélienne pour revenir au transcendantalisme kantien comme voie possible après la faillite de la philosophie de l'histoire.

Le deuxième volume ne vit sans doute jamais le jour non pas à cause d'un manque de productivité de la part de Marco Maria Olivetti, qui, entre-temps, avait écrit des articles et des livres, mais parce qu'il ne publiait que lorsqu'il estimait qu'il avait résolu au moins et pour le moment l'objet du thème choisi – même si des problèmes et des doutes subsistaient. J'estime que la philosophie de la religion (ou, comme il se plaisait à l'affirmer, la philosophie *des* religions ou même, parfois, *les* philosophies de la religion) comme problème historique constituait en effet 'son' pro-

blème: il y a réfléchi tout au long de sa vie et il était encore en train d'y travailler.

A la mort de son maître, Enrico Castelli, il hérita de la direction de la revue *Archivio di filosofia* (fondée en 1931), à partir du premier fascicule de 1978 sur *Lo spinozismo ieri e oggi*. Il assuma en outre les fonctions de vice-directeur de l'Istituto di studi filosofici, que Enrico Castelli avait dirigé depuis sa constitution en 1939. Lorsqu'il prit la direction des Colloques, qui eurent dès lors une cadence biennale,¹ Olivetti, qui avait commencé dès 1988 à y participer, les détacha peu à peu du thème originel de la démythisation pour les orienter vers une mise au point du *status* de la philosophie de la religion et aussi vers une traversée de la tradition philosophique et théologique à la lumière des orientations philosophiques multiples de l'époque contemporaine. Ce travail d'organisation, ajouté au développement de son activité scientifique, consolida la position d'Olivetti dans le panorama international, avec l'élection dans l'Institut International de Philosophie, l'adhésion à des sociétés scientifiques internationales, la participation aux congrès japonais sur l'éco-éthique organisés par Tomonobu Imamichi.

Dans sa dernière monographie, *Analogia del soggetto* (Rome-Bari 1992), il se confronte avec les différents courants de la philosophie contemporaine, de l'existentialisme heideggérien à la pragmatique communicative de Karl-Otto Apel, à la pensée d'Emmanuel Levinas, dont il partageait l'idée de l'éthique comme philosophie première, guidé par la thèse fondamentale, déjà exprimée dans la brève préface, selon laquelle «il n'existe pas une essence de l'être humain. Cette essence est 'imaginée', et sans cette imagination l'être et l'humain ne se co-appartiendraient pas».² Bien entendu, Kant est une figure centrale dans la pensée d'Olivetti: «en effet, la philosophie de Kant a représenté, comme langage technique utilisé dans le quotidien aussi, une sorte de «texte de référence» pour la spéculation personnelle d'Olivetti et pour la confrontation avec d'autres penseurs, souvent éclaircis grâce à des catégories, ou lus à travers des termes spécifiques, du criticisme. Chez Kant, Olivetti trouvait, parfois à l'état embryonnaire mais toujours présents, tous les thèmes qui lui étaient le plus chers: la primauté de l'éthique sur l'ontologie; la centralité de la notion de personne; l'ontothéologie; le rapport à la fois de continuité et de hiatus entre religion et philosophie; les limites de la raison; l'impossibilité d'une philosophie de l'his-

¹ Cf. PIERLUIGI VALENZA, *I colloqui 'Castelli': una filosofia della religione attraverso gli 'avant-propos'*, «Archivio di Filosofia», 76, 2008, pp. 41-47.

² MARCO M. OLIVETTI, *Prefazione ad Analogia del soggetto*, in *Opere*, III, Pisa-Roma, Serra 2013.

toire; la communauté et l'intersubjectivité; la possibilité d'un renversement linguistique du sujet, etc.»³

Pour illustrer les œuvres de Marco Maria Olivetti dans la présentation typographique des trois volumes de l'éditeur Fabrizio Serra,⁴ Pierluigi Valenza et moi nous sommes réparti la tâche: pour ma part, je m'attarderai surtout sur le Marco Maria Olivetti historien de la philosophie si tant est qu'on puisse définir ce qu'est un historien de la philosophie – comme l'aurait dit Marco – avec tous les doutes et les incertitudes qu'implique une telle définition.

Avant tout, deux mots sur ces trois volumes magnifiques: dans le premier sont rassemblés certains essais de Marco Maria, alors que le deuxième et le troisième constituent la précieuse réédition de ses quatre monographies, *Il tempio simbolo cosmico*, 1967; *Analogia del soggetto*, 1992 (vol. II), *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, 1970, *Filosofia della religione come problema storico*, 1974 (vol. III); précieuse parce que ce sont des œuvres désormais souvent difficiles à trouver mais surtout parce qu'ainsi réunies elles permettent de saisir le fil rouge de sa réflexion, amorcée dès sa jeunesse; parfois il n'est pas facile de savoir où et quand elles ont paru, comme cela peut se produire pour les rééditions anastatiques.

En outre, je considérerai comme monographie les presque 70 pages concernant l'entrée *Filosofia della religione*, composée pour l'œuvre collective *La filosofia*.⁵ L'article de Marco Maria Olivetti est une mise au point dense et impeccable du point de vue historique et philologique de sa vision de la philosophie de la religion à l'époque moderne.

'Philosophie de la religion' (dans toutes ses acceptions et dans la confrontation avec les positions multiples du monde contemporain) et 'philosophie du langage' (pensons à la monographie sur Jacobi), telles sont les deux axes le long desquels Marco Maria Olivetti a développé ses intérêts historiques, ses analyses d'auteurs et d'œuvres, ce qu'il appelle avec humilité ses 'propositions' interprétatives, ses thèmes les plus chers: la primauté de l'éthique sur l'ontologie; le rapport à la fois de continuité et de hiatus entre religion et philosophie; les limites de la raison; l'impossibilité d'une philosophie de l'histoire, etc. L'attention à l'égard du langage, des termes, des mots, est évoquée de manière expressive par un de ses élèves, Francesco Valerio Tom-

³ FRANCESCO V. TOMMASI, *Dallo 'schematismo dell'analogia' al 'trascendentale senza illusione'. La riflessione 'con' Kant e 'al di là' di Kant di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 76, 2008, pp. 61-72, en particulier p. 61.

⁴ M. M. OLIVETTI, *Opere I-III*, 3 volumes, Pisa-Roma, Serra, 2013.

⁵ *La filosofia*, éd. P. Rossi, Torino, Utet, 1995, 4 volumes.

masi dans son bel essai, publié dans le volume en hommage à *Marco Maria Olivetti, un Filosofo della Religione*:

Son attention et la recherche des mots est pointilleuse, presque douloureuse, si bien que tout une année de cours consacrée à une œuvre ne devient souvent l'analyse que de quelques lignes de l'introduction, sondée avec une attention spasmodique, et en mesure de révéler aux étudiants des horizons inattendus, avec des dimensions surprenantes. Ses leçons, un gymnase fatigant offrant en même temps le spectacle d'un jeu intellectuel très sérieux, où, justement, les mots, à partir de leur étymologie, de leurs traductions, de leur utilisation quotidienne, sont appelés à trouver une vie qui leur est propre, dans l'évocation de tous leurs potentiels.⁶

Dès sa première monographie *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica*, nouvelle élaboration de sa thèse (Rome 1967), le très jeune Marco Maria s'insérait dans les intérêts philosophiques de son maître Enrico Castelli concernant le rapport conflictuel entre le *kerygma* (annonciation) chrétien et la modernité sécularisée marquée par la pensée scientifique et la primauté de la technique, et affrontait la question de la définition de l'espace sacré à l'époque contemporaine à travers des définitions terminologiques:

Le temple: lieu du sacré plus que lieu sacré; ou, mieux, lieu sacré en tant que lieu du sacré. Temple, à partir de *temenos*, enclos, séparé [...].⁷

Et cette «attention pointilleuse et douloureuse» envers les mots se manifeste dès l'ouverture de la *Filosofia della religione*:

Dans ces langues (c'est-à-dire les langues occidentales), le terme 'religion', comme d'autres termes qui caractérisent de manière essentielle la culture de l'Occident – science, art, etc. – est doté d'une certaine compréhensibilité immédiate. [...] Si ces considérations valent en général pour les termes qui désignent des phénomènes culturels, elles acquièrent cependant une signification tout à fait particulière dans le cas du terme 'religion'; si bien que s'attarder sur elles comme nous sommes en train de le faire ne signifie pas dans ce cas s'attarder sur des aspects généraux mais plutôt développer déjà des considérations qui, dans un sens déterminé, sont très spécifiques. En effet, 'religion' signifie, souvent et parfois, étendre irrésistiblement ses limites sémantiques jusqu'à désigner non pas tant un phénomène culturel mais la culture même dans son apparition concrète et son être historique. Si bien que le pluriel 'religions', à la frontière de ce processus d'extension, tend à désigner la pluralité même des cultures.⁸

⁶ F. V. TOMMASI, *Nota biografica*, in M. M. OLIVETTI, *op. cit.*, p. 270.

⁷ *Il tempio simbolo cosmico*, in *Opere*, III, p. 17.

⁸ *Filosofia della religione*, in *Opere I*, cit., p. 165. C'est nous qui traduisons à partir du texte original: «In queste lingue dunque il termine 'religione', similmente ad altre parole che caratteriz-

Dans cette brève présentation, je voudrais mettre en relief comment, dans le domaine de la philologie, de la reconstruction historique complexe, de l'analyse sémantique, Marco Maria Olivetti a toujours utilisé une méthode propre à l'histoire de la philosophie, caractérisée, entre autres, par le nombre de variantes, de parcours interrompus, de doutes sur son parcours scientifique personnel. D'ailleurs, c'est Olivetti lui-même qui s'est posé le problème de l'histoire de la philosophie:

Il est évident que s'il est vrai qu'affirmer la philosophie sur et à travers l'histoire est une chose fort différente que faire de la philosophie de l'histoire, cela comporte toutefois la possibilité d'une histoire de la philosophie, c'est-à-dire d'une continuité du discours philosophique à travers l'histoire. Il est vrai que Del Noce partage l'opinion de Gouhier, selon laquelle aucun philosophe ne part d'une philosophie précédente afin d'en développer les aspects 'possibles': tout philosophe part avec sa philosophie qui, bien entendu, veut être *la* philosophie; il n'empêche qu'il rencontre (c'est là une autre expression significative de la pensée essentialiste de Del Noce) des philosophies précédentes déterminées et, mieux, qu'il ne peut les comprendre dans leur signification philosophique que sur la base de ce processus: 'On ne peut s'apercevoir du caractère philosophique d'une thèse que si on le redécouvre et on ne peut le redécouvrir qu'à travers un processus philosophique'. Avant ces recherches, les œuvres philosophiques sont des écritures d'un genre littéraire particulier; elles peuvent donc faire l'objet d'enquêtes philologiques. Mais elles ne sont point des philosophies au sens propre du terme.⁹

C'est justement dans cet essai de 1969, où il compare les thèses de Del Noce sur le rapport entre philosophie de l'histoire et histoire de la philosophie avec celles d'Henri Gouhier – deux classiques, tous deux catholiques, de la philosophie de l'histoire, de l'histoire de la philosophie, du cartésianisme –, qu'Olivetti, en sondant et analysant les sources des deux auteurs, voit d'une part dans le bergsonisme accentué de Gouhier un moment de *hiatus* par rapport aux thèses de Del Noce et, de l'autre, surtout dans le concept de Moderne, un moment important permettant, d'un côté, de situer historiquement Descartes et, de l'autre, d'approfondir le thème de la

zano in modo essenziale la cultura dell'Occidente – 'scienza', 'arte' ecc. – è dotato di una certa immediata comprensibilità [...]. Se queste considerazioni valgono in genere per i termini che designano fenomeni culturali, esse acquistano però un significato del tutto particolare nel caso del termine 'religione'; al punto che soffermarsi su di esse come stiamo facendo non significa in questo caso intrattenersi su aspetti generici, bensì svolgere già considerazioni che, in un determinato senso, sono affatto specifiche. 'Religione' inclina infatti spesso e talvolta irresistibilmente a estendere i propri confini semantici fino a designare non tanto un singolo fenomeno culturale, bensì la cultura stessa nel suo concreto apparire e darsi storico. Sicché il plurale 'religioni' designa, al limite di tale processo di estensione, la stessa pluralità delle culture». Et dans cette direction, cf. tout le § 3 *relegere* et *religare*, *ibid.*, p. 169.

⁹ *Riforma cattolica e filosofia moderna*, in *Opere I*, cit., p. 18.

périodisation: «il faut distinguer le Moderne comme *rupture* et le Moderne comme *renouveau*»,¹⁰ avec la conséquence que le «Moderne comme essence de Descartes (Del Noce)» ne tient pas avec l'interprétation de Gouhier, etc. C'est ce qu'écrit Olivetti en disséquant l'affirmation suivante de Del Noce:

Le Moderne de Descartes n'est plus pensable comme la philosophie, aucun philosophe de l'époque nouvelle ne peut s'arrêter à la simple 'rupture' cartésienne, tout en ne pouvant pas exclure le cartésianisme de la philosophie; s'impose alors l'idée de 'phases historiques' de la philosophie et, avec cela, du devoir de rendre compte de la genèse des 'autres philosophies'.¹¹

Marco Maria Olivetti remet donc en discussion la périodisation, la signification d'essence, l'histoire des philosophies (ou de la philosophie), les recours et les oppositions, à travers des données philologiques ponctuelles, des segments chronologiques.

Ainsi, ce n'est sans doute pas un hasard si ses traductions représentent presque des monographies, expriment au mieux sa riche personnalité scientifique et sont le fruit de ses intérêts pour la philosophie allemande classique: *La religione entro i limiti della sola ragione* d'Immanuel Kant¹² et la première traduction italienne du *Saggio di una critica di ogni rivelazione* de Johann Gottlieb Fichte.¹³ Déjà l'*incipit* de l'introduction de l'œuvre kantienne est révélateur: en effet, on part d'une donnée philologique sur le titre:

Le titre proclamait: *La Religion dans les limites de la Raison (ou La Religion dans les limites de la simple raison)*. Ce titre avait été décidé par Kant *in extremis*, lorsque les pages de l'œuvre avaient déjà été imprimées. Dans la préface de la deuxième édition, Kant s'attarda sur ce titre en expliquant *a posteriori* la signification. La religion révélée – argumenta-t-il – peut comprendre en elle-même, comme une aire concentrique mais plus restreinte, la religion rationnelle; bien entendu, le philosophe doit demeurer à l'intérieur de l'aire de la raison et c'est là qu'il se trouve sans aucun doute dans son domaine légitime; mais il est tout aussi légitime qu'il compare ce qui est contenu dans une religion historiquement acceptée en tant que révélée avec la religion qui lui est connue à travers l'exercice de la raison et parvienne ainsi à faire apparaître non seulement la 'compatibilité' mais aussi l'union entre religion et Écritures'.¹⁴

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ *Ibid.*

¹² IMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

¹³ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

¹⁴ *Introduzione alla religione di Kant*, in *Opere I*, cit., p. 106.

A partir de l'explication et de la justification du titre, fondées, bien entendu, sur des données historiques, on aboutit aux thèmes centraux de l'œuvre kantienne qu'Olivetti a toujours à l'esprit, non seulement dans le commentaire et dans les notes de l'œuvre traduite mais dans toute sa réflexion scientifique personnelle. De plus, l'importance de la traduction de l'œuvre kantienne semble une reprise et un approfondissement de la *Filosofia della religione come problema, storico. Romanticismo e idealismo romantico* (*Philosophie de la religion comme problème historique*) de 1974¹⁵ œuvre dans laquelle les lignes fondamentales de sa conception de la philosophie de la religion sont partout présentes dans le lien étroit entre la philosophie de la religion dans ses origines modernes, à l'époque du criticisme et de l'idéalisme, et la philosophie de l'histoire.

Olivetti a écrit que le philosophe est celui «qui brise toujours les schémas», qui, de quelque manière, dérange parce qu'il démonte, déconnecte: c'est sans doute le fait qu'il est historien de la philosophie qui lui fait attribuer au philosophe la tâche de l'historien: briser un développement linéaire et saisir les différences plutôt que l'universel, même si l'objet est l'universel.

Je m'arrêterai enfin sur l'essai «De Leibniz à Bayle aux racines des *Spinozabriefe*» qui remonte à 1978 et qui, étrangement, n'a pas été inséré dans les trois volumes des *Opere*. Ce sont des thèmes et des auteurs que je connais, c'est pourquoi j'ai pu relever dans le dense essai de Marco Maria Olivetti des perspectives inhabituelles, des analyses séduisantes et démontrées qui, en partant d'un essai 'd'occasion' comme le définit Jacobi (essai qui, bien entendu, après la déstructuration à laquelle le soumet Olivetti n'a rien d'un texte 'd'occasion') parvient à affronter le thème central du spinozisme, de la valeur déterministe et fataliste du Dieu de Spinoza, du rapport Leibniz-Bayle et de la validité de leurs positions respectives, enfin le lien entre déterminisme et fatalisme en Dieu, se demandant si l'on peut parler d'un spinozisme précédant Spinoza et de quelle manière Jacobi utilise la polémique de Bayle d'abord contre Leibniz puis contre Mendelssohn. Autrement dit comment l'image de Spinoza, transmise à travers Bayle, avait conditionné Wolff et surtout s'il est licite de parler d'une scission à l'intérieur du piétisme à l'égard de Spinoza. Selon l'auteur, la clé d'accès à ce qu'il définit ordres de considérations est le *Prométhée* de Goethe qui ouvre l'entretien de Jacobi et Lessing:

Si l'on compare maintenant le *Prométhée* de Goethe et le passage de Bayle que nous avons rappelé et auquel Jacobi lui-même, en renvoyant aux 'premières lignes

¹⁵ Maintenant in *Opere II*, cit., deuxième partie.

de la note N', a prêté attention, il n'y a aucun doute que les textes présentent des affinités telles qu'elles rendent amplement compte de la manière dont la poésie de Goethe pouvait, même chez un lecteur n'ayant pas d'aptitudes psychiques particulières, donner l'impression du spinozisme, c'est-à-dire du spinozisme que Bayle avait caractérisé de *cette* manière: un poète ostensiblement paganisant qui réinvente un mythe païen: un poète qui ose chanter précisément contre Jupiter (la paraphrase de Bayle s'impose); mais surtout un poète dont l'inspiration impie tire son origine de la considération du problème du mal en relation avec la divinité, c'est-à-dire, pour employer un terme leibnizien, de la considération du problème de la 'théodicée'.¹⁶

Le *Prométhée* de Goethe, qui semble représenter la vision leibnizienne de la théodicée de – je souligne – signe inversé (signe inversé qui pour Jacobi représente sa vraie signification) devient le révélateur permettant de comparer le spinozisme et le contraire du spinozisme, le problème irrésolu d'un Dieu-Prométhée qui s'abaisse à être un homme quelconque assujéti au bien et au mal:

Jacobi, sollicité par Lessing, nie que les principes de Leibniz puissent aider à croire 'le contraire du spinozisme'; mais la thèse selon laquelle 'le conséquent déterministe ne se distingue pas du fataliste' est soutenue en fonction de références que nous appellerons anthropologiques – (les *vincula* entre les monades, la liberté comme simple *conatus immanens conscientia sui praeditus*, l'harmonie préétablie; la possibilité de définir comme anthropologiques les thèmes en question dérive du fait que les thèmes cosmologiques sont eux aussi considérés ici par Jacobi dans une optique anthropologique, dans la mesure où ils déterminent une certaine vision du problème de la liberté humaine).¹⁷

Et si cette opération permet à Jacobi de 'se dérober' à la scission qui s'était produite par rapport à Spinoza à l'intérieur du piétisme – si un Lange avait fait du spinozisme le paramètre de tout jugement de condamnation, un Edelmann était devenu non seulement un spinozien enflammé mais aussi un partisan de l'irréfutabilité du spinozisme –, c'est sur cette toile de fond culturelle que se développe la récupération de Bayle:

Mais la récupération de Bayle à partir du refus piétiste du déterminisme leibnizien ne révèle définitivement sa portée que si l'on analyse le contenu de la question, dépassant l'aspect purement formel, gnoséologique, représenté par la scission raison-foi (bien qu'enrichie par le mécanisme particulier du renversement). En effet, il faut tenir compte du fait que jamais comme dans le cas de la compréhension de

¹⁶ *Da Leibniz a Bayle: alla radice degli Spinozabriefe*, in *Lo spinozismo ieri e oggi*, «Archivio di Filosofia», éd. M. M. Olivetti, Padova, Cedam, 1978, p. 151. C'est nous qui traduisons.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 153-154. C'est nous qui traduisons.

Spinoza en termes bayliens de la part de Jacobi la question formelle et gnoséologique est le résultat d'une question 'substantielle' au sens le plus prégnant du terme, car concernant directement la substance telle que Spinoza la décrit.¹⁸

Le plus grand mérite de cette entreprise scientifique est souligné par Stefano Semplici, dans sa brève *Presentazione*:

In questa edizione delle *Opere* i due volumi ripropongono le monografie di Olivetti, restituendo così nella sua complessità e organicità la sua straordinaria capacità di combinare la cura per l'indagine storiografica con la preoccupazione per la 'natura' e 'destino' della filosofia, interpretata a partire dalla filosofia della religione, dai suoi temi e dai suoi protagonisti.¹⁹

En survolant par ci par là, je n'ai indiqué que quelques points significatifs. Une dernière chose: à partir de ce que Marco Maria Olivetti définissait 'propositions', à partir de ses doutes, de ses analyses terminologiques pointilleuses, un vaste espace chronologique et géographique de la philosophie de la religion et de l'histoire de la philosophie, dans leurs croisements et dans leurs écarts – s'utilisant l'une l'autre pour se déconstruire, pour se vérifier et se renouveler historiquement –, ouvre de nouveaux horizons, avec lesquels il faut aujourd'hui encore se confronter pour être en mesure de faire d'autres 'propositions' interprétatives.

¹⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁹ S. SEMPLICI, *Presentazione*, in *Opere I*, cit., p. 9.

PIERLUIGI VALENZA

LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION AU DÉBUT DE LA PENSÉE
DE MARCO OLIVETTI

Marco Maria Olivetti mourut le 28 octobre 2006.¹ Il avait 63 ans, un âge dans lequel souvent on a encore beaucoup à dire. Son œuvre plus mûre et complexe est sans doute *Analogia del soggetto* (1992) et une parmi les voies possibles de donner un aperçu de sa pensée aurait été se concentrer sur le but de son chemin et travailler aussi sur ses derniers essais.

Au contraire j'ai choisi de suivre les origines de son chemin et de chercher d'illustrer quelques thèmes de sa philosophie en posant la question de l'unité de son œuvre. Pour des raisons d'édition les quatre monographies éditées dans le tome 2 et 3 des *Opere* ne sont pas publiées dans l'ordre chronologique: les deux œuvres plus théoriques (*Il tempio come simbolo cosmico*, 1967, et *Analogia del soggetto*, 1992) se trouvent dans le tome 2, tandis que *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* (1970) et *Filosofia della religione come problema storico* (1974) sont réunies dans le tome 3, étant donné qu'elles sont plus cohérentes, car elles s'occupent toutes les deux de la philosophie classique et romantique allemande, de façon plus concentrée l'essai sur Jacobi, dans le cadre d'un projet théorique plus ambitieux *Filosofia della religione come problema storico*.²

J'aimerais travailler sur le contraste frappant entre le premier projet du 1967 et le livre sur la philosophie de la religion du 1974. La première monographie présente sa dissertation discutée sous la direction de son maître, Enrico Castelli: il s'agit d'un travail génial et innovateur, d'autant plus remarquable parce que son auteur avait 24 ans. La seconde commence une

¹ Marco Maria Olivetti (1943-2006) a été professeur de philosophie de la religion à l'Université «La Sapienza» de Rome et premier Doyen de la Faculté de Philosophie de la même université. Il a dirigé après la mort de son maître Enrico Castelli l'Institut d'études philosophiques et organisé et animé pendant presque trente ans les Colloques romains de philosophie de la religion.

² Les deux tomes reproduisent les éditions originales des œuvres de Olivetti: M. M. OLIVETTI, *Opere II: L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi – Filosofia della religione come problema storico*; M. M. OLIVETTI, *Opere III: Il tempio simbolo cosmico – Analogia del soggetto*, Pisa-Roma, Serra, 2013.

recherche d'un jeune académicien de philosophie de la religion. Si on les juxtapose l'idée immédiate qu'on tire est qu'il s'agit de deux voies très différentes de penser et réaliser une philosophie de la religion: Olivetti aurait quitté la première et poursuivi la seconde, et cela en dépit de l'originalité de son premier projet.

J'ai choisi cette partie de la production d'Olivetti même parce que cela permet d'apprécier la contribution de compréhension qui vient du recueil des essais contenus dans le premier tome des *Opere*.³ Probablement ce recueil, une sélection des essais de Olivetti, pourra être évalué comme le majeur profit des *Opere*: essais publiés dans revues et tomes souvent difficiles à repérer, sont recueillis dans un seul tome, dans leur ordre chronologique, et de cette façon ils tracent un chemin spirituel varié, mais qui manifeste aussi une continuité quelquefois cachée. Je voudrais aussi souligner un profit ultérieur: la possibilité de faire interagir essais et monographies, une possibilité qui pourrait, et cela sera mon but, éclairer certaines lignes de la pensée de l'auteur, comme à mon avis c'est le cas pour la juxtaposition soulignée tout à l'heure. Et une telle utilisation pourrait aussi contribuer à définir le rapport entre Olivetti et son maître et le choix de penser de façon différente la philosophie de la religion, c'est-à-dire l'issue du projet poursuivi dans *Filosofia della religione come problema storico*.

Si je peux rappeler un souvenir personnel, étant conscient des limites d'une telle utilisation à l'intérieur d'un discours scientifique, Olivetti reconduisait la différence d'écriture philosophique entre lui et son maître à un changement de génération: Castelli appartenait à la génération philosophique qui traversait en fonction de son discours philosophique toute entière l'histoire de la philosophie et de la culture; lui, Olivetti, faisait partie d'une génération philosophique plus spécialisée, attentive à une utilisation philologique et documentée au niveau de la littérature secondaire des sources avant de leur élaboration théorique. De ce point de vue la différence entre les deux projets pourrait se réduire à une question simplement méthodologique.

Il faut évaluer cette possibilité et je le ferai dans trois passages: I) présentation des thèses fondamentales du premier ouvrage; II) bref coup d'œil sur les lignes fondamentales du projet sur la philosophie de la religion comme question historique; III) utilisation des quelques essais placés chronologiquement entre les deux œuvres considérées pour chercher d'éclairer les raisons du passage de l'une à l'autre.

³ Cf. M. M. OLIVETTI, *Opere I: Saggi*, Pisa-Roma, Serra, 2013.

I

Il tempio simbolo cosmico: le titre dit qu'il s'agit d'un ouvrage sur le temple comme lieu sacré et lieu du sacré, expressions qui évidemment ne disent pas la même chose. Le temple, selon la signification du mot grecque «*temenos*» et du verbe correspondant, «couper», «séparer», est la mise en œuvre d'une séparation entre l'espace sacré et l'espace extérieur à celui-ci, action «*temenica*», comment l'appelle Olivetti. Cette action est définie par Olivetti comme «*cosmizzazione*», c'est-à-dire cette action engendre de façon symbolique le cosmos en séparant l'ordre cosmique du chaos. Le temple répète et symbolise l'ordre cosmique séparé du chaos. Donc, on pourrait conclure qu'il s'agit d'un travail sur l'espace sacré où sur l'espace du sacré dans son caractère symbolique. Cette conclusion est sans doute correcte, mais il faut dire qu'il s'agit aussi, et peut être d'autant plus, d'un travail sur le temps et sur la signification temporelle du temple. Le temple a une signification temporelle parce que la mise en œuvre de la séparation se place dans le temps et le temps cosmique est le temps de l'origine et de la fin, c'est à dire de l'*eschaton*; de ce point de vue il n'y a pas de différence entre les religions cosmiques du cycle et les religions de l'histoire. Définir le temps comme origine et fin veut dire chercher de totaliser le temps, une action destinée à manquer son but, car elle comme action qui engendre le cosmos cherche à reproduire le non-reproductible, elle est une totalisation déjà du temps et dans le temps, marquée par la chute et la faute originaire, la faute du fini même. La totalisation implique l'auto-transcendance: celui qui accomplit cette action symbolique sacrifie nécessairement en elle la raison qui dirige l'action, car il cherche à reproduire l'originaire non-reproductible qui peut se donner seulement symboliquement, donc dans l'image.

On comprend par tout cela que le temple est un signe contradictoire. Cette contradiction, et cela est important pour notre discours, est constitutive du symbole et donc du sacré symbolisé, noyau de la dimension religieuse.

Par la lecture de l'ouvrage on serait tenté de penser que la contradiction concerne surtout le temple contemporain, c'est-à-dire le temple de l'âge de la technique et des nouvelles techniques de construction. L'inspiration heideggerienne du discours, marquée particulièrement par *Chemins qui ne mènent nulle part*, semble confirmer cette idée. En effet une partie remarquable du livre est consacrée à l'analyse, appuyée sur un appareil iconographique imposant, des façons de construire bâtiments pour le culte dans le deuxième après-guerre, donc dans les années Cinquante-Soixante du dernier siècle. Elle révèle par quelques symptômes les difficultés de construire les

temples dans l'âge contemporain. Les plans des bâtiments, la mise en évidence des structures architectoniques, le standard, l'asymétrie, l'élimination des images, montrent d'un côté la centralité de la communauté, on pourrait dire de la subjectivité, mais d'autre côté la radicalisation de la contradiction du temple. Un terme de la contradiction est la tentative de récupérer la fonction de séparation (par l'élimination des ouvertures, par le camouflage des sources lumineuses, par la mise en évidence du mur derrière l'autel), la tentative, on pourrait dire, de récupérer le sacré dans son intégralité, une foi pure, c'est-à-dire soustraite au symbole et au devenir historique. L'autre terme est l'élimination de la fonction de séparation, le défoncement du mur derrière l'autel et par là la fin de la séparation entre sacré et profane (l'usage de vitre au lieu des vitraux, le monde extérieur transformé en point de fuite du temple). Ce deuxième terme définit, selon le langage de Olivetti, le «temple de la charité», c'est-à-dire la reconnaissance de la primauté de l'auto-transcendance dans le temps, donc de la primauté de la subjectivité dans son dépassement dans la pratique. Une primauté qui est affirmée surtout dans les bâtiments protestants et qui, considérée par l'autre tendance de la contradiction, peut apparaître diabolique. La conclusion de Olivetti toutefois, un peu surprenant par rapport aux conditions examinées, s'oriente envers le deuxième terme de la contradiction, le temple de la charité: si l'image est impossible, si la foi sans image contredit le temple comme symbole, il ne reste que l'image comme action, liturgie, sacrement, l'action qui transcende l'existant dans le temps.⁴

II

Je n'ai pas la possibilité ici d'argumenter avec une analyse détaillée la contrepartie représentée par *Filosofia della religione come problema storico*. Je me bornerai aux thèses fondamentales qui soutiennent les analyses plus spécifiques conduites dans cet ouvrage. Dans l'introduction Olivetti affirme que la condition contemporaine est caractérisée par la crise de l'identité. La philosophie de la religion est un observatoire privilégié de telle crise, parce qu'elle a élaboré l'idée du «royaume de l'esprit», à savoir l'idée par laquelle on a cherché de définir l'identité réalisée.⁵ Le royaume de l'esprit

⁴ Sur la radicalisation de la contradiction dans le temple contemporain cf. M. M. OLIVETTI, *Il tempio simbolo cosmico*, cit., p. 114: «Il *temenos* è l'opposto ontologico della carità. Recupero del *temenos* o dissoluzione del *temenos*: questa la fenomenologia radicale offerta dal tempio contemporaneo, il tempio dell'età della tecnica». Sur la primauté de la charité cf. *ibid.* p. 132.

⁵ Cf. M. M. OLIVETTI, *Filosofia della religione come problema storico*, cit., p. 7.

est le lieu de la médiation nécessaire que l'idéalisme allemand a conçue comme conséquence d'un processus qui a compris la religion et l'histoire en termes de philosophie de la religion et de philosophie de l'histoire. A ce propos l'idéalisme allemand présente l'histoire d'un échec qui est évident surtout dans celles philosophies, notamment celles de Schleiermacher et Schelling, qui conçoivent une philosophie de l'histoire mais veulent éviter la totalisation et conjuguer identité et différence. Dans la partie du projet annoncée dans l'introduction et jamais réalisée, Olivetti aurait concentré sa recherche sur Hegel comme le modèle plus cohérent et conscient de totalisation et sur Kant comme alternative et exemple d'une totalisation, pour ainsi dire, ouverte.⁶

Je crois que le point de contact plus évident entre les deux lignes de recherche on peut le reconnaître dans la réflexion sur le temps et sur l'histoire et dans la question de la totalisation de l'histoire, question, je le rappelle, qui était présente dans l'acte symbolique de séparation et dans la contradiction du temple. Je rappelle aussi maintenant ma question principale: pourquoi Olivetti aurait quitté l'analyse catégorielle soutenue par des études d'anthropologie, d'histoire comparée des religions, d'esthétique et d'architecture et aurait consacré sa recherche à la même contradiction, mais cueillie dans l'histoire parallèle de la philosophie de la religion et de la philosophie de l'histoire?

III

Je cherche la réponse dans quelques essais écrits dans la période entre les deux projets considérés: *Error e Kairos* (1971) et *Témoignage et apologétique* (1972). Je me concentrerai sur les thèses essentielles capables d'appuyer l'hypothèse d'un passage de l'un à l'autre projet.

Dans le premier essai Olivetti réfléchit sur les couples ancien-nouveau et erreur-vérité comme couples décisives pour l'auto-compréhension du christianisme dans son double caractère, absolu et historique. Les deux couples engendrent une tension qu'on peut contrôler seulement, à son avis, du point de vue d'une théologie de l'histoire qui garde la vue du fini. La question est encore une fois celle de la totalisation, abordée par le sujet explici-

⁶ «Riflettere, come faremo infine, sull'ecclesiologia kantiana significa portare l'attenzione su di una ecclesiologia che, pur configurandosi in funzione della pretesa totalizzante dell'identità, non lascia tuttavia che tale pretesa sia soddisfatta: rinviando al di là di ogni conoscibilità la sua soddisfazione, si evita che l'identità sia annichilita nel fallimento della pretesa che avanza». *ibid.* p. 10.

te de l'essai: la division en périodes de l'histoire par le christianisme et l'histoire de la philosophie. Ce sujet permet de comprendre de façon correcte le rapport entre philosophie de l'histoire et théologie de l'histoire: la philosophie de l'histoire, pour Olivetti, n'est pas la sécularisation de la théologie de l'histoire, tout au contraire c'est la théologie de l'histoire, qui présume de pouvoir se poser dans le point de vue de Dieu, qui est une théologisation, pour ainsi dire, de la philosophie de l'histoire. Telle répétition de la totalisation est possible par la médiation de la pensée moderne qui divise l'histoire pour comprendre soi-même et dans son œuvre de totalisation accepte une des deux couples fondamentales pour l'auto-compréhension du christianisme au prix de l'autre. Si on pense à la contradiction du temple ce n'est pas surprenante que Olivetti s'interroge sur le rôle possible du christianisme dans ce processus-ci, et pose la question si, enfin, le passage du christianisme à la philosophie de l'histoire soit un passage nécessaire. Sa réponse est négative: un tel passage a sa racine dans la médiation de la pensée moderne.⁷

Le second essai, toutefois, *Témoignage et apologétique*, met en question une telle réponse. Dans cet essai Olivetti examine avant tout la signification hégélienne du témoignage comme *Zeugen* qui *bezeugt*, où témoigner est aussi engendrer: l'esprit atteste soi-même et cela constitue d'un côté la vérité de la religion comme forme de l'esprit, mais de l'autre côté marque sa *Aufhebung*, car résout la religion dans la philosophie, même si le christianisme comme religion historique ne disparaît pas. En suite Olivetti se concentre sur la recherche de Troeltsch sur l'essence du christianisme, une recherche réciproque par rapport à celle hégélienne, car tandis que la voie hégélienne est anagnostique, son regard est tourné en arrière, Troeltsch pour argumenter l'absoluité du christianisme doit s'ouvrir à l'avenir. Hegel et Troeltsch on les peut mettre l'un à côté de l'autre comme la chouette (l'image très connue de la Philosophie du Droit hégélienne) et l'alouette, figures l'une de la fin et l'autre du début du jour. Si Troeltsch contraste Hegel parce qu'il veut garder le caractère historique du christianisme pour ne pas sacrifier la forme religieuse, il ne peut pas renoncer à la philosophie de l'histoire, même s'il s'agit d'une philosophie de l'histoire tournée envers l'avenir. La théologie successive a critiqué Troeltsch pour cette tension à l'intérieur de sa pensée, mais elle aussi n'a pu garder le caractère historique du christianisme (Olivetti se réfère en particulier à Bultmann). Pour sa part la théologie de l'histoire qui a cherché d'éviter l'immanence de la philosophie de l'histoire en faisant l'événement de l'incarnation quelque chose d'absolu n'a connu pas un

⁷ Cf. M. M. OLIVETTI, *Opere I*, cit., pp. 51-52.

destin plus favorable: il n'y a pas de témoignage de foi qui puisse renoncer au savoir, mais cela a pour conséquence la relativisation de l'événement et donc, dans une certaine mesure, son anéantissement. Voilà la mise en question de la thèse du premier essai: la question de la vérité, ou bien la question de l'absoluité du christianisme, est liée nécessairement à quelque forme de savoir, au-delà de la médiation de la pensée moderne, et donc là on peut reconnaître le lien entre christianisme et philosophie de l'histoire.

Bref, et pour souligner les correspondances avec les questions de l'ouvrage sur le temple: l'incarnation, Jésus comme temple et dernier temple, connaît le même destin du symbole et du sacrement, c'est-à-dire elle tombe à l'intérieur du temps nécessairement humain, le temps du lien entre chute et eschatologie, temps de l'immanence qui ne peut pas reproduire le non-reproductible. La solution ultime à la conclusion de l'essai semble être elle aussi la même: le témoignage comme auto-transcendance, négation du savoir, forme extrême d'apologétique, qui toutefois, de façon contradictoire, ne peut pas renoncer au savoir comme compréhension du témoignage.

Selon cette ligne une recherche historico-philosophique pourrait explorer les liens complexes et étroits entre Olivetti et son maître, Castelli, soit sur la centralité du témoignage, soit sur la mise en question possible de quelques aspects de la théologie de l'histoire. Mais je ne peux pas poursuivre cette confrontation ici. Je vais aux conclusions sur les questions posées au début de mon essai.

Le pont jeté entre les deux projets confirme les points de contact visibles au premier regard: Olivetti philosophe du temps et de la totalisation du temps. Dans les essais la question de la totalisation est devenue question de la philosophie de l'histoire comme question implicite dans l'image et dans le symbole selon l'interprétation de l'ouvrage sur le temple et qui devient explicite grâce au savoir et au développement des couples ancien-nouveau et erreur-vérité. La totalisation semble être nécessaire même pour l'accomplissement de l'auto-transcendance et au même temps impossible, ou, peut-être, possible seulement comme totalisation ouverte: l'attention à l'espérance dans le premier livre, même dans la préférence accordée à la charité, explique la centralité de Kant dans le projet sur la philosophie de la religion qui, à travers le soulignement de l'intérêt kantien de Troeltsch, arrive jusqu'à l'édition italienne de la *Religion dans les limites de la simple raison* et aux thèmes kantien dans *Analogia del soggetto*.⁸ Cette totalisation nécessaire, au-delà des doutes formulés dans *Error e Kairos*, semble avoir pour

⁸ Olivetti a révisé la traduction italienne de l'œuvre kantienne sur la religion qu'il introduit avec un essai très important même du point de vu théorique: cf. M. M. OLIVETTI, *Opere I*, cit., pp. 101-122.

conséquence la consommation du sacré: l'impossibilité de la foi ontologique dont Olivetti parle dans le livre sur le temple est parallèle à l'impossibilité de l'événement absolu, les temples anciens et la fin du temple représentée par le Fils de Dieu montrent une continuité qui conduit à l'auto-transcendance de l'action et du témoignage. Cette solution ne peut pas renoncer à une philosophie de l'histoire, peut-être l'histoire universelle philosophique négative ou bouleversée dont Olivetti parle en se référant à Kant dans son introduction à la traduction italienne de la *Religion*.⁹

Je reviens à la demande qui a ouvert cet écrit: pourquoi Olivetti quitte une phénoménologie appliquée aux symptômes de l'âge contemporain et se tourne envers une recherche sur la philosophie classique allemande? Peut-être que la réponse est désormais plus facile: si le temple contemporain est symptôme il faut remonter à sa racine et, de ce que nous avons vu, sa racine ne se trouve pas dans une origine mythique où à la limite de l'histoire, ni dans la matière de recherche des anthropologues, ni à l'origine du christianisme ou de sa doctrine, mais là où tout cela qui était implicite est mis au jour, c'est à dire dans la modernité et dans la définition parallèle de la philosophie de la religion et de la philosophie de l'histoire. C'est précisément ce tournant historique le sujet de l'article *Filosofia della religione*, publié sur l'Encyclopédie *La filosofia* éditée par UTET.¹⁰ Dans cet article est tout à fait clair que si les définitions fondamentales de la religion remontent à Cicéron et Lactance, leur pleine signification devient claire dans la phase historique marquée par la rupture de l'unité chrétienne de la réforme protestante, qui impose de concevoir la religion séparée de ses formes historiques. L'histoire qui va de la conception moderne de la religion jusqu'à l'issue idéaliste présente des autres raisons d'intérêt dans la pensée d'Olivetti: dans une appendice de *Analoga del soggetto* Olivetti affirme que la signification de la philosophie de la religion aujourd'hui consiste dans la conception de la fin de l'argument ontologique, condition pour penser l'éthique comme philosophie première, laquelle, toutefois, ne peut pas prendre définitivement congé de l'argument ontologique.¹¹ Cette conjonction sem-

⁹ Cf. M. M. OLIVETTI, *Opere I*, cit., pp. 114-115.

