



**HAL**  
open science

# Une histoire de la philosophie est-elle encore possible ? Is a history of philosophy still possible?

Denis Thouard

► **To cite this version:**

Denis Thouard. Une histoire de la philosophie est-elle encore possible ? Is a history of philosophy still possible?. 2019. halshs-02395505

**HAL Id: halshs-02395505**

**<https://shs.hal.science/halshs-02395505>**

Preprint submitted on 5 Dec 2019

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

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

## Une histoire de la philosophie est-elle encore possible ?

*Is a history of philosophy still possible?*

Il peut sembler paradoxal de s'interroger sur la possibilité de l'histoire de la philosophie alors que l'on considère souvent, surtout en France, que la philosophie entière serait passée dans son histoire, qu'elle serait devenue « histoire de la philosophie »<sup>1</sup>. Pourtant, tout porte à penser que la chose n'est pas si évidente.

En 1956, Maurice Merleau-Ponty faisait paraître une histoire de la philosophie ambitieuse dont le titre suffit à rappeler la distance qui la sépare de nous : *Les philosophes célèbres*<sup>2</sup>. Le défi représenté par la masse de faits et de noms était relevé au prix de la distinction de certaines personnalités et de la construction de catégories collectives. Vingt ans plus tard, dans *l'Encyclopédie de la Pléiade* de Raymond Queneau, les trois volumes *d'Histoire de la philosophie* dirigés par Brice Parain et Yvon Belaval, avec près de 4500 pages sur papier bible, offraient une masse immense de synthèses établies souvent par les meilleurs spécialistes internationaux du moment, largement ouverte aux différentes traditions mondiales ; mais donnait-elle à proprement parler une « histoire de la philosophie » ? Le pari encyclopédique était sans doute tenu avec une quasi exhaustivité, mais y trouvait vraiment un accès à la philosophie ? Enfin, l'immense<sup>3</sup> *Encyclopédie philosophique universelle* pilotée par André Jacob dans les années 1990 aborde les notions, les auteurs, les discours et l'ensemble des problèmes philosophiques. Mais là encore, s'agit-il d'histoire de la philosophie ? En fait, aucun des ouvrages évoqués ici ne relève directement du projet d'une histoire de la philosophie. Tous, différemment, en constatent l'impossibilité.

Il ne se trouve d'accord ni sur le contenu d'une telle histoire, ni sur son unité, ses déploiements, son évolution, ses césures. L'éclatement temporel et géographique assumé avec conséquence s'oppose à la définition de l'objet. La séquence Platon-Descartes-Kant, ou toute

---

<sup>1</sup> C'est un cliché qui s'appuie sur la place de l'histoire de la philosophie dans l'enseignement de la philosophie en France. On observe en Allemagne au cours du XIXe siècle dans les enseignements universitaires un déplacement des approches systématiques aux approches historiques (Dilthey en 1867 : « Unsere Philosophen vom Fach sind größtenteils Historiker der Philosophie geworden, als selbstständiger Denker ist gegenwärtig nur Lotze anerkannt », dans Clara Misch (éd.), *Der junge Dilthey*, Leipzig, Teubner, 1933, p. 251). Vers 1800, chaque professeur de philosophie était tenu de proposer « son » système. Voir Ulrich Johannes Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hambourg, F. Meiner, 1999.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty (dir.), *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'art Lucien Mazenod, « La galerie des hommes célèbres », 1956. Réédition complétée par Jean-François Balaudé sous le titre *Les philosophes de l'Antiquité au XXe siècle, Histoire et portraits*, Paris, Le Livre de poche, « La pochothèque », 2006.

<sup>3</sup> Autour de 10 000 pages in quarto tassées sur deux colonnes. Deux volumes sur les œuvres ont été dirigés par Sylvain Auroux, un volume sur les discours philosophiques par Jean-François Mattei.

autre comparable, a perdu de son évidence. La philosophie peut alors être traitée dans les termes d'une histoire institutionnelle, voire d'une sociologie professionnelle, qui, par programme, ne se préoccupent ni l'une ni l'autre des prétentions à la validité du discours philosophique, mais se contentent, ce qui est déjà utile, de l'objectiver<sup>4</sup>. La tendance générale tend du reste à faire l'impasse de ce qui semblait au cœur de l'histoire de la philosophie, à savoir que c'est une histoire qui impose de philosopher, de réactiver son objet par une interprétation. Or l'historisme nouveau qui se diffuse sous différentes formes y renâcle et tend à accentuer la distance entre nous et les œuvres du passé, dont les philosophies. Différentes tendances en cours depuis quelques décennies ou plus récentes<sup>5</sup> constituent de nouveaux défis au projet d'une histoire de la philosophie. Son unité, son identité, sa possibilité même sont contestées, ou assumées par des discours résolument hétérogènes.