¹⁰ Cf. M. M. OLIVETTI, *Opere I*, cit., pp. 165-227.

¹¹ Cf. la deuxième appendice de *Analoga del soggetto: Filosofia della religione e teoria della società: ancora un capitolo della storia dell'argomento ontologico*, in M. M. OLIVETTI, *Analoga del soggetto*, cit., pp. 223-240, en particulier pp. 236-237: «Quale può essere allora il senso e il compito di una filosofia della religione oggi? Quello di non dimenticare la sua origine (la crisi dell'ontoteologia, soltanto grazie alla quale, del resto, essa può continuare ad esistere) [...] In tal modo la filosofia della religione diviene una sorta di propedeutica all'etica come filosofia prima, o meglio – poiché l'ontologia non si lascia destituire dal suo rango protologico, e poiché 'protologia' è il nome proprio dell'ontologia – come filosofia 'anteriore'».

ble rappeler, au niveau de la réflexion historico-philosophique, le même lien entre la foi ontologique, expression de l'être non reproductible qui marque l'échec de toute symbolique, donc de toute la pensée, et l'éthique de la primauté de la charité, la solution de l'auto-transcendance dans l'action, qui toutefois ne peut pas renoncer à quelque forme de totalisation.

Je conclus avec, peut-être, une dernière confirmation de ce parcours dans *Il tempio come simbolo cosmico*, dans l'histoire de l'architecture. Dans les analyses de cet ouvrage on trouve une seule exception temporelle par rapport à la recherche sur les bâtiments contemporains: le baroque.¹² Cela correspond à une thèse répétée plusieurs fois dans l'ouvrage: la radicalisation contemporaine de la contradiction, c'est-à-dire recherche du sacré intégral ou sa destruction, remonte, dans une histoire idéale du temple, au dernier développement de cette histoire, la confrontation entre réforme protestante et Contre-réforme catholique, une opposition qui aboutit de façon surprenante au même résultat. D'un côté nous avons, pour ainsi dire, l'iconoclasme protestant, la disparition des images dans les églises qui se prolonge dans les bâtiments de l'après-guerre, où au maximum on admet les images comme anachroniques. De l'autre côté on a à faire avec la véritable nouveauté dans l'histoire architectonique de l'époque, le baroque comme dissolution des typologies de construction: la multiplication des images anticipe la perte d'orientation et la subjectivité de points de vue caractéristiques des bâtiments contemporains de l'âge de nouveaux matériaux et des nouvelles techniques de construction. Bref: le symptôme est plus général, pas limité à l'époque de la pleine affirmation de la science et de la technique, il remonte, même dans ce cas, à une racine qui encore une fois se place au début de l'âge moderne.

Peut-être, et c'était le but de cette ligne de présentation des *Opere* de Olivetti, que le contraste entre les deux projets est maintenant moins fort et ils révèlent, dans leur diversité de sujet et d'approches, une solide unité d'inspiration.

¹² Cf. M. M. OLIVETTI, *Il tempio simbolo cosmico*, cit., pp. 88-91, 115-117, et les images 102 et 103 et les descriptions correspondantes.

PARTIE III
HISTOIRE GLOBALE DES PHILOSOPHIES

GIOVANNI PUGLISI

LA FILOSOFIA E L'UNESCO

«L'UNESCO è una risposta istituzionale a una questione filosofica». In ciò consiste, secondo Pierre Sané, ex-Vice Direttore del Settore 'Scienze Umane e Sociali' dell'UNESCO [l'attuale è la messicana Pilar Alvarez-Laso], il più autentico legame dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura con la disciplina filosofica. L'UNESCO sarebbe, infatti, la risposta congiunta delle Istituzioni di tutto il mondo a quella domanda ricorrente nel pensiero filosofico, la stessa che si posero tra gli altri l'Abbé de Saint-Pierre (*Projet de paix universelle entre les nations*) e Immanuel Kant (*Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*): l'essere umano può vivere in pace?

«La costruzione della Pace è, allora, mestiere da filosofi». Così René Maheu, Professore di filosofia e Direttore Generale dell'UNESCO dal 1961 al 1975 – l'immediato successore dell'unico Direttore Generale espresso dall'Italia tra il 1958 e il 1961, Vittorino Veronese, del quale abbiamo celebrato a Roma il centenario della nascita, 1910-2010 – chiosava nel 1966 la propria decisione di aprire una 'divisione' dedicata alla Filosofia all'interno dell'Organizzazione e di affidarne la guida a Jeanne Hersch.

In entrambi i casi, in entrambe le affermazioni, la relazione tra la Filosofia e la Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, appare come una relazione primigenia. Se non può esistere risposta senza domanda, allora non può esistere UNESCO senza filosofia, sembra suggerire Sané. Maheu dal canto suo lascia a noi la conclusione di un perfetto sillogismo: se l'obiettivo dell'UNESCO è costruire la Pace e la costruzione della Pace è mestiere da filosofi, allora l'UNESCO deve essere il luogo della filosofia.

Eppure, la relazione dell'UNESCO con la Filosofia è stata spesso una relazione tormentata, carica di contraddizioni e di conflitti, fin dal momento della nascita dell'Organizzazione, dal suo stesso Atto Costitutivo. In esso, le radici filosofiche dell'UNESCO appaiono evidenti già nella celeberrima frase voluta da Julian Huxley, secondo la quale «poiché le guerre nascono nelle menti degli uomini, nelle menti degli uomini devono essere co-

struite le difese della pace»: una frase costruita con grande abilità retorica, al punto che dopo oltre sessanta anni mantiene intatta la sua forza comunicativa, con la quale i fondatori non volevano naturalmente negare l'esistenza di cause politiche, economiche o sociali delle guerre, ma intendevano senz'altro ribadire la centralità dell'individuo e della sua coscienza nella definizione del proprio destino, in altri termini, la centralità della Filosofia nella Storia. Questa stessa frase, però, conteneva, nella sua musicalità, un pesante silenzio e celava, nella sua vaghezza, una contraddizione che ha segnato fortemente la storia dell'Organizzazione parigina da quel momento in avanti.

In effetti, secondo l'Atto Costitutivo dell'UNESCO, le guerre hanno inevitabilmente origine nell'ignoranza e nel pregiudizio e la diffusione universale di educazione, scienza e cultura, costituirebbe di per sé il migliore antidoto contro il ripetersi di simili sciagure. Ma è il 1946. Troppo recente è il ricordo del contributo degli intellettuali di tutta Europa al sorgere delle ideologie razziste del fascismo e del nazionalsocialismo. Troppo inquietante, ancora, è la memoria del ruolo della scienza nella costruzione delle armi atomiche di distruzione di massa, proprio quelle che avevano cancellato, insieme alla guerra, Hiroshima e Nagasaki. Troppo presente, infine, la consapevolezza di come educazione, scienza e cultura, possano essere pervertite e rivoltate contro l'interesse comune dell'umanità, perché la nuova Organizzazione non si ponga urgentemente il problema di stabilire *quale* educazione, *quale* scienza e *quale* cultura debbano essere messe al centro dei propri programmi, in altre parole, il problema di quale filosofia debba guidare l'azione dell'UNESCO.

Evidentemente non potrà trattarsi di una visione del mondo che si basi su una particolare religione o su una determinata dottrina politico-economica; a maggior ragione, l'UNESCO non potrà certo farsi guidare da una specifica dottrina filosofica, quale l'esistenzialismo, il determinismo, o altre ancora. Eppure, come si diceva, la neonata Organizzazione, sorta sulle macerie della Seconda Guerra Mondiale, sente la responsabilità di compiere una scelta. In particolare, sente questa responsabilità Julian Huxley, il primo Direttore Generale dell'UNESCO, lo stesso cui è attribuita la famosa frase, poco fa citata, dell'Atto Costitutivo. Egli non si sottrae al suo dovere e afferma che «la filosofia generale dell'UNESCO deve essere un Umanesimo scientifico universale che unifichi i differenti aspetti della vita umana e s'ispiri all'Evoluzione» (Huxley era di formazione e professione biologo, fatto da cui si comprende la centralità nella sua formulazione del punto di vista evoluzionista, l'unico secondo lui in grado di tener conto e far fronte ai continui mutamenti della Storia). Ma il tentativo di Huxley, per quanto generoso e intellettualmente onesto, non raccolse il favore dell'Organizza-

zione; anzi, questo primo esperimento di dotare l'UNESCO di una propria filosofia fu a tal punto osteggiato dall'interno dell'Organizzazione che Huxley dovette pubblicare il proprio intervento a titolo personale e non come Direttore Generale dell'UNESCO.

Dopo un simile smacco, la possibilità che l'UNESCO trovasse una propria filosofia sembrò davvero compromessa, e i più scettici considerarono tale incapacità emblematica della vaghezza e della poca incisività della nuova Organizzazione. L'Organizzazione che era sorta, con forte ambizione, come quella che avrebbe dovuto dare sangue e anima alle Nazioni Unite per immunizzarle dal virus dell'impotenza che aveva travolto la Società delle Nazioni, correva il rischio di fallire prima di entrare nella sua stessa pubertà. Eppure, solo un anno dopo, l'UNESCO, riunita in Messico nella seconda sessione della Conferenza Generale, intravide una nuova strada proprio grazie a un filosofo, Jacques Maritain, scelto dalla Francia come proprio rappresentante alla Conferenza. Credo si possa dire senza tema di essere smentiti che il filosofo cattolico teorico dell' 'umanesimo integrale' abbia definito nel 1947 l'identità dell'UNESCO quale noi la conosciamo. Egli sostenne innanzitutto il carattere non teorico-speculativo, ma eminentemente pratico, dell'Organizzazione: essa, afferma il filosofo francese, non è certo stata creata per sorvegliare il progresso delle conoscenze teoriche dell'umanità, bensì per impiegare queste ultime nell'opera del tutto concreta e positiva della costruzione della pace tra i popoli.

La finalità dell'UNESCO non è teorica, ma pratica, spiega Maritain, e può essere raggiunta solo attraverso un accordo di pensiero di tutti i popoli che abitano il pianeta. Ora, si chiede Maritain, quale tipo di accordo di pensiero può esistere tra tutti gli uomini della terra? Di certo, non vi sarà mai un accordo tra gli uomini basato sul pensiero speculativo, sono troppe le differenze culturali, la Babele delle lingue corrisponde da sempre alla Babele dei pensieri: l'unico accordo possibile tra gli esseri umani si basa su un comune pensiero pratico. Vale forse la pena ricordare qui la circostanza, storicamente rilevante, che Maritain era anche l'autore dei *Tre riformatori*, opera apparsa a Parigi nel 1925 e in Italia nel 1928, presso la Morcelliana, a cura di Giovan Battista Montini, diventato Paolo VI, il Papa accusato poi dai più conservatori proprio di eccessiva apertura al modernismo: interessante è, infatti, come il filosofo francese già venti anni prima, partendo da tre classici del pensiero moderno, Lutero, Descartes e Rousseau, che chiamò appunto i 'tre riformatori', avesse messo in evidenza alcuni temi, quali la centralità della filosofia dell'essere con il conseguente primato dello spirituale, e lo stesso concetto di umanesimo integrale, quale – come lo definisce Maritain – l'umanesimo dell'incarnazione, oltre ogni differenza religiosa, che riconosce piena autonomia e dignità all'uomo.

Esclusa per sempre la possibilità di pervenire a una medesima visione del mondo o dell'uomo, a una medesima visione filosofica, ciò che serve alla comunità internazionale è solo stabilire con fermezza i propri obiettivi e trovare di volta in volta attraverso il dibattito e il confronto i mezzi per raggiungerli, definendo a monte non una filosofia, ma solo alcuni principi generali che dovranno guidare la propria politica, dei 'paletti' che dovranno definire i limiti dell'azione concreta. E tali paletti saranno presto stabiliti: di lì a un anno, infatti, le Nazioni Unite formuleranno la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che ancora oggi costituisce l'orizzonte entro cui si muove l'intera politica dell'UNESCO.

Paradossalmente, dunque, è proprio a un filosofo che si deve la rinuncia pressoché definitiva dell'UNESCO a possedere una propria filosofia. A partire da questo momento, l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura si definirà per l'assenza di qualsiasi filosofia dominante e diverrà – se così si può dire – essa stessa una filosofia: *la filosofia dello scambio, del confronto, del dialogo continui*. Nella nuova visione dell'UNESCO, ciò che fino a quel momento era stato considerato una debolezza diviene un punto di forza, la dannazione divina che si era abbattuta sui costruttori della Torre si trasforma in una benedizione: la Babele delle lingue e dei pensieri è ora percepita come la maggiore ricchezza a disposizione del genere umano. Non si è trattato, naturalmente, di un percorso lineare, privo di deviazioni o lunghe battute d'arresto: eppure, facendo solo qualche passo indietro, si riconoscerà con sorprendente piacere la strada accidentata che conduce l'UNESCO e le Nazioni Unite dalle considerazioni di Maritain sull'impossibilità di un accordo sul pensiero speculativo fino alla recentissima Dichiarazione Universale sulla Diversità delle espressioni culturali e alle politiche dell'UNESCO in favore del multiculturalismo e del dialogo interculturale. Una strada nel corso della quale la Filosofia ha assunto nell'Organizzazione un nuovo ruolo.

Una volta messo da parte il tentativo di ricondurre l'UNESCO sotto un'unica dottrina filosofica, infatti, appare evidente come la Filosofia costituisca non il fine, ma il metodo di lavoro dell'intera Organizzazione. In effetti, i mezzi attraverso i quali l'UNESCO sceglie di perseguire i propri fini e sviluppa le proprie azioni sono mezzi eminentemente filosofici. Innanzitutto, il dialogo. Metodo filosofico per eccellenza, dal Socrate di Platone in avanti il dialogo è considerato il mezzo privilegiato per pervenire a un'autentica conoscenza di sé e dell'altro. Imperniato sul meccanismo della domanda e della risposta, il dialogo si erge fieramente contro la fasulla stabilità di qualsiasi asserzione e costringe alla riflessione. È il luogo della reciprocità, poiché colui che domanda deve essere disposto ad essere, a sua volta, 'domandato', a mettersi in discussione. Il dialogo è il maggior promotore di

quella 'etica del dubbio' tanto cara a Gustavo Zagrebelsky; esso è, per dirla con Hans-Georg Gadamer, il vero *locus* dell'ermeneutica.

A partire da tali premesse, appare chiaro che nel momento in cui l'UNESCO contrappone alla teoria dello 'scontro di civiltà' la pratica del 'riavvicinamento delle culture', ottenuta attraverso il costante esercizio del dialogo interculturale, l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura chiede di fatto alla Filosofia di rendersi un 'ponte' tra i popoli della terra, di costituirsi come 'alfabeto' comune all'intera umanità. Un alfabeto comune che permetta la comunicazione tra i popoli ma, ancor prima e ancor più in generale, il linguaggio attraverso cui ogni uomo od ogni donna costruisce la propria personale coscienza critica. In un celeberrimo passo del *Fedro* platonico (*Fedro*, 275a-b), Socrate afferma: «L'alfabeto ingenera oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitare la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria, ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza, perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di moltissime cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti». Il senso più profondo dell'incontro tra la Filosofia e l'UNESCO credo che stia in questo passaggio platonico d'ispirazione socratica: non sono gli alfabeti dei segni che rendono l'uomo sapiente e cosciente, bensì quella capacità di travalicare i segni, per cogliere, attraverso le memorie, l'anima tanto dei popoli, quanto delle persone. Cos'altro è la recente Convenzione unescana sulla tutela delle diversità delle espressioni culturali se non lo strumento giuridico, di rilevanza internazionale, per dare alla «migrazione degli alfabeti» una veste e una dignità culturale senza precedenti?

Credo fortemente che questo sia il senso più vero del legame tra l'UNESCO e la Filosofia, il senso più profondo di quel vago e retorico *Atto costitutivo*: l'impegno costante nella diffusione di una cultura filosofica universale, di un *habitus* all'esercizio della propria facoltà critica, del proprio libero pensiero, della propria capacità di giudizio e di scelta. Tale impegno dell'UNESCO nella diffusione di una cultura filosofica universale si è attuato dal 1946 a oggi attraverso due strade. Da una parte, attraverso il sostegno all'avanzamento degli studi filosofici in senso stretto, stimolando incessantemente le attività delle società filosofiche nazionali e internazionali, promuovendo il ruolo delle università e dell'editoria e incoraggiando la cooperazione scientifica internazionale: una menzione particolare merita in questo ambito la rivista *Diogene*, diretta da Maurice Aymard e Luca M. Scaran-

tino, che costituisce un importante e irrinunciabile punto di riferimento per la comunità scientifica internazionale; dall'altra parte, ed è forse ciò che oggi più importa, attraverso il tentativo di porre la Filosofia al servizio dell'educazione internazionale dei popoli, facendole giocare un ruolo sempre più importante nella formazione della coscienza pubblica, utilizzandola nel ridefinire costantemente i diritti dell'uomo e dell'individuo che sono in continua mutazione ed evoluzione nel mondo contemporaneo, soprattutto contro ogni falsa declamazione o vergognosa, ipocrita messinscena.

In un simile programma s'inseriscono le molte iniziative UNESCO in favore della divulgazione filosofica e gnoseologico-linguistica, come ad esempio le celebrazioni, nel febbraio di ogni anno, della *Giornata Mondiale della Lingua Madre* (tramite la quale l'UNESCO vuole richiamare l'attenzione sul fatto che oltre la metà delle 6.700 lingue parlate oggi nel mondo sia a rischio di scomparsa) e, nel novembre di ogni anno, della *Giornata Mondiale della Filosofia*: una celebrazione niente affatto simbolica, come dimostrano le recenti polemiche e le durissime prese di posizione (tra cui, devo dire, quella di chi parla) contro la celebrazione della Giornata 2010 a Teheran. Ma soprattutto, in un simile programma s'iscrive il costante monitoraggio attuato dall'UNESCO sullo stato di insegnamento della Filosofia nel mondo, che prende corpo in un Rapporto periodico stilato per le varie regioni in cui le Nazioni Unite dividono il pianeta.

La posizione dell'Italia in tale Rapporto non è buona, anzi, riflette in modo credo veritiero la profonda crisi del ruolo della Filosofia e dei filosofi nella società italiana, una società che relega ormai la Filosofia nel novero delle materie 'storiche', eclissando la dimensione gnoseologico-epistemologica dell'approccio filosofico. La Storia della Filosofia che s'insegna in Italia contribuisce solo in minima parte alla formazione di un pensiero critico e, non a caso, il suo insegnamento è concentrato negli ultimi anni dell'istruzione secondaria superiore, mentre è colpevolmente assente nel corso dell'istruzione primaria e secondaria inferiore, quando, com'è noto, l'essere umano forma la propria capacità di pensiero e di critica.

Oggi, l'Italia sembra aver rinunciato alla Filosofia. Paradossalmente, tale rinuncia avviene proprio quando la comunità internazionale sembra invece averne più bisogno e proprio quando l'UNESCO, dopo anni di pressoché esclusiva 'ragion pratica', sembra aver ricominciato a cercare una propria particolare visione filosofica e averla rintracciata nella tradizione culturale e filosofica italiana, nella teorizzazione di un 'nuovo umanesimo' che ispira il mandato e l'azione del Direttore Generale dell'UNESCO, Irina Bokova.

In questa rinuncia, la comunità dei filosofi italiani ha grandi responsabilità e vorrei che iniziassimo finalmente a prenderne atto. L'UNESCO, nella sua azione in favore della pace, ha bisogno della collaborazione dei filoso-

fi, e dei filosofi italiani in particolare. Credo non sia fuori luogo ricordare oggi l'inizio della collaborazione tra l'UNESCO e la comunità filosofica internazionale, avvenuto nel novembre del 1946, nel corso delle celebrazioni del primo 'Mese dell'UNESCO'. Apriva le celebrazioni, con una Conferenza passata alla poi alla storia, il filosofo Jean-Paul Sartre. La sua compagna, Simone de Beauvoir, ci ha lasciato ne *La forza delle Cose* un bellissimo racconto della vigilia di quella Conferenza, il racconto della serata trascorsa da lei e Sartre con Albert Camus e altri, dalla quale è scaturito il famoso discorso su *La responsabilità degli scrittori* pronunciato da Sartre l'indomani. Esso recitava:

Signore e Signori, Dostoevskij ha detto: *ogni uomo è responsabile di tutto davanti a tutti*. Questa affermazione diviene ogni giorno più vera. [...] Abbiamo ritenuto ogni tedesco che non abbia protestato contro il regime nazista responsabile di quel regime: dunque, se esiste oggi, nel nostro paese o in qualunque altro, una qualsiasi forma di oppressione economica o razziale, dobbiamo considerare responsabili tutti coloro che non la denunciano. E se, oggi che esistono così tanti mezzi di comunicazione e informazione, qualche ingiustizia viene commessa in qualunque luogo della terra, noi tutti condividiamo la responsabilità di quell'ingiustizia. Quella frase così cara agli americani, *one world* – 'un solo mondo' – significa molte cose, ma tra le altre significa anche che ogni uomo è responsabile di tutto ciò che accade nel mondo.

Era, ancora una volta, il 1946. I mezzi di comunicazione e d'informazione di cui parlava Sartre non erano nulla in confronto a quelli che possediamo oggi; l'esistenza di un mondo unito, interdependente, globalizzato, era solo una possibilità. Oggi, le responsabilità degli scrittori, degli intellettuali, dei filosofi, le nostre responsabilità sono esponenzialmente superiori. Ritengo infatti fondamentale, e forse anche costitutivo della riflessione filosofica, il nesso tra conoscenza e convivenza, tra riflessione e azione, tra *theōrēin* e *práttein*. Ritrovare il nesso esistenziale ed etico che oggi heideggerianamente collega l'esserci all'Essere – in un mondo in cui l'alternativa al perdersi nella Babele delle conoscenze *prêt-à-porter* è solo l'irriverente immersione nella conflittualità diffusa, schermo e prisma insieme della incomunicabilità reale, tanto a livello intersoggettivo, quanto planetario – [ritrovare il nesso] è possibile solo riaffermando e recuperando la centralità del *nómos*: solo un mondo di regole chiare e distinte, strettamente e fortemente connesse alle tradizioni e alle consuetudini, può garantire il giusto equilibrio tra *lógos* ed *êthos*, tra ragione e comportamenti.

È questa, in altri termini, la svolta epocale della stagione dei diritti umani: dall'individuo alle genti, dalla persona ai popoli, dall'alfabeto agli alfabeti. Nasce il diritto solidaristico, che invoca – e ottiene? – per la parte più

svantaggiata del mondo, che, voglio qui ricordare, è ancora la maggioranza, il riconoscimento in via di principio del diritto alla solidarietà sociale e internazionale, innanzi tutto al riconoscimento e alla comprensione. È forse la stagione e la fase in cui l'Altro non è più il 'barbaro' di kavafisiana memoria, ma è lo *speculum* della nostra identità perduta o anche solo misconosciuta, in cui la compensazione delle libertà negate non avviene più sulla contrattazione di una depredazione di diritti elementari o di risorse naturali, ma sulla base di un giusto riconoscimento della persona umana e dei suoi diritti civili e politici. L'Altro è la parte sconosciuta che è in ciascuno di noi, che attende di essere svelata, di ritrovare nell'Essere la verità del proprio esserci.

È questa la cosiddetta stagione dei *nuovi diritti*, una stagione *in fieri*, nella quale affiorano – oggi in modo più che mai attuale – temi come quelli delle manipolazioni genetiche, della bioetica, delle nuove tecnologie applicate tanto alla biologia quanto alla comunicazione, del diritto a scegliere il compagno o la compagna della propria vita e della propria morte, a scegliere come vivere o come morire alla sola condizione di essere e sentirsi in pace con sé e con Dio. Questi, e molti altri, sono ancora oggi campi, direi, minati, comunque assolutamente da dissodare e in qualche caso addirittura da esplorare, che – dopo poco più di sessanta anni dalla *Dichiarazione* – dividono più che unire; sono campi in cui le opinioni sono più importanti delle azioni e in cui le ideologie e le dottrine spesso finiscono con il prevalere sulle teorie fondamentali dell'uomo, intese come visioni ontologiche ed etiche [mi sembra corretto ricordare come l'espressione teoria etimologicamente è derivata dal greco *theōreîn*, che connette la visione con la riflessione, e vuol dire sia vedere che meditare]. Muovere, dunque, ancora una volta, dall'osservazione critica delle consuetudini e dei costumi, piuttosto che dalle ipostatizzazioni dottrinali e ideologiche, prescindendo dalle manipolazioni comunicative della vulgata, per indagare, con spirito laico, libero da pregiudizi laicisti tra le tante ipotesi di scuola e di scienza, senza avere mai la presunzione, anzi la *ūbris*, la tracotanza di invocare il Diritto per negare la Vita. È il Diritto che discende dalla Vita, che, osservandola, ne regola le *performances*, e mai viceversa.

Come ha detto Irina Bokova in occasione della Giornata mondiale della Filosofia del 2010, un *Lamento della pace* (1517) come quello di Erasmo da Rotterdam o un progetto come quello kantiano della *Pace perpetua* (1795) oggi non sono più sufficienti per la Pace vera e reale. «Se esiste un'Arte della Guerra deve esistere anche un'Arte della Pace», ha affermato la Direttrice Generale Irina Bokova. Meglio ancora, vorrei aggiungere io, una Filosofia della Pace. Non so se è stato un caso che a proclamare la prima Giornata Mondiale della Pace, nel 1967, e a celebrarla per la prima volta il

primo gennaio 1968, sia stato quel Paolo VI, il Papa dei 'tre riformatori' di Maritain: so per certo che non può più essere lasciato al caso il diritto alla pace che, costitutivo dei diritti dell'Uomo, oggi è fra i più calpestati, mentre è sempre più ipocritamente invocato.

Come la Pace passa, ancora una volta duemila anni dopo, attraverso la Terra dei Padri, la Cultura della Pace passa, migliaia di anni dopo, attraverso il capovolgimento della biblica Torre di Babele: il multilinguismo, ovvero la migrazione degli alfabeti, non è più una maledizione, bensì un sogno.

HANS POSER

TOWARDS AN INTERCULTURAL HISTORY OF PHILOSOPHY

Intercultural philosophy is a very new discipline, while there seems to be no intercultural history of philosophy at all; in-between, we will find history of philosophy, which has a long tradition and which partly includes elements of a history of intercultural philosophy. *Intercultural philosophy* as an extension of comparative philosophy seeks to bridge today's world philosophy of differing cultures on a higher level. *History of intercultural philosophy* is taken here as the case, where – especially in Occidental history of philosophy – positions from other cultures had been included as elements of a dispute between the own, and the foreign tradition. *Intercultural history of philosophy* intends to bring together the history of the differing traditions of philosophy in such a way that the differences are at the same time respected as fruitful basis of a future cultural development on earth. The relations between these three approaches are as follows: History of intercultural philosophy presupposes history of philosophy. Intercultural history of philosophy presupposes both, history of philosophy and history of intercultural philosophy, whereas these three together are the fundament of intercultural philosophy. To say it in an emphatic way: Intercultural history of philosophy is the world treasury of wisdom of all cultures, and for all cultures.

The emphasis placed on intercultural philosophy depends on the worldwide phenomenon of globalisation, which originally held true for technology and sciences only. But now we are confronted with the necessity of developing norms and values in common, not only regarding copyrights and rules of financial transactions, but even much more real philosophical ones such as, e.g., human rights and freedom. Yet, this cannot be done by an extension of Western ideas – it needs to deal with other philosophical traditions of other cultures from both sides.¹ However, cultures depend on

¹ Two early examples of such a new approach are: 1) H. KIMMERLE and F. M. WIMMER (eds.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective – Philosophie et démocratie en perspective interculturelle*, Amsterdam, Rodopi, 1997, going back to an African-Austrian-Dutch conference on post-colonial democratisation. 2) C. BUTLER's discussion of human rights, in his *History as the Story of Freedom: Philosophy in Intercultural Context*, Rodopi, Amsterdam, 1997, starts from the Western

their history and cannot be separated from it; therefore history of philosophy and especially an intercultural history of philosophy, depending on the history of intercultural philosophy *avant la lettre* as an exchange of ideas, has to be an essential part of this new challenge of philosophy: The need of intercultural philosophy implies the necessity of an intercultural history of philosophy, since otherwise there is no way of a mutual understanding, which is a precondition for the elaboration of essential rules and collective values, and how to live together on this earth.

This paper intends to develop in five steps some of the essential conditions of an intercultural history of philosophy – not as migrating alphabets, but migrating and conflating ideas: The first step denominates pre-suppositions of philosophy in the Western tradition. The second indicates why these pre-conditions are too limited for an intercultural approach. The third step deals with intercultural philosophy showing that one needs an intercultural history of philosophy as a basis. Therefore, the fourth step goes back to German Enlightenment in looking for conditions of an intercultural history of philosophy. The last step collects these conditions as elements of a future intercultural history of philosophy.

1. *Philosophy and its Traditional Premises*

The central concepts just used are connected with deep problems, reaching from the question, what philosophy and what culture is, via the question, why we should deal with its history especially in philosophy, up to the difficulty how to bridge different cultures in such an intercultural way that at least there is something called ‘philosophy’, they have in common.

All this demands a solution of the question how to find a basis for interculturality. *Culture* is meant here as the whole spectrum of human creations – from tools and technologies, language and its documentation in signs via social rules up to science, values and religion. Philosophy is a part of it, namely the reflection of all these elements in a specific way. This needs a very broad foundation, depending on widening the traditional understanding of philosophy regarding its premises. The Indian, the Chinese or the African traditions differ from the Western ones in many respects, whereas philosophers of the Western tradition had been convinced that only the Greek origin has led to authentic philosophy.

idea of human rights in a Hegelian perspective, goes back to Christian, Roman and Greek origins, includes Judaism and switches over to Indian and Chinese positions. Each chapter contains a critical response from different authors. So it is a multi-perspective intercultural approach.

Let us start from philosophy in its European or Western traditional understanding in order to become aware of its unquestioned presuppositions. Throughout the last decades philosophy as such had been neglected for several reasons: At first sociologists and then neurologists declared to be able to crack all the problems, which philosophers could not solve throughout the last 2500 years as, e.g., what categories are, what freedom is, and how to found moral principles. Philosophers are able to wait: We know that we could not solve these problems – but we know why we could not, and we know that the arguments of these sciences depend on a category mistake. Therefore we can hold on until empirical sciences have won the insight that they cannot answer them as well. Here we meet one of the basic attitudes of philosophy. It is no empirical science at all. But what about history of philosophy? Does not it depend on empirical material such as old books? By no means – it is not the book, which constitutes the object, but the meaning laid down in symbols, consisting of problems and their solution. Even these objects are no empirical facts, but depend on an interpretation, which itself expresses them as elements of the history of philosophy; therefore hermeneutics will be indispensable.

Nevertheless, one heard saying that history of philosophy is senseless, because our problems are those of today, not of yesterday or some centuries ago. This was the position of some analytic philosophers – and it might hold as well for very new tribes of philosophy, so that intercultural philosophy as an answer to the novel situation of worldwide globalisation might belong to them as well. But in fact, philosophical problems have ‘survived’ in history and cultures, because philosophy asks the well-known Kantian most fundamental question of humankind: What can I know? (Epistemology, ontology) – What shall I do? (Ethics, value theory) – What can I hope? (Sense of life; philosophy of religion) – What is the human being? (Synthesis of all questions).²

The form of these questions as well as their priority might differ from culture to culture and from time to time; but what is philosophy – beneath these questions? Due to the understanding of the Western tradition of philosophy the main points are:

Questioning is never limited.

Answers have to depend on an argumentation, which gives reasons.

Answers claim to be absolute and universal.

² I. KANT, *Letter to Carl Friedrich Staudlin*, 4. Mai 1793, in Akademie-Ausgabe, vol. X, p. 429, 2nd ed. Berlin, de Gruyter 1922.

These are the central elements of philosophy and as conditions they seem to be absolutely clear, so that they can never be dismissed.

Arguments depend on presuppositions, otherwise they would never come to an end and meet the point; therefore even the Western tradition of philosophy makes presuppositions. These are cultural ones, since a culture as one of the important means of contingency management fixes just those conditions. These are particularly truths, taken as evident ones, and values, taken as unquestionable fundamental ones, and especially the final principles concerning the sense of life: They constitute the basic elements of an argumentation, and at the same time they fix the end of questioning in a seemingly natural way. But these central cultural conditions might even limit questioning, and they might influence what a rational argumentation is. Therefore, just these preconditions already indicate the difficulties of an intercultural philosophy and, thus, of an intercultural history of philosophy.

A short view at the history of philosophy – just picking up Middle Ages – might be helpful to understand what has been meant: At that time theological presuppositions, depending on revelation and not on argumentation, dominated European philosophy and its questions from Augustine up to Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa. In times of Enlightenment, these limitations were dismissed. But in fact, they were substituted by other premises, which led to the broad and highly diversified positions of Western philosophy up to now. The new leading presupposition was (and still is) that human beings differ in their faith, but what they have in common is rationality – from logics up to ideas of justice and of morality. Or to quote Leibniz as saying: All the high religions of different cultures including, e.g., Confucianism have a rational kernel in common, which he calls ‘rational theology’, ‘rational moral’ or ‘rational justice’. The new premise therefore had been that philosophy had to be founded on rationality of this kind.

This leads us to the extremely controversial point how to deal with religion in intercultural philosophy as well as in intercultural history of philosophy. In Renaissance times European universities tried to overcome the situation of philosophy as *ancilla theologiae*. Philosophy became an independent discipline – but this excluded by no means a philosophical discussion of religious topics. The same can be observed already two centuries earlier in controversies beginning with al-Farabi, who criticised Abu Bakr al-Razi and postulated an independence of philosophy, between Avicenna and the critique by al-Ghazali, and between Averroes and Suhrawardi – or in Europe between Averroes and Thomas Aquinas. At the same time, we can observe that there had been a fruitful exchange of ideas, texts and arguments among these cultures. Germany’s outcome of the Thirty Years’ War (1618–1648) was – as part of the peace treaty – a kind of tolerance law, which at

the same time fixed the separation of state and churches: The period of Enlightenment installed the well-known division between theology and philosophy (which did by no means suppressed philosophy of religion, but took it as an independent philosophical undertaking). Today, this part plays only a minor role in Western philosophy – yet, since we all need an answer to the question ‘what we can hope’, or ‘what the sense of life is’, one has to admit that this area essentially belongs to philosophy. However, this should not lead back to philosophy as *ancilla theologiae* – even here philosophy has to follow its own methods and approaches. But, all together, Western development indicates that in Non-Western traditions the basic assumptions will differ, and by this the way of questioning and arguing, too – which has eminent consequences for an intercultural history of philosophy.

By now Western philosophy is characterized by at least two further limiting conditions, normally taken as self-evident throughout Greek and Roman times as well as in the Jewish and Christian, and the Arabic and Persian tradition up to now. But these two traditional preconditions cause difficulties for an intercultural approach. They are the following ones:

The argumentation must be attributed to an *individual*, to a person as a philosopher.

The argumentation has to be fixed as a *text*.

Plato and Aristotle put down their philosophy in written form (forget the so-called unwritten philosophy of Plato). And in criticising a position differing from theirs they indicate the author and the points of disagreement. This led to a very dense structure of argumentation, consisting of pros and cons throughout the history of Western, Jewish, and Islamic philosophy. But are these conditions essential ones?

2. *The Necessity of a Widening: The Cases of China, India, and Africa*

The preconditions of Western philosophy seem to be quite natural and therefore universal. Yet, this understanding of philosophy and its history is the outcome of the Occidental and Middle East tradition, whereas there are other traditions of equal rights, which have to be taken into account and which have to be respected in an intercultural history of philosophy. Let us have a look at three examples:

China has a long philosophical tradition, thinking of Confucianism and Daoism; there are individual philosophers as Confucius and Laozi, and there are written texts as the I-Ging or the Liji. But what one misses are argumentations; instead of it the sources contain elements of wisdom and rules

of life. This changes later on, Neo Confucianism is arguing and explaining its theses in different schools. But the Neo-Confucian philosopher and Kant specialist Mou Zongsan explains that if one would identify the meaning of 'philosophy' with its Greek meaning or with the Western tradition, one could claim that China has no proper philosophy; but this is the wrong criterion – China has its philosophy if one defines 'philosophy' as «all that which concerns the activity of human nature, which one tries to reflect and to explain by means of reason and concepts»; and Chinese philosophy differs from the Western tradition in so far as it «attaches great importance to the subject and its inner morality».³ This corresponds to a remark of David L. Hall and Roger T. Ames, who point out that the way to introduce and to handle concepts in the Chinese tradition differs radically from the Platonic and Aristotelian one:

Chinese 'categories' (*lei*) are defined not by the presumption of a shared essence defining natural 'kinds', but by an identified functional similarity or association that obtains among unique particulars. Definitions are not framed in the terms of essential features and formal class membership; instead, definitions tend to be metaphorical and allusive, and invariably entail the human subject and human values.⁴

There are interesting parallels to *India*: The Vedas and Upanishads are originally depending on oral tradition, then written documents, but they have no individual author; there are different Indian traditions such as the Vedic, the Hindu, the Jain and the Buddhist, centring around the social and the cosmic order, and all of them have a tradition of argumentation and explanation, but not a rational foundation: «In Sanskrit treatises», Surendranath Dasgupta (1922) writes in his *History of Indian Philosophy*, «the style of argument and methods of treating the different topics are altogether different from what we find in any modern work of philosophy».⁵ An example might be the concept of *darshana*, which means system, doctrine, view, and a kind of vision (not only of the divine) and mediation, which is characterized by an imbedding of truth in practice (see below D. Eck, n. 64). Therefore it is symptomatic that the title of Wenchao Li's book on

³ MOU ZONGSAN, *Zhongguo zhexue de tezhen* [*Specificities of Chinese Philosophy*] (1963), quoted from the German translation of parts of it in WENCHAO LI, *Die christliche Chinamission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*, Stuttgart, Steiner, 2000, pp. 349 and 350.

⁴ D. L. HALL and R. T. AMES, *Chinese Philosophy*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London, Routledge, 1998, *sub voce*, sect. 3.

⁵ S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, 5 volumes. Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1955, vol. I, Preface, p. ix.

Buddhism and philosophy is «Buddhist philosophising» and explicitly not at all 'Buddhist philosophy'.⁶

Concerning *Africa*, the situation is even more difficult, since North Africa has been under Egyptian, Greek, Roman, Jewish, Christian and Islamic influence, whereas as colonies the African countries are stamped by their past colonial home countries. Thinking of Sub-Sahara countries, there were neither persons, nor texts; we are confronted with oral traditions, characterized by making no sharp difference between telling and argumentation. The modern African philosophers point out that even there we can observe metaphysical categories, e.g. in Bantu, as an element of the linguistic categories. And the historian Ebiegeberi Joe Alagoa argues for «An African Philosophy of History in the Oral Tradition» by means of proverbs from the Niger Delta. It is unimportant whether this is an implicit philosophy or a folk philosophy – it is essential to note that we meet a tradition, which has no individual authors, no explicitly fixed texts and no plain arguments, but expressions of life experience such as, e.g., Alagoa's example of a proverb concerning history, which meets what had been said above of the necessity of history: «One ignorant of his origin/Is nondo (nonhuman)».⁷

These examples show already that we need a widened understanding of philosophy if we want to include other than Western and Middle East traditions – we have to abdicate the necessity of an individual philosopher as well as the close links with fixed written texts; what remains is argumentation, which might be an implicit one referring to life experience. So, even its basis – namely rationality – has to be taken in a wider sense in order to include the Chinese as well as the Indian kind of *logon didonai*. As a result we are confronted in our globalized world with the necessity of a new understanding of what philosophy is.

All these preliminaries indicate the difficulties of intercultural philosophy and consequently of history of intercultural philosophy, as well as of intercultural history of philosophy. This has clearly been shown by William Sweet, who discussed Robin George Collingwood's thesis arguing that philosophical questions and their answers depend on the specific cultural background.⁸ Consequently, not only might it be difficult or even impossible to transfer questions and answers from one culture to another, but also to understand them. Sweet's position is – beneath the idea of cultural pluralism,

⁶ LI WENCHAO, *Buddhistisch philosophieren*, Münster, Waxmann, 1999.

⁷ E. J. ALAGOA, *An African Philosophy of History in the Oral Tradition*, www.nigerdeltacongress.com/articles/an_african_philosophy_of_history.htm (7. Jan. 2011), proverb xxviii.

⁸ W. SWEET, *Intercultural Philosophy and the Phenomenon of Migrating Texts and Traditions*, in *Intercultural and Comparative Philosophy*, ed. H. Lenk, Berlin, LIT, pp. 39-58, here p. 46.

but avoiding relativism – that we first have to develop a «‘mini-history of philosophy’ in order to discern the question giving rise» to an answer. Finally, Sweet asks the most important epistemological question: «What is (cognitively) presupposed in the introduction and appropriation of an idea, text or tradition», migrating from one culture to another?⁹ In fact, this is a central point for an intercultural history of philosophy.

The new discipline of Intercultural Philosophy picked up elements of comparatistic philosophy.¹⁰ Regarding our theme, four contributions are of special importance, since they are explicitly dealing with history of philosophy, namely Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie* (2004), Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Konzeptionen des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte* (2006) as well as Kimmerle, *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte: Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie* (2009), and finally Hamid Reza Yousefi (2010), *Interkulturalität und Geschichte: Perspektiven für eine globale Philosophie* (2010).¹¹

The aims and methods of an intercultural philosophy were explicitly

⁹ W. SWEET, *Intercultural Philosophy*, cit., pp. 49 and 55.

¹⁰ Intercultural philosophy started from 16th World Congress of Philosophy in 1978 at Düsseldorf, where A. DIEMER as the President organized a symposium on Philosophy in the present situation of Africa, see A. DIEMER (ed.), *Philosophy in the present situation of Africa*, Wiesbaden, Steiner, 1981, which found its continuation in 1982 by a further congress on this theme, see A. DIEMER and P. HOUNTONDI (eds.), *Africa and the problem of its identity*, Frankfurt am Main, Lang, 1985. Meanwhile, it has become a worldwide undertaking. Already in 1990 F. M. WIMMER published his *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, Wien, Passagen, 1990, 2nd revised Internet-edition 2001. In 1991, H. KIMMERLE issued his *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt am Main, Campus, 1991. These two books have to be seen as the explicite beginning of this approach, followed by books of R. A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, ID., *Intercultural Philosophy*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 2000. In 1998, the 20th Word Congress of Philosophy had a session published as *Intercultural Philosophy*, see S. DAWSON and T. IWASAWA (eds.), *Intercultural Philosophy*, Bowling Green State University, Philosophy Documentation Center, 2000. Further books to be mentioned are R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2001, and J. E. MABE, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika: Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt am Main, Lang, 2005. – Beginning in 1993, H. KIMMERLE and R. A. MALL have edited *Studies in Intercultural Philosophy/Studien zur interkulturellen Philosophie* in 19 volumes. The online journal *polylog*, published 2000-2005 in Vienna, is devoted to intercultural philosophy, and from 2002 on, H. R. YOUSEFI edited *Interkulturelle Bibliothek*, Nordhausen, Bautz, now 133 volumes.

¹¹ F. M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*, Wien, WUV facultas, 2004; H. KIMMERLE, *Interkulturelle Konzeptionen des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte*, in *Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität*, ed. H. R. Yousefi et al., Nordhausen, Bautz, 2006, pp. 239-260; ID., *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte: Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, Bautz, 2009; H. R. YOUSEFI, *Interkulturalität und Geschichte: Perspektiven für eine globale Philosophie*, Hamburg, Lau, 2010.

characterized by the Indian philosopher Ram Adhar Mall as follows: To elaborate a *comparatistic view* is a *research project*, which depends on a *comparative method*, seeking for a *hermeneutic approach* combining different traditions in order to reach a *transformation of philosophy without being dominated by one of the methods, schools and traditions*.¹² The hermeneutics in question differs from the traditional one insofar as it must be an «intercultural hermeneutic», as the linguist Andreas Cesana points out.¹³ Mall calls it «analogous intercultural hermeneutics»¹⁴ and characterises it by two elements: ‘analogous’ means that understanding depends on overlapping similarities between cultures, and ‘understanding’ has to «include the ability to be less self-centred»,¹⁵ namely to accept the «analogic Other» as an analogic Other.¹⁶ This program has to include history of philosophy, as Mall points out. Intercultural philosophy, he says, «means accepting the necessity to conceptualise and shape the history of philosophy anew from the foundations upwards».¹⁷ Due to him we have to rewrite the history of philosophy: Just that is the aim of an intercultural history of philosophy.

Now, although this seems to be a new task – namely to make sure that the history in question does not depend on the presuppositions of a school or tradition, but remains independently of them – a lot of intercultural philosophy has already been done since centuries, so that there are old contributions belonging to an intercultural philosophy: They have to be taken as a first step towards an intercultural history of philosophy.

Thus, intercultural influences are an essential part not only within the lines already mentioned; namely the development of Western and Middle East philosophy from Egypt via Greece and Rome, spreading out then within the whole Hellenistic area, picked up and transformed as a Christian Patristic as well as an Islamic philosophy. All these transformations happened within an intense intercultural discussion.

First, it would be necessary to say, which kind of cultural or philosophical difference needs to be dealt with in an intercultural philosophy and consequently as well in an intercultural history of philosophy. But in fact, a uni-

¹² R. A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, cit.

¹³ A. CESANA, *Philosophie der Interkulturalität: Problemfelder, Aufgaben, Einsichten*, «Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache», 26, 2000, pp. 435-461

¹⁴ R. A. MALL, *Intercultural Philosophy*, cit., p. 15f.

¹⁵ R. A. MALL, *Konzept der interkulturellen Philosophie*, «Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache», 26, 2000, pp. 307-326.

¹⁶ R. A. MALL, *The Concept of an Intercultural Philosophy*, «polylog: Forum for Intercultural Philosophy», <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm> (3.1.2011), p. 316, § 17.

¹⁷ *Ibid.*, § 26.

versal answer is impossible, since discussions range from differences between German and French approaches,¹⁸ between Russian and Western European positions,¹⁹ via the disparity and common grounds of Islamic and Western traditions, up to African, Indian, Chinese versus Western philosophy. Since this paper does not even intend a sketchy history of intercultural philosophy, there is no need here to discuss the question of how far from each other different cultures have been considered – it is just enough mentioning the difficulty and indicating that openness will be the only way out.

As an example of intercultural differences and its complexity one might look at the controversy, which is going on at the moment especially in France: Whether and to what extent Christian philosophers had been involved in the development of the Islamic philosophy and its influence on Europe throughout the late Middle Ages. Rémi Brague argues in his *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam* that in the Middle Ages the Islamic world picked up arguments from the Western tradition, and that the much-vaunted translators of the Aristotelian texts have not been Moslems, but Christians.²⁰ Others have rejected this view; yet, really important is the fact that we can observe an intercultural dialogue, which took place not only in Sicily and in Spain, but also in Byzantium as well as in the Middle East, deeply involving both sides in an interesting way. Think of the intense discussion of Avicenna and Averroes here and there.

Similar observations can be made concerning the discussion of Confucianism in Europe and the influence of the Jesuits in China: The missionaries had translated Confucian texts and brought them to Europe, Leibniz wrote in 1715/16 his *Dicours sur la Theologie naturelle des Chinois* and Christian Wolff published in 1721/26 his *Oratio de Sinarum Philosophia Practica*. Both of them could not read Chinese characters; so they made an extended use of the translations. This shows how intense the discussion of these topics has been throughout the period of Enlightenment. On the other side, the Chinese possessed the missionaries' translations for instance of parts of Aristotelian Logics and Ethic, of Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, of Euclid's *Elements* and of theories of astronomy and mathematics – and in fact, even if the phil-

¹⁸ M. ESPAGNE, *En deçà du Rhin: L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2005.

¹⁹ See, e.g., the contributions by N. ANTONOMOVA as well as of others in S. DAWSON and T. IWASAWA (eds.), *Intercultural Philosophy*, cit. They show that the difference between the Soviet ideology and the Western philosophy has to be taken as a cultural difference.

²⁰ R. BRAGUE, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

osophical writings had no big influence, scientific ones transported to China a new kind of methodology in scientific thinking.²¹ And, if today Tu Weiming advocates for a modern version of Confucianism, he continues this old tradition of intercultural philosophy.²²

Looking at India, we meet similar intercultural phenomena of an exchange in both directions: Arthur Schopenhauer had been fascinated by the Vedas, he admired the Indian Buddhism and in 1851 he quoted in his *Parerga und Paralipomena* from the *Upanishads*.²³ But how could he do this without knowledge of Sanskrit? It is interesting for our theme, that his knowledge depended on a Latin translation of 1801/02 under the title *Oupnekhat*, done by the French orientalist Anquetil-Duperron, who himself did not know Sanskrit as well, but made use of a Persian translation done in about 1659. Max Müller, the founder of a whole philological Sanskrit school at Oxford, which collected the old Indian texts, admired Schopenhauer and noted: «Now I must confess that Schopenhauer, if he had done nothing but deciphering the sense of the *Upanishads* from the horrible translation of Anquetil Duperron, all this would be sufficient even among philologists to make sure a distinctive position for him among hermeneutics».²⁴ This shows how intense the influence from one philosophical tradition to the other has been and how important the role of adequate translations is. On the other side, many Indian philosophical institutes consist of two parts, Western philosophy and Indian philosophy – in many cases both sides do not cooperate yet so that intercultural philosophy would be an essential task for them.

3. The History of Intercultural History of Philosophy

There has been an extended ‘migration’ of philosophical ideas, texts, and concepts, as Sweet has shown by many instructive examples.²⁵ But, what

²¹ FENG YULAN, *A History of Chinese Philosophy*, 2 volumes, tr. D. Bodde, 7th printing, Princeton, Princeton University Press, 1983.

²² TU WEIMING, *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*, New Delhi, Centre for Studies in Civilizations, 2010.

²³ A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, English translation by E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press 1974, 2 volumes, vol. II, § 184.

²⁴ Missing quote from Max Müller. See also A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Zend-Avesta*, 3 volumes, Paris, Tilliard, 1771, and the following quote: «Ich muss jetzt bekennen, dass hätte Schopenhauer nichts getan, als aus der fürchterlichen Übersetzung von Anquetil Duperron den Sinne der Upanishaden zu entziffern, dies allein hinreichen würde, um ihn selbst unter Philologen, eine Ehrenstelle als Hermeneutiker zu sichern». Cf. A. SCHOPENHAUER, *Gespräche*, ed. A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1971, p. 87.

²⁵ W. SWEET, *Intercultural Philosophy*, cit.

about an intercultural history of philosophy? The examples show the existence of such a coming together – but they do not explain how this could happen, far away from the more general question, what one has to presuppose to develop such a kind of history.

Some take G. W. F. Hegel as a first attempt for intercultural philosophy and as an example for intercultural history of philosophy; but in fact, there had been a rich literature on history of philosophy, which mentions or includes what was called the wisdom of the East from Christoph August Heumann (1715) via Jacob Brucker (1742/1767) up to Johann Gottlieb Buhle (1796) and Wilhelm Gottlieb Tennemann (1798). None of them could read the Oriental sources, all of them wrote Europe-centred histories of philosophy – but the development throughout these hundred years shows a remarkable change in the concept of rationality as the essence of philosophy. They have written very extended works – Heumann's German journal *Historia philosophica* has 18 parts in three volumes of 1000 pages each, Brucker's famous *Historia critica philosophiae* consists of four volumes of five parts, 1000 pages each, written in 1742-44, reprinted and supplemented in 1767 by a sixth one, Buhle's *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* has eight, and Tennemann's *Geschichte der Philosophie* twelve volumes as well as a shortened edition of two volumes – to mention only some of the 'classical' writers and some of their influential historiographies.²⁶

Several points are remarkable here: Many of these books were translated into English, French and Italian:²⁷ It had been the beginning of history of philosophy as an own discipline in Europe.²⁸ Secondly, most of the authors belonged to the 'eclectic' development of German Enlightenment, which means that they did not follow a 'rational' or axiomatic method as

²⁶ Most of them are sketched and discussed by H. R. YOUSEFI, *Interkulturalität und Geschichte*, cit., pp. 142-152 and 162-167. See C. A. HEUMANN, *Acta philosophorum, das ist: Historia philosophica nebst beigefügten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*, 18 parts/3 volumes, Halle, 1715-1726; J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, vol. I-IV.2, Leipzig, 1742-1744, reprinted 1766, and supplemented 1767 by an appendix as vol. VI; J. G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 8 volumes, Göttingen, 1796-1804; W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 12 volumes, Leipzig 1798-1819. See also D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 volumes, Marburg, 1791-1797.

²⁷ For example Brucker 'represented' in an own way in English: J. BRUCKER, *The History of Philosophy from the earliest times to the beginning of the present century*, ed. W. Enfield, London, Johnson, 1791. Also W. G. TENNEMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1812 was translated as *Manual of the History of Philosophy*, translated into English as *Manual of the History of Philosophy*, Oxford 1832.

²⁸ See L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, and U.-J. SCHNEIDER, *Die Vergangenheit des Geistes: Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990).

the Wolffian School; on the contrary, they had the idea that – to express it in modern terminology – the world and its history is so complex and so rich in its phenomena that such a method makes no sense, since one would lose its richness. Yousefi quotes from Heumann «that the eclectic philosophy is the best kind of philosophy, moreover, that no one is worthy of being called a philosopher, if he is no eclecticus».²⁹ This attitude warrants an *openness*, which is essential not only for Heumann, but for each intercultural history of philosophy! Yet, this implies a reflection on the method of how to deal with history of philosophy. Therefore, all of the philosophers just named begin by explaining what philosophy is, what history means and how to handle history of philosophy methodically. Just this eclectic widening of the concept of philosophy allows Brucker and Buhle to include something new, namely not only the philosophy of Egypt, Persia, and Arab regions, but also of India, China, and Japan. This was indeed the very beginning of an explicitly intercultural history of philosophy.

The method, explained and developed by Brucker and repeated by Buhle, consists in a careful collection of the available material at that time – sources, documents and secondary literature – as the basis of an evaluation showing the development of ideas: They emphasise that the outcome must neither be a history of literature nor of culture, but a history of the «expression of philosophising rationality».³⁰

Already in his first volume of 1742, Brucker explains that a historian of philosophy needs to know what philosophy is – it is not enough to take it as wisdom, *sophia*, since the «meaning of ‘wisdom’ is ambiguous among the old»; so he defines: «In fact, wisdom is the solid knowledge of truths, about divine as well as human topics, which contribute to the human felicity», and the task of philosophical wisdom consists in the exposure «of the principles and rules of divine and human truths».³¹ This definition clearly postulates neither texts, nor individuals, not even arguments, but truth and universality, even if in fact, Brucker relates to names and texts. This open

²⁹ «daß die Philosophia Eclectica die beste Art der Philosophie sey, ja ich will noch mehr sagen, daß keiner den Nahmen eines Philosophi verdient, der nicht ein Eclecticus ist». Cf. C. A. HEUMANN, *Acta philosophorum*, cit., vol I, p. 20; quotation from H. R. YOUSEFI, *Interkulturalität und Geschichte*, cit., p. 144.

³⁰ «die Aeusserungen der philosophierenden Vernunft». Cf. J. G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, cit., vol. I, Vorerinnerungen, § 2, p. 2.

³¹ «sapientia vero est solida cognitio veritates, circa eas res sive divinae sint, sive humanae, quae ad veram hominis felicitatem faciunt, et ad usum et praxin applicari suo modo possunt, quae applicatio si recte instituat, et ita felicitas hominis vera promoveatur, tum demum sapientiam genuina significatione sumptam exhibet, et hoc ipso sapientiam a philosophia distinguit, quae veritatis divinae et humanae principia et regulas exponit». Cf. J. BRUCKER, *Historia*, cit., vol. I, Diss. Prael., § 2, p. 7.

definition of philosophy allows Brucker to start from «*philosophia barbarica*», of the barbarians, namely not Greek speaking tribes. His intention is to look for the very beginning of philosophy, as he has defined it. He lists as Eastern tribes and their philosophers, the Hebrews (e.g. Moses), the Chaldeans and the Persians (e.g. Zoroaster), the Indians (e.g. Buddha), the Arabians (e.g. king Zabius), and the Phoenicians (e.g. Mochus). A chapter is devoted to the Indians, followed by the Egyptians; China is mentioned.

In vol. III, Brucker deals on about hundred pages with the Arab philosophy, before he gets to the Scholastic. This part of history of intercultural philosophy can be found in nearly all the above mentioned series. But more important for our theme here, is the extension of the small remarks on the East in Brucker's 5th volume. There we find as a last book «*De philosophia exotica*» more than hundred pages on Asiatic, Indian, Chinese and Japanese philosophy.³² Buddha as well as Confucius is called philosopher, and their ideas were developed as principles. But in many cases Brucker speaks of philosophical sects, namely when they have principles as philosophers do, but no reasons. Whether Tartars have philosophy, must be left open, he writes, because the sources are too poor;³³ and concerning Africa and America, due to him there is no philosophy at all, since what is known about them, not even shows a shadow of philosophical reflection.³⁴

Let me take one interesting point as an example – namely the I-Ging (Ye-kim) symbols. Brucker develops them against the background of Leibniz's binary arithmetic and his letters exchanged with the Jesuits at Peking.³⁵ Brucker rightly says that the origin of the Chinese philosophy is «dark and uncertain»;³⁶ and it was Leibniz, who saw the rationality of the I-Ging combinatory and the problems of an interpretation. After a long discussion of Confucius and Mengzi, Brucker mentions the European philosophy, introduced in China by the Jesuits³⁷ and examines in a careful way, whether the Chinese philosophy is really dark and obscure.³⁸ Supported by a long Leibniz quotation, he finally concludes that the «Chinese philosophy cannot be judged as very excellent».³⁹ Then he gets back to the I-Ging symbols and

³² J. BRUCKER, *Historia*, cit., vol. IV.2 (= vol. V), pp. 804-919.

³³ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 810.

³⁴ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 919.

³⁵ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 853f.

³⁶ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 850.

³⁷ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 874f.

³⁸ *Ibid.*, vol. IV.2, p. 876f.

³⁹ «*De philosophia Sinica non valde magnifice iudicari posse*». Cf. J. BRUCKER, *Historia*, cit., vol. IV.2, p. 881. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois (1716)*. Mit

its Confucian interpretation as «principles of the material things»⁴⁰ – not without the critical hint that this allows no explanation of natural objects. He repeats this view of Chinese philosophy two decades later in his annotations.⁴¹ All together, this was a rich and condensed representation of Chinese philosophy, as far as it was known in Europe at that time.

As a further example let us have a short look at Buhle's *Lehrbuch* three decades later. He begins with a definition of philosophy as «the science of the nature of the human mind as such».⁴² Since he thinks of «philosophising rationality as such», his starting point is open enough to discuss at the beginning of volume I the «provenance of philosophy» as the process of an unfolding rationality.⁴³ Due to him, the Egyptians had been the first, who delivered philosophy. So he sketches their philosophy, then the Hebrew's, followed by the Phoenician's, the Persian's and Indian's philosophy, and carries on with eight pages on China. There he accuses the missionaries: «They have praised the benefits of people as Confucius for enlightenment much too much».⁴⁴ And he stresses the fact that the Chinese in spite of their contact with enlightened nations «still did not make such progress in culture and education».⁴⁵ Here we encounter the turn-over from the effort of an intercultural understanding through to a domination of the Western tradition.

Back to Hegel.⁴⁶ He picks up the broad and well-established literature on history of philosophy in his *Lectures on History of Philosophy*. There he deals with «Oriental Philosophy», namely Chinese and Indian philosophy, but he is convinced: «Philosophy proper commences in the West».⁴⁷ As a

einem Anhang: Nicolas Longobardi: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*; Antoine de Sainte Marie: *Traité sur quelques points importants de la Mission de Chine*; Nicolas Malebranche: *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence de la Nature de Dieu*; Leibniz' *Marginalien*; Rezensionen; Leibniz: *Annotationes de cultu religioneque Sinensium. Mit Anmerkungen*, ed. Li Wenchao, H. Poser, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002. See also CHR. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica (1721/1726)*, ed. M. Albrecht, Hamburg, Meiner 1985.

⁴⁰ J. BRUCKER, *Historia*, cit., vol. IV.2, p. 901.

⁴¹ *Ibid.*, vol. VI, pp. 878-999.

⁴² «Die Philosophia ist die Wissenschaft von der Natur des menschlichen Gemüthes an und für sich». Cf. J. G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, cit., vol. I, Vorerinnerungen, § 1, p. 1.

⁴³ *Ibid.*, vol. I, Erster Abschnitt: Über den Ursprung der Philosophie, § 8-10, p. 11-14.

⁴⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 108.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 110.

⁴⁶ For Hegel in the light of intercultural history of philosophy see H. KIMMERLE, *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte*, cit.

⁴⁷ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, vol. XVII, Einleitung, B 3c, p. 121.

paradigmatic example and as an «oddy» he refers to the I-Ging symbols – in its representation comparable with Brucker –, ending up with «it goes into the clouds, and philosophy does likewise».⁴⁸ This fits together with Hegel's harsh critique concerning Brucker and his view of history: Brucker's «manner of procedure is entirely unhistorical [...]. This work is thus simply so much useless ballast».⁴⁹ Not only depends this on a new negative evaluation of Confucianism – it also goes back to Hegel's understanding of history as a systematic process of an enfolding of rationality. Due to him «philosophy is the objective science of truth»;⁵⁰ therefore, in the history of philosophy «the movement of thinking spirit is essentially connection».⁵¹ This implies «that the sequence of systems of philosophy in history is the same as the sequence in the logical deduction of the analysis of the idea».⁵² This new orientation can already be observed in Tennemann's Introduction to his *Geschichte der Philosophie*, since the history of philosophy has to deal with the development of philosophy as a science, which means: with the development of the «activity of rationality with rationality as its aim».⁵³ As a consequence, Tennemann does not treat India or China, since the idea of a critical scientific rationality implies that history of philosophy has to include «only such nations, where philosophy has reached really scientific culture».⁵⁴ Under these auspices neither Tennemann nor Hegel could accept the eclectic view, which is a presupposition of an intercultural history of philosophy. As a result, even other histories of philosophy of the 19th Century – e.g. Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie* of 1862 – excluded, what Brucker had introduced. Ulrich Johannes Schneider points out that Tennemann and his contemporaries – especially Dietrich Tiedemann (1791) in his six volumes on history of philosophy – show a dramatic change in the understanding of history of philosophy: As a scientific discipline the scientificity and the «reasonableness of the edifice

⁴⁸ *Ibid.*, vol. XVII, Einleitung. Orientalische Philosophie, A Chinesische Philosophie; p. 145. – A small, but interesting observation: This English translation goes back to E. S. Haldane, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, p. 122; but in fact, Hegel has written: «hernach geht's in die Berge» – to the mountains, since, as he says two lines earlier, the seventh I-Ging symbol means «Berge (Ken)». This shows that the translator sought for a metaphor, and did not respect the literal meaning, but Hegel's refusal of Chinese philosophy.

⁴⁹ *Ibid.*, vol. XVIII, Einleitung, C 2, p. 134.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. XVIII, Einleitung, A 1b, p. 31.

⁵¹ *Ibid.*, vol. XVIII, Einleitung, A 1c, p. 38.

⁵² *Ibid.*, vol. XVIII, Einleitung, A 3, p. 49.

⁵³ «die Tätigkeit der Vernunft für einen Vernunftzweck», W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, cit., vol. I, Einleitung, § 29, p. L.

⁵⁴ *Ibid.*, vol. I, Einleitung, § 46, p. LXXI.

of teaching» leads to a methodical exclusion of others than the Greeks as the origins of philosophy!⁵⁵

Therefore, the systematic result consists in the insight that the *eclectic position* is a central precondition of an intercultural history of philosophy. This includes *openness*, namely a wide concept of rationality and argumentative structure, excluding methodological monism. Still, in order to avoid arbitrariness, one needs a new systematic move towards the differing sources and the ways of reflecting in different cultures.

Such an approach goes back to Karl Jaspers. In his *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* of 1947 he develops the view that there has been an «axial period» between 800 BC and 200 BC, when reflection and philosophical thinking, including the world religions came up independently of each other in Greece, in Iran, in Palestine, in India, and in China.⁵⁶ He speaks of Homer, Parmenides, Heraclitus and Plato with respect to Greece, of Zarathustra concerning Iran, of Elias, Isaia, Jeremiah and Deuterioisaia thinking of Palestine, of Buddha in India, and of Confucius, Laozi, and others in respect of China. In all these cases, the human being began to «ask radical questions. [...] He set the highest targets. [...] This happened by reflection». Doubtlessly, these elements are the essential conditions of philosophy mentioned above. No wonder that Jaspers is seen as the beginning of today's intercultural philosophy.⁵⁷

4. Intercultural History of Philosophy: Its Presuppositions and Problems

An intercultural history of philosophy cannot consist in a mere collection of positions in their diversity – it needs a method, which, besides openness, transforms and unifies the elements of history of philosophy. Against the possibility of such an undertaking one could argue that it is impossible, because each philosophy whatsoever is the kernel of the culture in question and therefore it cannot be dissolved from its very roots. But even the traditional history of philosophy shows that there has been an intellectual exchange among cultures since centuries; so we have to look for such an open method.

William Sweet has formulated seven «features», which indicate the pre-

⁵⁵ See U.-J. SCHNEIDER, *Die Vergangenheit des Geistes*, cit., p. 79.

⁵⁶ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949, Engl. trans. *The Origin and Goal of History*, New Heaven, Conn., Yale University Press, 1953, chapter 1a.

⁵⁷ See, e.g., H. R. YOUSEFI, *Interkulturalität und Geschichte*, cit., pp. 192-204.

suppositions of a cross cultural acceptance of philosophy, which are helpful for our problem:

(i) The recipient tradition has to be open in order to change or to integrate insights. (ii) This happens sometimes, when there are related traditions or (iii) similar concepts as, e.g., ‘community’ or ‘duty’, or (iv) if there are answers for open questions. (v) A further case consists in an open methodological approach, which can be adopted. (vi) Texts or methods, ‘prepared’ by these conditions might be picked up; and (vii) as much as this is the case, the migration succeeds. These factors «suggest how we may be able to distinguish between real and apparent migrations.⁵⁸

This last point hints at how to establish interculturality. Franz Martin Wimmer has invented the term *polylog* for this intellectual coming together as an extension of the old term *dialogue*. But his intention goes far beyond today’s mere intercultural philosophy, since we need history in order to develop an intercultural philosophy. He formulates two principles, which are highly important for an intercultural philosophy; but they might be too narrow for an intercultural history of philosophy. Therefore, these principles might steer the selection within an elaborated intercultural history of philosophy leading to an intercultural philosophy:

Take no philosophical thesis for well reasonable, in whose realisation only people of one single cultural tradition were involved.

Search wherever possible for trans-cultural overlapping of philosophical concepts, because it is likely that well reasonable theses have been developed in more than only one cultural tradition.⁵⁹

In addition, Wimmer expresses seven theses concerning explicitly history of philosophy. Since they are showing why an intercultural approach is possible, they are of great importance here:

Thesis 1: All objects of history of philosophy are topics, where conceptions of the basic structure of reality and/or of their recognisability and/or of values or norms are expressed.

Thesis 2: Objects of history of philosophy are topics, which can be traced back to individual human thinking.

Thesis 3 and 4: Objects of history of philosophy are past topics, so history depends

⁵⁸ Paraphrased from W. SWEET, *Intercultural Philosophy*, cit., p. 53f.

⁵⁹ «Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren. Positiv formuliert lautet sie: Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind». Cf. F. M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*, cit., p. 67.

on empirical records available today. Whether a text is a philosophical one, is a question of its interpretation, which always needs a justification. Thesis 5, 6 and 7: The periodization of history of philosophy, the classification of positions and the elements of interpretation shall preferably be cross-cultural ones.⁶⁰

Thesis 1 makes it clear that we all as human beings have something in common – one might not only think of Kant's questions, but even more of Wilhelm Dilthey's «life captures life» (*Leben erfasst Leben*), which is the basic principle of hermeneutics. Therefore an intercultural history of philosophy must be possible. – Thesis 2 causes difficulties: Since Wimmer is seeking for a basis of intercultural philosophy, he uses this thesis as an exclusion of revelation – but that is too narrow for an open intercultural history of philosophy; therefore a slight modification should be taken into account: Even propositions on revelation are human propositions; therefore they can be included as culture-specific presuppositions. If we exclude them, the understanding of the Scholastic philosophy would not be possible, as well as, e.g., of the Islamic philosophy. This immediately leads to thesis 3 and as a postulate to the necessity of an interpretation: Here we meet the methodological question how to use and to justify Mall's analogous hermeneutics.

These amended theses show that one has to seek for elements in common or comparable ones without neglecting differences – the more so, because differences have to be seen as fruitful elements for a better mutual understanding in the *polylog*. This is already one of the important functions of an intercultural history of philosophy. As Wimmer explains clearly, the intellectual function of such a history consists (i) in a *heuristic* in order to avoid old mistakes and to lead to a better understanding of alien thinking, (ii) in *tradition generation* constituting an intercultural orientation, and last but not least (iii) in *value orientation* as the most important element for a harmonious living together, based on a mutual understanding.⁶¹ Here, intercultural history of philosophy warrants openness and in doing so it follows a principle of charity, postulated by Leibniz.⁶²

5. Conclusion

It is time to collect the results: Without doubt intercultural history of philosophy is a central problem of philosophy in a globalized world. We

⁶⁰ Paraphrased from F. M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*, cit., pp. 89; 80 and 95; 96, 97 and 101; 103, 108 and 112.

⁶¹ F. M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*, cit., pp. 131-134.

⁶² R. A. MALL, *Intercultural Philosophy*, cit., p. 8.

need it, since this is the only way out to understand the fundamentals of other cultures and to open the way for resolving conflicts.

Intercultural history of philosophy *has to follow an eclectic attitude of openness*, which demands to accept different philosophical methods, different forms of argumentation, and different constitutive premises.

This implies that there is *neither universal truth nor unique rationality*; but this does not mean relativism or ‘anything goes’.

The method of an intercultural history of philosophy has to be an *analogue intercultural hermeneutics* aiming at a horizon conflation (*Horizontverschmelzung* – Hans-Georg Gadamer), namely by enrichment of my horizon via the horizon of another culture. The outcome is something *new*, which is richer than the starting position – but as point of origin it presupposes a differentiated and developed own standpoint. The adherents of an intercultural philosophy demand an independency from language, culture, nationality, gender etc; but this has to be taken as openness, since a start from nowhere is impossible. Moreover, to reach a horizon conflation, one has to begin from an own well-elaborated philosophical position (normally from that one of the own culture). Otherwise one would have no methods at hand, no objects, no knowledge of a sound argument, of truth, and of values. This is no new difficulty at all – it is exactly the same as in cases of inter-disciplinarity, might it be called multy-disciplinarity, meta-disciplinarity, trans-disciplinarity or whatsoever. In fact, Mall for instance has written on Husserl, Brague is a specialist of Christian Middle Ages, no need to explain Leibniz or Schopenhauer; Hall started from Whitehead, and so on. Or the other way round: A while ago I read the German translation of a famous Japanese book on someone called Heidegger – and I had the strong impression that this man must be a very impressive Japanese thinker, who’s name sounds like the German Existentialist. But nothing against such an approach – moreover, it is as an intercultural philosophical undertaking extremely fruitful for both sides: It opens the eyes and shows new horizons. Here we can immediately see that the presupposition is just the same as Brucker’s and his contemporaries, namely to follow an eclectic line: It is just this openness which allows the understanding of different forms of thinking, which Alfred N. Whitehead has characterized as ‘schemes of ideas’.

Now what about the presuppositions of philosophy as individuals, fixed texts, rationality and argumentation? As we can see, there is no need of ascribing a philosophical position to an *individual* philosopher; but at least, in reconstructing history as an intercultural history of philosophy today, the one who develops the reconstruction is an individual and must be an individual being characterized by his or her starting position (or maybe a group of

individuals, sharing this position). With respect to a reconstruction as such, it might be necessary to substitute the 'I', the Ego, in Kant's three questions by a 'we': What can *we* know [...] and so forth; so, this can be widened in order to avoid isolated subjectivity (what Kant not had in mind – he thought of the transcendental subject, which all rational beings have in common). Under these circumstances we can overcome the difficulty of the seemingly missing individuality. It is in fact an individual, which attributes sense to an oral language tradition and in doing so constitutes the inclusion of a position without subject as a philosophical one in an intercultural history of philosophy.

Concerning the *fixed texts*, there are two remarkable points: In the Indian tradition, which had been an oral one for centuries, students had to learn the texts by heart and – since eternal holy words cannot be fixed by the lapsed sphere of material – had to repeat them without any mistakes. For a change of this position, the *Tripitaca Koreana*, made in 1236-1251, is an interesting example: It fixes a whole Buddhist text on 81.340 wooden printing blocks (by the way: 16 of them express corrections of the other ones – a highly philological approach). Still, to solve the difficulty orality vs. textuality, let us think of a conference: we follow the *oratio*, the spoken words – and afterwards there will be a conference volume as a printed documentation. This shows that the written form is no real essence – and it is interesting that the African philosopher Jacob Emmanuel Mabe claims for a *Converging Philosophy* (*Konvergenzphilosophie*), as he calls it, which bridges speech and writing.⁶³

What about *argumentation* and *rationality*? This is a crucial point, since in terms of what we heard about categories as the Chinese *lei* and the Indian *darshana*, it seems unavoidable to give up the Western ideas of rational argumentation.⁶⁴ One might argue that this has already been done, because there are good reasons in saying that problems corresponding to Kant's third question – «What can I hope?», i.e., questions about religion or about the sense of life – cannot be answered, as believed in the Enlightenment period, in the classical sense of an eternal and absolute response. Or one might think of Postmodernism. But such a consequence would be completely misleading, if we remember that the Indian and Chinese traditions as well, were supposed to have adequate answers depending on their differing understanding of what an argument is: Their answers differ com-

⁶³ J. E. MABE, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika*, cit.

⁶⁴ D. ECK, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, New York, Columbia University Press, 1998.

pletely from a Western or Islamic position, so that none of them can be the candidate for a global understanding of ethics and the sense of life. Even here we have to look for a *new* solution and to seek for alternatives via horizon conflation without giving up the essence of argumentation and rationality. Otherwise, philosophy would be *ancilla* of an ideology whatsoever. Philosophy has to be as rational as possible. Truth, which has been Brucker's criterion, and all embracing rationality, which Hegel saw as the only guideline, are too narrow; *truth and rationality have to be taken as a regulative idea*. This does not exclude that kind of eclectic position, which had been cultivated by the Enlightenment, far away from any 'anything goes'. This clearly holds for logics and mathematics, for all empirical sciences and for all theories of rational decisions; but in each case one has to explain precisely, or at least as precisely as possible, what the presuppositions are – may it be bivalence or many-valued logic; classical, intuitionist or transfinite mathematic; classical, relativistic or quantum physics, etc. Therefore we can demand and develop a kind of scientific rationality for philosophy and its intercultural history – not as narrow and one-dimensional as Tenne- mann and Hegel saw it, but by denominating clearly the presuppositions. The differences in philosophical positions will be visible under these conditions; it will be possible to understand them and – maybe – to overcome them in a critical discourse.

Beneath these theoretical preconditions one has to consider practical ones: We need many-language translations of the sources, i.e. of the 'classical' philosophical writings throughout the history of philosophy and across the cultures as a first step. Therefore we need translators, editors, and naturally those working on the philosophy of an other culture, namely specialists with a broad knowledge of this culture and its language. In many cases such texts are already available – one might think of the broad English *Anthology of Philosophy in Persia* as a three volumes edition of classical Islamic philosophical writings.⁶⁵ Another one is the impressive plan of ILIESI,⁶⁶ namely the Internet-edition of 'classical' philosophical texts in their original language with translations into as many languages as possible: with the intention of opening the view and understanding a foreign culture via its famous philosophers. But, even this is not enough for the practical side, since in a next step classical texts have to be analysed in the light of an intercultural history of philosophy. This is just done in 130 volumes of the series *Interkulturelle Bibliothek* in monographs of three kinds, namely either deal-

⁶⁵ *An Anthology of Philosophy in Persia*, 3 volumes, London, Tauris, 2008ff.

⁶⁶ Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR; see Daphnet, http://www.daphnet.org/index_de.html.

ing with a philosopher or with schools or even countries.⁶⁷ These are important steps towards an intercultural history of philosophy.

In a globalized world and under the perspective of interculturality, philosophy must not be *ancilla theologiae* or *ideologiae*; it has to be a medium of understanding the cultural preconditions and to seek on both sides for common positions by means of horizon conflation, even concerning the sense of life. Still this does not dissolve the differences between cultures. Globalisation on the one side has always been leading to a regionalization on the other side: Therefore, intercultural history of philosophy is finally directed to a unity of diversity – which is the very old and traditional definition of harmony. If we understand the task of a history of philosophy in this way – namely as an intercultural history of philosophy entailing the history of intercultural philosophy as an essential part – it will be an eminent fruitful undertaking towards a better world, towards a world with enlarged humanity, aiming at tolerance and peace on the basis of a mutual understanding, as the most important impact of banning contingency.

⁶⁷ See, e.g., J. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen, Bautz, 2005. Other volumes are concerned, e.g., with Confucius, Derrida, Eliade, Hegel, Jaspers, Leibniz, Maimonides, Marcuse, Marti, Molla Sadra, Montesquieu, Nagarjuna, Platon, Shayegan, Wittgenstein, Yazdi. Others concern Buddhism, Daoism, Islam, or Africa, Latin America, Russia.

EVANDRO AGAZZI

THE SUSTAINABILITY OF INTERCULTURAL PHILOSOPHY

1. *The Meaning of 'Intercultural Philosophy'*

The notion of intercultural philosophy is not very clear for more than one reason. The first is that it can be ambiguous how the adjective applies to the substantive. In fact for intercultural philosophy one could understand the philosophy *of* the intercultural, or of interculture, and this could be a reasonable domain of reflection.

A second sense, however, could consist in considering the adjective as a «qualification» indicating a particular *kind* of philosophy or of doing philosophy, analogous to common expressions such as 'analytic philosophy', 'existential philosophy', 'scholastic philosophy', 'idealistic philosophy', and so on. This second sense seems to be the one we are invited to consider on the present occasion, but at the same time it could appear problematic to many people.

Indeed, at least until not so many decades ago, the majority of professional philosophers considered philosophy as culturally «neutral» in the sense that the single philosophical doctrines could reveal in their presentation certain features related with the country, the linguistic community and, in general, the particular culture of the persons who were elaborating them, but this has to do only with the 'expression' of the genuine philosophical content, that must be understood, discussed and evaluated in itself, according to criteria that are proper of the discipline. In other words, the idea of an intercultural philosophy would be as strange and meaningless as the idea of an intercultural mathematics, physics or chemistry. According to this view, if one wants to make reference to culture or cultures, one had to say that philosophy is 'supracultural' instead of 'intercultural'.

2. *The Western Paradigm of Philosophy*

Under a closer scrutiny, however, this view seems unaware of an important circumstance: it is true that philosophers such as Plato, Aristotle, Cic-

ero, Agustin, Thomas Aquinas, Descartes, Locke, Vico, Kant, Peirce, e.g., belong to very different historical, social, ethnic, linguistic contexts or ‘cultures’ and that, in spite of this, we hardly feel that we need an ‘intercultural approach’ in order to understand and discuss their doctrines. But this happens because they are all inscribed in a certain *tradition*, within which a complex and silent net of transmissions, translations, commentaries, visiting and revisiting has granted an uninterrupted chain and created a real unity. We can call ‘Western culture’ the context in which this tradition has developed, and, in fact, many scholars consider philosophy as one of the *typical products* of Western culture. According to this view one should say that, far from being intercultural, philosophy is *monocultural* in itself, more or less in the same sense as science. That is, a sense that does not preclude persons belonging to other cultures from having *access* to this field and to work in it, under the condition that they conform to the standards and models that these fields (philosophy and science) have adopted in Western culture. This way of thinking was clearly perceivable in certain sincere and ‘benevolent’ studies that tried to find elements of philosophy in non-Western cultures such as, e.g., African cultures, around the middle of the twentieth century (let us think of Placide Tempels’ *La philosophie bantou* of 1945, or Alexis Kagame’s *La philosophie bantou-rwandaise de l’être* of 1959) in which the authors tried to bring to light categories and principles of Western philosophy (in particular Aristotelian) in the cultural expressions and even in the languages of the indigenous African populations. The criticism leveled against this approach, centered on the thesis that the determination of an African philosophy must rely on the understanding of the *internal* features of African cultures and not on a comparison with Western traditions, gave rise to a broad debate and to a specialized domain of research on ‘African philosophy’ that is going on and flourishing still today. What happened in the case of Africa occurred for even more evident reasons for cultures of Oriental Asia, where Buddhism, Confucianism, Taoism (to mention just the best known spiritual traditions) already constituted a corpus of well developed and articulated doctrines that are usually classified as ‘religions’ in the West, but are indeed much more than this and can be regarded as complex worldviews in which human existence finds its interpretation and orientation, and which include a rich philosophical content.

3. *Philosophies as Self-Consciousness of Cultures*

Taking this fact into serious account leads one to speak of *philosophies* rather than of *philosophy*, and to understand these philosophies as some-

thing like a *self-consciousness* of the single cultures. The notion of self-consciousness points to the characteristic of reflection, of intellectual elaboration and explicitness that we require in order to distinguish philosophy in a proper sense from other expressions of cultures, such as poetry, literary creations, religious doctrines and myths, customs and rules, that can contain philosophical ideas only at an 'implicit' level. These precisions are needed in order to avoid the two opposite extremes: the one that takes that of philosophy as a «univocal» concept (the traditional tenet that philosophy is *only* the one elaborated in the tradition of Western culture), and the one that would consider as philosophy *whatever* set up of 'general ideas', making in such a way that of philosophy an 'equivocal' concept. The correct solution seems to be (in this case as in many other cases) that of having an 'analogical' concept of philosophy, that is, a concept that applies partly in the same way and partly in different ways to different cultural realities. The problem is now that of indicating what are those general features that a certain discourse must show in order to be considered 'philosophical', and the one that comes first to mind is that of being *rational*, instead, let us say, of emotional, instinctive, intuitive, spontaneous. This characterization, however, is in a way too vague and it risks to become too restrictive if we try to make it precise and, for instance, say that a discourse is philosophical if it is systematic, critical, strictly argumented, exact, and so on. Indeed, if we really apply these criteria to the philosophers of the Western tradition we might find that several of them (even a few very big ones) do not pass this test. Therefore it is advisable to be more tolerant on the 'methodological' aspects of the philosophical discourse, and require that it be *rational* in the fundamental sense of expressing a *conscious reflection* on certain issues. But then also the 'content' of this discourse must be taken into account, and we see that there is no subject matter that is philosophical or non-philosophical in itself: nothing is alien to philosophy because we can consider it as the inquiry characterized by the fact of adopting the 'point of view of the whole' on *every* object of its inquiry, be it the origin of the world, the nature of life, the rightness of a single moral norm, the sense of suffering, the nature of beauty, etc. This means that any reality can be considered from many particular points of view (for instance, those represented by different sciences, or corresponding to particular interests), but can also be considered 'as a whole', in its totality, and the effort of understanding it from this point of view can be qualified as the philosophical consideration of this reality.