Cette recrudescence de l'historisme se trouve renforcée en outre par une nouvelle interprétation du rapport que nos contemporains entretiennent avec le temps historique où certains historiens voient un *présentisme* dans lequel les dimensions de la tradition passée et de l'avenir prometteur seraient écrasées sous une compulsion de répétition du même<sup>6</sup>. L'histoire glisserait du côté de l'actualité, pure contingence de faits accumulés sans lisibilité. Cette découpe renforce en tout cas la plausibilité d'un nouvel historisme puisque les différentes époques, centrées sur leur présent, reposeraient chacune sur des coordonnées irréconciliables.

Penser la possibilité de l'histoire de la philosophie aujourd'hui suppose non seulement une interrogation sur l'histoire propre de la discipline et les présuppositions de sa conceptualisation, mais aussi d'apprécier son ambition dans le cadre de la réflexion historiographique en général, et de chercher à relever son importance exacte pour la culture.

---

<sup>4</sup> Certains de ces ouvrages relèvent de l'histoire de l'enseignement, d'autres s'emploient à profiler le « philosophe français » ; voir notamment les travaux de Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988 ; *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2010. On pourrait y ajouter aussi l'historiographie de l'histoire de la philosophie, qui s'est développée ces dernières années (après les livres de L. Braun et M. Gueroult, le travail de Giovanni Santinello, édité également en Angleterre, ou divers travaux qui se réfèrent à différents degrés à l'archéologie foucauldienne, U. J. Schneider, A. de Libéra, J. F. Courtine).

<sup>5</sup> Evoquons pêle-mêle : Le néo-historicisme, le contextualisme linguistique de l'école de Cambridge, la contextualisation sociologique, le néo-évolutionnisme, l'histoire des disciplines et des savoirs, l'intellectual history, l'histoire globale et le changement d'échelle qui se manifeste déjà dans une histoire comparée des savoirs et dans une philologie mondiale, l'historisation radicale après les philosophies des paradigmes, des épistémés ou de l'histoire de l'être.

<sup>6</sup> Voir F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

Les réflexions qui suivent passeront par trois étapes : en premier lieu il s'agira de rappeler les exigences et le programme de l'histoire de la philosophie classique si décrite, pour laquelle on s'inspirera d'un des initiateurs de la discipline, le philosophe Friedrich Schleiermacher et son élève, Heinrich Ritter. Puis nous confronterons ces aperçus aux défis du nouvel historicisme à travers l'examen du projet de Dilthey et de sa contestation. Enfin nous ouvrirons la perspective en interrogeant la situation de l'histoire de la philosophie dans les institutions de l'esprit ou autrement dit dans l'esprit objectif. Ce sera l'occasion de réfléchir sur la signification de la forme répétition à laquelle nous conjoint l'histoire de la philosophie.

1. La double visée d'une histoire de la philosophie./ *The twofold goal of history of philosophy*

Commençons par rappeler les contours d'une histoire de la philosophie au sens prégnant qu'elle a prise au XIXe siècle, tout en soulignant les possibles accommodements de ces positions. L'inspiration en est clairement allemande en France, depuis Brucker qui servait de soubassement aux notices afférentes de l'Encyclopédie, et les précoces traductions des manuels au cours du siècle<sup>7</sup>. Une telle historiographie ne saurait être réduite à un seul type, mais les contours que lui a conférés Schleiermacher sont restés déterminants. C'est pourquoi il constitue une bonne entrée en matière.

Schleiermacher marque l'entrée dans le programme propre au XIXe siècle de l'histoire de la philosophie. Il ouvre une alternative à l'absorption de l'histoire au sein du système philosophique à laquelle travaillait dans le même temps Hegel. C'est aussi avec lui que Lucien Braun avait clos son *Histoire de l'histoire de la philosophie*<sup>8</sup>, indiquant par-là l'importance du programme qu'il avait établi.