4. *The 'Problem of Life' as the Source of Philosophical Questions*

Of course, it is obvious that this intellectual attitude of putting oneself from the point of view of the whole finds its privileged and specific application in the investigation of the most general dimensions of reality. Indeed the human being, put in front of what we can call 'the unity of his experience' (that includes the surrounding physical environment, his social context, his historical and cultural tradition, his personal biography, etc.) in which he has to play his own existence, necessarily puts himself the *problem of Life*, that is, the problem of how to *save the value of his Life* within this general context. Being endowed with reason, the human being tries to use it in the search of the solution of the problem of Life, asking himself whether the unity of experience exhausts 'the Whole' of reality or not, trying to determine his proper 'place' within the Whole and to derive from the answers to these questions certain indications on the «right way of living» and of behaving also with regard to the other fellows humans in his social environment. In such a way the *fundamental questions* of philosophy take shape, and other subquestions are generated: to them answers are proposed by especially gifted individuals (the philosophers) and the complex of these answers elaborated within a certain culture constitutes *the philosophy of this culture*.

If the portrayal we have sketched is correct, we have the solution to the problem of finding certain 'common contents' in the philosophies of different cultures: these common contents are a notable set of *fundamental questions* and a non-negligible amount of *subordinate questions*. These constitute that 'family resemblance' that allow us to recognize legitimate philosophies in different cultures. This solution can seem too poor, since we are interested in reading the works of the philosophers not so much in order to find certain questions, but rather to see how they treat these questions and what *answers* they offer to them. Following the suggestion of this obvious remark, we are inclined to require, among the 'family resemblances' present in cultural expressions that want to be recognized as philosophies, the presence of several 'answers' of this kind.

Under a closer scrutiny, however, these answers turn out to be doctrines or fragments of doctrines that are familiar to us because they appeared in *Western philosophy* and in such a way we are brought back to the original difficulty. The way out of this difficulty consists in a honest effort of studying, understanding and evaluating these answers *from within* of their cultural context (something that, after all, we are used to do in the serious historical reconstructions of doctrines belonging to our own Western tradition). Today this kind of work is recognized and also done at a professional lev-

el within the world philosophical community, and we have specialists, journals, associations, devoted to the study of the different culturally-denoted philosophies. This however is not yet sufficient to characterize what could be a real 'intercultural philosophy'.

5. Intercultural Philosophy

From what we have been saying the desirability of a particular intellectual attitude in doing philosophy easily emerges, the attitude consisting in taking into account and putting at work, in the treatment of a determined *philosophical question*, a certain spectrum of 'points of view' and 'contributions' elaborated on that issue within different cultures. Of course, the selection of these cultural contributions will depend on the particular issue investigated, on the significance of the treatment and contributions that a given culture may have produced on that particular issue, on the personal preferences and information of the scholar doing the investigation, and so on. Nothing automatic or prescriptive is entailed here, precisely because we have to do with an 'attitude', that corresponds to an intellectual habit founded on the conviction that serious philosophical contributions really exist within different cultures and that it is a real advantage to know them and to make use of them in the study of any philosophical question. We can reasonably call *intercultural philosophy* a philosophy practiced according to this spirit or intellectual attitude.

Let us note that this way of doing philosophy is not as revolutionary as it may appear at first: it corresponds rather to a broadening of the way of doing philosophy to which we are accustomed in our Western tradition. Indeed, it is absolutely normal, for instance, that a scholar treating in a theoretical or systematic way a certain problem, considers it not only according to certain personal points of view, but also making reference and availing himself of ideas taken from Aristotle or Kant, that is, from authors belonging to cultures very different from our present one and also very different among themselves, though being included in the more general Western culture. The new attitude would simply consist in broadening the domain of the referred authors and ideas to cultural areas different from the Western one. What we have said about the 'systematic' part of the philosophical work may be repeated also regarding the 'historical' part: not only historical investigations will regard persons and doctrines not belonging to the West (this already happens in a certain measure), but acquaintance with these non-Western traditions and authors should become a regular part of the formation of professional philosophers all over the world, with the obvious con-

sequence that also standard textbooks and handbooks should include parts or chapters devoted to these cultural areas. Another obvious, though not so easily satisfiable, consequence is also an integration of the ‘canon’ of philosophers, that is, of the list of philosophers who are considered ‘classic’ and who, at least in principle, should be known by every professional philosopher. This list has never been ‘officially’ established, but it practically exists within the philosophical community and it contains until now only philosophers of the Western tradition. Which other names should be added to this list is certainly a difficult question to answer, but at the same time an answer should be at least tentatively done. On the other hand, this broadening of the canon of philosophers would remain at the level of a pious intention if their works or texts were not made accessible to the general philosophical community, and this means a difficult and complex work of editing, publication, translation, commentaries, introductions and diffusion which clearly shows that intercultural philosophy cannot reduce to an intellectual attitude, but entails a complex program of concrete initiatives and activities.

6. *The Sustainability of Intercultural Philosophy*

What we have just said means that intercultural philosophy is from a certain point of view an *idea* that, from another point of view, must become the *overall goal* of a great *program* or project. As every project, its realization depends on a large display of conditions, constraints and available resources, that are not simply financial, but also technological, organizational and ‘human’ in a broad sense. A delimitation of the overall goal is needed in order to proceed to the realization of the program, and this simply means that this realization must be undertaken stepwise. If we remain within this perspective, however, we may believe that the process is governed by a *linear dynamics* able to secure a *permanent growth*. Things, however, are not that simple, and also in other domains, where the idea of ‘development’ has been introduced, the concept of *sustainable development* has been elaborated.

The concept of sustainability has not been defined in a clear and univocal way (for example, in French ‘sustainable’ is often translated with *durable*, that essentially stresses the possibility of a permanence or continuation in time). We think that a more complete meaning of this concept expresses the idea of a process that must not go ‘out of control’ and, by its own inflation, fail to attain the goals for which it has been designed.

The causes of the lack of sustainability may reside, first, in the *order of magnitude* of the items to be included in the project. Just to remain close

to our problem, that is that of constructing a concrete and easily accessible deposit of information regarding philosophical material from different cultures, a first control should concern the manageable number of the authors to be included into the 'canon' of which we have spoken, and whose production should be made accessible, for example, in the original language, in certain translations, possibly accompanied by suitable presentations and so on. In the case of certain cultures it might occur that the philosophical doctrines are not bound to the name of a particular person, and in this case a conventional but non arbitrary denomination should be found for denoting them, avoiding duplications or overlappings. A second source of problems is represented by the seemingly simple idea of translation. It is obvious that the motivation for translation is that of making understandable in a language that is familiar to us the *concepts* expressed in the language we do not know. But this presupposes that the *meaning* of these concepts be correctly determined *within the original language* and adequately grasped by the translator. Even without sharing the Quinean extremism regarding the indeterminacy of translation, it is obvious that this condition entails a *preliminary* work of 'internal' clarification, before passing to the work of translation, and this not only increases the 'magnitude' of the enterprise, but already shows a second aspect of the problem of sustainability, the one related with *complexity*.

In an exact sense, 'complex' is not synonymous with 'easy' as opposite to 'difficult', but is the opposite of 'simple', and as such denotes any reality considered as consisting of several parts, reciprocally interrelated and such that any change of one of these parts has an effect on the status of some other parts and, indirectly, on the whole system. As is well known, the dynamics of complex systems is *non linear*, and this means that it does not allow for reliable long term and even middle term predictions of the behavior of the system. Applied to our case, this characteristic amounts to the fact that, by «refining» the analysis guiding the construction of our data base, by adding, e.g., the listing of the occurrences of a certain term in different texts, cross-references, links to other classes of items, etc., we actually increase the complexity and decrease the possibility of finding certain *patterns* that, in the last analysis, justify this kind of work. In other terms, the increase of complexity must be accompanied by a reasonable adoption of criteria of *selectivity*, without which the increase of information may produce *noise*, that is, total disorder which, as should be known, is the status of *highest probability*, but is far from being, for this reason, the status of *optimal instruction*. The challenge in this enterprise is that of attaining the maximum of new information compatible with the understanding of this information within certain pattern that come out as the lines of an *intercultural philosophy*, that is, of an organically growing web of intellectual life.

ENRICO BERTI

TEXTES PHILOSOPHIQUES EN GREC ANCIEN

J'ai interprété la tâche qui m'a été confiée par Riccardo Pozzo comme une présentation des éditions digitales (ou électroniques) qui sont disponibles à présent pour faire des recherches philologiques, historiques et philosophiques. Je dois avouer que je ne suis pas compétent dans la préparation de ces éditions du point de vue technique, mais simplement je m'en sers pour mes recherches, et dans une mesure malheureusement trop limitée par rapport aux possibilités qu'elles nous donnent. D'ailleurs j'appartiens à une génération de chercheurs qui ont connu seulement dans la dernière phase de leur activité ce genre d'instruments. Pour cette raison j'ai fait recours à des jeunes collègues spécialisés dans ces recherches, tels que Francesca Alesse, Roberto Bombacigno, Gianluca Del Mastro, Roberto Radice et Emidio Spinelli, que je remercie pour leur collaboration. En tout cas je vous prie de m'excuser pour le caractère très sommaire et incomplet de mon exposé.

1. *Éditions générales de textes philosophiques grecs*

Le premier instrument de caractère général qui a été mis à la disposition des spécialistes du grec ancien est, à ma connaissance, le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), œuvre du centre homonyme, fondé en 1972 par Marianne McDonald de l'Université de Californie à Irwine. Il a été mis dans un CD Rom en 1985 et il est *on line* depuis 2001. Dans une première phase ce projet est consisté dans la transcription de tous les textes écrits en grec ancien depuis Homère jusqu'à la chute de Byzance en 1453, donc il comprend des textes grecs anciens et byzantins. Il a été rendu accessible grâce à une licence, qui n'est pas très chère. Dans une deuxième phase on a procédé à la lemmatisation de tous les textes, qui a été rendue automatique. Par conséquent le TLG fonctionne comme un lexique, parce qu'on peut y chercher toutes les occurrences d'un mot, ou d'une série de mots, dans tous les textes édités, ayant à sa disposition 105 millions de lemmes. Pour la traduction anglaise de la plupart des œuvres éditées le TLG renvoie au *Perseus Project*.

Celui-ci a été réalisé par Gregory Crane de la Tufts University (USA) en 1987, donnant lieu à deux CD Rom, est il a été mis *on line* depuis 1995 sous le nom de *Perseus Digital Library*. Il comprend toutes les antiquités grecques et romaines, y compris l'art et l'archéologie, pour un total de 10 millions de lemmes, et il est mis à jour continuellement, constituant une entreprise sans profit.

2. Éditions de textes philosophiques plus particuliers

Je me limiterai aux recueils italiens, que je connais mieux, renvoyant pour les autres à la Fédération des sites web *Philosource*.

Nous disposons avant tout de la *Presocratic Source*, qui comprend les témoignages et les fragments des Présocratiques dans l'édition Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, avec la traduction italienne de Gabriele Giannantoni. Cet instrument permet d'accéder aux textes et de faire des recherches de tout genre à leur égard. Le directeur de cette entreprise est le professeur Emidio Spinelli et ses collaborateurs sont les professeurs Giuseppe Iannotta, Alberto Manchi, Daniela Papitto et des autres.

Après il y a la *Socratis et Socraticorum reliquiae Source*, qui est la transcription intégrale de l'édition de G. Giannantoni, 4 volumes, Naples 1990. Dans ce cas aussi on peut accéder aux textes et faire des recherches. L'ouvrage comprend tous les témoignages sur Socrate et tous les fragments des Socratiques. Le directeur et les collaborateurs sont les mêmes que pour les Présocratiques.

Troisièmement il y a la *Diogenes Laertius Source*, qui est la transcription des *Vies et opinions des philosophes* de Diogène Laërtius, éditées par Hicks, Long et Marcovich, avec la traduction italienne de Marcello Gigante.

En suite nous avons le *Thesaurus Herculanensium Voluminum* (THV), projet lancé en 2005 à Naples par la publication de *Chartes*, catalogue multimédial des papyrus d'Herculan, corpus d'images qui forme le premier recueil paléographique de toute la collection d'Herculan. À ce moment (2007) le THV comprend 15 textes, mais pour l'avenir on prévoit d'y insérer tous les autres textes philosophiques des papyrus.

Finalement il y a le projet *Aristarchus* (le philologue de Samotrace, non l'astronome de Samos), conçu par Franco Montanari (Département de Philologie classique, Université de Gênes) avec la collaboration de Walter Lapini, Mauro Tulli et d'autres, qui comprend le Lexique des Grammairiens Grecs Anciens, l'Archive des *Poorly Attested Words in Ancient Greek* et le Catalogue des Philologues Classiques.

3. Les éditions du *Lexicon*

Je réserve une mention à part pour le *Lexicon*, *Edizioni elettroniche di filosofia antica*, archives de concordances pleinement lemmatisées, sous le direction de Roberto Radice, avec la collaboration de Roberto Bombacigno, qui a été fondé en 2003 à l'Université Catholique de Milan et qui est on line depuis le Février 2011. Cet instrument comprend des textes philosophiques grecs et latins en CD Rom, sur papier et *on line*. On a déjà publié Platon (2003), Plotin (2003), Aristote (2005) et les Stoïciens (2007), et on est en train de préparer Philon d'Alexandrie, Stobée, Plutarque, Proclus (avec la collaboration d'E. Moutsopoulos), les Pythagoriciens et la Tradition platonicienne.

Ce *Lexicon* est le produit d'une lemmatisation manuelle des textes, non automatique comme celles du TLG et du Perseus, ce qui implique moins d'erreurs causées par les homographies (par exemple *alla*): la lemmatisation a été contrôlée par Roberto Radice et ses collaborateurs. L'instrument permet des analyses textuelles, des analyses statistiques et des analyses quantitatives, des recherches par lemmes et opérateurs logiques (tels que *and*, *or*, *not*), des associations de lemmes et des recherches stylométriques.

Pour ce qui concerne Aristote le *Lexicon* a utilisé les listes de fréquence faites à l'Université de Liège par l'équipe fondée par Christian Rutten, avec B. Colin et L. Bodson, à l'intérieur du Centre Informatique de Philosophie et Lettres et du Laboratoire d'Analyse Statistique des Langues Anciennes (existant depuis 1990).

4. Collaboration de l'ILIESI au Projet World Digital Library de l'UNESCO

L'ILIESI, qui à été dirigé par Tullio Gregory, Riccardo Pozzo et Antonio Lamarra, collabore depuis 2010 au projet *World Digital Library* de l'UNESCO, fournissant pour les textes philosophiques l'édition établie du texte original avec les traductions validées dans un certain nombre de langues, synchronisées avec le texte original péricope par péricope. Pour l'antiquité on a entrepris l'édition de Platon, *Timée*, avec la collaboration de Francesca Alesse, Franco Ferrari et Francesco Fronterotta.

Dans l'ensemble, il faut observer qu'il existe encore un écart très grand entre la disponibilité des textes et l'exploitation des possibilités techniques de l'informatique, parmi lesquelles il pourrait y avoir le gestion d'éditions critiques et l'édition de fragments (qui constituent un élément fondamental du corpus textuel de la Grèce ancienne). Cela est dû en partie au man-

que de financements spécifiquement dédiés à cette entreprise, et en partie à l'ignorance des ressources que la technologie d'aujourd'hui nous offre. Je parle surtout pour moi, ayant appris l'usage de ces instruments à un âge déjà trop avancé. Mais j'espère que les chercheurs, spécialement les jeunes, exploitent dans la mesure la plus grande possible toutes ces possibilités.

PARTIE IV

HISTOIRE HISTORIQUE ET HISTOIRE PHILOSOPHIQUE
DE LA PHILOSOPHIE

ATHANASIA GLYCOFRYDI-LEONTSINI

PETROS VRAILAS-ARMENIS: HISTORY AND
PHILOSOPHY IN NATIONAL CONTEXT

In this paper, I will present some aspects of the philosophical theory of the Greek philosopher Petros Vrailas-Armenis connected with his theory of the philosophy of history and his conception of history vis-à-vis solutions to the political and national problems that the newly established Greek state (1828) and other Greek territories were facing during the 19th century. In what follows I will focus on some questions related to his philosophy of history that have theoretical, political and historical interest and can be examined in their national context.

Vrailas-Armenis was born in 1813 in Corfu, capital from 1817 onwards of the British Protectorate of the Ionian Islands, where he began his education. He completed his studies in Bologna, Geneva and at the University of Paris, where he attended the lectures of Theodore Jouffroy on natural law and acquired numerous acquaintances in the circle of Victor Cousin's pupils. At the time he studied in Paris the philosophical theories, which were dominant, were those of Cousin and Jouffroy as well as of Quinet and Michelet. Professionally trained as a lawyer, in the process he read widely in philosophy. His preoccupation with philosophy continued after his return to Corfu in 1835 and before his appointment, as a Professor of Philosophy, to the Ionian Academy, the first Greek University established in Corfu by the British authorities in 1824;¹ at that time he was also involved in legal, journalistic and other public affairs. Until the year 1851, when he published his *Essay on Primary Ideas and Principles*, he had also published some shorter studies on a variety of more-or-less philosophical subjects.² After his return to Corfu in 1835 and from 1842 onwards he was actively present in the liberal actions taken by eminent personalities of the Ionian Islands in order to pressure the British government to establish a liber-

¹ G. P. HENDERSON, *The Ionian Academy*, Edinburgh, Scottish Academy Press, 1988.

² Some of them were collected with other items in his *Filosofike Melete (Philosophical Studies)*, Corfu, 1864.

al Constitution and to introduce extended reforms in the Ionian Islands.³ Elected Professor of Philosophy at the Ionian Academy of Corfu in 1852, in which he taught till its closure in the year 1864, the year of the unification of the Ionian Islands with Greece, he pursued a political and diplomatic career until his death in 1884 and was involved in many political events that were connected with the future of his homeland, as a member of the Ionian Parliament (1853-1862), a representative of Greece at the Congress of Berlin (1878) and at the Conference of Constantinople (1879) or as ambassador to London, Paris and Saint Petersburg (1865-1884). He is considered a moderate liberal who represents the eclectic philosophical current in modern Greece and one of the most prolific of modern Greek philosophers. Vrailas believed in the European character of Hellenism and attempted to show to what extent Greek reality was the source of European mentality, and it can be said that he held a Hellenocentric universalism.⁴

Vrailas' philosophy lies at the juncture of neo-Hellenic thought with both European spiritualism and classical Greek humanistic philosophy. In his inaugural lecture given in 1854, in which year he was appointed to the Chair of Philosophy at the Ionian Academy of Corfu, he acknowledges that the word philosophy denotes «some psychical disposition of self-reflection rather than determined and standardized scientific research», and specifies that during his lectures «he will study the intellectual and moral nature of man as well as his social status and historical development».⁵ As such, according to Vrailas, philosophy does not study only «the principles and the laws of *noesis* and *praxis*»,⁶ it is not only 'gnosiology' and ethics, but also the study of the factors in the evolutionary course of society and, at the same time, history. Man's dependence on thinking (νόησις) leads the philosophical study of man, the world and God; therefore, philosophy is, in the Aristotelian definition, νόησις νοήσεως⁷ or, in the Hegelian definition, νοούσα σκέψις τῶν ὄντων.⁸ Vrailas emphasizes also here, that philosophy has a «so-

³ E. A. MOUTSOPOULOS, *Petros Brailas-Armenis*, New York, Twayne Publishers, 1974.

⁴ E. MOUTSOPOULOS, *Petros Brailas-Armenis*, cit., p. 26.

⁵ P. VRILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture given in the Ionian Academy the 11th November 1854 (Enarkētiros logos tis 11^{ης} Noemvriou 1854)*, *Philosophical Works, Corpus*, Athens, 1973, 4A, pp. 19-38, esp. 25. I would like to point out that the critical edition of P. VRILAS-ARMENIS' *Philosophical Works* was published in 9 volumes (1969-2004) in the *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, Institut National de Recherches-Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique. My contribution as an editor was to volumes 4A, 4B, 6 and 8.

⁶ P. VRILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture*, cit., p. 24.

⁷ ARISTOTLE, *Metaphysics*, Λ 9.1074b34.

⁸ G. W. F. HEGEL, *System der Philosophie*, Jubiläumsausgabe, edited by H. Glockner, Stuttgart, Fromman, 1964, vol. VIII, § 1, p. 42: «Die Philosophie kann [...] als denkende Betrachtung», See VRILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture*, cit., p. 26.

cial value and mission as well as a historical one» as it defines the laws of the historical progress and examines the causes of the rise and fall of the nations, presenting the world of history in the same way with the world of nature, as governed by universal and immutable laws.⁹ Its social mission, according to him, lies in the fact that it examines «the sources of all social events». He also remarks that ideas create these events and guide man in his relations «with the world, those around him and God». On the other side, philosophy accompanies humanity «in all its national and political adventures, through all the phases of its spiritual and social life and is raised as the supreme judge of peoples and individuals». He deals also with the problem of method, and indicates that there is «a legitimate and profitable method of investigating the great questions with which man is beset», useful and effective, which may be called «psychological, whether it is called conscious and observant, or insightful».¹⁰ Vrailas believes this method to be prudent and correct and calls it Socratic, emphasizing that «Greek philosophy remained faithful to the method of observation and contemplation», which is manifested in the works of Socrates, Plato, and Aristotle, and in modern times in Bacon and Descartes, who were the founders-practitioners of this method. As he says: «If you now join internal and external observation, as being two different uses of one and the same power, and induction and deduction as being two intellectual activities in unbreakable logical unity with one another, you will find beyond doubt, that these three activities, observation, induction and deduction, constitute the complete psychological method, one which we can also term Hellenic».¹¹ This method can be described and classified as inductive and ‘stochastic’, because it is implemented in order to ‘Know thyself’ but also for the knowledge of the external world. He calls it a ‘psychological method’, because it is capable of solving the most important problems that interest man, a method characterized by caution, wisdom, modesty and moderation. Vrailas had accepted many aspects of the philosophy of eclecticism, which according to him «is not a system, but one of the principles of the correct philosophical method».¹²

⁹ P. VRAILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture*, cit., pp. 24-25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹² P. VRAILAS-ARMENIS in his *Essay on the First Ideas and Principles (Peri proton ideon kai archon dokimion)*, first published in 1851, in the Preface he states that he will adopt eclecticism and the psychological method in his philosophical theory. Cf. *Philosophical Works, Corpus*, v. 1, cit., p. 20. In the Preface of his *Elements of Theoretical and Practical Philosophy (Stoicheia Theoritikis kai Practikis Filosofias)*, his *opus magnum* published in 1862, he is dealing again with the problem of the definition and division of philosophy, following the tripartite division of eclecti-

He points out that this method relies on observation, induction and syllogism, powers of the human mind that consist the only means for founding and proving the truth, and is the 'correct psychological method', which was accepted by ancient and modern philosophers.¹³

Vrailas has also adopted the principles of Scottish philosophy, especially the philosophy of Thomas Reid, whose method could also be called psychological.¹⁴ In his *Inaugural Lecture* he pointed out that the merits of Scottish philosophy lie in its method, a method of internal observation which he called 'psychological' or 'self-consciously observational'.¹⁵ As has been observed, long before by J. Lagneau, this method «improved an old method of reflective analysis which, from the psychological facts of the individual consciousness, leads, through their development, to the conception of their universal importance».¹⁶ Vrailas, points out therefore that the psychological method of introspection has intellectual value and moral efficiency and is capable of solving the most significant of man's problems, as it imposes on its adherents circumspection, good sense, modesty and restraint, while philosophy, by studying the principles and the laws of thinking and of action, regulates both and becomes 'the corner-stone' of social well-being, having social significance;¹⁷ at the end of his *Inaugural Lecture* he also holds that philosophy involves independence of mind and is full of freedom of thought and investigation. His teaching in the Ionian Academy of Corfu is characterized as «learned, eclectic, reconciliatory, and from the religious point of view 'sound',¹⁸ since reason is, according to him, compatible with belief. Vrailas, in his *Essay on the First Ideas and Principles* (1851) gives a definition of philosophy according to which «philosophy is the science which, through the study of the intellectual and moral faculties of man, discovers the laws of thinking and action, and by seeking for the conditions

cism, and also with the importance of the psychological method which is 'certain and secure'. See *Philosophical Works, Corpus*, v. 1, cit., pp. 217-221.

¹³ P. VRILAS-ARMENIS, *Essay on the First Ideas and Principles*, in *Corpus*, v. 1, cit., p. 20.

¹⁴ On the influences of Scottish philosophy, see A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *The Impact of Scottish Philosophy on Modern Greek Philosophy via French Eclecticism: A Study of Intercultural Impacts and Exchanges in the History of Philosophy*, in *Comparative and Intercultural Philosophy: Proceedings of the IIP Conference (Entrétiens) Seoul 2008*, ed. Hans Lenk, Berlin, Verlag Lit, pp. 93-117. See also A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *The Reception of Scottish Philosophy in the Ionian Islands during the British Protectorate*, in *The Ionian Islands: Aspects of their History and Culture*, ed. A. Hirst and P. Sammon, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 293-317.

¹⁵ P. VRILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture*, v. 4A, cit., pp. 31-32.

¹⁶ E. MOUTSPOULOS, *Petros Brailas-Armenis*, cit., p. 134.

¹⁷ VRILAS-ARMENIS, *Inaugural Lecture*, cit., p. 24. See also G. P. HENDERSON, *The Ionian Academy*, cit., p. 95.

¹⁸ *Ibid.*, p. 96.

under which truth is elaborated or beauty created, defines the laws of will, and leads to the knowledge of the supreme being»;¹⁹ it is therefore by an analytical and psychological method that men can observe themselves and through induction can reach the knowledge of the world and God;²⁰ in this he coincides with F. Ravaisson-Mollien's opinion, applying also to eclectic thinkers, that «the true method in philosophy lies in describing and classifying the internal phenomena, in considering what the soul would be, and then, in proceeding, from the soul, along the way Descartes had indicated, up to God».²¹

Vrailas builds his own philosophy on the notion of being, which under the notional manifestations of goodness, truth, and beauty, proceeds successively, through logic, ethics and aesthetics towards ontology and theodicy descending toward physical anthropology and cosmology. As far as ethics is related with morals, right, and the philosophy of history, since it refers in particular to the individual, to human societies, and to the human race in general in relation to its historical development.²² Bearing in mind that Vrailas locates his philosophy within the school of French eclecticism,²³ we can understand how his philosophy of history, which is a theory of historical laws, follows the trend of eclecticism²⁴ whereby he considers his own philosophy as the most perfect expression of historical development and casts doubts on all previous theories on the subject as inadequate.²⁵ As such, the philosophy of history coincides with the history of philosophy and this is why the Corfiot philosopher critiques the most important philosophical trends of the past, contrasting ancient philosophy with modern philosophy, in particular that of Descartes, Kant and the French Enlightenment, as well as with the theories of Vico and Herder.²⁶ At the same time, he opened a di-

¹⁹ P. VRAILAS-ARMENIS, *Corpus*, v. 1, p. 164.

²⁰ *Ibid.*, p. 165.

²¹ F. RAVAISSON-MOLLIEN, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 3rd ed., Paris, 1889, pp. 21-22.

²² P. VRAILAS-ARMENIS, *Essay on First Ideas and Principles*, *Corpus*, v. 1, p. 163, and *Elements of Philosophy*, *ibid.*, p. 377.

²³ *Essay on First Ideas and Principles*, *Corpus*, v. 1, Introduction, p. 20.

²⁴ V. COUSIN, *Cours de Philosophie: Leçons du cours de 1828*, Paris, 1828, lection VI, pp. 17ff. See for Cousin's influence in Greece in R. D. ARGYROPOULOS, *La diffusion de la pensée de Victor Cousin en Grèce au XIX^e siècle*, «Rue Descartes», 51, 2006, pp. 30-34.

²⁵ E. MOUTSOPOULOS, *La conception de l'histoire dans la pensée grecque du XIX^e siècle: Papparrigopoulos et Vrailas-Armenis*, «Néohellenika: Annual Publication of the Centre for Neo-Hellenic Studies», 1, 1970, pp. 122-127.

²⁶ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Principles of Historical Philosophy (Peri ton archon tis istorikis filosofias)*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 171ff., and *On the Principles of the Philosophy of History (Peri ton archon tis filosofias tis istorias)*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 213ff.

alogue with the main nineteenth-century trends, in particular with German pantheism,²⁷ extreme Catholicism, utopian socialism and French bourgeois historiography, also not neglecting to critique eclecticism too. Vrailas' philosophy of history is of interest from a national perspective, because it echoes the problems observed within the Greek world during this period. In seeking to demonstrate the historicity of modern Hellenism and the national ideology, Vrailas attempted to define the meaning of 'nationalism', which is not nationalism but 'ethnism' or patriotism, as well as the characteristics of the national self; he also wants to determine the modern Greek cultural identity and the continuity of the Hellenic nation within the context of 19th century philosophy of history as part of a philosophical approach to the positions of national historiography.²⁸ Considering that he was the leader of the reform party in the Ionian Islands during the British Protectorate, his views on the philosophical consideration of history echo his political ideas from before the Union of the Ionian Islands with the modern Greek state, and, after Union, his position towards the problems of Hellenism, such as the restoration of Hellenism in Anatolia and issues relating to political instability, urban modernisation, radicalism, socialism etc. Vrailas acknowledges that, aside from the laws that govern the material world and ethics, there are the «historical laws of humanity», which «govern the development of the human race». He believes that historical law is not independent of the ethical law – that is deontological – and is realised through liberty; that the two laws are «the founding law of humanity, which is called ethical, when examined in relation to man, who exists as an individual and a member of society, and historical, when examined in relation to the whole of the human race».²⁹

Vrailas believed that the problems with which the philosophy of history³⁰ deals are important as they reflect the ultimate reason for the presence

²⁷ Vrailas disputed Hegel and criticized the Hegelian system in his essay *Against Pantheists (Kata ton Pantheiston)*, in *Corpus*, v. 4, cit., pp. 55ff., and P. VRILAS-ARMENIS, *The One and the Being or The unity of Science (To en kai to on e i enotis tis epistimis)*, in *Corpus*, v. 4A, cit., p. 103; also *On the Principles of the Philosophy of History*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 228ff.

²⁸ R. D. ARGYROPOULOS, *Historiography as a Method of Self-Determination of Neohellenic Philosophy (Istoriografia os methodos autoprosdiorismou tis neollinikis filosofias)*, in *Historiography of Modern and Contemporary Greece, 1833-2000 (Istoriografia tis neoteris kai synchronis Elladas, 1833-2000)*, 4th International Congress of Philosophy, *Proceedings*, 2 volumes, ed. P. M. Kitromilides and T. E. Sklaventis, Institute for Neohellenic Research-National Hellenic Research Foundation (CNS/NHRF), Athens, 2004, vol. A, pp. 541-552.

²⁹ For an approach to Vrailas' views on history, see E. MOUTSOPOULOS, *La conception de l'histoire dans la pensée grecque du XIX siècle: Paparrigopoulos et Vrailas-Armenis*, cit., pp. 122-127, and Id., *Petros Brailas-Armenis*, cit., pp. 121-131.

³⁰ For an analytical approach of Vrailas philosophy of history, see A. KOUKIS, *Petros Vrailas-*

of man in the world. He taught philosophy of history at the Ionian Academy in the academic year 1859-60³¹ and expounded his theory of the philosophy of history in a study entitled *On the Principles of Historical Philosophy* (1843),³² which in an amplified and systematic version dealing with problems raised by historical thought, and in his *On the Principles of the Philosophy of History* (1853), a critical examination of the historical systems of different theories of the philosophy of history and an endeavour to surpass them by expounding his own conceptions of historical development; he deals also with historical law and historical method.³³

In these studies, Vrailas specifies that philosophy of history or historical philosophy is a theory of the historical events which deals with three main problems of the philosophy of history: (a) the nature of historical law; (b) the method to be followed in the research of historical events; and (c) the way this law is applied to each historical period. Moreover, he discusses the problems that concern history itself, international and Greek, which could be called problems of historical development and which relate to the causes of history, the role of divine providence and man, and in particular to individual (the individual and the great men) and to collective causes (people, nation). He points out also a distinction of the historical events, which depend on the free will and the actions of man, and of the *faits providentiels* (προνοιακά ή κατά πρόνοιαν γινόμενα), which depend on more universal

Armenis' Philosophy of History (I filosofia tis istorias tou Petrou Vraila-Armeni), PhD. Thesis, University of Ioannina, 1988.

³¹ It exists only a summary of his course, which was extended in 53 lectures. Cf. *Summary of the Philosophy of History Lectures of the year 1859-60 (Perilipsis ton peri tin istorian tis filosofias mathimaton tou etous 1859-60)*, first published in his *Philosophical Studies (Filosofike Melete)*, Corfu, 1964, pp. 527-539, and republished in his *Philosophical Works, Corpus*, v. 4B, pp. 339-348. His *Philosophy of History* is also expounded shortly at the end of his *magnum opus Elements of Theoretical and Practical Philosophy* in which he deals with the philosophy of History as a branch of philosophy, the historical law and the historical method. Cf. *Philosophical Works*, in *Corpus*, v. 1, pp. 519-526.

³² This study has been first published in the Journal *Europaikos Eranistis*, Athens, v. 2, 1843, pp. 635-662 and was republished in the first edition of his *Essay on First Ideas and Principles*, Corfu, 1851, pp. 209-237 as part of chapter 17, and in the 2nd edition, Athens, 1910, pp. 171-193. Cf. *Philosophical Works, Corpus*, v. 4B, edited by E. Moutsopoulos and A. Glycofyrydi-Leontsini, Athens, 1974, pp. 165-189. It exists also an unpublished version written in the Italian language entitled *Discorso intorno i principii fondamentali della Filosofia Storica letto in Accademia al di 29 Dicembre 1839 da P. B.* This version has been published in volume 7 of his *Philosophical Works* with other Italian texts of him, see *Corpus*, v. 7, ed. E. Moutsopoulos and E. Margaritou-Andrianessi, Athens, 1998, pp. 186-209.

³³ This study has been first published in the Journal «Phoenix», A, 1853, in 4 articles (p. 61-65, 177-183, 273-279, 295-298) under the title *On Historical Systems* and was republished in his *Philosophical Studies*, Corfu, 1864, pp. 437-492, under the title *On the Principles of the Philosophy of History*. It has been republished in his *Philosophical Works, Corpus*, v. 4B, ed. E. Moutsopoulos and A. Glycofyrydi-Leontsini, Athens, 1974, pp. 201-292.

causes.³⁴ Alongside this, he attempts to approach the meaning of progress in relation to the evolution of civilization, the relations between material and ethical progress, and conceives progress as something unbound, related to the problem of the end of history, that aims to the perfection of human beings and of humanity.³⁵ In what follows, I will focus on some of his other articles concerning the philosophy of history, which are entitled *Modern Civilization Compared to the Ancient* and *Relations of Industry to Moral and Noetical Development*, both published in 1853, *East and West* (1854) and *On the Historical Mission of Hellenism* (1872), in which Vrailas deals with some particular problems concerning the national priorities and necessities vis-à-vis historical facts and historical time.

A product of the modern era, the philosophy of history developed during the 19th century as a result of the historicism and nationalism that attempted to interpret many contradictory events of the era. Particularly, in modern Greece, the philosophical consideration of history developed opportunistically from the middle of the 19th century, focusing on important issues of political and national interest through studies that attempted to provide a theoretical foundation for historical developments within Greece. From the perspective of historiography as well as the philosophy of history, the works of Konstantinos Paparrigopoulos and Spyridon Zambelios, who attempted to prove the continuity of Hellenism and saw Byzantium – the ‘medieval Hellenism’ or ‘the Roman Empire of the Orient’ – as an integral part of Greek history and thought, are particularly important.³⁶ The concept of philosophy was linked by the Greek intellectuals with the concept of nation and was considered as part of the history of the nation and the Greek spirit. Modern Greek intellectuals believed that with the study of philosophy and history, they could achieve the diachronic coherence of Hellenism from antiquity until modern times, the showcasing of the characteristics of the Greek intellect, and an understanding and resolution of the national and social problems of the newly established Modern Greek State.³⁷ Aspiring to a place in their contemporary history, they discussed within the

³⁴ P. VRILAS-ARMENIS, *On the Principles of the Historical Philosophy, Corpus*, v. 4B, cit., pp. 169ff.

³⁵ *Ibid.*, pp. 185-189.

³⁶ R. D. ARGYROPOULOS, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Collection Histoire des Idées 1, Institute de Recherches Néohelléniques, Athènes, 2001.

³⁷ R. D. ARGYROPOULOS, *Historiography as a method of self-determination of Neohellenic Philosophy*, cit., p. 543. See also A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *National Crises and Self-Awareness in Modern and Contemporary Greece*, in *Philosophy and Crisis, Responding to Challenges to Ways of Life in the Contemporary World*, 2 volumes, ed. G. Maggini *et al.*, with a foreword by J. J. Vila-Chã, Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2017, vol. II, pp. 299-314.

framework of the historical perspective of philosophy issues such as the relationship between East and West, the Eastern Question, and the problems of unredeemed Hellenism. The causal conception of history, which is based on the dual schema of progress/fall, was discussed by many modern Greek intellectuals. Among them Georgios Kozakis-Typaldos in his *Essay on the Progress and Fall of Ancient Greece* (Athens, 1839) argued for the unity of Hellenism, which was religious and political, since it was based upon the community of religion, laws, customs and ethics. The national unity of Hellenism was supported within the context of historicism, which prevailed after 1850, with the promotion of the unity of the language, religion, customs, and historical and collective memory as well as the Greek spirit and philosophical discourse.

Vrailas' philosophy of history, developed between 1835 and 1884, was one of these efforts and had the advantage of being part of a philosophical synthesis that placed modern Greek philosophy within a European context. In his study *East and West*, he presents the role of Hellenism in the modern world in a particular way, which arose from the position of the Greek state on the geographical map and from contemporary political junctures. Starting from the European political crisis and the rivalry between the Great Powers, as this was manifested during the Crimean War (1853-1856), Vrailas developed, with arguments, in this study, published in 1853 in the journal *Phoenix*, his views on the role of Hellenism on the global map, using the geographical position of Greece as a border country between East and West. Emphasizing the glorious historical past of Greece, which as a historical nation contributed to the progress of humanity, and the power that it exercised in the West, he connected the values of the Greek spirit with Christian religion arguing that, as a result of these two elements, Greece belongs to the West.³⁸ In parallel, he also argued that its historical mission was to transfer Western civilization, which had achieved in modern times individual and political freedom, to the East. Citing geographical space and environment as factors in the achievements of the past, Vrailas also mentions time, i.e. history and the glorious past, as a factor that creates obligations among the modern Greeks and determine the great mission of the Hellenic nation to develop as a society and contribute to the revival of Greek values.³⁹ This text was a product of the political and ideological crisis of the day and the terms 'East' and 'West' are used as stereotypes in order to establish, through the geographical qualifier, the corresponding civilizations

³⁸ P. VRAILAS-ARMENIS, *East and West (Anatoli kai Dysis)*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 325-336.

³⁹ *Ibid.*

and to advance the historical role of Hellenism. Vrailas expresses his optimism in relation to the progress of the newly established Greek State and believes that Hellenism, because it is located in a special and privileged position between East and West, has a historic mission to reconcile the opposing elements that both East and West represent and to achieve the fulfilment of history.⁴⁰ Greece's glorious historical past and its contribution to civilization, the historic mission of Orthodoxy, which could facilitate collaboration between Greece and Russia, as well as Hellenism's bonds with Western Christianity and civilization are the terms for the advancement of the new civilization in the East.⁴¹ Vrailas believed that the Russophobia of the Westerners was exaggerated, although he characterized Slavism as including «all the non-Greek and Orthodox elements of the East and the North», emphasizing that «Hellenism, except for faith, stands against Slavism both spiritually and socially and with completely different historical elements and in every way opposite», since Slavism is always subordinated to monarchism and absolutism. On the contrary, Hellenism is that which «developed for the first time for its societies individuality and political freedom, and through this all this it created the highest form of ancient civilizations».⁴² Referring in particular to modern Greece, which was built on Western foundations, he argued that it could promote Western civilization and its values in the East, and be a unifying and balancing factor between East and West.⁴³ Vrailas, accepting the general principles of progress and providence, which guide historical events to a final end,⁴⁴ adopts Herder's view according to which every people participates in its historical progress and the historical progress of humanity, according to the law that history itself ordains,⁴⁵ and believes that the nations and not the individuals play the most important role in the history. In linking the historical mission of Hellenism with a secular messianism, within an understanding of the mission of the peoples in the salvation of the world, he promotes its historical continuity and aims to strengthen the national identity of the Greeks and the concept of historical continuity.⁴⁶ He connects the present with antiquity and ascribes

⁴⁰ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Historical Mission of Hellenism (Peri tis istorikis apostolis tou ellinismou)*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 351-392, especially pp. 351-353.

⁴¹ P. VRAILAS-ARMENIS, *East and West*, cit., pp. 334-335.

⁴² *Ibid.*, p. 329.

⁴³ *Ibid.*, pp. 325-336, and ID., *The New Civilization Compared to the Ancient (O neos politismos paravallomenos pros ton archaion)*, cit., pp. 303-310.

⁴⁴ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Principles of Historical Philosophy*, cit., p. 185ff.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 280ff.

⁴⁶ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Historical Mission of Hellenism*, cit., pp. 351-392.

a functional role to Byzantium as far as the problem of historical continuity; he also remarks that European historians of philosophy, with the exception of Vico and Bossuet, dealt with Greek history and culture, mentioning Herder, Schelling and Hegel, who have given the foundations of the philosophical theory of Hellenism.⁴⁷

More generally, for Vrailas as well as for other intellectuals of the mid-nineteenth century, the issue of the relationship between East and West is political and secondarily cultural, just as it is for contemporary and today's Greek politicians and intellectuals. I can mention, for example, Konstantinos Tsatsos, an intellectual and political leader of contemporary Greece, who defined the clash between East and West as ideological, based on different understandings of the relationship between the individual and the whole and not on economic factors. He foresaw an approaching and shifting of the borders of Europe to the East, if democracy and the values of classical Greek spirit prevailed, whose biological and political inheritors are, according to him, the modern Greeks, who have a shared ethical, intellectual and cultural background with the other Europeans.⁴⁸

Vrailas lived and worked in an era when Greek national feeling was being awoken, when the historical understanding of Hellenism was being revived, and which related to a more general understanding of history and its philosophical thought. In the 19th century Hellenism gained a historical consciousness and the struggles for national independence and the foundation of the state were bolstered by the intellectuals of the era, who envisioned the individual and social progress that the new social, economic, cultural and historical junctures promised. Vrailas studied the course of Hellenism towards self-consciousness and the specificities of the new civilization in relation to the old. In his study *The New Civilization Compared to the Ancient* he aims to show the cultural differences of modern Greek society in relation to the social structures of the ancient Greeks. He underlines the superiority of modern civilization, which is based on the concept of freedom and the equality of the peoples, and on the belief that the prosperity of one people is a precondition of the prosperity of another.⁴⁹ In any case, the material manifestations of civilization and social and political progress are the

⁴⁷ *Ibid.*, p. 352.

⁴⁸ K. TSATSOS, *Nation and Humanity (Ethnos kai anthropotita)*, in *Greek Course (Elliniki poreia)*, 1952), second edition with new material, Athens, Astrolabos-Euthyni, 1968, p. 84, and ID., *The Foundations of Europe (Ta themelia tis Europis)*, in *Democracy and Europe (Dimokratia kai Europi)*, Athens, Astrolabos-Euthyni, 1982, pp. 41-71.

⁴⁹ P. VRAILAS-ARMENIS, *The New Civilization Compared to the Ancient*, cit., pp. 303-310, esp. p. 306.

result of equality as well as love, which is a component of Christianity and which in substance is, according to him, the basis of the new civilization.⁵⁰ In essence, Vrailas ascribed the superiority of the new civilization in relation to the ancient to the achievements of bourgeois rights and individual freedoms, and is reminiscent, with the distinctions he makes, following the well-known treatise written by Benjamin Constant where he distinguishes between two different conceptions of liberty: ancient and modern.⁵¹

Certainly, in his later study *On the Historical Mission of Hellenism*, published in 1871, Vrailas often refers to the achievements of the ancient Greeks in relation also to the ancient civilizations of the East, and notes that «Hellenism, through all these elements, the land, the race, the religion, the society, the polity, the science, the arts was the first appearance of freedom in history».⁵² Although he praises the achievements of the ancients, especially the contribution of Greek civilization to the Renaissance, he also notes its flaws⁵³ as well as the inadequacy of ancient Greek religion and the ancient Greek social and political institutions.⁵⁴ What he emphasizes, however, is the Christian element and its contribution to the shaping of the new civilization, which, in its union with the Greek aspect, shaped Greco-Christian civilization.⁵⁵ More generally, Vrailas examined in his works the religious and cultural elements that defined Greek national unity. In his essay *On the Characteristics of the Greek intellect*, where he discusses the concepts of simplicity, naivety, measure, clarity, transparency, and ideal serenity, he notes the common ancient Greek and Christian roots of modern Hellenism and European civilization.⁵⁶ At the same time, he praises the advantag-

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 307-308.

⁵¹ B. CONSTANT, *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns* (Speech given at the Athénée Royal in Paris, 1819), in B. FONTANA, *Benjamin Constant: Political Writings*, transl. and ed. by B. Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 308-328. On Vrailas and Constant, see E. LEONTSINI, *Conceptions of Liberty: Ancient and Modern Civilization in the Philosophical Work of Petros Vrailas-Armenis (Ennoies tis eleutherias: archaios kai neos politismos sto philosophiko ergo tou Petrou Vraila-Armeni)*, in *Proceedings of the VIIIth International Panionian Conference* (Kythera, 21-15 May 2006), vol. IV.B, Society of Kytherean Studies, Kythera, 2009, pp. 481-507.

⁵² P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Historical Mission of Hellenism*, cit., pp. 359-360.

⁵³ *Ibid.*, p. 361.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Characters of the Greek Intellect (Peri ton charactiron tis elinikis dianoiias)*, in *Corpus*, v. 4B, cit., pp. 395-400, esp. p. 400: «Greek wisdom and Christian faith comprise this soul of the new civilization. Remove the climatological and racial elements of the new peoples of Europe, penetrate into the deepest hypostasis of the temple and the heart of the new humanity and you will find that these are the two arteries through which the blood re-

es of industrial development, which demonstrates the differences between antiquity and modernity;⁵⁷ in all the texts he argues in favour of progress, which he considers «the most valuable discovery of the moderns», in reference to the evolutionary course of civilization, which according to him is linear and at the same time cyclical. Vrailas attempted to establish the continuity and unity of civilization as well as the communication between the individual civilizations because he wished to demonstrate the continuity and historical role of modern Greek nation through the centuries. He based the unity and continuity of Hellenism on historical evolution, which is clear in the successive rise and fall of civilizations and in their transition from one historical phase to another. This historical evolution is determined by God and is not dependent on a state, and this is clear in the case of Greece and its partial ownership of Western civilization. In acknowledging the dependency of material progress on ethical progress, the Ionian philosopher is in favour of industrial progress and supports national modernisation and Greek participation in Europe, as did other intellectuals of his era. In accepting the historicism of Herder, according to which the elements of civilization are transferred from one generation to the next, he recognises that the great systems of «Herder, Schelling and Hegel already provide the basis for the philosophical theory of Hellenism».⁵⁸ He notes more generally that the study of the historical mission of the nation is connected to its history and its destiny in humanity, while for the role of Hellenism in historical events he also provides the testimony of the Frenchmen T. Jouffroy and E. Egger, of the British politician Gladstone, as well as of the Bishop of Chios Grigorios and of K. Paparrigopoulos.⁵⁹ According to Vrailas history is connected with human actions while the philosophy of history is a study of the spirit in wider context. The philosophy of history is part of the philosophy of spirit and is established ontologically; in the same way is established the history that consists in the development of the material, moral, artistic, religious, political and economic elements, which emerge from

vives the civilization of Europe. Here are the special relations of the Greek spirit with European civilization».

⁵⁷ P. VRAILAS-ARMENIS, *The Relations of Industry with the Moral and Intellectual Development*, in *Corpus*, v. 4B, pp. 313-321.

⁵⁸ P. VRAILAS-ARMENIS, *On the Historical Mission of Hellenism*, cit., p. 353.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 352-353, where he cites as evidence, T. JOUFFROY, *Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité*, in *Mélanges philosophiques*, Bruxelles, Dumont, 1834, pp. 69-78, E. EGGER, *L'hellénisme en France: Leçons sur l'influence des études grecques dans le développement de la langue et de la littérature française*, Paris, Didier, 1869 and GREGORY, Metropolitan of Chios, *The Hellenic Spirit and the Divine Mission of Hellenism*, Cambridge-London, Bell and Daldy, 1869.

the projection of the spirit to the history. The historical method is an 'ex-egesis' or an 'evaluation' of the historical events, a kind of self-consciousness that the spirit provides.

During the 19th and 20th centuries, the idea of a continuous and fertile presence of Hellenism within the chronological framework of the events of humanity was generally emphasized by the Greek intellectuals. This renewed the historical understanding of Hellenism, while the idea of the historicity, the historical memory and «historical rights»,⁶⁰ and the racial peculiarities and the specificities of the Hellenic landscape were emphasised in particular, as was the anthropocentrism of the Greek and Christian spirit and the anthropomorphism of ancient and Byzantine art. Already from the age of the Enlightenment, Greek intellectual thought had associated the East with barbarity, tyranny and despotic law, and the West with civilization and the free development of individuality, an understanding that was adopted also during the 19th century which placed Greek ideology on a historical and philosophical basis and promoted the theory of the historical continuity and unity of the Hellenic nation, along with the historical mission of Hellenism, offering a narrative for the nation that preoccupied historians and intellectuals until the mid-20th century. Vrailas attempted to give ontological foundations both to the philosophy of history and the history; actually, he saw history as the ultimate consequence of the actions of the being in relation to law and ethics and understood the philosophy of history as a part of the philosophy of the spirit and an expression of its self-awareness. The ontological foundations of history and the philosophy of history certainly reveal its theoretical as well as its historical and national function and is connected with the conception of the national restoration of the people, and in the case of Greece with its political liberation and also with its irredentism as far as the Hellenism of the East. Although in Vrailas theoretical texts are apparent many influences from modern historians of history, especially from the French Enlightenment, it is also clear that his conception of history and its end, which is ethical, political and national, relies on ancient political theories, especially on Aristotle; believing in the value of civic democracy Vrailas adopted the liberal ideas of his era and connected

⁶⁰ On this matter, K. TSATSOS said in a speech that he delivered for the 25th of March, on the day that Modern Greek State officially celebrates the liberation of Greece from the Turkish rule: «Every person, every people becomes worthy of their historic mission as the consciousness that they have of their history deepens. The greatness of the civilization of a nation is always analogous with the cleanness and depth of its memory. And if this is true for all the peoples, it is certainly more imperative for those peoples with a long history like us. We Greeks, as today's temporal as well as the living bearers of the Greece of the 3000 years, have a higher obligation in order to preserve the truth of our history». See *Omilies 1975-1977*, Athens, s.a., pp. 52-53.

history with a continuous progress whose course and end were determined by God. For this reason, in his political life he was against the radical solutions and adopted a moderate position as far as the ethnic expectations and the political rights, especially at the time he was living as an active intellectual and politician in the Ionian Islands which were under the British Protectorate; he believed that the continuity and unity of civilization is a consequence of the historical revolution and was in favour of the constitutional liberties which a Constitutional Monarchy such as England can provide in his country progressively.

GÜNTER ABEL

RETHINKING EPISTEMOLOGY:
EPISTEMOLOGY AND ITS HISTORY

1. *What's it about?*

The subtitle of my talk is «Epistemology and its History». It is not «History of Epistemology». The difference between these two formulations draws attention to the specific nature of the relation between philosophy and its history. This relation differs specifically from the relation between the sciences (as, e.g., physics or biology) and their history. The difference can easily be highlighted in a twofold way:

(1) If today a physicist based his university course on particle physics on a textbook dating from about 1900, his theses would not meet the current state of the art. His theses might literally be false. But if a philosopher based his university course, let's say on 'Ethics' or 'Epistemology', on texts and arguments, e.g., from Plato, Aristotle, Descartes, Kant, Carnap, Quine, or others, we come across an amazing effect: the authors from our tradition immediately become contemporary philosophical peers in argument.

(2) In philosophy (and not in the sciences) we also have to do with reversed chronologies. Starting, e.g., with a contemporary epistemological problem (let's say: about justification) might easily lead us back to Kant, Descartes, or Aristotle, – not as authors of periods long ago, but for better arguments.

In what follows, I will focus on epistemology, which is one of the core disciplines of philosophy. And consequently, I will tackle the aspect of «Epistemology and its History» by going into some epistemological arguments. Thus, our traditional and contemporary philosophical peers are alive, present, and involved in each of my following sentences. This is the case the more I want to broaden and revise some of the territory of epistemology. I will do that by developing the concept and approach of what I like to coin 'Systematic Knowledge Research'.

This approach aims at two goals: (i) To describe the specific characteristics of various forms of knowledge (such as, e.g., conceptual and non-

conceptual knowledge; explicit and implicit knowledge; knowing-how and knowing-that). (ii) To investigate the overlaps and interpenetrations among the various kinds of knowledge forms. Because of these objectives Systematic Knowledge Research is (a) different from the traditional theory of knowledge and it (b) meets the current desideratum to broaden and revise the house of epistemology.

I will proceed in three steps: First, I want to sketch the approach. Second, I will present four examples showing Systematic Knowledge Research in action. Third, I will place the whole approach in its relation to the epistemological methodology and in a dialogue with some of our epistemological peers.¹

2. *Forms of Knowledge and Their Taxonomy*

Different forms of knowledge play an important role in people's lives. This is the case with everyday habits, customs, competencies, and practices as well as in science, technology, and, not least, philosophy. Therefore, the different forms of knowledge and in particular their interactions at the interface of human cognition, communication, and cooperation (which might be called the CCC-triangulation) deserves increased attention. More precisely, knowledge plays a fundamental role in all processes of human perception, speech, thought, and action. The fluid functioning of the triangular relation between an individual, other persons, and the world always already makes use of forms of knowing.

The following brief taxonomy of knowledge forms marks out some of the principal distinctions between various different forms and concepts of knowledge.

(1) First, one must distinguish between a *narrow* and a *broad* concept of knowledge:

(a) The *narrow* concept of knowledge pertains to acts of cognition that are bound up with method-governed procedures and with justifica-

¹ The paper is a short version of selected materials which I developed in more detail in other writings, e.g., in G. ABEL, *Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives*, in *Clashes of Knowledge*, ed. P. Meusburger, M. Welker and E. Wunder, Dordrecht, New Holland, 2007, pp. 11-33; ID., *Knowing How: Indispensable but Inscrutable*, in *Conceptions of Knowledge*, ed. S. Tolksdorf, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 245-267; ID., *Knowledge-Research: Extending and Revising Epistemology*, in *Rethinking Epistemology Vol. 1*, ed. G. Abel and J. Conant, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 1-52; ID., *Wissensforschung: Erweiterungen und Revisionen der Epistemologie*, in *Erkenntnistheorie – Wie und Wozu?*, ed. D. Koppelberg and S. Tolksdorf, Münster, Mentis, 2015, pp. 385-434; ID., *Formen des Wissens im Wechselspiel*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 40, 2015, pp. 143-160.

tion, truth, rationalization, and demonstrability. Any instance of this sort of knowledge must be discussable, communicable, tradable and intersubjectively verifiable. The sciences are paradigmatically characterized by such a concept of knowledge.

(b) The *broad* concept of knowledge signifies, on the one hand, (i) the abilities involved in adequately grasping what is going on and what various things (e.g. a gesture, an image, a sentence) are about. On the other hand (ii), it also pertains to the realm of basic human capabilities, competencies, abilities, skills, practices, and proficiencies. In this broad sense of the expression, knowledge is an inviolable component of the facticity of every human action, speech, thought, and perception. This broad and foundational domain of knowledge is an entirely familiar element of both our everyday lives as well as the arts and sciences. Without taking account of this broad sense of 'knowledge' it is impossible to formulate a comprehensive theory of human perception, speech, thought, action, and cognition, much less a far-reaching and satisfactory epistemology.

(2) Our next step must be to make a heuristic distinction between various forms of knowledge, such as *everyday knowledge* («knowing where the next mailbox is»), *theoretical knowledge* («knowing that $2 + 2 = 4$ »), *practical knowledge* («knowing how to steer an automobile»), and *orientational knowledge* («knowing what one is supposed to do (or not to do) in a given situation»).

The aim of systematic and reflective knowledge research is to elucidate the peculiar profiles of knowledge forms as well as their interplay. But doing so requires (as we shall see later) various extensions, modifications, and revisions of traditional and contemporary epistemology. For we cannot understand the sense of epistemological questions regarding validity, justification, and the limits of knowledge until we have established which forms of knowledge (and which modes of their interplay and with their own ways of evidence) are at issue in a given case. To this extent, knowledge research must precede proper epistemology, for the latter always presupposes the former. To risk a provocative formulation: epistemology is a branch of knowledge research, not the reverse.

3. *Knowledge Research in Action: Four Examples of Interaction Between Different Forms of Knowledge*

Example 1: *Conceptual and Non-Conceptual Knowledge*

Knowing that the nearest mailbox is up by the next intersection means being in possession of propositional knowledge-*that* and is a case of *concep-*

tual knowledge. Conceptual knowledge is bound to its articulation within a language and must be communicable in language. Both of these features are particularly manifest in scientific languages (e.g. in the language of physics), but they can also be found in (and important to) ordinary language.

Forms of *non-conceptual* knowledge include, for example, knowing how to open a car door, bake cinnamon bread, or knowing what it is like to have a sensation of color or to feel jealous.

Examples of modes of interplay and interpenetration between these forms of knowledge are easy to adduce. Think, for example, of how a cellist must combine her non-conceptual aesthetic experience, her non-conceptual knowledge of tonal coloration and expression, her practical knowledge of how to manipulate her instrument with her conceptual knowledge of the structure and peculiarities of the notation and score of, e.g., György Ligeti's 1966 concerto for cello and orchestra.

One might even consider how a competent speaker of English must combine her non-conceptual knowledge and practical ability to speak with the conceptual knowledge of the semantic content of English words and sentences. The example of the competent language user is especially fruitful in our context because we have here a situation in which the very linguistic capacities which constitute the basis of all conceptual knowledge themselves clearly involve and presuppose non-conceptual dimensions. The ability to follow a rule in speaking a language is (as Wittgenstein rightly insists) not to be understood as though competent speakers possessed some conceptual or theoretical knowledge of predetermined and fixed semantic rules and their content. Now this conclusion naturally does not alter the fact that explicit conceptual knowledge can conversely affect and modify the non-conceptual competencies and abilities invoked in speaking a language.

Systematic knowledge research also calls for more fine-grained considerations of the modes of interplay between different variants of conceptual knowledge among themselves, as well as the modes of interplay between variants of non-conceptual knowledge.

A simple but telling example of such interplay between different conceptual forms of knowledge in the sciences is the interaction of mathematical and physical knowledge in physics.

The question of how non-conceptual forms of knowledge interact and interpenetrate one another becomes a question regarding the mechanisms by which forms like perception and knowing-how or experience and knowing-how interact. An example of the first sort of interaction would be the interplay between a cellist's auditory perception (which is non-conceptual sensible knowledge) and the practical abilities the cellist exercises in playing her instrument (which is non-conceptual practical and procedural knowing-how).

Example 2: *Explicit and Implicit Knowledge*

Knowledge always contains more than just what one knows, and we know more than we can say. Across the whole spectrum of knowledge forms (– from basic, factual states of knowledge in practical situations to explicitly linguistic, propositional knowledge in the narrow sense –) knowledge contains and involves, *inter alia*, abilities, competencies, contexts, background conditions, attitudes, goals, purposes, networks of beliefs, habits, habitualized patterns, and tacitly presupposed assumptions of somatic, neural, and physical processes (such as, for example, the activities of the central nervous system).

In knowing something, we needn't be explicitly conscious of any of these components. Indeed, focusing one's attention on these components can often disturb or even derail our capacity for explicit knowledge or our ability to successfully learn a technique or a practice (e.g. bike-riding, or cello playing). In order to have explicit and conscious knowledge of something, one must already presuppose and rely on a great deal of implicit, unspecified, and unconscious knowledge. Accordingly, we can choose to investigate either the particular profile of explicit knowledge or that of implicit knowledge.

Michael Polanyi gives a well-known example of implicit knowledge. I am hammering a nail into the wall. My conscious attention is (distally) focused wholly on the nail and the hammer. But there are many other components in play, of which I am not explicitly aware, but which are essential to my successfully hammering the nail into the wall – e.g. the motion of my hand, the placement of my fingers with respect to my palm, the pressure of my grip on the hammer's handle, and many other things. Thus, much implicit respectively unthematized knowledge must already be in play in order for me to do so much as act or gain my orientation.

These interconnections are just as characteristic of the everyday knowledge proper to our life-world as they are of our artistic or scientific knowledge. The ability to make discoveries presupposes precisely this relation of proximal and distal aspects of knowledge. Systematic knowledge research can thus be described as an attempt to analyze just this relationship between explicit and implicit knowledge in a way that is fruitful for questions regarding knowledge and epistemology. If all knowledge were explicit knowledge, then research and discovery would be impossible. Conversely, since research and problem solving clearly are possible, it cannot be that all knowledge is explicit knowledge.

It is important to me here that the relation of implicit to explicit knowledge not be conceived as though implicit knowledge somehow unconscious-

ly encapsulated a content that need only be made public and discursive. In becoming explicit, something gets added to implicit knowledge. This transition involves, among other things, increased distal attention and cognitive determinacy (which is coupled with consciousness and, in cases of knowledge in the narrow sense, also coupled with communicability, evidence, justification, and methodological order). This point is very important to me. For in contemporary philosophical discussion, one all too often encounters the view that everything depends on making implicit knowledge explicit. Indeed, Robert Brandom's title «making it explicit» has become a veritable slogan in contemporary discourse. The picture connected with this view strikes me as singularly ill-suited to capture or adequately describe the peculiar character and role of the interplay of various forms of knowledge in our actual perception, speech, thought, and action.

Example 3: *Distributed and Integrated Knowledge*

Let us briefly consider the ways in which distributed and integrated forms of knowledge interact with and interpenetrate one another. The following example of the operating room in a hospital should help to clarify the range of phenomena in question:

On what does the neurosurgeon rely when opening the brainpan of a patient and performing open brain surgery? Neurosurgeons tend to respond that they rely on their eyes and their view of the monitor (i.e. on the imaging process and, in this sense, on pictorial knowledge), on their practical skill or the knowing-how expressed in their deft and skilful hand movements, and on the knowledge gained through their long experience. A neurosurgeon's activities constitutively rely upon the integrative interplay of different forms of knowledge and each of her actions presupposes this interplay as a matter of course.

Example 4: *Knowing-How and Knowing-That*

The abilities, practices, procedures, competencies, skills, proficiencies, and established habits signified by the expression «knowing-how» are intimately familiar to us. And this is true across the whole spectrum of our experience – from our everyday practices (e.g. knowing how to open a refrigerator) to our acquired skills and abilities (e.g. swimming or tying a necktie) to higher-level activities (e.g. knowing how to follow rules in speech, thought, and action, or knowing how to construct a mathematical proof).

Knowing-how is procedural knowledge, knowledge in action, enactive knowledge – it is not knowledge of fact or theoretical knowledge, and it is not primarily articulable in linguistic propositions. Rather, the cardinal fea-

tures of knowing-how are the acquisition, refinement, and ultimate exploitation of one's competency in following rules. And that goes for higher-level competencies as well – even for competencies at the highest level – like the ability to speak a language, or reflect upon the conditions of the validity of rules and norms (e.g. of arithmetical rules, rules of everyday comportment, or moral and ethical rules).

Knowing how to maintain one's balance while riding a bike (or learning how to ride a bike) doesn't by any means require prior and explicit propositional knowledge of the corresponding physical laws, the appropriate angle of the handlebars, requisite pressure to apply with one's arms. If such knowledge constituted a condition of the ability to ride a bike (and maintain one's balance), only a few geniuses (and probably only God) would be able to successfully ride a bike.

Rule-following – which is, for example, involved in the practice of successfully maintaining one's balance while riding a bike – does (or need) *not* involve following a rule which has been previously established through theoretical laws. It is rather in virtue of practice, training, guidance, practical demonstration and imitation that one can acquire and subsequently refine and exploit this ability, competency, or technique. It is something I have referred to in another context as the regularity bound up with the exercise of a practice – an «intra-praxis regularity» (as opposed to an external criterial rule).

4. *Knowledge Research and Epistemology*

As the previous sections demonstrated, knowledge research precedes epistemology. Against the background of this claim, I would now like to concentrate a little more on the relationship between knowledge research and epistemology.

Epistemology is not some closed field of study, whose principle themes and aspects have been determined once and for all. Yet as far as I can see, contemporary epistemology has thus far altogether failed to adequately focus its attention on the different forms of knowledge or their dynamics, practices, or modes of interpenetration. I aim to make a case for doing just this. Now if what I urge is in fact plausible, it is easy to see that forms of knowledge (along with their mechanisms and modes of interpenetration) will not simply constitute new members of the existing epistemological realm. For to place such forms of knowledge at the center of our investigations calls for sweeping expansions and revisions of traditional as well as contemporary epistemology.

Comprehensive knowledge research should reject the prevailing fixation on the Gettier problem. Large portions of epistemological debates have been held hostage by this problem for far too long. It has afflicted the literature with a certain Byzantine character. Moreover, the whole debate revolves around the *narrow* concept of knowledge as something one could give a definition of or criteria for. Knowledge is summarily characterized as justified and true, and all subsequent thought on the subject is limited to these two definitive conditions.

Yet even within the literature on this narrow concept of knowledge, some authors (e.g. Crispin Sartwell, and Ansgar Beckermann) have viewed it as a central difficulty that the traditional concept of knowledge cannot satisfactorily embody both components (truth and justification). If both truth and justification are treated as equally necessary conditions, knowledge becomes an 'illegitimate hybrid-concept'. In keeping up this conclusion, the concept of knowledge itself would have to be abandoned as 'incoherent'.

In a certain sense, I share Timothy Williamson's view that knowing should be conceived as «the most general factive mental state». More particularly, I share his view that knowledge is primordial in the sense that it neither must nor can be analyzed in terms of other concepts (as has traditionally been attempted using the concepts of 'belief', 'truth', and 'justification'). All attempts to do so have failed. And the explanation of this failure is simple: «knowledge has no such analysis». Knowing rather serves to help us analyze and explain many other things, but «not as something itself to be explained». Such a view of the matter «reverses the direction of explanation predominant in the history of epistemology». I wish to expressly endorse such a reversal of the direction of explanation in epistemology. In light of this reversal, Systematic Knowledge Research might equally well be characterized as an attempt to describe and shed light upon this newly altered epistemological terrain. It is not an analysis of the concept of knowledge, as the latter has been traditionally characterized in terms of various theoretical constituents – justification, truth, belief.

The difference to Williamson, however, is that he does not place the basic form of knowledge in the broad sense at the center of his considerations. He is rather focused upon the narrow kind of knowledge, which is linguistic and propositional. Williamson threatens to reverse the proper genealogy between the broad and the narrow senses of knowledge.

Systematic Knowledge Research can make valuable contributions in the context of epistemological methodology. The four most important methodological positions in contemporary epistemology are: (1) *coherentism* (as, e.g., in Donald Davidson), (2) *foundationalism* (as, e.g., in Descartes or Roderick Chisholm), (3) *pragmatism* (as, e.g., in Edward Craig, Hilary Putnam, or

Robert Brandom), and (4) *naturalism* (as championed, e.g., in Hilary Kornblith, Ruth Millikan, David Papineau, and Fred Dretske).

Systematic Knowledge Research – with its focus on fundamental conceptual elucidation and on the interplay and interpenetration of various forms of knowledge – seeks to incorporate the positive aspects of each of these four principal methodological positions, yet without saddling itself with their attendant difficulties. This is clearly an ambitious undertaking. What follows is a rough outline of the dimensions along which knowledge research seeks to align itself with or decisively diverge from these prominent epistemological methodologies.

(1) *Coherentism*: – In the first place, the various forms of knowledge must, of course, be in frictionless agreement among themselves and also be able to sustain the fluent continuation of actual perception, speech, thought, and action. Yet the fluent functioning of knowledge forms is simultaneously subject to the conditions of empirical validity. By invoking such conditions, knowledge research neutralizes the danger that threatens traditional coherentism – namely the danger of descending into a groundless coherentism of beliefs, an involuted but vacuous ceremony of mere coherence.

(2) *Foundationalism*: – It is one of the fundamental assumptions of knowledge research that there is no knowledge without articulative, embodied, and enactive signs and interpretation. And this point holds equally well whether one is speaking of knowledge in the broad sense or in the narrow sense. Sign functions and corresponding interpretational functions suffuse the whole spectrum of knowledge forms. Signs and interpretation are primordial for significance. But they are not fundamental in an ultimate and metaphysical sense but rather in a pragmatic one. Thus, for example, semiotic and interpretational functions are, for their own part, culturally and historically conditioned; they are modifiable, alterable, revisable, and temporal. In a word, they do not constitute an ultimate foundationalism.

(3) *Pragmatism*: – Knowledge research agrees with the pragmatist that the sources of knowledge and its justification are not to be sought in some realm of theoretical propositions or in their inferential relations. There is no metaphysical call center. Knowledge research rather seeks these sources in the fact that we are minded creatures who can act – i.e. in the fact that we are agents in the world who are active in relation to the world, to other people, and to ourselves. To this extent, actions as well as procedural and practical abilities, capacities, and competencies are of the utmost relevance to epistemological methodology. But critical knowledge research does not go on to commit what I would like to call the practice-centric fallacy, which consists in the further claim that knowledge is nothing but the performance of practical skills and which maintains that knowledge can ultimately

be equated with actions. No such equation is possible (or even intelligible) with respect to either of the two senses of knowledge we have distinguished – the broad sense of basic, factual knowing, or the narrow sense of propositional knowledge.

(4) *Naturalism*: – Systematic and reflective knowledge research does indeed advocate a naturalization of knowledge (viz. of knowledge forms). That is, it urges us to view forms of knowledge as natural phenomena in the basic sense that they belong to us as human beings. But knowledge research avoids the danger of scientific reductionism. For knowledge research does not assume that the scientific form of knowledge is the one and only essential and metaphysically respectable form. In place of the old view on forms of knowledge as constituting a pyramid (with scientific knowledge at its pinnacle) knowledge research recommends viewing different forms of knowledge as distributed along a spectrum and inside the space of forms of knowledge. Moreover, it underscores the fact that all our knowledge (and any interplay between knowledge forms) will be physically underdetermined. The underdeterminacy (Quine) at work here is strictly ineliminable, because all forms of knowledge are exercised and articulated in and through semi-otic and interpretational functions. And the syntactic, semantic and pragmatic features of such functions systematically (not just contingently) elude all attempts at purely physical reduction. There simply could not be knowledge-signs that were not physically underdetermined. Or, formulated differently: the proposition that there are non-underdetermined signs is itself not free of underdeterminacy.²

² For further reference: G. ABEL, *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995; ID., *Indeterminacy and Interpretation*, «Inquiry», 38, 1995, pp. 1-17; ID., *Sprache, Zeichen, Interpretation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999; ID., *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004; ID., *The Riddle of Creativity: Philosophy's View*, in P. Meusburger, J. Funke and E. Wunder (eds.), *Milieu of Creativity*, Dordrecht, New Holland, 2009, pp. 53-72; A. BECKERMANN, *Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 55, 2001, pp. 571-593; R. BRANDON, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994; ID., *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press, 2008; R. M. CHISHOLM, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; E. CRAIG, *Was wir wissen können: Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993; ID., *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Oxford University Press, 2002; D. DAVIDSON, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in ID., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 137-158; R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, Stuttgart, Reclam, 1986; M. DEVITT, *The Ignorance of Language*, Oxford, Oxford University Press, 2006; F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995; R. A. FUMERTON, *Metaepistemology and Skepticism: Studies in Epistemology and Cognitive Theory*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1995; E. L. GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», 23, 1963, 121-123; T. GRUNDMANN (ed.),

Erkenntnistheorie, Paderborn, Mentis, 2003; V. F. HENDRICKS *et al.* (eds.), *Readings in Formal Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; W. JAMES, *Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979; H. KORNBLITH, *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2002; A. MILLER and C. WRIGHT (eds.), *Rule-Following and Meaning*, Ottawa, McGill's University Press, 2002; R. G. MILLIKAN, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984; J. MITTELSTRASS, *Transdisziplinarität – wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit*, Konstanz, UVK, 2003; D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell, 1993; M. POLANYI, *Personal Knowledge*, New York, Harper and Row, 1964; H. PUTNAM, *Pragmatism: An Open Question*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1995; C. SARTWELL, *Why Knowledge is merely true belief*, «The Journal of Philosophy», 89, 1992, pp. 167-180; P. F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London-New York, Methuen-McGraw Hill, 1959; T. WILLIAMSON, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000; L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

DANIEL KOLAK

A PHILOSOPHY FOR THE PHILOSOPHY OF HISTORY:
THE CROCE-COLLINGWOOD CONNECTION

When in 1893 Benedetto Croce wrote his revolutionary essay, «History Subsumed under the Concept of Art», the prevailing view was that history is a science.¹ To make room for his view, Croce demolishes the three prevalent contemporary theories – (1) art as means for transmitting sensuous pleasure, (2) art as representation or transformation of natural fact, and (3) art as construction and appreciation of systems of formal relations. Art, in Croce's view, is *the intuitive vision of individuality*: the artist's thoughts are transmitted, through mastery of technique, to us as the artist intended; it connects the thinking subject across time and space, across worlds. What makes this possible is that art in Croce's view is not *affective* but *cognitive*, exactly as science is; except whereas science seeks knowledge of the general, art seeks knowledge of the individual. When the historian narrates facts, he must look not merely for the (possibly infinite possible) causes of the facts, but to evoke the facts themselves through understanding the range of the possibility of the relations between them. The scientist understands facts as instances of general laws; the historian contemplates them, much as the artist and his audience do.

History however is not *mere* art. Art represents by narrating the possible; history represents by narrating what has actually happened. What happened *must* be possible. The modality is different: the *real* as a modality exists *within*, not *outside* the possible. History as narration of the real exists inside art as the narration of the possible. This is a problem, as Croce himself came to realize twenty-six years later, posed by the «conception of history as artistic representation of the real». A representation within which the real and the possible are dialectically distinguished is more than merely artistic intuition or representation; it is generated not through affective experience or sensation but cognitively, through (whether by or subsumed un-

¹ This essay is dedicated to my esteemed IIP colleague Prof. Riccardo Pozzo, who organized and so wonderfully hosted our 2014 annual meeting in Rome.

der) the concept, «the concept which is philosophy and, as such, is both representation and judgment, universal and individual in one».² The problem, in other words, is that art *qua* art is *pure intuition*, which does not contain thought, even if presented or expressed in thought. And it is only through thought that we can (to the degree that we can) distinguish the *real* from the *merely possible*. Croce's insight that history is the intuition of the real thus implies that history is art but *also* that it is *more* than art.

Intuitions *qua* intuitions are *not* thoughts; intuitions, as such, know no distinction between the real and the imaginary. In his subsequent, first great full-scale philosophical work, the *Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General*,³ Croce amends his original position thus: history is neither the inductive nor deductive search for laws, but nor does it merely frame nor interpret concepts; moreover, history does not even demonstrate anything. What history does is *narrates* and, insofar as it *succeeds*, or is correct, or represents what happened in a way that can communicate truth, history can be identical with art *only* insofar as it further distinguishes what art cannot, namely, the unreal from the real. The precise details of this refined view were not worked out until his second masterpiece, the 1909 *Logic*.⁴ Here Croce conceives Logic, much as Boole did, as the science (or laws of) thought. Because thought makes the distinction between truth and falsehood, it is the cognitive aspect of history that distinguishes it above and beyond pure art, much as Kant avers between the a priori and the empirical, Leibniz's *vérités de raison* and *vérités de fait*, or Hume with his ideas and matters of fact. In arguing that this traditional division into such categories is false, Croce thus anticipates Quine's assault on the analytic/synthetic distinction, except on different grounds; such a division in Croce's view entails that individual existence, or existence of the individual, is irrational, which is absurd, for in that case no individual fact would be what it is had there not been (sufficient) reason for it. This metaphysical break from prevailing views is further advanced most notably by R. G. Collingwood in his *Idea of History*. Collingwood writes:

Croce, by denying that history was a science at all, cut himself at one blow loose from naturalism, and set his face towards an idea of history as something radically different from nature. We have seen that the problem of philosophy everywhere in the late nineteenth century was the problem of liberating itself from the tyranny of

² B. CROCE, *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*, reprinted in *Primi Saggi*, Bari, Laterza, 1919.

³ B. CROCE, *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, English translation, 2nd edition London, Macmillan, 1922, pp. 26-28.

⁴ English translation, London, Harrap, 1917.

natural science; the boldness of Croce's move was therefore exactly what the situation demanded. It was the clean cut which he made in 1893 between the idea of history and the idea of science that enabled him to develop the conception of history so much farther than any philosopher of his generation.⁵

If, as Croce argues, history does not discover laws, nor frame concepts, nor use induction nor deduction, does not demonstrate, but only narrates, how, Collingwood asks, does it (can it?) distinguish the real between the unreal? In the 1909 *Logic*, Croce presented logic as the theory of thought. It is thought and thought alone that can distinguish truth from falsehood. However, thinking *qua* thinking also means making judgments, of which there are two kinds: (1) the *universal judgments* defining the *content* of a concept and (2) *individual judgments* stating individual matters of fact. It is on this basis that Croce rejects the afore mentioned traditional division of two sorts of cognition requiring the idea of two kinds of truth: distinguishing universal truths for instance as a *vérité de raison* from *vérité de fait* implies universal truths are not realized in matters of fact. But then what are universal truths, if not true universally of the facts to which they apply? Croce's innovation, seized by Collingwood, proclaims necessary or universal truth and contingent or individual truths to be not two different kinds of cognition but inseparable elements of each and every real cognition:

A universal truth is true only as realized in a particular instance: the universal must be incarnate, as Croce put it, in the individual. And he goes on to show that even in judgments which at first sight appear to be utterly and abstractly universal, pure definition, there is really what he calls an historical element, an element of *this, here, and now*, inasmuch as the definition has been framed by an individual historical thinker to meet a problem that has arisen in a particular way at a particular time in the history of thought. On the other hand, the individual or historical judgment is no mere intuition of a given fact or apprehension of a sense-datum; it is a judgment with a predicate; this predicate is a concept; and this concept is present in the mind for the person who makes the judgment as a universal idea of which, if he understand his own thought, he must be able to give a definition. Thus, there is only one kind of judgment, and it is both individual and universal: individual in so far as it describes an individual state of things, and universal in so far as it describes it by thinking it under universal concepts.⁶

Collingwood illustrates this double argument with numerous telling examples, including that of John Stuart Mill. First, that the universal judg-

⁵ R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, London, Oxford University Press, 1946, p. 193.

⁶ *Ibid.*, p. 194f.

ment is in reality individual: Mill defines as a right act one that procures the greatest happiness for the greatest number, which may seem like a non-historical judgment, true if at all everywhere and everywhen. But what does Mill do, when he makes this judgment? He describes what *he and his contemporaries* mean when they call an action «right;» for the word «we» when he uses it means *not* all sentient being everywhere and everywhen but nineteenth-century Englishmen under the influence of political and moral ideas peculiar to their time and place. The writer is describing that particular phase in the long and evolving history of human morality as such, regardless of whether he is aware or not aware of this problem, namely, the localization of his thinking from the reader's vantage point on the issue and issues. The individual judgment of history, however, is universal in the following sense: its predicate is a concept in search of a definition (which not only can but should be found, or created):

Instead of trying to place philosophy and history outside one another in two mutually exclusive spheres, and thus making an adequate theory of history impossible, Croce brings them together into a single whole, a judgment whose subject is the individual while its predicate is the universal. History is thus no longer conceived as mere intuition of the individual; it does not simply apprehend the individual, in which case it would be art; it judges the individual and hence the universality, the a priori character, which belongs indefeasibly to all thought, is present in history in the form of the predicate of the historical judgments. What makes the historian a thinker is the fact that he thinks out the meanings of these predicates, and finds these meanings embodied in the individuals he contemplates. But this thinking-out of the meaning of a concept is philosophy; hence philosophy is an integral part of historical thinking itself; the individual judgment of history is a judgment only because it contains in itself, as one of its elements, philosophical thinking. This involves a very remarkable and original view of the relation between philosophy and history. Hitherto it had generally been assumed that philosophy was the queen of the sciences, and that history occupied a humble place somewhere among her subjects, or on the outskirts of her realm. But for Croce, in this culminating phase of his thought, the task of philosophy is limited to thinking out the meaning of concepts which as actual functions of thought exist only as predicates of historical judgments. There is only one kind of judgment, the individual judgment of history. In other words, all reality is history and all knowledge is historical knowledge. Philosophy is only a constituent element within history; it is the universal element in a thought whose concrete being is individual.⁷

But there is a crucial caveat. Croce asks:

⁷ *Ibid.*, p. 195f.