---

<sup>7</sup> Ainsi, au XIXe siècle, Cousin traduisit l'histoire de Tennemann, Tissot, Michel Nicolas et Challemel-Lacourt les différentes parties de la grande histoire de H. Ritter, Boutroux la philosophie des Grecs de Eduard Zeller. L'histoire de la philosophie dépend du travail critique des Lumières, notamment de l'application de la philologie aux textes historiques qui s'impose avec la génération de R. Simon, J. Le Clerc, P. Bayle, A. Heumann. C'est alors un phénomène européen. Voir Eugenio Garin, « La storia 'critica' della filosofia del settecento », dans E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Florence, Le Lettere, 1993, p. 265-302. Pour une réflexion critique précoce sur l'historiographie philosophique, voir D. Thouard, « Hamann and the History of Philosophy », dans Chr. Ligota/J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship*, Oxford, University Press, 2006 (p. 413-436).

<sup>8</sup> L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, p. 310-326.

Schleiermacher était philosophe et philologue, mais aussi et avant tout théologien. Ces trois aspects se rencontrent dans le dessin de son *Histoire de la philosophie*. En théologien, il s'inscrit dans une temporalité qui distingue la philosophie antique de l'ère chrétienne propre à la philosophie moderne. Philologue, il sait que l'historien a affaire à des textes en contextes, qu'il convient d'établir, d'éditer, d'interpréter et de traduire. En tant que philosophe enfin, il articule son propos à une dialectique, visant à reconstituer à travers l'histoire des philosophies une discussion controversée en vue de la connaissance pure.

Il est manifeste que ces trois dimensions mises ensemble sont problématiques, susceptibles de différentes accentuations. À la rigueur, on retrouverait ces dimensions, différemment articulées, chez les grands promoteurs de la discipline que sont Hegel, Ritter, Trendelenburg, Überweg ou Zeller<sup>9</sup>.

D'emblée, la difficulté à déterminer l'objet de l'histoire de la philosophie est indiquée : *Einigung über das Geschäft ist schwierig*. Telle est la première notation que son éditeur, Heinrich Ritter, a gardée au début de son édition des cours de Schleiermacher sur l'histoire de la philosophie<sup>10</sup>.

Schleiermacher cherche à opérer une médiation entre l'élément historique (réel, particulier) et l'élément philosophique (universel). L'intérêt de sa tentative tient à son refus de reconduire immédiatement l'un à l'autre<sup>11</sup>. Il ne peut s'agir que d'une approximation.

Il réfléchit sur les formes des philosophies présocratiques, sur notre accès à celles-ci, et indique clairement le défi que relève l'historien : sa source est le plus souvent dans un philosophe ultérieur, Aristote, qui a traduit et aménagé les doctrines qu'il présentait en fonction de ses propres questions. Les fragments ajoutés par Simplicius ou encore par Plutarque permettent de mesurer en partie les limitations d'Aristote comme source, limitations dues aux intérêts du péripatéticien. La simple esquisse proposée à ses auditeurs montre combien Schleiermacher reconnaissait une priorité à l'approche philologique dans sa

---

<sup>9</sup> Pour le manuel le plus influent: Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1889. Voir Gerald Hartung (éd.), *Eduard Zeller. Philosophie- und wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Berlin, de Gruyter, 2011.

<sup>10</sup> F. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hrsg. Von, H. Ritter, Berlin, G. Reimer, 1839 (=Sämtliche Werke III, 4-1, le volume 4-2 comprenant les leçons de la *Dialectique* éditées par Jonas). Ritter s'est appuyé essentiellement sur les notes de cours de 1819-1820 et 1823. Certaines notes remontent à 1812.

<sup>11</sup> „Ganz falsch also, wenn man in einer historischen Untersuchung wie die unsrige auf die Identität eines einzelnen mit einem andern wird“, *Geschichte der Philosophie*, p. 16.

démarche herméneutique. Il était nécessaire de corriger l'angle de diffraction des doctrines à reconstituer. Des études ponctuelles présentées à l'Académie des sciences de Berlin ont montré en quel sens il entendait faire ce travail philologique, notamment sur Anaximandre, Platon ou Aristote, mais aussi Descartes, Spinoza ou Leibniz<sup>12</sup>. Outre sa traduction commentée de Platon, il a donné l'une des premières éditions modernes des fragments d'Héraclite (1808) et encouragé des entreprises collectives comme l'édition d'Aristote.

Cette approche philologique implique une considération différenciée de la forme, qu'on pourrait synthétiser sous le terme de rhétorique des discours philosophiques. A-t-on affaire à des dialogues, des poèmes, de la prose, et alors dans quel dispositif ? Schleiermacher tire profit de la conscience aiguë des romantiques pour la question de la forme de la philosophie.