Do you wish to understand the true history of a Neolithic Ligurian or Sicilian? Try, if you can, to become a Neolithic Ligurian or Sicilian in your mind. If you cannot do that, or do not care to, content yourself with describing and arranging in series the skulls, implements, and drawings which have been found belonging to these Neolithic peoples.⁸

In order to understand the thoughts of Plato, Kant, Descartes, we must think their thoughts, their thoughts become our thoughts, we become them, thus:

For example, to study a past philosopher's thought in such a way as to make it one's own, relive it as he lived it, as a thought arising out of certain determinate problems and situations and pursued so far and no farther, is to treat it historically. If a thinker cannot do this, and can only analyze its parts and classify it as belonging to this or that type he is treating it as subject-matter for science and making it into mere nature.⁹

Only in this way can we avoid the undermining of philosophical thought as so often is done in traditional histories of philosophies:

The Republic of Plato is an account, not of the unchanging idea of political life, but of the Greek ideal as Plato received it and re-interpreted it. The Ethics of Aristotle describes not an eternal morality but the morality of the Greek gentleman. Hobbes's Leviathan expounds the political ideas of seventeenth century absolutism in their English form. Kant's ethical theory expresses the moral convictions of German pietism; his Critique of Pure Reason analyses the conceptions and principles of Newtonian science, in their relation to the philosophical problems of the day. These limitations are often taken for defects, as if a more powerful thinker than Plato would have lifted himself clean out of the atmosphere of Greek politics, or as if Aristotle out to have anticipated the moral conceptions of Christianity or the modern world. So far from being a defect, they are a sign of merit; they are most clearly to be seen in those works whose quality is of the best [...] they are expounding the position reached by the human mind in its historical development down to their own time [...]. If these systems remain valuable to posterity, that is not in spite of their strictly historical character but because of it. To us, the ideas expressed in them are ideas belonging to the past; but it is not a dead past; by understanding it historically we incorporate it into our present thought, and enable ourselves by developing and criticizing it to use that heritage for our own advancement.¹⁰

⁸ B. CROCE, *Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, Laterza, 1917, p. 119, English translation, *Theory and History of Historiography*, London, Harap, 1921, p. 134f.

⁹ R. G. COLLINGWOOD, *op cit.*, p. 199.

¹⁰ *Ibid.*, p. 229.

It is through developing Croce's mature views (his 1912 and 1913 works), that Collingwood gives history and historians their due in proper co-relation to philosophy. He argues *both* for the autonomy of history from natural science (including psychology) and its *necessity* relative to philosophy. History is the concrete thought of which philosophy is itself the «methodological moment». To relieve and revive history (not just the history of ideas) for ourselves we need but remember that all history is *contemporary*, in the sense that it involves consciousness of your own mental activity in the act *as* you perform it:

History [...] is not, as it has so often been mi-described, a story of successive events [...] the historian is not concerned with events as such at all. He is only concerned with those events which are outward expression of thoughts, and is only concerned with these in so far as they express thoughts. At bottom, he is concerned with thoughts alone; with their outward expression in events he is concerned only by the way, in so far as these reveal to him the thoughts of which he is in search. In a sense, these thoughts are no doubt themselves events happening in time; but since the only way in which the historian can discern them is by re-thinking them for himself, there is another sense, and one very important to the historian, in which they are not in time at all.¹¹

The Grecian urn I hold in my hand, the yellowed manuscript, the skull, are all a *here, now, this*, from which I must extrapolate and form judgments using them as so-called «historical evidence». History, as such, cannot be contained in books, documents, or relics. The idea is that history lives only in the mind of the historian and philosopher when we critically think about and interpret the past and relive the thoughts and states of mind. To treat history otherwise, as the realm of dead relics of which one must but chronicle events, objects, testimonies, the work of historical scholarship that so often is (mis)taken for history itself, is to perform a philosophical bait and switch in which philological history is held up in lieu of evidence, criticism, interpretation, representation. The actualizations of the ideal in the real is requisite of philosophers and historians no less than of the artists whose works help us to better understand ourselves and the world. The Croce-Collingwood view of philosophy of history provides a critical *method* for historians and philosophers. The antiquated method of conjectures lead but to the Romanization of history that, ironically, always goes far beyond what any actual evidence (which must always but exist in the present), involving covert forms of expressions of one's own personal and subjective feelings under the guise of precedent, procedure, authority; at bottom line it

¹¹ *Ibid.*, pp. 216-218.

is not a real representation (sic) but a philosophical forgery. Authentic history makes no allowances for the merely probable or possible but admits only what the evidence before us obliges us to assert and therefore to represent really, in the present, as a presentation of thought apprehending and expressing thoughts. This philosophy of history is thus the perfect method for the history of philosophy, in so far as it deals in philosophy's proper domain, namely, that of thought: «Historical knowledge, then, has for its proper object thought: not things thought about, but the act of thinking itself [...]. The peculiarity of thought, then, is that it is not mere consciousness but self-consciousness».¹²

How can we apply this method to philosophy itself, in terms of relating to its own history? Historians distinguish the outside and the inside of an event. The outside involves individual bodies and their movements, such as Caesar crossing on a specific date with a specific number of men a body of water called the Rubicon. The inside can be described in terms only of thought: Caesar's defiance of Republican Law, the clash of constitutional policies, etc. Actions are a composite of both the outside and inside of an event. The historian typically begins by discovering through critical corroborative evidence the outside but then must think himself into the action, to think the thought of the agent. How does the historian do this? By re-thinking them in his own mind. Thus, the philosopher *qua* historian of philosophy, when reading Plato, tries to think what Plato thought when he expressed those thoughts in certain words. To understand the words is to think them for oneself. Just as history is the re-enactment of past thought in the historian's mind in the present, so the history of philosophy must be the re-enactment of past thought in the philosopher's mind in the present. As Collingwood puts it:

The historian of philosophy, reading Plato, is trying to know what Plato thought when he expressed himself in certain words. The only way in which he can do this is by thinking it for himself. This, in fact, is what we mean when we speak of 'understanding' the words [...]. The history of thought, and therefore all history, is the re-enactment of past thought in the historian's own mind. This re-enactment is only accomplished, in the case of Plato and Caesar respectively, so far as the historian brings to bear on the problem all the powers of his own mind and all his knowledge of philosophy and politics. It is not a passive surrender to the spell of another's mind; it is a labor of active and therefore critical thinking. The historian not only re-enacts past thought, he re-enacts it in the context of his own knowledge and therefore, in re-enacting it, criticizes it, forms his own judgment of its value, corrects whatever errors he can discern in it. This criticism of the

¹² *Ibid.*, p. 306f.

thought whose history he traces is not something secondary to tracing the history of it. It is an indispensable condition of the historical knowledge itself. Nothing could be a completer error concerning the history of thought than to suppose that the historian as such merely ascertains 'what so-and-so thought', leaving it to someone else to decide 'whether it was true'. All thinking is critical thinking; the thought which re-enacts past thoughts, therefore, criticizes them in re-enacting them.¹³

In the Croce-Collingwood conception of the philosophy of history, then, history itself presents us with the first and foremost stop toward knowledge of mind. It is not the story of successive events, indeed, does not concern itself with events at all. The subject matter of history involves the outward expression of thoughts, with the thoughts themselves, alone, which get context only through our actions involving re-action and putting into action, into context and place, what we bring to those thoughts themselves and in so doing construct ourselves, as thinkers thinking those thoughts in the present act of thinking them. What makes a particular event *historical* in Collingwood's view is therefore not that *it* happened in the past. Rather, it is that *what it is* becomes known to the historian in the actual moment through the re-enactment of that thought, re-thinking the very *same* thought that in fact (as far as we understand it) in fact *created* the (past, now present) situation under investigation (as an act of our own creation in the moment of our thinking it through in such and such a way, bringing to bear all we ourselves know and are), making *thereby* possible our understanding of it. Historical knowledge is therefore the *only* knowledge that the human mind can have of itself:

There is not, first, a special kind of process, the historical process, and then a special way of knowing this, namely historical thought. The historical process is itself a process of thought, and exists only in so far as the minds which are parts of it know themselves for parts of it. By historical thinking, the mind whose self-knowledge is history not only discovers within itself those powers of which historical thought reveals the possession, but actually develops those powers from a latent to an actual state, brings them into effective existence.¹⁴

Applying this philosophy of history to the history of philosophy presents a belated swan song to the positivistic (mis)conception of history as inquiry into events in a remote and dead past. It penetratingly illuminates a sound method for bringing to life the thought of the thinkers whose thoughts we

¹³ *Ibid.*, p. 215.

¹⁴ *Ibid.*, p. 216f.

are pursuing; instead of finding them, they become us, not just figuratively but *literally*:

If I want to be sure that twenty years ago a certain thought was really in my mind, I must have evidence of it. That evidence must be a book or letter or the like that I then wrote, or a picture I painted, or a recollection (my own or another's) of something I said, or of an action that I did, clearly revealing what was in my mind. Only by having some such evidence before me, and interpreting it fairly and squarely, can I prove to myself that I did think thus. Having done so, I rediscover my past self, and re-enact these thoughts as my thoughts; judging now better than I could then, it is to be hoped, their merits and defects.

First and foremost, since historical thought involves something which can never be a this, here, now, in so far as it involves knowledge of events that have finished happening and conditions that no longer exist, what kind of knowledge is historical knowledge, be it of past events or of philosophies? On any epistemology in which knowledge is a relation between subject and object both actually existing, the problem here is that in the case of history on the received view we have neither. The objects do not exist; nor do we (e.g., the subject, Plato and the subject, I), in relation to each other. Should I therefore wish to connect to some past there, then, that one not present, I can if at all do it through what is here, now with me present. An artifact or document, be it article or book, words printed on a page or the picture of words displayed on a screen, exists with me as a here, now, this. It is between these two *thises*, *heres*, *nows* – in the middle mirror of my nature, reflecting – that the desired connection if at all and to the degree it can be established, must be. But how?

Let us take, as our prime example, a document here before me. It is a previous draft of this paper. This document that I now hold does not exist, for me, in the past but the present. It is not very old, by the looks of it. The fact is that no matter what I say or do can I ever in this way establish the dates, even in the case where I know them, such that *you* could thereby claim, justifiably, to also know them. For no matter how well I document any such claim, made in this document, with videos, documentary films, postings on the internet, and so on, we could easily (being philosophers) trump each one of these in turn up the levels far as anyone would like all the way up, if need be, to Russell's remark that were the universe to have started five minutes ago, such that we came into existence replete with all our (unknownst to us) seeming memories. That I am in no way obliged to accept this highly improbable but nevertheless possible state of affairs allays some of my concerns practically speaking but in no way blunts the point.

Bracketing now our first question about dates, to what degree can I

discern, by reading this now discarded document, the author's thoughts? This is the real question. What am I to do? I can remember, to a degree, writing them, but when I turn to my early work this I cannot do. I cannot even recall writing the words. Applying the method we have outlined above, then, the task before me is to have the thoughts had by the writer/philosopher when he first had them such that I can have them likewise as a here, a now, a this, in the present. This is a problem regardless whether the paper before me is my own. I have *authority* over the words, legally, but metaphysically, conceptually, theoretically, how can I be sure that I have it right? The thoughts as I read them, which I once had in the past (for I wrote them) are, presently, before me; they are *again* my thoughts, here, now. And this would be so regardless of who the author is. I have, presently before me, my expressed thoughts *then*, there, in the form of written words. The question is: Can I think now for myself *those* former thoughts, rethought now for myself? If *that* is the question, the resounding answer is: Yes! Not only can I, I *must*.

All history, in Croce and Collingwood's views, is the history of thought. We get to this view by thinking *their* thoughts and, regardless of whether we think their thoughts are wrong or right, reading through their reported development of their views, the latter purportedly inspired from the former and the present writer's (myself) derived from the latter, I think I think the same thoughts they thought and, thereby, understand what they are getting at; I am then free to interpret them anon, to agree or to disagree. This goes for their thoughts as well as my own. Not only do their thoughts reverberate with me, their arguments, in so far as I think them sound, convince me, quite successfully, of the successfulness of their, now presently mine, approach to the philosophy of history for the history of philosophy. To get to this point I had to re-enact, for myself, through my own mental cognitive faculties, first Collingwood's re-enactment of Croce's thoughts, and then my own re-enactment of Collingwood's thoughts, until the thoughts became my own. In becoming my own thoughts only then did I understand them and myself, and the power of my own mental faculties.

Moreover, I think I understand now how to do history that succeeds, in so far and to the degree that any can, to connect me through Collingwood and Croce to myself and, thereby, to philosophies as they may have existed in the past such as they now exist to be rediscovered in the present, if and only if reborn. My thoughts on this matter are not and must not be copies of their thoughts, they are and must be numerically identical thoughts. The thought, in 1893, that Benedetto wrote down, and Collingwood walking along the Thames reflected into the past and present and I reflect back and forth now, are once and the same numerically identical thought. This

cannot be claimed on behalf of sensations, such as for instance pain; the toothache Benedetto had on this day in 1890, and the tooth ache Collingwood had in Oxford in the fall of 1941, and the one I have now are not the same pain. Theirs were then and there. Mine is here and now. That which has a different ending and beginning time, as Hume so thoughtfully showed, cannot be one and the same as that which had a beginning and ending in another. Hume's mind revealed this thought to itself, offered up in a sound argument augmented through introspection, and its soundness applies no less to that mind in the act of thinking that thought then and there as to this mind thinking this thought now, seeing thereby what the difference is between the qualitative identity of sensations and the numerical identity of thoughts. I can't feel your pain but I can think your thoughts. Thoughts unlike experience are not likewise thereby bound in time. Thoughts are in this way unlike sensations. I became convinced of this thought by reading Collingwood's arguments until the thoughts resurfaced in my mind, refreshed, and grabbed me, thoughts critically thought out until becoming persuaded by them they became mine and I their purveyor.

«We shall never know», Collingwood thinks, «how the flowers smelt in the garden of Epicurus. Or how Nietzsche felt the wind in his hair as he walked on the mountains; we cannot relive the triumph of Archimedes or the bitterness of Marius; but the evidence of what these men thought is in our hands» – no less than is the evidence of what I thought – «and in recreating these thoughts in our own minds by interpretation of that evidence we can know, so far as there is any knowledge, that the thoughts we create were theirs [...] an act of thought, in addition to actually happening, is capable of sustaining itself and being revived or repeated without loss of its identity [...] the peculiarity of thought is that it is not mere consciousness but self-consciousness». It is by subjecting thought to all manner of objection and scrutiny until, unable to defend myself against them they defeated me and my dogmas, not once, but twice, and I suspect every time I now think them through in this way, properly reconstructed, built on the model they provided for this thought to think itself anon into reality. Let us think now through Collingwood's thoughts at length:

The contention that an act cannot happen twice because the flow of consciousness carries it away is thus false. Its falsity arises from an *ignoratio elenchi*. So far as experience consists of mere consciousness, of sensations and feelings pure and simple, it is true. But an act of thought is not a mere sensation or feeling. It is knowledge, and knowledge is something more than immediate consciousness. The process of knowledge is therefore not a mere flow of consciousness [...]. If, then, mere consciousness is a succession of states, thought is an activity by which that succession is somehow arrested so as to be apprehended in its general structure: something

for which the past is not dead and gone, but can be envisaged together with the present and compared with it. Thought itself is not involved in the flow of immediate consciousness; in some sense it stands outside that flow. Acts of thought certainly happen at definite times; Archimedes discovered the idea of specific gravity at a time when he was in the bath; but they are not related to time in the same way as mere feelings and sensations. It is not only the object of thought that somehow stands outside time; the act of thought does so too: in this sense at least, that one and the same act of thought may endure through a lapse of time and revive after a time when it has been in abeyance.¹⁵

Take the case, then, when the interval covers the whole lapse of time from Euclid to myself. If he thought, 'the angles are equal' and I now think 'the angles are equal', granted that the time interval is no cause for denying that the two acts are one and the same, is the difference between Euclid and myself ground for denying it? There is no tenable theory of personal identity that would justify such a doctrine. Euclid and I are not (as it were) two different typewriters which, just because they are not the same typewriter, can never perform the same act but only acts of the same kind. A mind is not a machine with various functions, but a complex of activities; and to argue that an act of Euclid's cannot be the same as an act of my own because it forms part of a different complex of activities is merely to beg the question. Granted that the same act can happen twice in different contexts within the complex of my own activities, why should it not happen twice in two different complexes? [...] Thought can never be mere object. To know someone else's activity of thinking is possible only on the assumption that this same activity can be re-enacted in one's own mind. In that sense, to know 'what someone is thinking' (or 'has thought') involves thinking it for oneself».

It was none other than Croce who, sitting somewhere very near here in Rome where I now stand reading this paper, who 122 years ago laid down the bold claim that history is not a science but an art of a very special sort: *art that gets at the truth*. A bold, beautiful idea with a problem which, as resurrected by Collingwood in the reconstructed and represented argument of Benedetto as I do now by way of him, is further enlivened, afresh, anon, by the decided improvement made by Collingwood's critical thought applied to Croce's, the problem resolved, the thought retooled, resurfaced, revived, evolved, and thus survived. The improvement being that whereas the art *qua* art presents possibility through a number of logical necessities, the art that history is presents, instead, not logical force but logical possi-

¹⁵ *Ibid.*, p. 287.

bility. Whereas art is the a priori imagination rendering necessary possibilities that lay no claim to truth, only as it were at best necessary fictions, history narrates possible necessities to render as it were, at worst, possible truths.

«If what I think about is a past activity of thought, as in the present example a past philosophical inquiry of my own, the gap is bridged from both sides. To think at all about that past activity of thought, I must revive it in my own mind, for the act of thinking can be studied only as an act. But what is so revived is not a mere echo of the old activity, another of the same kind; it is that same activity taken up again and reenacted, perhaps in order that, doing it over again under my own critical inspection, I may as I have done detect in it false steps [...]. In thus re-thinking my past thought I am not merely remembering it. I am constructing the history of a certain phase of my life: and the difference between memory and history is that whereas in memory the past is a mere spectacle, in history it is re-enacted in present thought. So far as this thought is mere thought, the past is merely re-enacted; so far as it is thought about thought, the past is thought of as being re-enacted, and my knowledge of myself is historical knowledge. The history of myself is thus not memory as such, but a peculiar case of memory. Certainly, a mind which could not remember could not have historical knowledge. But memory as such is only the present thought of past experience as such, be that experience what it may; historical knowledge is that special case of memory where the object of present thought is past thought, the gap between present and past being bridged not only by the power of present thought to think of the past but also by the power of past thought to reawaken itself in the present».¹⁶

Yes, I can well imagine Croce out there in the garden outside that window smelling the Kiefern trees, feeling the heat of the Roman sun, as he thinks out his then my now thoughts that have reached me by way of myself; just as I can picture Collingwood strolling along the Thames thinking them then his thoughts out for himself on their way to me no less than to you. Alas I cannot bring any of those sensations – not the smell of Kiefern, not the sour notes, not the spectacle of the Thames as Collingwood experienced it back to life except in fiction. That is because these feelings now and those feelings then are but qualitatively similar sensations, they are but emotions, sentiments, not numerically identical. Their experience of themselves and their worlds are regardless of how sweet best suited to the enterprises of art in which they must live the shadow lives of imaginary repre-

¹⁶ *Ibid.*, p. 293f.

sentations, without the spirit of the subject seen and seeing that made those events be once here, now, this, forever gone and now no more.

But the *thoughts*? The thoughts! Altogether another sort of entity, entirely. The stuff of philosophy, of history, of the philosophy of history and the history of philosophy, such stuff as reality is made on.

BERNARD BOURGEOIS

L'HISTOIRE NON HISTORIQUE ET NON PHILOSOPHIQUE
DE LA PHILOSOPHIE

I

On n'hésitera guère à prendre plus au sérieux que la réconciliation, proclamée par Victor Cousin, de la philosophie et de l'histoire à travers une histoire de la philosophie qu'il dit être, d'une part, la plus haute, la plus historique, de toutes les histoires, et, d'autre part, la philosophie elle-même en action, l'opposition que Descartes affirme entre elles, comme le feront plus tard, entre autres, Bergson et Bréhier. Cette opposition les fait se nier l'une par l'autre dans leur illusoire réunion en une histoire de la philosophie dès lors condamnée à n'être ni proprement historique ni proprement philosophique. Et pourtant! Car deux penseurs qui, dans la modernité, furent, l'un, d'abord, au XIX^e siècle, le philosophe accomplissant toute la philosophie occidentale classique, l'autre, ensuite, au XX^e siècle, l'historien exemplaire de la philosophie, ont bien exalté, le premier, une philosophie absolument historique (au sens aussi d'historienne) de la philosophie, le second, une histoire vraiment philosophique de celle-ci. Je veux parler, assurément, de Hegel et de Gueroult. Martial Gueroult, qui parla si bien de Fichte, Berkeley et Malebranche, ces trois grands représentants de l'idéalisme théologisant moderne, ne consacra pas d'ouvrage à Hegel, son témoin accompli. Mais c'est bien face à celui-ci qu'il conçoit son grand œuvre d'historien philosophe de la philosophie, comme l'atteste son ultime (à vrai dire: posthume) et monumental traité de «Dianoématique» (et non pas, on le notera: «Dialectique»!) sur l'histoire et la philosophie de l'histoire de la philosophie.¹

Gueroult célèbre l'intérêt considérable de l'Histoire de la Philosophie de Hegel, qui «se distingue du tout au tout des autres histoires de la phi-

¹ M. GUEROUT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie – PHP –*, manuscrit établi par G. Dreyfus, Paris, Aubier, 1979; *Histoire de l'histoire de la philosophie – HHP –*, 3 volumes, manuscrits établis par G. Dreyfus, Paris, Aubier, 1984, 1988 et 1988.

losophie contemporaine par la hauteur de ses vues et par ses éclairs de pénétration profonde», et qui «introduit une révolution radicale dans le genre».² Mais, aux yeux de Gueroult, la révolution hégélienne de l'histoire de la philosophie n'est pas plénière ou, comme il le dit, véritablement «copernicienne». Assurément, elle fait bien droit à *des* exigences de l'histoire et de la philosophie, et, dans cette mesure, elle est bien à la fois historique et philosophique, mais elle ne le fait pas totalement. Elle n'est pas, dans sa démarche, suffisamment historienne car elle mutilé son objet: la riche diversité de l'expérience offrant les philosophies apparues dans l'histoire, ni suffisamment philosophante car elle limite son sujet, le philosophe vivant universel, par le filtre d'une philosophie systématique en réalité particulière.

Je voudrais, en un premier temps, rappeler les éléments essentiels de l'affirmation, commune à Hegel et Gueroult, de l'histoire à la fois historique et philosophique de la philosophie. Puis, en un deuxième moment, évoquer la dénégation gueroultienne du caractère historique et philosophique de l'histoire hégélienne de la philosophie. Et enfin, troisièmement, poser à Gueroult une question impliquée par une histoire vraiment philosophique de la philosophie, à laquelle, Hegel, lui, du moins, a répondu.

II

Nous devons à Hegel aussi bien la plus grandiose, à la fois historique et philosophique, histoire de la philosophie, qu'une philosophie, accessoirement historique en ses exemplifications critiques, de l'histoire de la philosophie. Gueroult, lui – significativement, et je reviendrai pour finir sur ce fait – n'a écrit que des monographies particulières d'histoire de la philosophie (ainsi, sur les trois penseurs précédemment cités, et, notamment aussi, sur Descartes et Spinoza), mais, en revanche, son ouvrage de philosophie de l'histoire de la philosophie s'est accompagné de la considérable histoire, de part en part philosophante en sa dimension compréhensive et critique, de l'histoire même de la philosophie; il y insère l'apport hégélien dans un genre qui s'est beaucoup étoffé depuis Hegel et qu'il explore aussi bien dans son illustration allemande (Schleiermacher, Dilthey, Jaspers...) que dans son illustration française (Renouvier, Bergson, Brunschvicg, Bréhier...). Il y confirme comparativement la vérité post-hégélienne de la théorie de Hegel.

² *HHP*, II, p. 462, note.

Et ce, d'abord quant au statut assigné à l'histoire de la philosophie et qui consiste en ce que celle-ci est immergée dans l'histoire réelle, en sa multiformité culturelle gérée en fait politiquement, en tant même qu'elle est et reste, essentiellement, libre dans et de celle-ci, comme histoire idéelle, proprement philosophique. Gueroult, qui veut embrasser sans la réduire arbitrairement l'expérience intégrale que le philosophe peut et doit assumer, pour en parler au moins avec exactitude, de la philosophie en sa pratique historique si riche, relève son oscillation entre un enfermement dans elle-même, par exemple au Moyen Âge, âge d'or de l'histoire de la philosophie, qui devient le seul contenu, scolastique, de celle-ci, avide de se commenter elle-même, et une ouverture à son contexte culturel, total comme chez les philosophes anciens, réfléchissant aussi bien sur la politique et la religion que sur les sciences naissantes, ou limité à l'Autre prochain du savoir philosophique, érigé en modèle ou garant, la scientificité mathématique ou expérimentale. Il faut récuser ces deux unilatéralismes, ravivés ainsi, d'un côté, par un Lachelier assimilant philosopher et interpréter la philosophie déjà faite, et un Brunschvicg rapportant le progrès philosophique à la seule réflexion sur le travail spirituel déployé dans l'histoire des sciences. Car si le sens de l'être ne peut se livrer qu'à travers la pensée objective du sensible, ce sens, en tant que sens, n'est que comme recomposition des sens déjà établis mobilisables dans le dialogue intraphilosophique, intériorisé à chaque fois par le philosophe. La philosophie n'a une histoire qu'en assumant son insertion dans l'histoire générale extérieure, mais comme moment de l'histoire intérieure à elle-même.

En affirmant, contre l'extrinsécisme d'une détermination socio-culturelle immédiate de la philosophie, et en suivant alors Bergson ou Bréhier, que celle-ci a un développement propre, qui peut se concentrer dans la durée interne créatrice de l'intuition géniale, Gueroult tient cependant tout autant, face à eux, qu'elle s'extériorise déjà idéellement dans une doctrine conceptualisée d'elle-même et, qui plus est, démonstrative, en déployant le monde intersubjectif de l'histoire proprement philosophique, et que, à travers celle-ci, elle assume en l'animant et spiritualisant le monde objectif de l'histoire socio-politico-culturelle. Alors il s'inscrit résolument dans le sillage de la révolution hégélienne, qui a réconcilié sans les confondre l'histoire idéalisée philosophiquement et la philosophie réalisée historiquement. – Rappelons en quelques mots que Hegel fait bien naître le philosophe, destination ultime du penser natif en l'homme, de la différenciation – finalement désintégrant-objective, essentiellement politique, de l'identité subjective initiale, dans la religion, de l'esprit particulier d'un peuple: cette désintégration, à la fois, stimule et permet l'intériorisation philosophante, critique et auto-critique, de cet esprit alors crépusculaire. Se pensant en sa négativité, cel-

le alors découverte des concepts déjà disponibles pour avoir été élaborés par la pensée antérieure, l'esprit philosopant s'efforce, à chaque fois, de s'identifier à lui-même en totalisant de façon nouvelle le capital conceptuel hérité des philosophies passées, et il fait par là progresser dans son unité de plus en plus compréhensive et sûre la philosophie ainsi pérenne: cette révolution totalisante poursuivie de la pensée fait alors se révolutionner sa concrétisation mondaine ou culturelle. L'histoire de la philosophie et l'histoire du monde se compénètrent sans se confondre dans l'activation d'un idéalisme réaliste ou d'un réalisme idéaliste.

Mais le ton fichtéen de cette formulation de la révolution hégélienne, célébrée par Gueroult, du rapport entre la philosophie et l'histoire introduit à la distance critique que celui qui se veut d'abord l'historien philosopant de l'histoire de la philosophie prend à l'égard du philosophe qui a voulu soumettre à une philosophie, la sienne, présumée, l'histoire même de la philosophie.

III

Gueroult veut aborder l'histoire de la philosophie dans une expérience totalement ouverte et accueillante de l'acte de philosopher comme libre création ou invention d'une philosophie, et donc, au lieu d'en limiter l'exploitation – comme le fait à tort, selon lui, Hegel – par une philosophie déjà construite de l'être et, dans l'être, du philosopher, élabore une philosophie de l'être à partir du philosopher exploré chez les philosophes majeurs de l'histoire, sans la moindre prévention doctrinale. Son objectif se présente comme anti-hégélien: non pas fonder une histoire de la philosophie sur sa philosophie, mais fonder sa philosophie sur l'histoire de la philosophie.

L'invention progressive de la philosophie pérenne est, chez Hegel, soumise à une nécessité établie par sa philosophie de l'être ou de l'absolu, lequel s'accomplit précisément dans l'advenir historique de cette philosophie. Cette nécessité est double. Elle est d'abord logique ou formelle: la série des philosophies réalise temporellement la série éternelle des catégories logico-ontologiques, chacune de celles-ci étant le principe totalisant du contenu (plus ou moins) conceptualisé de chaque philosophie apparue dans l'histoire. En second lieu, ladite nécessité est réelle ou historique, en ce sens que le principe (catégoriel) de chaque philosophie existante se déploie, différencie ou oppose en une objectivité culturelle, en un monde essentiellement politique, dont la négativité impose en fait, comme la négation d'elle-même, l'affirmation d'abord pratique d'un autre principe, plus totalisant, qui se réfléchira et justifiera ensuite théoriquement, ou conceptuellement, comme celui

d'une, de la, nouvelle philosophie, ainsi inventée dans une nécessité proprement historique. Assurément, le philosophe hégélien, qui conçoit l'histoire comme régie par la raison ou l'«esprit du monde», sait qu'une telle nécessité est la liberté se réalisant, mais les philosophes dont il fait l'histoire n'ont pas pu ne pas l'éprouver comme nécessité. Ou plutôt: ils n'auraient pas pu ne pas l'éprouver telle. Car, en fait, l'expérience philosophique de l'histoire de la philosophie est celle de la libre créativité de toute pensée philosophante. Gueroult, resté l'homme de sa Thèse, c'est-à-dire fichtéen, exige l'assomption sans réserve de cette donnée immédiate du philosophe: «Nous savons qu'en fait le cours de l'histoire de la philosophie n'a rien de comparable avec un développement régulier, progressif, graduel et nécessaire; qu'il faut forcer l'économie de chaque système pour le voir absorber les précédents [...] et rentrer à son tour dans le suivant; que, loin qu'il n'y ait qu'une seule philosophie dominante par époque et par nation, il y en a le plus souvent plusieurs, opposées et disparates. Partout, se manifestent la contingence, l'imprévisibilité, l'hétérogénéité».³

À Hegel – dont l'histoire a emporté sa philosophie de l'histoire de la philosophie, non vraiment historique et non vraiment philosophante puisqu'elle méconnaît la liberté essentielle au philosophe historique – il faut donc, tout en le réhabilitant pour la révolution considérable qu'il a opérée, bien opposer Fichte. En reconnaissant que la liberté du philosophe consiste à se retrouver – à «être chez soi», dirions-nous pour hégélianiser contre Hegel! – comme sujet philosophant, dans son objet, qui ne peut être d'abord l'être ou l'absolu (dans l'«idéalisme absolu»), mais seulement le philosophe objectivé comme une philosophie. Cette reconnaissance que l'objet immédiat, radical, du pensant, c'est le pensé, définit ce que Gueroult nomme son «idéalisme radical». Celui-ci accomplit bien la révolution copernicienne dans une histoire de la philosophie n'assignant plus à cette dernière, comme *son* objet, un être ou une chose en soi, mais la pensée qu'elle incarne dans un contenu doctrinal (plus ou moins) systématisé: «Ainsi, on découvre, comme dans la Critique [kantienne], que les objets véritables sont dans la pensée (philosophante), et non hors d'elle. Ces objets, ce sont les systèmes impérissables qui sont les éléments de l'expérience philosophique vivante dans l'histoire ou de la *philosophia perennis*».⁴ La liberté philosophante, totalisant rationnellement ses pensées, en réalise le contenu alors auto-suffisant en une Idée éternelle – dont elle saisit le lieu comme un entendement divin, ainsi que Berkeley logeait en Dieu les idées sensibles – et qui englobe en elle l'acte

³ PHP, p. 252.

⁴ PHP, p. 241.

même qui la pense librement. Le statut ainsi réconciliateur du pôle objectif et du pôle subjectif de la pensée philosophante peut faire penser à celui du savoir absolu proprement hégélien. Mais il y a pour Gueroult autant d'Idées ou de savoirs absolus que de philosophies, et le savoir absolu gueroultien de la pluralité des savoirs absolus qu'il émancipe ainsi se sait et est lui-même simplement l'un d'eux, dans un libéral polythéisme philosophique diamétralement opposé au monothéisme spéculatif, si dogmatique, de Hegel.

Le libéralisme anti-hégélien de Gueroult lui fait, d'une part, considérer comme autarcique – encore un trait fichtéen! – chaque doctrine philosophique. Chacune est une monade close sur elle-même, la coexistence divine des monades philosophantes n'étant en rien elle-même leur liaison monadologique. La monadologie hégélienne, en son absorption tendancieuse des autres monades, n'est bien elle-même que prétendue, simple monade purement hégélienne! Le Dieu gueroultien n'est aucunement leibnizien, il est en vérité berkeleyen, hébergement passif des dieux philosophiques dont chacun, au lieu d'être soumis, comme un moment, à l'auto-génération historique idéelle de l'esprit, se crée absolument lui-même. – D'autre part, il échappe aussi à la nécessité de l'histoire réelle amenant à l'existence les diverses philosophies. Puisque, en effet, les Idées éternelles que sont celles-ci renferment également en leur essence leur venue à l'existence dans la conscience philosophant librement en son monde culturel, elles contiennent aussi toutes les déterminations historiques réelles (religieuses, sociales, économiques, politiques...) de ce monde. D'où l'intérêt réaliste que Gueroult revendique pour cette historicité réelle des philosophies. Mais c'est l'Idée qui, au fond, pose d'elle-même, immédiatement, ce contexte, le monde historique dans lequel elle se fait positivement surgir. L'incarnation mondaine de l'Idée philosophique est idéelle, non réelle: «Pour la philosophie, il ne saurait y avoir d'autre réalité que la sienne».⁵ En d'autres termes, l'aliénation de l'Idée – des Idées – n'en est pas vraiment une, car le négatif ne s'y rencontre guère. La philosophie de Gueroult philosophe historien de la philosophie est un philosophisme. Cette philosophie s'est voulue la reconnaissance de l'histoire des philosophies, mais n'est-elle pas la négation de l'histoire, en tant qu'une, de la philosophie dans laquelle chaque philosophie veut pourtant se situer, ne se contentant pas d'être simplement l'une parmi toutes les autres, sans lien avec elles? L'histoire de la philosophie qui s'est voulue véritablement historique et véritablement philosophique est-elle bien telle?

⁵ *PHP*, p. 243.

IV

En libérant ainsi la création philosophique de la nécessité enchaînant la succession des doctrines en *une* histoire, celle de la philosophie alors une en sa pérennité idéelle, et du conditionnement nécessaire réciproque de cette histoire idéelle et de l'histoire réelle, effectivement politique, qui la stimule et qu'elle révolutionne, Gueroult ne peut rendre raison de l'essence et de l'existence d'une philosophie; il ne peut expliquer pourquoi elle est telle et comment elle existe en un tel lieu et en un tel temps, et ce, même si cette double raison d'être est dépassée par l'acte absolu de philosopher. Le contenu doctrinal et le statut historique d'une philosophie étant, de la sorte, sans raison assignable, ne peuvent être qu'accueillis empiriquement par l'historien, même philosophe, ou plutôt, surtout philosophant bien, de la philosophie.

Reconstruisant les philosophies qu'il étudie, exemplairement, selon l'ordre intérieur de leurs raisons, Gueroult ne les réinsère pas dans une histoire idéelle, logico-métaphysique, qui rendrait raison d'elles-mêmes en leur singularité. C'est pourquoi il n'a pas écrit une histoire, même partielle, de la philosophie et s'est contenté de produire ses incomparables monographies. Le penseur des structures philosophiques renonce à leur genèse, même seulement idéelle. Et la philosophie pérenne réside, pour lui, dans l'identité à soi de l'expérience vivante et libre du philosophe créateur d'une philosophie, non pas dans l'auto-génération totalisante des philosophies. Si bien que la reconstruction par un philosophe du mouvement idéal objectif d'une unique philosophie pérenne conduisant jusqu'à lui n'est qu'un élément intrastucturel de sa philosophie particulière, non la genèse universelle de celle-ci. L'histoire de la philosophie est un récit purement empirique et contingent relevant de l'un des moments du cours lui-même empirique qu'il prétend illusoirement maîtriser rationnellement. – Quant à l'immersion de l'Idée d'une philosophie dans le milieu réel de l'histoire générale, elle ne signifie rien d'autre qu'un accompagnement extérieur, simplement nécessaire en fait, de son déploiement intérieur, au fond purement conceptuel, un accompagnement qui ne conditionne même pas la venue à l'existence du concept, ainsi que c'est le cas chez Hegel. On comprend dès lors que Gueroult ne concrétise pas, dans ses monographies, son affirmation par là purement formelle d'une incarnation historique culturelle de l'Idée bien plutôt auto-suffisante en son développement éternel. Bref, dans chacune des monographies si impressionnantes du si grand historien de la philosophie, l'ordre des raisons n'intègre pas en lui l'ordre de la raison historiquement objectivée. L'idéalisme radical est un idéalisme abstrait: une philosophie, traitée par Gue-

rout, n'est pas son temps saisi par la pensée. C'est pourquoi, pas plus que l'historien, le philosophe s'affirmant dans la totalisation de la raison ne sera persuadé que l'histoire de la philosophie proposée, contre Hegel, par Gueroult, est une histoire de la philosophie à la fois absolument historique et absolument philosophique.

Sur la question du sens à donner à une histoire vraiment historique et vraiment philosophique de la philosophie – comme sur beaucoup d'autres –, ne peut-on pas, ne doit-on pas alors plaider pour un retour à Hegel, du moins en tant qu'il a théorisé ce sens, s'il n'en a pas appliqué les exigences suffisamment dans ses cours sur l'histoire de la philosophie. Car on considérera peut-être qu'il n'a pas assez respecté sa propre directive de prendre toujours les philosophies selon leur lettre unifiée, qui est leur esprit même. Salulaire est, à cet égard, le rappel de Gueroult disant que l'auteur d'une doctrine est celui qui l'a le mieux comprise, cela face aux rodomontades habituelles – se recommandant à tort d'un passage tronqué de Kant! – suivant lesquelles on peut mieux comprendre un penseur qu'il ne s'est compris lui-même. Mais, d'abord, est-ce si sûr que Hegel n'a pas bien, au fond, restitué conceptuellement les philosophies dont il parle et qui, même dénonçant le concept, disent bien encore, en tant que philosophies, conceptuellement (plus ou moins bien!) leur rejet du concept et de son pouvoir avérant? Il est certes aisé de balayer d'un mot le concept et son affirmation dialectique en raison de leur dogmatisme, dont pourtant tout l'immense discours hégélien s'est voulu le strict établissement. Mais il est prudent d'y regarder à deux fois avant de récuser l'histoire de la philosophie de Hegel qui, comme, d'ailleurs, sa philosophie de l'histoire, peut paraître encore aujourd'hui vérifiée par son objet même. En tout cas, dépasser Hegel, ce n'est pas régresser en deçà de lui, mais tenter d'aller, dans sa propre orientation, plus loin que lui et de faire mieux que lui, en s'ancrant, pour commencer, sérieusement en lui, par exemple dans sa réconciliation de la philosophie et de l'histoire, par laquelle, comme Gueroult le reconnaissait, il a révolutionné l'histoire de la philosophie.

RICCARDO POZZO

HISTOIRE HISTORIQUE ET HISTOIRE PHILOSOPHIQUE
DE LA PHILOSOPHIE

I

Qu'il me soit permis de commencer¹ avec l'exemple de la différence entre le livre sur le Ramisme écrit par Howard Hotson, *Commonplace Learning*,² qui représentera ici l'histoire historique de la philosophie, et mon *Adversus Ramistas*,³ qui représentera l'histoire philosophique de la philosophie.

Le calembour choisi pour le titre de cette relation trouve sa raison d'être dans le débat qui fut entamé par Ferdinand Alquié (et ses assistants Gilles Deleuze et Jean-Luc Marion) contre Martial Gueroult (maître lui aussi de plusieurs élèves). Les livres topiques de Alquié sont *Nostalgie de l'être* et *Signification de la philosophie*,⁴ Gueroult ayant délivré sa prise de position avec un article publié dans le premier numéro de l'*Archivio di filosofia*, achevée dans sa célèbre *Philosophie de l'histoire de la philosophie*.⁵ Pour Alquié, la philosophie est historique *tout court*:

elle est l'œuvre d'un homme, et le philosophe n'est pas doué de lumières, de vertus, ou d'intuitions particulières; il n'en sait pas plus que les autres, et souvent moins que beaucoup; il éprouve des passions, et des plus désagréables, et, s'il aime la sagesse, il n'est pas pour cela un sage: aussi, quand il veut le paraître, ne réussit-il qu'à prêter à rire.⁶

¹ L'article est la traduction française de R. Pozzo, *Storia storica e storia filosofica della filosofia nel XX e XXI secolo*, «Archivio di storia della cultura», 27, 2014, pp. 361-372.

² H. HOTSON, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications 1543-1630*. Oxford, Oxford University Press 2007.

³ R. POZZO, *Adversus Ramistas. Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Basel, Schwabe, 2012.

⁴ F. ALQUIÉ, *Nostalgie de l'être*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966; ID., *Signification de la philosophie*, Paris, Hachette, 1971.

⁵ M. GUEROUT, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, «Archivio di Filosofia», 1, 1954, pp. 39-64; ID., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979.

⁶ F. ALQUIÉ, *Nostalgie de l'être*, cit., p. 147.