L'élaboration d'une herméneutique, qui soutient aussi sa théorie de la traduction, permet d'honorer cette dimension et d'interroger plus fondamentalement le travail du langage à l'œuvre dans la formulation des philosophèmes. La visée de l'historien de la philosophie passe d'abord par une réflexion sur l'historicité des formations discursives, car l'invention de la pensée va de pair avec le travail opéré sur la langue. Sans doute une telle attention au rôle du langage n'était pas disponible avec cette acuité avant la prise de conscience par les romantiques de l'inscription linguistique de la pensée. C'est bien le coefficient de variation induit par la diversité des langues et de leurs emplois qui rend nécessaire le recours à une herméneutique des discours philosophiques. Elle ne paraissait pas si nécessaire dans un milieu où l'expression des thèses philosophiques suit des codes partagés dans une langue commune, comme c'était le cas au temps de la scolastique ou comme c'est le cas dans certains milieux de discussion relevant de la philosophie analytique. Mais elle s'impose dans un travail historique qui se confronte expressément avec des discours ancrés dans des époques extrêmement diverses. L'herméneutique offre en outre un excellent moyen pour distinguer les niveaux impliqués dans le travail historique : l'interprétation grammaticale s'emploie à reconstituer le code linguistique, mais aussi bien le contexte historique d'un énoncé, permettant de l'objectiver comme le document d'un contexte plus vaste ; l'interprétation technique en revanche vise à cerner la singularité d'un propos, les effets d'innovation, de mise à distance du discours ordinaire. C'est ainsi qu'une histoire peut être constituée, à partir des significations saillantes. C'est pourquoi les deux opérations sont indispensables, car il importe autant de voir ce que le contexte fait des individus que sa transformation par eux.

---

<sup>12</sup> Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe* I / 11.

Mais la reconstruction historique des significations n'est pas le dernier mot de l'entreprise de Schleiermacher : l'herméneutique des discours pris dans leur singularité créatrice n'a d'intérêt qu'à permettre la confrontation des prétentions à la vérité. La confrontation des propositions sur le monde et leur agencement contribue à l'élaboration d'un savoir commun, historique, progressif, mais surtout objectif. C'est la tâche de la dialectique qui expose les principes de la construction du savoir. L'historisation perspectiviste est rapportée à la visée commune de vérité, contre toute tentation sceptique. Ainsi, sa lecture de Platon ne se réduit pas à la prise en compte des dialogues, mais reconstruit la doctrine platonicienne depuis sa propre élaboration systématique, conférant une position clé aux grands dialogues sur la cité et la nature, la *République* et le *Timée*, mais leur subordonnant la réflexion dialectique portant sur les principes du savoir, telle que le *Sophiste* l'élabore.

Schleiermacher permet de penser une histoire des doctrines procédant par confrontation de thèses, dans une lignée qui pourrait rappeler l'histoire critique de Brucker<sup>13</sup>, lequel n'hésitait pas à réduire toute philosophie à un ensemble de propositions, mais aussi, dans son principe, à une conception analytique de l'histoire de la philosophie qui extrait des corpus des thèses opposables les unes aux autres<sup>14</sup>. L'identité présupposée de la réalisation des pensées derrière la diversité des discours et des terminologies, voire des langues, est assurée en amont, métaphysiquement, par le recours à la présupposition de concepts innés. Entre la diversité des textes recueillis et interprétés par le philologue et l'identité des arguments tournant autour d'une même quête du vrai, l'accord est présupposé, mais les deux ordres de questions sont abordés à des niveaux différents<sup>15</sup>. Son herméneutique dégage le sens des discours, mais leur vérité est l'objet de la dialectique comme construction historique du savoir commun.

De cette historiographie, dont il convient d'accentuer les tranchants, insistant ici davantage sur la critique philologique, là sur la reconstruction logique, nous sommes encore les héritiers. Mais ce qui faisait le charme de telles tentatives et qui devient autrement problématique pour

---

<sup>13</sup> J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1742-44.

<sup>14</sup> Des options reconstructrices précédant par extraction de thèses ou d'arguments, comme chez Jonathan Barnes, ou mixtes comme chez de Libéra, qui soumet la reconstruction des arguments à une logique historique dont il piste l'archéologie, s'inscrivent en partie dans cette voie. Pour une mise en perspective de l'option reconstructrice liée à la promotion du principe de l'équité herméneutique, voir Kevin Mulligan, « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes », dans Jean-Michel Vienne (éd.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, p. 61-103.