Pour Gueroult – comme l’a noté Fernand Brunner – il y avait au contraire une alternative entre une histoire de la pensée *secundum historiam* et une histoire de la pensée *secundum veritatem*, alternative qui révèle la différence entre histoire historique et histoire philosophique de la philosophie, dont je viens de parler:

Si l’on choisit le premier membre de l’alternative, il y a une histoire de la philosophie et cent philosophies; si l’on choisit le second, il y a autant d’histoires de la philosophie que de philosophies. Brucker est leibnizien, Tennemann kantien, Erdmann hégélien et l’on songe aujourd’hui à Marbourg à récrire l’histoire de la philosophie à la lumière du kantisme enfin compris.⁷

La solution proposée par Gueroult était d’établir une *dianoématique*, c’est-à-dire une «science des conditions de possibilité des œuvres philosophiques en tant qu’elles possèdent une valeur philosophique indestructible». Le dernier mot appartient à l’actuel président de l’Institut International de Philosophie, Enrico Berti, qui, à propos de la relation entre «verità filosofica e storia all’interno della metafisica classica», n’hésitait pas à admettre la difficulté de l’histoire de Gueroult *secundum veritatem*: «Non sono d’accordo con gli scettici e nemmeno con quanti affermano che v’è già una filosofia vera, totalmente vera, la quale ha esaurito tutta la verità alla quale si poteva ambire [...]. Sono un sostenitore della storicità della filosofia».⁸

Il est vrai que l’histoire des idées a des liens forts avec l’histoire de la philosophie, de la sagesse, de la pensée, de la *Geistesgeschichte*.⁹ Elles sont diverses, toutefois, dans la mesure où les philosophes ont tendance à ignorer les nuances dans des contextes extérieurs et cherchent surtout la cohérence intérieure des arguments pris en considération.¹⁰ Comme le disait Anthony Grafton, tout le monde y gagnera à accepter la mort de la *history of ideas* ancien régime pour retourner travailler sur la *intellectual history*,¹¹ qui est «closely related to cultural history, being analogous to the polar modes of inquiry commonly known as internalist and externalist – or the ‘in-

⁷ F. BRUNNER, *Histoire de la philosophie et philosophie*, in *Études sur l’histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*, éd. L. W. Beck, Y. Belaval, J.-L. Bruch et al., Paris, Fischbacher, 1964, p. 191 et suiv.

⁸ E. BERTI, *A partire dai filosofi antichi*, éd. L. Grecchi, Padova, Il Prato, 2010, p. 96 et suiv.

⁹ D. KELLEY, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Burlington, Vt., Ashgate, 2002, p. 3.

¹⁰ ID., *Intellectual History in a Global Age*, «Journal of the History of Ideas», 68, 2005, pp. 155-167, ici, p. 158.

¹¹ A. GRAFTON, *The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, pp. 1-32.

tellelectualist' (or even 'spiritualist') and 'contextualist' – approach». ¹² Gueroult écrivait:

La nature de l'intérêt historique est simplement scientifique, positif. Il est entièrement satisfait par la connaissance véridique de faits et la recherche du *nexus* causal qui enchaîne les événements. L'intérêt de l'histoire de la philosophie est plus complexe, et au fond radicalement différent. C'est un intérêt philosophique; ceci veut dire qu'il ne s'agit plus seulement de connaître exactement un objet, mais d'en saisir la signification; car l'objet, qui est ici la doctrine, est significatif et représentatif; il n'est devenu objet de la science exacte que parce qu'il devait devenir objet d'intellection. Le souci de l'exactitude historique n'est donc plus la fin en soi, mais un simple moyen d'approche, indispensable d'ailleurs pour assurer un contact effectif avec la réalité philosophique des doctrines [...]. La reconstitution interne des doctrines selon leur loi propre d'organisation est la grande affaire. ¹³

La même relation s'étale dans la structure d'horizon de l'expérience:

The center of the intellectual space locates the historical subject (conscious, intentional, or even unconscious), or perhaps a single act of discovery, creation, or conceptualization – a pure spiritual or phenomenological moment that becomes a target of philosophical inquiry. The surrounding space encompasses the contexts of the central subject – the preconditions, influences, possibilities, resonances, connections, and effects involving other fields of cultural activity, states of disciplinary questions, and 'climates of opinion' – the 'past' being represented by residues in the present signifying otherwise inaccessible bygone experience. Beyond the circle of experience, beyond perhaps even the resources of language, we may imagine a transition from intellectual and cultural history to philosophical speculation and metahistorical criticism. In any case this is the only way of imagining the problem from the standpoint of a human agent: intellectual history is the inside of cultural history, cultural history the outside of intellectual history; but in both cases 'ideas' must be brought down to a human level. ¹⁴

C'est vrai: s'en tenir à la centralité du texte est une entreprise digne de l'humanisme le plus recherché. ¹⁵ «The history of ideas may seem to bridge the gap between the ideal and the real, but this is an illusion to the extent that these ideas are already ('always already') incarnate in conventional language». ¹⁶ Restaurer le document original dans la mesure du possible c'est la tâche d'un éditeur, qui veut nous dire «as much as he can discover

¹² D. KELLEY, *The Descent of Ideas*, cit., p. 4.

¹³ M. GUERULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, cit., p. 52.

¹⁴ D. KELLEY, *The Descent of Ideas*, cit., p. 5.

¹⁵ G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988.

¹⁶ D. KELLEY, *The Descent of Ideas*, cit., p. 4.

about the composition and making of the text and about the likely alterations that have been made by the author, the publisher, and the successive editors, including himself», en incluant un «exhaustive account of the typography of the book itself, its signatures, type size, running titles, misprints, corrections, and the like». ¹⁷ Le nouvel humanisme renaissait en Chine pendant les années trente du dernier siècle dans l'école de Wu Mi. ¹⁸

II

Tuan Yifu introduisit l'idée d'une «humanistic geography» ¹⁹ comme une perspective qui prend en charge les «complexity and ambiguity of relations between people and place, qualities eclipsed by the positivist perspective of much human geography». ²⁰ Les humanistes rejettent «the reduction of space and place to geometrical concepts of surface and point; humanistic conceptions of space and place are thick with human meaning and value». ²¹

Localiser la culture, cela veut dire définir le nouveau paradigme de la géographie anthropologique avec ses catégories thématiques d'espace incorporé, engendré, inscrit et contesté, transnational; et finalement il s'agit de définir des tactiques spatiales. ²² Dans cet contexte très riche, il faut établir «the field of proxemics, the study of people's use of space as an aspect of culture». ²³ Surtout, la notion de «inscribed spaces» implique que les hommes «write» d'une façon durable «their presence on their surroundings». ²⁴

Il ne s'agit pas d'une bagatelle. Il s'agit de trouver un dénominateur commun entre l'échange nébuleux de pensées, discours et discussions sur des textes qui ont été transmis à travers les siècles. Ce sont les textes qui

¹⁷ J. M. LEVINE, *Intellectual History as History*, «Journal of the History of Ideas», 68, 2005, pp. 189-200, ici, pp. 195, 197.

¹⁸ A. MEGILL, *Globalization and the History of Ideas*, «Journal of the History of Ideas», 68, 2005, pp. 179-87, ici, p. 181.

¹⁹ TUAN YIFU, *Humanistic Geography*, «Annals: Association of American Geographers», 66, 1976, pp. 266-276.

²⁰ S. DANIELS, *Arguments for Humanistic Geography*, in *Human Geography*, éd. D. Gregory et N. Castree, Los Angeles, Sage, 2012, vol. II, pp. 165-78, ici, p. 165.

²¹ J. N. ENTRIKIN, *Contemporary Humanism in Geography*, «Annals: Association of American Geographers», 66, 1976, pp. 615-632, ici, p. 623.

²² S. M. LOW et D. LAWRENCE-ZÚÑIGA, *Locating Culture*, in *The Anthropology of Space and Time. Locating Culture*, éd. S. M. Low et D. Lawrence-Zúñiga, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 13-59, ici, p. 13.

²³ E. T. HALL, *The Hidden Dimension*, New York, Doubleday, 1966; LOW et LAWRENCE-ZÚÑIGA, *Locating Culture*, cit., p. 16.

²⁴ S. M. LOW et D. LAWRENCE-ZÚÑIGA, *Locating Culture*, cit., p. 25.

procurent la médiation entre les contextes et les idées, ce qui explique pourquoi les savants qui poursuivent l'analyse lexicale agissent mieux que d'autres en tant que médiateurs entre l'histoire des idées et l'histoire de la philosophie. Les philosophes napolitains avaient un avantage, qui remonte à l'historisme de Vico: la création d'un *pluriversum* pour l'histoire des faits et des idées, dans lequel les idées sont historicisées et l'histoire de la philosophie devient histoire tout court.²⁵ Mais les sciences humaines d'aujourd'hui doivent changer pour ne pas changer, comme on le voit dans l'idéogramme chinois pour les sciences humaines, qui à vrai dire indique plutôt 'la culture de l'humanité'.²⁶ Les sciences humaines prennent sur elles la même tâche qu'une tour de contrôle, «as a control tower that realizes convergence», ce qu'on fait maintenant avec beaucoup d'empressement en Corée.²⁷

III

L'histoire des idées est par sa nature interdisciplinaire. Elle intègre un certain nombre de disciplines: l'histoire et la philosophie, bien sûr, mais pas seulement. Elle concerne aussi la linguistique, l'histoire littéraire, l'anthropologie, l'économie, l'histoire des prix, l'histoire du livre, puis la politique, l'histoire institutionnelle, le droit, la publicité des sentences judiciaires, la théologie, l'histoire des hérésies: «Intellectual historian [...] are in the first place interested in the relationship between texts and worlds of experience».²⁸ Aujourd'hui, la recherche en histoire intellectuelle est d'intérêt commun pour les chercheurs et les étudiants dans un large éventail de domaines. Elle s'engage à encourager la diversité en matière de couverture régionale, de portée chronologique et d'approches méthodologiques. L'histoire intellectuelle est expansive et œcuménique. Elle comprend les histoires de la philosophie, de la littérature et des arts, des sciences naturelles et sociales, de la religion et de la pensée politique. Enfin, elle est «a literary activity, and an intellectual historian is somebody producing an understanding by writing books».²⁹

²⁵ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, éd. F. Tessitore, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.

²⁶ KIM GIBONG, *Why the Humanities are required in the Speeding Era of Science and Technology*, in *3rd World Humanities Forum: Humanities in the Era of Transformative Science and Technology*, Seoul: National Research Foundation, 2014, pp. 393-404, ici, p. 397.

²⁷ *Ibid.*, p. 403.

²⁸ E. TORTAROLO, *Intellectual History and Historiography*, «Intellectual News», 1, 1996, p. 17f.

²⁹ U.-J. SCHNEIDER, *Intellectual History in a Global Age: The International Dictionary of Intellectual Historians*, «Journal of the History of Ideas», 68, 2005, pp. 143-154, ici, p. 144.

Fondé en 1964, quand il établit la première bibliothèque numérisée italienne, l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI-CNR) est consacré à l'histoire de la terminologie culturelle et scientifique. ILIESI-CNR met l'accent sur le phénomène de la migration culturelle qui accompagne l'histoire des civilisations, tout en impliquant des relations continues et des échanges réciproques entre différentes cultures et donc des traductions (au sens le plus large) de textes et de modules d'un contexte à un autre, économique, politique ou culturel. Ses chercheurs étudient plusieurs époques dans l'idée qu'aux racines de l'histoire de la philosophie et des sciences et plus généralement de l'histoire des idées se trouvent des corpus textuels qui ont été développés dans le contexte de chaque discipline au cours des siècles. Les outils sémantiques historiques tiennent compte des usages techniques et des ambiguïtés, des interrelations synchroniques et diachroniques, des traductions et des transpositions à travers les champs lexicaux. La spécificité de leur méthodologie nécessite de se rapprocher des textes, des termes individuels et des familles lexicales. D'où la publication de lexiques, d'indices et de concordances, la mise en place de bases de données et le traitement des données scientifiques appliquées à la terminologie technique en sciences humaines.

Nous venons de voir s'achever la révolution sémiologique de la fin des années quatre-vingt-dix, qui mettait l'accent sur les inscriptions de laboratoire et le matériel connexe sémantique, mais la question est toujours celle du clivage épistémologique entre représentation et objet représenté. Les positions sont entre l' 'image du monde' (Wittgenstein) et l' 'être dans l'image' (Heidegger). La science en devenir est la science codée.³⁰ Le même clivage demeure entre le mot et l'image.³¹

Les concepts fondamentaux sont les titres des quinze colloques internationaux organisés par ILIESI-CNR: *Experientia* (LIE, vol. 91), *Idea* (LIE, vol. 51), *Locus-Spatium* (LIE, vol. 121), *Machina* (LIE, vol. 98), *Materia* (LIE, vol. 112), *Natura* (LIE, vol. 105), *Nomos-Lex* (LIE, vol. 127), *Ordo* (LIE, vol. 20-21), *Phantasia-Imaginatio* (LIE, vol. 46), *Ratio* (LIE, vol. 61), *Res* (LIE, vol. 26), *Sensus* (LIE, vol. 66), *Signum* (LIE, vol. 77), and *Spiritus* (LIE, vol. 32). Les nomenclatures des idées et des concepts se retrouvent aussi dans certaines œuvres monumentales qui sont le fruit de grands efforts des savants au cours de la deuxième moitié du siècle dernier: *Dic-*

³⁰ H.-J. RHEINBERGER, M. HAGNER et B. WAHRING-SCHMIDT, *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, in *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*, éd. H.-J. Rheinberger, M. Hagner et B. Währing-Schmidt, Berlin, Akademie, 1997, pp. 7-21, ici, pp. 8-10.

³¹ H. BREDEKAMP, *Zur Vorgeschichte von Thomas Hobbes' Bild des Staates*, in *Räume des Wissens*, cit., pp. 23-37, ici, p. 23.

tionnaire des intraduisibles,³² the *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,³³ the *Geschichtliche Grundbegriffe*,³⁴ the *Dictionary of the History of Ideas*³⁵ et enfin le *New Dictionary of the History of Ideas*.³⁶

Donald R. Kelley et Ulrich-Johannes Schneider ont précisé que l'histoire de la philosophie et l'histoire intellectuelle ne sont pas coextensives, étant donné que le domaine de l'étude intelligible est le langage, l'histoire de la philosophie n'est en aucun cas la reine de toutes les formes intelligibles de la communication, mais c'est simplement une province dans le domaine de l'histoire intellectuelle.³⁷ Tout bien considéré, *Commonplace Learning*³⁸ reste bien placé au sein d'un problème pratique de l'histoire intellectuelle, dans la mesure où il approfondit l'étude des éditions, des tirages, des rééditions, de la censure, des correspondances, des débats, etc. Il s'agit du grand spectre de l'histoire intellectuelle. Mon *Adversus Ramistas*³⁹ pose par contre un problème pratique pour l'histoire de la philosophie en tant qu'il considère d'abord et avant tout les textes en eux-mêmes, leur explication, les arguments opposés, en un mot, la province de l'histoire de la philosophie.⁴⁰

Qu'est-ce finalement que l'histoire de la philosophie? En quoi consiste-t-elle aujourd'hui? Dans les nombreux manuels scolaires pour les lycées du monde entier – on pense notamment à la riche histoire de la production de manuels de philosophie en Italie, qui est encore largement redevable aux *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel.⁴¹ Il est vrai que la philosophie de l'histoire de Hegel avait un nombre considérable de lecteurs en Russie, en créant «the problem of East and West», avec

³² B. CASSIN (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil-Robert, 2005.

³³ J. RITTER et K. GRÜNDER (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 volumes, Basel, Schwabe, 1971-2004.

³⁴ R. KOSELLECK, O. BRUNNER et W. CONZE (éds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 volumes, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

³⁵ P. P. WIENER (éd.), *Dictionary of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, 4 volumes, New York, Scribner's, 1968.

³⁶ M. HOROWITZ (éd.), *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 volumes, New York, Scribner's, 2004.

³⁷ U.-J. SCHNEIDER, *Intellectual History and the History of Philosophy*, «Intellectual News», 1, 1996, pp. 28-30, ici, p. 11.

³⁸ H. HOTSON, *Commonplace Learning*, cit.

³⁹ R. POZZO, *Adversus Ramistas*, cit.

⁴⁰ J. M. LEVINE, *Intellectual History as History*, cit., p. 191.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, éd. W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1993.

une Europe progressive et une Asie retardée.⁴² À partir des années trente du XIX^e siècle, la Russie est devenue le premier champ de bataille de la philosophie interculturelle, «within its wide territory an invisible and shifting border between two continents, and thus Russian society was forever torn between two cultures».⁴³ La dichotomie est-ouest a fait rage au XX^e siècle, notamment à la suite des discussions sur le relativisme postmoderniste avec Martin Heidegger, Jean-François Lyotard et Richard Rorty.⁴⁴ «Europe in the Mirror of World Cultures» est une étape intéressante pour mettre en valeur les découvertes extra-européennes, non européennes, de l'Europe.⁴⁵ L'histoire de la philosophie a été étudiée comme un genre littéraire.⁴⁶ L'histoire de la philosophie est basée sur l'historicité qui est dans la nature de la philosophie, qui renouvelle constamment les questions sur lesquelles elle travaille, et il en va de même pour les méthodes. L'histoire intellectuelle est l'histoire, au contraire, qui va travailler sur l'histoire de la pensée avec l'objectif de reconstruire exactement la façon dont les arguments philosophiques ont été avancés à travers les siècles.⁴⁷

Je voudrais citer trois revues. *L'Archiv für Geschichte der Philosophie* a connu une histoire prestigieuse depuis sa création en 1888. Fondé par Ludwig Stein, l'*Archiv* a été créé pour fournir un forum international pour la discussion de l'histoire de la philosophie occidentale. Insistant sur une recherche minutieuse et une argumentation précise, la revue souligne la nécessité de comprendre les textes historiques dans leur contexte philosophique et social. Le *Journal of the History of Philosophy* a reçu son mandat d'une motion adoptée par la Division Orientale de l'American Philosophical Association en décembre 1957, approuvant «the establishment of a journal devoted to the history of philosophy». Fondée en 1946, la *Rivista critica di storia della filosofia* s'est distinguée pour la nouveauté de nombreuses hypothèses et pour sa rigueur philologique extrême. En effet, c'est son rédacteur en chef Mario Dal Pra qui a bien précisé que l'histoire de la philo-

⁴² A. SILJAK, *Between East and West. Hegel and the Origins of the Russian Dilemma*, «Journal of the History of Ideas», 62, 2001, pp. 335-358, ici, pp. 337, 340.

⁴³ *Ibid.*, p. 335.

⁴⁴ C. A. MOORE, *Philosophy – East and West*, Princeton, Princeton University Press, 1944; ZHANG WEI, *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers. A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*, Albany, N.Y., SUNY Press, 2012.

⁴⁵ R. A. MALL, *Intercultural Philosophy*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2000, p. 109.

⁴⁶ G. SANTINELLO et G. PIAIA (éds.), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 volumes, Padova, Antenore, 1981-2004; G. PIAIA, *Marsilio da Padova. Contributi alla storia delle idee*. Padova: Antenore, 1999; M. LONGO (éd.), *La storia generale della filosofia fra costruzione e de-costruzione*, «Rivista di storia della filosofia», 61, 2003.

⁴⁷ P. STEKELER-WEITHOFER, *Philosophiegeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2006, p. 2.

sophie ne peut plus être simplement le résultat d'une tentative de systématiser l'appréhension de la pensée philosophique par rapport aux époques précédentes, comme l'a dit Hegel.⁴⁸ La recherche novatrice n'est possible aujourd'hui que sur la base d'une complémentarité complète entre la reconstitution historique-génétique de l'approche personnelle d'un philosophe (interne) et la reconstruction du contexte de l'opinion publique régionale et institutionnelle (externe). Le meilleur modèle disponible aujourd'hui est le *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*.⁴⁹

IV

Le future de l'histoire de la philosophie – au moins du point de vue italien – réside peut-être dans la création d'une nouvelle approche qui considère à la fois les aspects internes d'une œuvre qui se développe et qui peut être étudiée d'abord et avant tout dans une analyse lexicale, et les aspects externes qui ont présidé à la constitution de cette œuvre. Le Consiglio Nazionale delle Ricerche a fondé et financé il y a plus de cinquante ans deux instituts de recherche, l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee et l'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno. L'avenir est donc une histoire de la philosophie qui fasse de l'innovation culturelle; ce que la philosophie fait quand elle explique que notre culture a grandi par hybridation avec les cultures de nos voisins, à côté de ce qui a été connu comme la fusion culturelle dont parlait déjà Platon dans le *Timaeus* (23c), lorsque le prêtre égyptien explique à Solon la traduction de l'art de l'écriture de l'Atlantide en Egypte et de l'Egypte en Grèce, précurseur de toutes *translationes studiorum*, des traductions en grec, latin, arabe dans le grand cercle de la culture méditerranéenne, que constituaient, qu'au Moyen Âge, les langues scientifiques vernaculaires.⁵⁰

Aujourd'hui, il ne suffit pas qu'un bon livre italien sur l'histoire de la philosophie soit un bon livre sur l'histoire de la philosophie. Il doit également être fondé sur de solides considérations lexicales et historiques. Les chercheurs italiens en histoire de la philosophie ont le don du multilinguisme. «A new sociolinguistics of multilingualism is now being forged: one that

⁴⁸ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit.; M. DAL PRA, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, éd. Maria Assunta Del Torre, Milano, Angeli, 1996.

⁴⁹ H. HOLZHEY (éd.), *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 14^e édition, 14 volumes, Basel, Schwabe, 1983-2004.

⁵⁰ T. GREGORY, *Translatio Studiorum*, in *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, éd. Marco Sgarbi, Leiden, Brill's, 2012, pp. 9-21.

takes account of the new communicative order and the particular conditions of our times, while retaining a central concern with the processed involved in the construction of social differences and social inequalities». ⁵¹ Ils sont formés dès le début de leur carrière à la lecture de textes et études en grec, latin, italien, anglais, français, allemand et peut-être en espagnol et en portugais. L'avenir de la recherche italienne réside dans le développement de lexiques disciplinaires. Cela préfigure la traduction des mots, de la culture et des pensées grecques dans les représentations latines de Cicéron et de Boèce et la dynamique de la grande transmission culturelle méditerranéenne des textes philosophiques, religieux et médicaux du grec et de l'hébreu à l'arabe, au latin et aux langues vernaculaire de l'Europe. ⁵²

Quand Boèce se mit à traduire Aristote en latin, il fut motivé à le faire pour, d'une part, maintenir vivante la tradition classique latine et, d'autre part, la moderniser par la transcription dans les nouveaux contextes ouverts par l'acceptation paradigmatique de l'aristotélisme. Quand Kant choisit de s'approprier de termes grecs comme phénomène et noumène, il le fait parce qu'il voulait d'abord maintenir la tradition d'écriture philosophique en allemand, une tradition qui avait ses références classiques chez Maître Eckhart et Martin Luther, mais aussi pour la revitaliser en la transcrivant dans le nouveau contexte de sa propre révolution copernicienne. ⁵³

Aujourd'hui, nous avons la chance de pouvoir nous servir des textes rassemblés dans les infrastructures de recherche pour les sciences humaines: *Europeana* (www.europeana.eu), *European Cultural Heritage Online* (www.echo.mpiwg-berlin.mpg.de/home), *World Digital Library* (www.wdl.org), *Digital Research Infrastructure for the Arts and the Humanities* (www.dariah.eu), *Common Language Resources and Technology Infrastructure* (www.clarin.eu), *European Research Infrastructure for Heritage Science* (www.e-rihs.eu). Attendons donc les premières thèses doctorales basées sur ces infrastructures. En effet, c'est ce qui a été fait par Marco Sgarbi, le premier 'European Research Council Starting Grant' jamais attribué à un historien de la philosophie, *Aristotle in the Italian Vernacular. Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History*. ⁵⁴ Aucune surprise, du reste, que le financement ait été décerné par un commission d'historiens intellectuels et non par des historiens de la philosophie (<https://aristotleinthevernacular.org>).

⁵¹ S. GARDNER et M. MARTIN-JONES, *Introduction*, in *Multilingualism, Discourse and Ethnography*, London, Routledge, 2012, p. 1.

⁵² T. GREGORY, *Translatio Studiorum*, cit., p. 9.

⁵³ T. GREGORY, *Le origini della terminologia filosofica. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 39-40, 57-58.

⁵⁴ M. SGARBI, *Aristotle and the People. Vernacular Philosophy in Renaissance Italy*, «Renaissance & Reformation», 39, 2016, pp. 59-109.

CONCLUSIONS

ENRICO BERTI

président de l'Institut international de philosophie

Qu'il me soit permis, à titre de conclusion, de faire appel à un grand philosophe, en rapportant sa pensée non comme un argument d'autorité, mais comme un exemple de l'importance donnée par un grand philosophe à l'histoire de la philosophie justement comme moyen, non pas comme fin, pour exercer la recherche philosophique. Aristote, loin d'être un philosophe seulement systématique comme on l'a retenu pendant plusieurs siècles, affirme, au début de sa *Métaphysique*, que la première chose à faire pour s'acheminer vers la 'science recherchée', c'est-à-dire vers la philosophie, c'est de formuler des problèmes (*aporêsai*), et que les problèmes sont ce à propos de quoi certains ont professé des opinions différentes. Deuxièmement, dit Aristote, il faut discuter les problèmes (*diaporêsai*), c'est-à-dire développer les conséquences des différentes opinions, pour voir si elles sont acceptables ou bien si elles tombent dans des difficultés. Finalement, conclut Aristote, on parviendra à la solution du problème (*euporia*) à la condition d'avoir considéré toutes les difficultés possibles, parce que, comme dans un procès, on peut juger bien seulement après avoir écouté les arguments de toutes les parties en cause.

Dans les *Topiques*, traité consacré à l'enseignement de la dialectique, Aristote avait affirmé que celle-ci est utile même aux sciences philosophiques, parce que l'examen des opinions d'autrui et leurs discussion dans les deux directions opposées (*pros amphotera diaporêsai*) permet d'arriver plus facilement à la connaissance du vrai et du faux. D'ailleurs, c'est la méthode pratiquée par Platon dans le *Parménide*, mais en général dans tous ses dialogues, et pratiquée successivement par Kant, par exemple dans sa doctrine des antinomies de la raison. C'est pour cela qu'Aristote a commencé la plupart de ses grands traités par une histoire du problème qui en faisait l'objet et des opinions formulées à l'égard par ses prédécesseurs: voir les livres I de la *Métaphysique*, de la *Physique*, du *De caelo*, du *De generatione et corruptione*, du *De anima*, de l'*Ethique à Nicomaque*, et le livre II de la *Politique*. On peut dire que l'histoire de la philosophie est née de cette manière, bien avant la doxographie, comme moyen dialectique pour la recherche de la vérité. Moi je crois que cet enseignement n'est pas périmé et

qu'il nous donne l'explication la meilleure de combien l'histoire de la philosophie est indispensable.

La plupart des philosophes, nous le savons, et surtout les grands philosophes ont toujours tenu compte de la pensée de leurs prédécesseurs; par conséquent, lorsqu'ils ont posé des problèmes et proposé des solutions, ils ont présupposé, pour l'accepter ou pour le critiquer, ce qui avait été dit par les philosophes précédents, donnant de cette manière à la simple succession chronologique le caractère d'une véritable succession logique. En effet, suivant l'ordre chronologique dans sa direction naturelle, c'est-à-dire du passé au présent, on réussit à voir la véritable solution des problèmes mieux qu'en procédant d'une manière abstraitement logique.

Mais, si la méthode historique est indispensable pour faire de la philosophie, cela n'implique pas la nécessité de connaître l'histoire de la philosophie toute entière, c'est-à-dire la pensée de tous les philosophes depuis Thalès jusqu'à nos jours, présentés tous de la même manière, avec la même attention, la même extension, le même soin. Non seulement cela n'est pas nécessaire, mais ce n'est même pas possible. La possibilité d'une connaissance complète et homogène de l'histoire de la philosophie est une autre illusion de la doxographie (de même que celle d'une présentation sans évaluations). Même en faisant abstraction du fait que les œuvres des certains philosophes (surtout anciens) n'ont pas été conservées, et que celles de certains autres (surtout médiévaux) n'ont pas encore été éditées, si l'on veut reconstruire dans l'histoire de la philosophie un ordre intelligible, on est obligé de se référer à certains philosophes qui sont de quelque manière la condition nécessaire pour la compréhension des autres: ils sont comme des nœuds où convergent ou bien d'où se ramifient toutes les autres conceptions.

Par exemple, on ne peut d'aucune manière comprendre les présocratiques ou les sophistes sans se référer à ce que Platon ou Aristote en ont dit, même dans le cas où l'on veuille refuser complètement le jugement de ces derniers (comme il arrive, pour les présocratiques, à Nietzsche et à Heidegger). De même, si l'on veut mettre quelque ordre dans l'entrelacement de la pensée païenne avec la pensée chrétienne des premiers siècles avant J.-C., on doit se référer d'un côté à Plotin et de l'autre à Saint Augustin; si l'on veut comprendre la dialectique entre philosophie chrétienne, musulmane et hébraïque au Moyen Age, on doit se référer à Saint Thomas d'Aquin, qui a tenu compte de toutes ces différentes traditions. Pour ce qui concerne l'âge moderne, il y a des auteurs, comme Galilée et Descartes, sans la connaissance desquels on ne peut comprendre presque rien de la science et de la philosophie successives; ou il y a un géant de la pensée comme Kant, qui est au même temps la synthèse de toute la philosophie précédente (l'époque des Lumières) et la condition pour la compréhension de toute la phi-

losophie postérieure (surtout le romantisme et l'idéalisme allemand). Finalement Hegel est la clé qui donne l'accès à la plupart de la philosophie du XIX^e siècle, qui fut un développement ('droite' et 'gauche' hégélienne) ou bien une réaction à sa pensée (Trendelenburg, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, etc.).

En outre chaque tradition nationale a ses propres philosophes qui l'ont influencée et dont elle ne saurait se priver: Locke et Hume pour la Grande Bretagne, Leibniz et Wolff pour l'Allemagne, Vico, Rosmini et Gioberti pour l'Italie, Pascal, Comte et Bergson pour la France, etc. Et comment se moquer de Nietzsche, dont si grande partie de la philosophie contemporaine dépend?

Finalement il faut dire aussi quelques mots sur l'utilité proprement pédagogique de l'histoire de la philosophie. À ce sujet, je pense qu'un enseignement de type historique permet aux élèves de comprendre les idées philosophiques mieux qu'un enseignement d'autre type, et il contribue aussi à la formation de leurs attitudes critiques et inventives. L'enseignement historique, en effet, en replaçant les idées dans la situation historique, c'est-à-dire culturelle, religieuse, scientifique, politique, économique, sociale, etc., d'où elles sont jaillies, montre leur raison d'être, leur liaison avec la réalité concrète, et justifie leur caractère particulier, qui souvent peut nous paraître aujourd'hui étranger. À cet égard on pourrait rappeler les considérations d'un grand philologue et historien de la pensée grecque, Werner Jaeger, sur la possibilité d'illustrer la valeur classique, c'est-à-dire permanente, de certains aspects de la philosophie ancienne, en les ramenant à leur situation historique concrète, selon les canons de l'humanisme, plutôt qu'en les célébrant d'une manière abstraite, selon les tendances du classicisme.

Deuxièmement, un enseignement historique correct, qui concentre l'attention des élèves sur les problèmes auxquels les différents philosophes ont cherché de donner une réponse, en reconstruisant génétiquement l'itinéraire concret à travers lequel ils sont arrivés des problèmes à leurs solutions, pousse les élèves à parcourir à leur tour personnellement cet itinéraire et à comprendre pourquoi une certaine solution plutôt qu'une autre a été adoptée. De cette façon les élèves peuvent réaliser cette 'fusion d'horizon' (*Horizontverschmelzung*) avec l'auteur étudié, qui selon H.-G. Gadamer est l'idéal de l'herméneutique philosophique.

Le contact direct avec l'auteur, situé dans son époque, et surtout avec ses œuvres (d'où la nécessité d'une lecture directe et d'une fréquentation assidue des textes), permet à l'élève d'instaurer avec lui un véritable dialogue, fait de questions et de réponses, d'argumentations, de réfutations et de démonstrations, qui est non seulement la manière la meilleure, c'est-à-dire la plus personnelle, la plus active, d'apprendre les notions philosophi-

ques, mais aussi un exercice utile pour former l'intelligence à la réflexion rationnelle, à l'évaluation critique et à la comparaison dialectique des idées. D'ailleurs, je crois que la méthode du dialogue est la seule méthode qui permet de comprendre les philosophies d'autrui et d'apprendre à faire soi-même de la philosophie, étant donné, et j'en suis convaincu, que la structure logique de la philosophie n'est pas du type démonstratif, comme celle des sciences et en particulier des mathématiques, mais du type dialectique, dans le sens grecque de ce terme.

Pour conclure, quelque mot sur l'utilité de l'histoire de la philosophie pour les autres disciplines, c'est-à-dire les disciplines non philosophiques. Avant tout elle me semble indispensable pour la connaissance de la littérature, si, bien entendu, celle-ci se déroule d'une manière historique, comme je crois que c'est naturel de faire. L'ignorance de l'histoire de la philosophie, en effet, empêcherait de comprendre des phénomènes littéraires importants pour tous les pays de l'Europe, tels que Dante, l'humanisme de la Renaissance, le théâtre des grands siècles français et espagnol, la littérature des Lumières, le romantisme, le naturalisme du XIX^e siècle, l'existentialisme, etc.

L'histoire de la philosophie est indispensable même pour la connaissance de l'histoire tout court, c'est-à-dire de l'histoire politique et sociale, parce que les idées philosophiques non seulement ont souvent influencé le cours des événements (voir la Réforme, la naissance de la science moderne et la révolution industrielle conséquente, la Révolution française, le libéralisme, le socialisme, la Révolution russe, etc.), mais aussi parce qu'elles ont toujours exprimé la conscience que les hommes les plus réfléchis avaient des événements de leur temps. La philosophie, en effet, pour parler encore une fois à la manière de Hegel, n'est que son propre temps exprimé par le concept.

L'histoire de la philosophie est enfin très utile pour la connaissance des différentes sciences, surtout dès qu'on a pris conscience qu'elles ne sont pas un système de connaissances définitives, destiné à augmenter seulement d'une manière cumulative dans le cours du temps, mais qu'elles sont constituées elles aussi par des différentes théories, souvent en conflit les unes avec les autres, qui se succèdent dans le temps selon les règles de l'évolution des visions générales du monde, c'est-à-dire des idées philosophiques. L'épistémologie contemporaine, depuis Duhem, Bachelard, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, a montré la liaison étroite qui existe d'un côté entre la méthodologie scientifique et l'histoire des sciences, et de l'autre côté entre cette dernière et l'histoire de la philosophie. Pour donner seulement un exemple, la révolution copernicienne n'est pas compréhensible dans sa pleine valeur sans faire référence aux idées philosophiques de Copernic, de Képler et de Galilée.

The last but not the least, l'histoire de la philosophie est indispensable pour permettre aux jeunes gens de faire face avec une conscience critique à la nouvelle civilisation technologique, parce qu'elle nous fait comprendre comme la technique moderne est née, avec quels buts, quelles limitations et quels dangers. Elle nous fait connaître les apologies et les justifications dont la technique a été l'objet au moment de sa naissance (voir chez Bacon et Descartes l'idéal de la réalisation du *regnum hominis*, du domaine de l'homme sur la nature), de même que les critiques qui lui ont été adressées au moment de son apogée dans la société industrielle avancée (voir la connexion établie par Heidegger entre technique, métaphysique et oubli de l'être, ou la *Dialektik der Aufklärung* illustrée par Horkheimer et Adorno).

Tout au long de l'histoire de la philosophie, en effet, on a toujours réfléchi sur les rapports entre l'homme et la nature, le savoir et le pouvoir, l'esprit et la matière, le progrès scientifique et technologique et le sens de la vie de l'homme: ces mêmes problèmes aujourd'hui sont proposés à nouveau et avivés par les nouvelles technologies. Je pense surtout aux interventions qu'aujourd'hui ont été rendus possibles sur les débuts de la vie humaine et sur sa conclusion, à la prévention et à la thérapie des maladies génétiques, à tous les problèmes dont s'occupent aujourd'hui la bioéthique et l'éthique de l'environnement. Je crois que la connaissance des arguments apportés par les grands philosophes en faveur ou contre l'emploi de la technique, à l'égard de son extension et de ses finalités, permet de décider avec une conscience plus avisée l'attitude à prendre à son égard.

INDEX DES NOMS

Abbagnano, A.: 20n
 Abel, G.: 166n, 174n
 Ahbel-Rappe, S.: 66n
 Abraham: 56
 Agazzi, E.: 3, 4 e n
 Alagoa, E. J.: 117 e n
 Albrecht, M.: 26n, 28n, 125n
 Alcibiades: 66, 67
 Alexander Magnus: 46
 Alesse, F.: 47n, 143, 145
 al-Ghazali: 114
 Alighieri, D.: 214
 Allen, M. J. B.: 48n
 Almond, M.: 69n
 Alquié, F.: 199 e n
 al-Razi: 114
 Alvarez-Laso, P.: 101
 Ambrosius Macrobius Theodosius: 39
 Ames, R. T.: 116 e n
 Anaxagoras: 54
 Anisson, L.: 23n
 Anquetil-Duperron, A. H.: 121 e n
 Antoni, C.: 7
 Antonomova, N.: 120n
 Apel, K.-O.: 80
 Applebaum, A.: 70n
 Argyropoulos, R. D.: 153n, 154n, 156n
 Aristobulus: 47
 Aristoteles: 21, 22 e n, 25, 31, 32, 38, 39, 40,
 46, 47, 53, 58, 115, 135, 139, 145, 150n, 151,
 162, 165, 181, 211, 212
 Arnold, J. H.: 69n
 Atlas: 52
 Augustinus Aurelianus: 136, 212
 Averroes: 114
 Avicenna: 114
 Avicenna (ibn S n): 22
 Aymard, M.: 105

 Bachelard, G.: 214
 Bacon, F.: 23, 23n, 24n, 28, 34, 49, 151, 215
 Bacon, R.: 48
 Banfi, A.: 20n
 Barraclough, G.: 69 e n
 Bayle, P.: 30 e n, 41, 85, 86
 Beauvoir, S. de: 107

 Beck, L. W.: 200n
 Beckermann, A.: 172, 174n
 Beevor, A.: 70n
 Belaval, Y.: 200n
 Ben-Abdeljelil, J.: 133n
 Benson, H.: 70n, 71n
 Bergson, H.-L.: 41, 191, 192, 193, 213
 Berkeley, G.: 191, 195
 Beroso Caldeo: 52
 Berti, E.: 3, 4, 7, 11, 12, 15, 61n, 200
 Biemel, W.: 62n
 Black, M.: 3
 Blot, D.: 32n
 Bodson, L.: 145
 Boethius, A. M. T. Severinus: 208
 Bokova, I.: 106, 108
 Bombacino, R.: 143, 145
 Boole, G.: 178
 Borges, J.-L.: 45
 Borghero, C.: 35 e n
 Bossuet, J.-B.: 159
 Bottin, F.: 20n, 57n
 Boureau-Deslades, A.-Fr.: 19, 20n, 26n
 Bourgeois, B.: 3, 7
 Boys-Stones, G. R.: 48n
 Brague, R.: 120 e n, 130
 Brandom, R.: 170, 173, 174n
 Braun, L.: 122n
 Bredekamp, H.: 204n
 Bréhier, È.: 191, 192, 193
 Bridges, J. H.: 48n
 Bruch, J.-L.: 200n
 Brucker, J. J.: 19, 20n, 28 e n, 31, 122 e n, 123
 e n, 124 e n, 125n, 126, 132
 Brunner, F.: 200 e n
 Brunner, O.: 205n
 Bruno, G.: 28, 41, 59
 Brunschvicg, L.: 192, 193
 Buddeus, J. F.: 27
 Buddha: 124, 127
 Buhle, J. G.: 122 e n, 123 e n, 125 e n
 Bultmann, R.: 94
 Burckhard, Th.: 27
 Burge, T.: 73n
 Burnyeat, M.: 71n, 72n
 Bussanich, J.: 72n

- Butler, C.: 111n
 Buttiglione, R.: 11
- Cadeddu, M. E.: 24n
 Caesar, Gaius Iulius: 183
 Cajthaml, M.: 62n, 63n, 65n, 67 e n
 Calogero, G.: 7
 Calvo Martínez, T.: 3
 Cambiano, G.: 45n, 46n, 47n, 55n
 Campanella, T.: 59
 Camus, A.: 107
 Canone, E.: 31n, 35n
 Cantimori, D.: 35 e n, 36
 Canziani, G.: 32n
 Carabelli, G.: 55n
 Carella, C.: 29n
 Carlini, A.: 33, 34n
 Carnap, R.: 165
 Carraud, V.: 35n
 Casaubon, I.: 48, 52
 Casini, P.: 50n
 Cassin, B.: 205n
 Castel de Saint-Pierre, Ch.-I.: 101
 Castelli, E.: 7, 80, 82, 89 e n, 90, 95
 Cesana, A.: 119 e n
 Cesi, F.: 11, 24
 Champniers, C.: 61n
 Chisholm, R.: 172, 174n
 Chouet, J.-R.: 29
 Cicero, Marcus Tullius: 20n, 47, 59, 96, 135, 208
 Ciliberto, M.: 35n
 Citroni, M.: 47n
 Clemens Alexandrinus: 47, 48
 Cline, E. H.: 69n
 Colin, B.: 145
 Collingwood, R. G.: 117, 178, 179 e n, 181n, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189
 Comte, A.: 213
 Conant, J.: 166n
 Confucius: 51, 115, 124, 127, 133n
 Constant, B.: 160 e n
 Conte, E.: 22n
 Conze, W.: 205n
 Corbin, H.: 33, 34 e n
 Coste, M.: 34n
 Cousin, V.: 149, 153n, 191
 Couton, G.: 32n
 Craig, E.: 116n, 172, 174n
 Crane, G.: 144
 Crasta, F. M.: 31n
 Cristofolini, P.: 50n
- Croce, B.: 7, 13, 177, 178 e n, 179, 180, 181n, 182, 184, 186, 187, 188, 189
- Daedalus: 23
 Dal Pra, M.: 207n
 Daniels, S.: 202n
 Dasgupta, S.: 116 e n
 Davidson, D.: 172, 174n
 Del Mastro, G.: 143
 Del Noce, A.: 83, 84
 Del Torre, M. A.: 207n
 Deleuze, G.: 199
 Democritus: 42, 46
 Derrida, J.: 133n
 Descartes, R.: 27, 28, 29 e n, 33, 34, 39, 83, 84, 103, 136, 151, 153, 165, 172, 174n, 181, 192, 212, 215
 Devenet, I. B.: 23n
 Devitt, M.: 174n
 Di Donato, M.: 22n
 Dibon, P.: 26n, 31n
 Diderot, D.: 28 e n
 Diels, H.: 144
 Diemer, A.: 118n
 Dilthey, W.: 129, 192
 Diodorus Siculus: 51
 Diogenes Laertius: 47, 57, 144
 Doria, P. M.: 55
 Dostoevskij, F. M.: 107
 Dretske, F.: 173
 Dreyfus, G.: 191n
 Du Hamel, J.-B.: 26
 Duhem, P.: 214
 Duns, Scotus, J.: 41
- Eck, D.: 116, 131n
 Eckhart, J.: 208
 Egger, E.: 161
 Eliade, M.: 133n
 Elias: 127
 Elliston, F.: 62n
 Enoch, D.: 73n
 Entrikin, J. N.: 202n
 Epicurus: 47, 187
 Erasmus Roterodamus, D.: 108
 Espagne, M.: 120n
 Eucherius Lugdonensis: 21 e n
 Euclides: 188
 Eustachius a Sancto Paulo: 29
- Faber, G.: 24n
 Fagot-Largeault, A.: 3

- Fattori, M.: 7
 Fazzo, S.: 39n
 Feng, Yu-lan: 121n
 Ferrari, F.: 145
 Festugière, A. J.: 39n
 Feuerbach, L.: 213
 Feuerlein, J. W.: 28n
 Feyerabend, P.: 214
 Fichte, J. G.: 84 e n, 191, 195
 Ficinus, M.: 33, 48
 Flora, F.: 50n
 Fontana, B.: 160n
 Fornari, M. C.: 35n
 Fornet-Betancourt, R.: 118n
 Frei, J.: 63n
 Fronterotta, F.: 145
 Fumerton, R. A.: 174n
 Funke, J.: 174n

 Gabrielli, G.: 24n
 Gadamer, H.-G.: 105, 130, 213
 Galenus: 22
 Galilei, G.: 11, 24, 33, 59, 212, 214
 Galluzzi, P.: 22n
 Gardner, S.: 208n
 Garin, E.: 20n, 32n, 35n
 Gassendi, P.: 23 e n, 30
 Gaukroger, S.: 73n
 Gentile, G.: 7, 13
 Gerhardt, C. J.: 36n
 Gettier, E. L.: 172, 174n
 Geulincx, A.: 60
 Giangiulio, M.: 20n
 Giannantoni, G.: 144
 Gibelin, J.: 19n
 Gibong, K.: 203n
 Gigante, M.: 144
 Gigon, O.: 65n
 Gilson, È.: 29
 Giordano V.: 29
 Glockner, H.: 150n
 Glycofrydi-Leontini, A.: 152n, 155n
 Goethe, J. W.: 85, 86
 Gouhier, H.: 83, 84
 Grafton, A.: 49n, 200 e n
 Grafunder, A. M.: 31n
 Grecchi, L.: 200n
 Gregory, Metropolitan of Chios: 161n
 Gregory, T.: 6, 33n, 34n, 37n, 145, 207n, 208n
 Grigorios, C.: 161
 Grotius, H.: 27, 41
 Grube, G. M. A.: 74n
 Grundmann, T.: 174n
 Guardo, M.: 24n

 Gueroult, M.: 191 e n, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199 e n, 200, 201 e n
 Gunther, A.: 22

 Hagedorn, L.: 63n
 Hagner, M.: 204n
 Haldane, E. S.: 126n
 Hall, D. L.: 116 e n
 Hall, E. T.: 202n
 Hastings, M.: 70n
 Havel, V.: 64n
 Havlicek, A.: 65n
 Hawenreuter, L.: 25
 Hegel, G. W. F.: 19 e n, 33, 38, 49, 93, 94, 122, 125 e n, 126 e n, 132, 133n, 150n, 159, 161, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 205 e n, 207 e n, 213, 214
 Heidegger, M.: 33, 34 e n, 45 e n, 130, 204, 206, 215
 Henderson, G. P.: 149n, 152n
 Hendricks, V. F.: 175n
 Heraclides Ponticus: 20 e n, 42, 47
 Heraclitus: 127
 Herder, J. G.: 153, 158, 159, 161
 Hermes Trismegistus: 39, 48, 51, 52, 56
 Hersch, J.: 101
 Heumann, Chr. A.: 49, 56 e n, 57 e n, 58 e n, 59, 60, 122 e n, 123 e n
 Hicks, R. D.: 144
 Hilscher, P. Chr.: 31n
 Hintikka, J.: 3
 Hirst, A.: 152n
 Hittinger, R.: 11
 Hobbes, Th.: 28, 181
 Hohenegger, H.: 13
 Holzhey, H.: 207n
 Homerus: 127, 143
 Horowitz, M.: 205n
 Hösl, V.: 11
 Hotson, H.: 199 e n, 205n
 Houtondji, P.: 118n
 Hübscher, A.: 121n
 Hume, D.: 178, 187
 Husserl, E. G. A.: 33, 45 e n, 64n, 130
 Huxley, J.: 101, 102, 103

 Iamblichus Chalcidensis: 20 e n, 39
 Iannotta, G.: 144
 Ieremias: 127
 Iesus Christus: 95
 Imamichi, T.: 3, 80
 Ingarden, R.: 70n
 Ioannes Paulus II: 11, 33
 Irti, N.: 42n

- Isaias: 127
 Isocrates: 46
 Iuppiter: 86
 Iwasawa, T.: 118n
- Jacobi, F. H.: 79, 85, 86, 89
 Jacquier, Fr.: 22
 Jaeger, W.: 39n
 Jaeschke, W.: 205n
 James Stuart I King: 33
 James, W.: 175n
 Jaspers, K.: 127 e n, 133n, 192
 Jehasse, J.: 32n
 Joannes Stobaeus: 145
 Jouffroy, Th.: 149, 161 e n
 Judt, T.: 69n
- Kagame, A.: 136
 Kamtekar, R.: 66n
 Kant, I.: 28, 30 e n, 33, 34, 80, 84 e n, 93, 95,
 96, 101, 113n, 116, 129, 136, 139, 153, 165,
 178, 181, 208, 211, 212
 Karfik, F.: 63n
 Kaye, F. B.: 23n
 Kelley, D. R.: 200n, 201n, 205
 Kepler, J.: 214
 Kierkegaard, S.: 213
 Kimmerle, H.: 111n, 118 e n
 Kitromilides, P. M.: 154n
 Klein, L. E.: 55n
 Klibanski, R.: 3n
 Koch, C. D.: 31n
 Kopernik, M.: 214
 Koppelberg, D.: 166n
 Kornblith, H.: 173, 175n
 Koukis, A.: 154n
 Kozakis-Typaldos, G.: 157
 Kranz, W.: 144
 Kuçuradi, I.: 3
 Kuhn, Th.: 41, 214
 Kusche, M.: 31n
- La Ramée, P. de: 41
 Lachelier, J.: 193
 Lactantius, L. Caелиus Firmianus: 96
 Ladrière, J.: 62n
 Lafitau, J.-Fr.: 53
 Lagneau, J.: 152
 Lakatos, I.: 214
 Lamarra, A.: 7, 13, 145
 Lancisi, G. M.: 22 e n
 Lange, J.: 27
 Laozi: 115, 127
 Lapini, W.: 144
- Lawrence-Zuniga, D.: 202n
 Lefèvre d'Étaples, J.: 33
 Leibniz, G. W.: 26n, 27, 28, 36 e n, 37n, 57,
 85, 86, 120, 124 e n, 125n, 129, 130, 131,
 133n, 178
 Lenk, H.: 3, 117n, 152n
 Leontsini, E.: 160n
 Lessing, G. E.: 41, 85
 Levinas, E.: 80
 Levine, J. M.: 202n, 205n
 Li, Wenchao: 116 e n, 117n, 125n
 Lianeri, A.: 46n
 Liburdi, A.: 4n
 Ligeti, G.: 168
 Locke, J.: 33, 34n, 136
 Lombardi, F.: 7
 Long, H. S.: 144
 Longo, G.: 206n
 Longo, M.: 20n, 57n
 Longobardi, N.: 125n
 Loraux, N.: 45n
 Low, S. M.: 202n
 Lowe, K.: 70n
 Luther, M.: 33, 103, 208
 Lyotard, J.-Fr.: 206
 Lyserus, P.: 31n
- Mabe, J. E.: 118n, 131n
 Maffei, L.: 13
 Maggini, G.: 156n
 Maheu, R.: 101
 Maimonides: 133n
 Malebranche, N.: 125n, 191
 Mall, R. A.: 118n, 119 e n, 129 e n, 130, 206n
 Manchi, A.: 144
 Mandeville, B.: 23 e n
 Marcovich, M.: 144
 Marcus, R. B.: 3
 Marcuse, H.: 133n
 Margaritou-Andrianessi, E.: 155n
 Marinone, N.: 20n
 Mario, J.-L.: 199
 Marion, J.-L.: 35n
 Maritain, J.: 103, 104, 109
 Marrara, D.: 22n
 Marti, K.: 133n
 Martin-Jones, M.: 208n
 Marx, K.: 213
 Masaryk, T. G.: 64n
 McCormick, P.: 61n, 62n, 63n, 64n, 65n
 McDonald, M.: 143
 McPherran, M. L.: 72n
 McGill, A.: 202n
 Melanchthon, Ph.: 58

- Mendelssohn, M.: 85
 Mengzi: 124
 Mersenne, M.: 29 e n, 41
 Meusburger, P.: 166n, 174n
 Michelet, J.: 149
 Miller, A.: 175n
 Millikan, R.: 173, 175n
 Mittelstraß, J.: 11, 175n
 Molla Sadra, S.: 133n
 Momigliano, A.: 46n
 Montaigne, M. E. de: 41, 43 e n
 Montanari, F.: 144
 Montesquieu, Ch.-L.: 133n
 Moore, C. A.: 206n
 Morgan, M.: 72n
 Morrison, D. R.: 68n, 71n
 Mosheh: 47, 50, 57, 124
 Mou Zongsan: 116 e n
 Moutsopoulos, E.: 145, 150n, 152n, 153n, 154n, 155n
 Muccillo, M.: 48n
 Müller, M.: 121 e n

 Nagarjuna: 133n
 Nagel, T.: 73n
 Nicolaus Cusanus: 114
 Nietzsche, Fr.: 187
 Nizzoli, M.: 26n, 36 e n
 Nock, A. D.: 39n
 Numenius: 47

 Oberhausen, M.: 26 e n, 28n
 Oelman, H.: 26
 Olivetti, M. M.: 7, 79, 80 e n, 81 e n, 82, 83, 84, 85, 86n, 87, 89 e n, 90 e n, 91, 92 e n, 94 e n, 95 e n, 96 e n, 97 e n
 O'Meara, D. J.: 48n
 Orioli, R.: 24n
 Orpheus: 51, 52, 56
 Osterhammel, J.: 69n

 Paganini, G.: 32n
 Paparrigopoulos, K.: 156, 161
 Papineau, D.: 173, 175n
 Papitto, D.: 144
 Paracelsus: 41
 Parmenides: 127
 Pascal, B.: 32 e n, 33, 213
 Pasquali, G.: 201n
 Patocka, J.: 61, 62 e n, 63 e n, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74 e n, 75
 Paulus VI: 103, 109
 Payne, E. F. J.: 121n
 Pears, D.: 3

 Peirce, Ch. S.: 136
 Pelc, J.: 3
 Penner, T.: 72n
 Petrucci, L.: 35n
 Philippus of Medma or of Opus: 46
 Philo Alexandrinus: 145
 Piaia, G.: 20n, 35n, 206n
 Piovani, P.: 203n
 Pius IX: 11
 Plantinga, A.: 73n
 Plato: 21 e n, 39, 46, 47, 48, 53, 58, 65, 71, 72, 74, 104, 115, 127, 133n, 135, 145, 151, 165, 181, 183, 185, 207, 211, 212
 Plotinus: 33, 145, 212
 Plutarchus: 145
 Poggi, D.: 34n
 Polanyi, M.: 169, 175n
 Polybius: 53
 Popper, K. R.: 45 e n, 214
 Poser, H.: 4, 125n
 Possenti, V.: 11
 Pozzi, M.: 37n
 Pozzo, R.: 4, 5, 7, 15, 26 e n, 28n, 61n, 143, 145, 177n, 199n, 205n
 Preti, G.: 20
 Proclus: 145
 Psellos, M.: 48
 Pufendorf, S.: 27
 Puglisi, G.: 4
 Putnam, H.: 172, 175n
 Pythagoras: 20, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53

 Quadrio Curzio, A.: 13
 Quesnay, Fr.: 21 e n
 Quine, W. V. O.: 165, 178
 Quinet, E.: 149, 174

 Radice, R.: 143, 145
 Rak, M.: 50n
 Ravaisson-Mollien, F.: 153 e n
 Reale, G.: 62n, 63n
 Regenfus, V. H.: 31n
 Reichberg, G.: 11
 Reid, Th.: 152
 Renouvier, Ch.: 192
 Rheinberger, H.-J.: 204n
 Ricoeur, P.: 3, 62n
 Ritter, J.: 205n
 Robin, L.: 3
 Rohde, J. J.: 27
 Rorty, R.: 41 e n, 206
 Rose, V.: 39 e n
 Rossi, P.: 35n, 81n
 Rousseau, J.-J.: 103

- Rowe, C.: 68n
 Russell, B.: 185
 Rutten, Chr.: 145
- Sainte Marie, A. de: 125n
 Salomon: 57
 Sammon, P.: 152n
 Sánchez Sorondo, M.: 13
 Sané, P.: 101
 Santinello, G.: 20n, 206n
 Sartre, J.-P.: 107
 Sartwell, C.: 172, 175n
 Sasso, G.: 35n
 Scarantino, L.-M.: 105
 Schelling, F. W. J.: 79, 93, 159, 161
 Schleiermacher, F. D. E.: 79, 93, 192
 Schneewind, J. B.: 41n
 Schneider, U.-J.: 122n, 126, 127n, 203n, 205 e n
 Schopenhauer, A.: 28, 41, 121 e n, 130
 Schramm, J. C.: 31n
 Schwelwig, S.: 31n
 Seelmann, H. B.: 31n
 Semplici, S.: 87 e n
 Seneca, Lucius Annaeus: 47
 Sepp, H. R.: 63n
 Serra, F.: 81
 Sgarbi, M.: 207n, 208 e n
 Shaftesbury, A. A. C., lord: 55, 59
 Shayegan, D.: 133n
 Sheehan, J. J.: 69n
 Siljak, A.: 206n
 Sina, M.: 29, 30n
 Skinner, Q.: 41n
 Sklavenitis, T. E.: 154n
 Smith, N. D.: 72n
 Snyder, T.: 70n
 Socrates: 59, 61, 65 e n, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 104, 105, 151
 Solon: 207
 Speroni, S.: 37 e n
 Spinelli, E.: 143, 144
 Spinoza, B.: 85, 86, 87, 192
 Stein, L.: 206
 Stekeler-Weithofer, P.: 206n
 Steuco, A.: 48 e n
 Stone, D.: 70n
 Strabo: 46
 Strachan, H.: 69n
 Strawson, P. F.: 175n
 Stuart Mill, John: 179, 180
 Sturlese, L.: 4
 Sturm, J. Cr.: 26, 27
 Suhrawardi: 114
 Sulpizio, F.: 35n
- Sweet, W.: 117 e n, 118 e n, 121 e n, 127, 128n
- Tahko, T. E.: 70n
 Tardivel, E.: 63n, 64n
 Tarrant, H.: 66n
 Tempel, P.: 136
 Tennemann, W. G.: 122 e n, 126 e n
 Tessitore, F.: 35n
 Thales: 58, 212
 Thomas Aquinas: 114, 120, 136, 212
 Thomasius, Chr.: 27, 28, 56
 Tiedemann, D.: 122n, 126
 Toland, J.: 59
 Toledo Herrera, F.: 29
 Tolksdorf, S.: 166n
 Tommasi, F. V.: 81n, 81, 82n
 Torrini, M.: 22n
 Tortarolo, E.: 203n
 Trendelenburg, Fr. A.: 213
 Trevisani, F.: 30 e n
 Troeltsch, E.: 94, 95
 Tsatos, K.: 159n, 162n
 Tu, Wei-ming: 121 e n
 Tuan, Yi-Fu: 202 e n
 Tulli, M.: 144
- Valenza, P.: 7, 80n, 81
 Valletta, G.: 50 e n
 Veronese, V.: 101
 Vico, G.: 49, 50 e n, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 136, 153, 159, 203
 Vidal-Naquet, P.: 47 e n
 Vignaux, P.: 20 e n
 Vila-Chã, J. J.: 156n
 Vives, J.-L.: 23 e n
 Vlastos, G.: 70n, 71n, 72n
 Vrailas-Armenis, Petros: 149, 150 e n, 151 e n, 152 e n, 153 e n, 154 e n, 155, 156n, 157n, 158 e n, 159 e n, 160 e n, 161 e n, 162, 163
 Vulcanus: 23
- Wahring-Schmidt, B.: 204n
 Walker, D. P.: 48n
 Welker, M.: 166n
 Whitehead, A. N.: 130
 Wiener, P. P.: 205n
 Wille, D. von: 28n
 Williams, B.: 45 e n
 Williamson, T.: 172, 175n
 Wimmer, F. M.: 111n, 118 e n, 128 e n, 129 e n
 Wittgenstein, L.: 133n, 168, 175n, 204

Wolff, Chr.: 26, 27, 41, 85, 120, 125n

Woodruff, P.: 65n, 66n, 70n, 72n

Wright, C.: 175n

Wright von, G. H.: 3

Wunder, E.: 166n, 174n

Yazdi M. H.: 133n

Yousefi, H. R.: 118 e n, 122n, 123n, 127n

Yulan, F.: 121n

Zagrebel'sky, G.: 105

Zambelios, S.: 156

Zanardi, P.: 55n

Zoroaster: 46, 48, 51, 52, 124, 127

LISTE DE PARTICIPANTS

- ABEL Günter: Professeur à la Technische Universität Berlin (Allemagne), président du comité de cooptation de l'Institut international de philosophie
- AGAZZI Evandro: Professeur à l'Université de Gênes (Italie) et à l'Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (Mexique), président honoraire de l'Institut international de philosophie
- ALESSE Francesca: Chercheur à l'ILIESI, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)
- ANTONINI Giulia: Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)
- BENMAKHOLOUF Ali: Professeur à l'Université de Nice (France), délégué du Maroc
- BERTI Enrico: Professeur émérite à l'Université de Padoue (Italie), membre de l'Accademia dei Lincei et de la Pontificia Academia Scientiarum, président de l'Institut international de philosophie
- BERTI Andreina
- BOURGEOIS Bernard: Professeur émérite à l'Université Paris-I (France), membre de l'Académie des sciences morales et politiques, secrétaire général de l'Institut international de philosophie
- CAMBIANO Giuseppe: Professeur à la Scuola Normale Superiore de Pise (Italie), membre de l'Accademia Nazionale dei Lincei
- CHAMPNIERS Catherine: Ingénieur d'études au Centre national de la recherche scientifique, Paris (France), chef du secrétariat général de l'Institut international de philosophie
- COURTINE Jean-François: Professeur à l'Université Paris-IV (France)
- DUMITRU Mircea: Professeur à l'Université de Bucarest (Roumanie)
- ENGEL Pascal: Professeur à l'Université Paris-IV (France) et à l'Université de Lausanne (Suisse)
- FAGOT-LARGEAULT Anne: Professeur au Collège de France, Paris, membre de l'Académie des sciences, présidente honoraire de l'Institut international de philosophie
- FATTORI Marta: Professeur à l'Université de Rome-I, La Sapienza (Italie)
- FØLLESDAL Dagfinn: Professeur à l'Université d'Oslo (Norvège)
- GAYON Jean: Professeur à l'Université Paris-I (France)
- GLYCOFRYDI-LEONTSINI Athanasia: Professeur à l'Université d'Athènes (Grèce), conseiller du comité de cooptation de l'Institut international de philosophie

- GREGORY Tullio: Professeur émérite à l'Université de Rome (Italie), membre de l'Accademia Nazionale dei Lincei
- GUSEYNOV Abdusalam: Professeur, membre de l'Académie des sciences de Russie, Moscou
- HASHIMOTO Noriko: Professeur à l'Université Aoyama Gakuin, Tokyo (Japon), correspondante de la Bibliographie de la philosophie
- HOGREBE Wolfram: Professeur à l'Université de Berlin (Allemagne)
- HOHENEGGER Hansmichael: Chercheur à l'ILIESI, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)
- KAKKURI-KNUUTTILA Marja-Liisa
- KEMP Peter: Professeur à l'Université danoise de l'éducation, Copenhague (Danemark), trésorier général de l'Institut international de philosophie, directeur de la collection Philosophie de l'éducation
- KNUUTTILA Simo: Professeur à l'Université à l'Université d'Helsinki (Finlande), président de la commission des Textes «Philosophie et communauté mondiale»
- KOLAK Daniel: Professeur à l'Université William Paterson, New Jersey (États-Unis), délégué de la Croatie
- KUÇURADI Ioanna: Professeur à l'Université Maltepe, Istanbul (Turquie), assesseur de l'Institut international de philosophie
- LAMARRA Antonio: Directeur de l'ILIESI, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)
- LEONTSINI George: Professeur émérite à l'université d'Athènes (Grèce)
- MAFFEI Lamberto: Président de l'Accademia dei Lincei, Rome (Italie)
- MARTIN Thierry: Professeur à l'Université de Franche-Comté, Besançon (France)
- MARTINS António Manuel: Professeur à l'Université de Coïmbra (Portugal)
- MASCARI Jean-François: Chercheur à l'IAC, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)
- MCCORMICK Peter: Professeur à l'Université d'Ottawa (Canada)
- MCCORMICK Hélène
- MELICA Claudia: Professeur à l'Université de Rome-I, La Sapienza (Italie)
- MOUTSOPOULOS Evanhélos: Professeur, membre de l'Académie d'Athènes (Grèce)
- MOUTSOPOULOS Michèle
- NAGL Ludwig: Professeur à l'Université de Vienne (Autriche)
- NAGL-DOCEKAL Herta: Professeur à l'Université de Vienne (Autriche)
- PARSONS Charles: Professeur à Harvard University, Cambridge (États-Unis), vice-président de l'Institut international de philosophie
- POZZO Riccardo: Professeur à l'Université de Vérone, directeur du Département des sciences humaines, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome (Italie)

SAINT-SERNIN Bertrand: Professeur émérite à l'Université Paris-IV, membre de l'Académie des sciences morales et politiques (France)

SAINT-SERNIN Jane

SÁNCHEZ SORONDO Marcelo: Chancelier de la Pontificia Academia Scientiarum, Rome (Italie)

SANDU Gabriel: Professeur à l'université d'Helsinki, délégué de la Roumanie, vice-président de l'Institut international de philosophie (Finlande)

VALENZA Pierluigi: Professeur à l'Université de Rome-I, La Sapienza (Italie)

VELAZQUEZ Lourdes: Professeur à l'Universidad Anahuac, México (Mexique)

VIGO Alejandro: Professeur à l'Université de Pamplune (Espagne)

WOLENSKI Jan: Professeur à l'Université de Cracovie (Pologne)

WOLENSKI Marie

ZOVKO Jure: Professeur à l'Université de Zagreb (Croatie), délégué de la Bosnie-Herzégovine, conseiller du comité de cooptation

ZUBETS Olga: Chercheur à l'Institut de philosophie, Académie des sciences de Russie (Russie)

LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
(Casa Editrice Leo S. Olschki - Firenze)

1. GIUSEPPE SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, 1969, 568 pp. con 6 ill. f.t.
2. GIOVANNI CRAPULLI, *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, 1969, 292 pp.
3. GIOVANNI CRAPULLI, EMILIA GIANCOTTI BOSCHERINI, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, 1969, 192 pp.
4. EUGENIO LECALDANO, *Le analisi del linguaggio morale. «Buono» e «dovere» nella filosofia inglese dal 1903 al 1965*, 1970, 284 pp.
5. PIERRE MICHAUD-QUANTIN, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, avec la collaboration de Michel Lemoine, 1971, 256 pp.
6. ANTONIA CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della "con-scientia" nella Grecia antica*, 1970, 172 pp.
7. MARCELLA D'ABBIEIRO, *"Alienazione" in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, 1970, 220 pp.
8. ALFONSO MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, 1972, 688 pp.
9. RENÉ ROQUES, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, 1975, 236 pp.
10. JEAN-ROBERT ARMOGATHE, JEAN-LUC MARION, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, avec des listes des leçons et conjectures établies par G. Crapulli, 1976, xxiv-164 pp.
11. *I Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1976, viii-388 pp.
12. PIERRE-ALAIN CAHNÉ, *Index du Discours de la méthode de René Descartes*, 1977, xii-92 pp.
13. L. DELATTE, S. GOVAERTS, J. DENOZ, *Index du Corpus Hermeticum*, 1977, xxiv-360 pp.
14. HERMANN USENER, *Glossarium Epicureum, edendum curaverunt Marcello Gigante et Wolfgang Schmid*, 1977, xlvi-876 pp.
15. MARSILIO FICINO, *Lessico greco-latino Laur. Ashb. 1439*. A cura di Rosario Pintaudi, 1977, xxxii-188 pp.
- 16-17. MICHELE CILIBERTO, *Lessico di Giordano Bruno*, 1979, 2 voll., lvi-1328 pp.
18. GIAMBATTISTA VICO, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, seguita da concordanze e indici di frequenza. Vol. I. Ristampa anastatica. A cura di Tullio Gregory, 1979, 300 pp. con 6 tavv. f.t.
19. PAOLO GALLUZZI, *Momento. Studi galileiani*, 1979, xvi-436 pp.
- 20-21. *Ordo. II Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1977)*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1979, 2 voll., xiv-850 pp.
22. PAOLO F. MUGNAI, *Segno e linguaggio in George Berkeley*, 1979, 124 pp.
- 23-24. MARTA FATTORI, *Lessico del Novum Organum di Francesco Bacone*, 1980, 2 voll. (Vol. I: lessico, lii-544 pp.; vol. II: index locorum, lista di frequenza, distribuzione dei lemmi, xvi-520 pp.)
25. GIAMBATTISTA VICO, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, seguita da concordanze e indici di frequenza. Vol. II. Concordanze e indici di frequenza. A cura di Aldo Duro, 1981, xxviii-618 pp.
26. *Res. III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1980)*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1982, xiv-596 pp.
27. *L'analisi delle frequenze. Problemi di lessicologia*. A cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1982, viii-124 pp.
28. ANDREA BOZZI, *Note di lessicografia ippocratica. Il trattato sulle arie, le acque, i luoghi*, 1982, viii-80 pp.

29. *Global Linguistic Statistical Methods. To Locate Style Identities*. Proceedings of an International Seminar (Gallarate, June 5-7, 1981). Edited by R. Busa S.J., 1982, viii-112 pp.
30. ANNA MARIA BARTOLETTI COLOMBO, *Lessico delle Novellae di Giustiniano nella versione dell'Authenticum*, Vol. I: A-D, 1983, xxxii-464 pp.
31. ROBERT HALLEUX, *Indices chemicorum graecorum. I. Papyrus Leidensis, Papyrus Holmiensis*, 1983, xxviii-136 pp.
32. *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 gennaio 1983)*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1984, xii-646 pp.
33. FRANCIS BACON, *Terminologia e fortuna nel XVII secolo. Seminario Internazionale (Roma, 11-13 marzo 1984)*. A cura di Marta Fattori, 1984, vi-328 pp.
34. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 1-1985, 1985, viii-140 pp.
35. *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983)*. A cura di Tullio Gregory, 1985, viii-358 pp.
36. *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. I Seminario Internazionale (Roma, 23-26 marzo 1983)*. A cura di Giovanni Crapulli, 1985, xii-208 pp. con 31 tavv. f.t. e 4 figg. n.t.
37. WALTER BELARDI, *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, 1985, 292 pp.
38. ANNA MARIA BARTOLETTI COLOMBO, *Lessico delle Novellae di Giustiniano nella versione dell'Authenticum*, Vol. II: E-M, 1986, 456 pp.
39. OLGA WEIJERS, *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, 1987, xlii-438 pp.
40. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 2-1986. A cura di Antonio Lamarra e Lidia Procesi, 1987, viii-164 pp.
41. *Grafia e interpunzione del latino nel Medioevo. Seminario Internazionale (Roma, 27-29 settembre 1984)*. A cura di Alfonso Maierù, 1987, viii-228 pp. e 8 tavv. f.t.
42. PIETRO PIMPINELLA, ANTONIO LAMARRA, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*. I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1987, 230 pp.
43. MASSIMO L. BIANCHI, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, 1987, 200 pp. con 4 tavv. f.t.
44. *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. II Seminario Internazionale (Roma-Viterbo, 27-29 giugno 1985)*. A cura di Giovanni Crapulli, 1987, x-330 pp. con 19 tavv. f.t.
45. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 3-1988. A cura di Antonio Lamarra e Lidia Procesi, 1988, viii-136 pp.
46. *Phantasia-Imaginatío. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986)*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1988, xxx-586 pp.
47. MASSIMO L. BIANCHI, *Lessico del Paragranum di Theophrast von Hohenheim detto Paracelsus*. Vol. I. Indici, 1988, vi-330 pp.
48. GIORDANO BRUNO, *Summa terminorum metaphysicorum*. Ristampa anastatica dell'edizione Marburg 1609. Presentazione di Tullio Gregory. Nota e indici di Eugenio Canone, 1989, xxii-240 pp. con 7 tavv. n.t.
49. *Storia delle idee. Problemi e prospettive. Seminario Internazionale (Roma, 29-31 ottobre 1987)*. A cura di Massimo Luigi Bianchi, 1989, xiv-194 pp.
50. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 4-1989. A cura di Antonio Lamarra e Lidia Procesi, 1990, viii-278 pp.
51. *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*. Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1990, x-432 pp.
52. *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia. Simposio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo e della Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (Roma, 6-8 novembre 1986)*. A cura di Antonio Lamarra, 1990, x-250 pp.
53. PIETRO PIMPINELLA, ANTONIO LAMARRA, LIDIA PROCESI, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*. II. De igne, Nova dilucidatio, Monadologia physica, 1991, vi-510 pp.
54. DAGMAR VON WILLE, *Lessico filosofico della Frühaufklärung. Ch. Thomaeus, Ch. Wolff, J. G. Walch*, 1991, xlvii-248 pp.
55. MARCO VENEZIANI, *Indici e concordanze delle Orazioni Inaugurali di Giambattista Vico*, 1991, xxxviii-462 pp.

56. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee.* 5-1991. A cura di Antonio Lamarra e Lidia Procesi, 1992, VIII-188 pp.
57. *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII. Sezione latina. Vol. I.1, a-aetherius.* A cura di Marta Fattori con la collaborazione di Massimo Luigi Bianchi, 1992, XXIV-230 pp. (456 coll.)
58. *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi.* A cura di Eugenio Canone, 1993, XXXII-634 pp. con 13 figg. n.t. e 15 tavv. f.t.
59. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee.* 6-1993. A cura di Antonio Lamarra e Lidia Procesi, 1993, VI-254 pp.
60. ANTONIO LAMARRA, PIETRO PIMPINELLA, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A.G. Baumgarten.* Testo, indici e concordanze, 1993, VIII-228 pp.
61. *Ratio.* VII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1992). Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi, 1994, VI-578 pp.
62. GIAMBATTISTA VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni.* Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1744. A cura di Marco Veneziani, 1994, XX-532 pp. con 2 ill. n.t. e 1 pieghievole.
63. *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII, Sezione latina. Vol. I.2, aetherius animositas.* A cura di Marta Fattori con la collaborazione di Massimo Luigi Bianchi, 1994, 220 pp. (457-896 coll.) con ill. f.t.
64. *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo.* Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992). A cura di Francesco Romano e Daniela Patrizia Taormina, 1994, XIV-234 pp.
65. *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee.* 7-1994. *Ricerca e terminologia tecnico-scientifica. Atti della Giornata di studio (Roma, 27 novembre 1992).* A cura di Giovanni Adamo, 1994, VIII-174 pp.
66. *Sensus/Sensatio.* VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 6-8 gennaio 1995). Atti a cura di Massimo Luigi Bianchi, 1996, VI-552 pp.
67. FRANCO AURELIO MESCHINI, *Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes. Indici lem-*
- matizzati, frequenze, distribuzione di lemmi,* 1996, XX-472 pp.
68. *Leibniz's 'New System' (1695).* Edited by Roger S. Woolhouse, 1996, x-202 pp.
69. *Lexicon philosophicum, Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee.* 8/9-1996. A cura di Antonio Lamarra, 1996, VI-338 pp.
70. *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996).* A cura di Marta Fattori, 1997, XII-332 pp.
71. GIAMBATTISTA VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni.* Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744. A cura di Marco Veneziani, 1997, XL-1048 pp.
72. *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale, Seminario Internazionale (Roma, 29-30 settembre 1995).* A cura di Pina Totaro, 1997, XII-284 pp.
73. *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII, Sezione latina. Vol. I.3, animositas-artificiosus.* A cura di Marta Fattori con la collaborazione di Massimo Luigi Bianchi, 1997, 168 pp. con ill. f.t.
74. GIOVANNI ADAMO, *De antiquissima Italarum sapientia di Giambattista Vico.* Indici e ristampa anastatica. 1998, XXXIV-476 pp.
75. *Lexicon philosophicum, Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee.* 10-1999. A cura di Antonio Lamarra e Roberto Palaia, 1999, VIII-208 pp.
76. *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII, Sezione latina. Vol. I.4, artificiosus-bulla.* A cura di Marta Fattori con la collaborazione di Massimo Luigi Bianchi, 1999, 596 coll. con 8 tavv. f.t.
77. *Signum.* IX Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 8-10 gennaio 1998). Atti a cura di Massimo Luigi Bianchi, 1999, VIII-448 pp.
- 78-81. GIORDANO BRUNO, *Opere italiane.* Ristampa anastatica delle cinquecentine. A cura di Eugenio Canone, 1999, 4 voll., XLIV-1600 pp.
82. MARCO VENEZIANI, *De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico.* Prima redazione inedita dal ms. XIII B 55 della Bibl. Naz. di Napoli. Indici e ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1709, 2000, LXII-446 pp.

83. MARTA FATTORI, *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, 2000, xxxiv-430 pp.
84. *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Simposio Internazionale (Roma, 3-5 ottobre 1996). A cura di Antonio Lamarra e Roberto Palaia, 2000, x-284 pp.
85. ANTONIO LAMARRA, ROBERTO PALAIA, PIETRO PIMPINELLA, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*. Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive, 2001, xx-360 pp.
86. MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*. A cura e con un saggio introduttivo di Giacinta Spinosa, 2001, cxxxiv-222 pp.
87. *Lexicon philosophicum, Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 11-2001. A cura di Antonio Lamarra e Roberto Palaia, 2001, 146 pp.
88. JOHANN GEORG HAMANN, *Briefwechsel (1751-1788)*. *Lexikological System and Concordances on CD-Rom with Thesaurus*. Vol. I. Lexicological System. Edited by Angelo Pupi, foreword by Roberto Busa, 2001, lxx-234 pp.
89. NICODEMO TRANCHEDINI, *Il vocabolario italiano-latino. Edizione del primo lessico dal volgare. Secolo XV*. A cura di Federico Pelle, 2001, lxxvi-194 pp.
90. *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici. Convegno internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998)*. Atti a cura di Eugenio Canone, 2003, viii-472 pp.
91. *Experientia. X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 4-6 gennaio 2001)*. Atti a cura di Marco Veneziani, 2002, viii-552 pp.
92. *Innovazione lessicale e terminologie specialistiche*. A cura di Giovanni Adamo e Valeria Della Valle, 2003, viii-258 pp.
93. *Liber de Causis, Indice y Concordancia*. Realizado por Paloma Llorente Megías, con la colaboración de Mercè Otero Vidal, 2004, x-300 pp.
94. *Informatica e scienze umane. Mezzo secolo di studi e ricerche*. A cura di Marco Veneziani, 2003, viii-216 pp.
95. GIOVANNI ADAMO, VALERIA DELLA VALLE, *Neologismi quotidiani. Un dizionario a cavallo del millennio (1998-2003)*, 2003, xxxii-1096 pp.
96. UGO BERNI CANANI, *Scritti linguistici, matematici e giuridici*, 2003, xiv-290 pp.
97. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, ed. by Alfonso Maierù and Luisa Valente, 2004, viii-580 pp.
98. *Machina. XI Colloquio Internazionale (Roma, 8-10 gennaio 2004)*. Atti a cura di Marco Veneziani, 2005, viii-546 pp. con 49 tavv. f.t. e 36 figg. n.t.
99. *Per una storia del concetto di mente*. A cura di Eugenio Canone, vol. I, 2005, x-420 pp.
100. PIETRO PIMPINELLA, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, 2005, xii-150 pp.
101. *Che fine fanno i neologismi? A cento anni dalla pubblicazione del «Dizionario moderno» di Alfredo Panzini*. A cura di Giovanni Adamo e Valeria Della Valle, 2006, x-128 pp.
102. GIORGIO TONELLI, *A Short-title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Extended Edition, Revised and Annotated by Eugenio Canone and Margherita Palumbo, 2006, xxxvi-178 pp.
103. *Per una storia del concetto di mente*. II. A cura di Eugenio Canone, vol. II, 2007, x-376 pp.
104. *Discussioni sul Nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di Massimiliano Lenzi e Alfonso Maierù, 2009, x-318 pp.
105. *Natura. XII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 4-6 gennaio 2007)*. Atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani, 2008, vi-566 pp.
106. SÉBASTIEN BASSON, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem. Libri XII*. Riproduzione anastatica dell'edizione Ginevra 1621, a cura di Antonio Lamarra e Roberto Palaia, 2009, xx-776 pp.
107. PINA TOTARO, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, 2010, xii-328 pp.
108. CRISTINA MARRAS, «*Metaphora translata voce*». *Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, 2010, x-190 pp.
109. *Tradurre filosofia. Esperienze di traduzione di testi filosofici del Seicento e del Settecento*. A cura di Pina Totaro, 2011, xii-304 pp.
110. PIETRO POMPONAZZI, *De incantationibus*, a cura di Vittoria Perrone Compagni con la collaborazione codicologica di Laura Regnicoli, 2011, clii-236 pp.
111. *Lexicon philosophicum, Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*. 12-2010. A

cura di Antonio Lamarra e Roberto Palaia, 2010, VIII-172 pp.

112. MASSIMO L. BIANCHI, *Natura e sovranatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, 2011, VIII-412 pp.

113. *Materia. XIII Colloquio Internazionale (Roma, 7-9 gennaio 2010)*. Atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani, 2011, X-542 pp.

114. *Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*. A cura di Eugenio Canone, 2012, X-222 pp. con 6 figg. n.t. e 1 tav. a colori f.t.

115. PAOLO GALLUZZI, *Tra atomi e indivisibili. La materia ambigua di Galileo*, 2011, X-154 pp.

116. DAVIDE POGGI, *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, 2012, X-326 pp.

117. *Spaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*. A cura di Pina Totaro e Luisa Valente, 2012, X-458 pp.

118. BARUCH SPINOZA, *Compendio di grammatica della lingua ebraica*. A cura e con Introduzione di Pina Totaro, Traduzione italiana e Note di Massimo Gargiulo, 2013, VIII-212 pp.

119. *Coscienza nella filosofia della prima modernità*. A cura di Roberto Palaia, 2013, VIII-288 pp.

120. *Il Tesoro messicano. Libri e saperi tra Europa e Nuovo Mondo*. A cura di Maria Eugenia Cadeddu e Marco Guardo, 2013, X-322 pp. con 23 figg. n.t.

121. MICHELE ALESSANDRELLI, *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, 2013, X-190 pp.

122. *Locus-Spatium. XIV Colloquio Internazionale (Roma, 3-5 gennaio 2013)*. Atti a cura di Delfina Giovannozzi e Marco Veneziani, 2014, VIII-620 pp. con 8 figure n.t.

123. *Segno e parola. Carlo Lorenzetti e il Lessico Intellettuale Europeo*. Catalogo della mostra (Roma, 15 aprile - 31 maggio 2015). A cura di Giovanni Adamo e Cristina Marras, 2015, VIII-40 pp. con 77 tavv. f.t. e 19 figg. n.t.

124. *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*. A cura di Eugenio Canone, 2015, XVIII-346 pp. con 16 figg. n.t.

125. *Relations de la philosophie avec son histoire*. Sous la direction de Hansmichael Hohenegger et Riccardo Pozzo, 2017, VIII-236 pp.

Sezione Opuscula

1. TULLIO GREGORY, *Origini della terminologia filosofica moderna*, 2006, X-120 pp.

2. TULLIO GREGORY, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, 2016, X-76 pp.

STAMPATO DALLA
TIFERNO GRAFICA · CITTÀ DI CASTELLO
DICEMBRE 2017