<sup>15</sup> Pas vraiment cependant selon une logique du « cercle », comme le propose Mario Longo dans sa précieuse reconstruction, « Philosophiegeschichte nach der Aufklärung. Schleiermacher und der hermeneutische Zirkel von Philosophie und Geschichtsphilosophie », dans Axel Bühler (éd.), *Unzeitgemäße Hermeneutik*, Francfort sur le Main, Klostermann, 1994, p. 223-240.

nos contemporains est leur projet métaphilosophique. Elles relèvent d'une conception philosophique de l'histoire héritée de l'idéalisme allemand, non seulement hégélien. En effet, en juxtaposant l'antiquité et l'époque chrétienne ou les Temps modernes, ces auteurs suggèrent l'idée d'une synthèse, d'un accomplissement réunificateur de la raison et de la foi, de l'objectivité et de la subjectivité. C'est pourquoi les théologiens protestants en particuliers ont illustré avec détermination ce genre métaphilosophique, comme on le voit notamment chez un des pères de la discipline, August Heinrich Ritter.

Ritter est à la fois un des descendants directs du projet schleiermacherien et l'un des promoteurs les plus remarquables de la scientificisation de l'histoire de la philosophie en discipline<sup>16</sup>. L'idée d'une « philosophie chrétienne » et le privilège qui lui est accordé dans sa reconstruction ne lui paraît pas autrement problématique<sup>17</sup> et finalement perdurera dans l'historiographie jusque tard dans le XXe siècle, que l'on songe à Etienne Gilson<sup>18</sup>. Plus encore que les périodisations assumées, le programme implicite d'une telle historiographie, dont les lignes interprétatives continuent d'orienter le travail positif, comme chez Zeller, ne peut plus satisfaire après que le bien fondé et l'assurance même de la figure occidentale de la rationalité ont été ébranlés, entre Nietzsche et Heidegger. Pour autant, rien ne dit que les procédés lointainement hérités de Schleiermacher, enjoignant à allier la précision philologique et la reconstruction logique (et non pas empathique), ne demeurent pas un modèle auquel il sera toujours nécessaire de se confronter. Ce sont même les seuls instruments propres à échapper à la routine pédagogique de la canonisation infinie des mêmes textes.

## 2. Historisme ou herméneutique ? Dilthey en discussion / *Historicism versus hermeneutics : Dilthey in contest*

Or l'évidence de ce modèle historiographique se trouve remise en question : le socle sur lequel reposaient ces tentatives pourrait bien avoir soudain disparu. La familiarité avec le

---

<sup>16</sup> Ritter offre les premiers exposés substantiels de philosophies appelées à demeurer, comme par exemple celle de Nicolas de Cues, voir Mario Longo, « 'Praesagio' di modernità. A. H. Ritter interprete di N. Cusano », dans G. Piaia (éd.), *Concordia discors*, Padoue, Antenore, 1993, p. 309-330, sp. 315 sq.

<sup>17</sup> Heinrich Ritter, *Considérations générales sur l'idée et le développement historique d'une philosophie chrétienne*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Marc Ducloux libraire, 1851 (édition originale en 1833).

<sup>18</sup> E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), Gifford Lectures, Paris, Vrin, 1948 : « L'esprit de la philosophie médiévale tel qu'on l'entend ici c'est donc l'esprit chrétien, pénétrant la tradition grecque, la travaillant du dedans et lui faisant produire une vue du monde, une Weltanschauung spécifiquement chrétienne », préface p. vii.

passé pourrait n'avoir été qu'une trompeuse illusion, masquant une irréductible altérité. L'esprit saint garantissait aux fidèles chrétiens une continuité substantielle avec l'inspiration des origines, mais les meilleures méthodes de l'historiographie philosophique ne peuvent promettre le succès d'un recouvrement comparable. De plus, les limites du territoire philosophique s'évanouissent et il semble bien que plus rien ne justifie le geste catégorique d'exclusion qu'un Hegel pouvait encore faire entre ce qui est et ce qui n'est pas « philosophique ». La tautologie de l'histoire de la philosophie est remise en question : non seulement on a pensé *ailleurs* qu'en Europe, mais on a pensé aussi *autrement*.

On prendra ici pour illustrer cette discussion un historien de la philosophie qui a insisté sur la distance incommensurable qui nous sépare des tentatives du passé d'une façon si radicale qu'il paraît nécessaire de le privilégier dans le cadre d'une interrogation sur la possibilité même d'une histoire de la philosophie aujourd'hui. Kurt Flasch a, notamment dans deux volumes d'essais, martelé que « la philosophie avait une histoire », au sens où elle nous est devenue bien plus étrangère que nous ne le penserions spontanément<sup>19</sup>. Elle est étrangère au sens d'incompréhensible, ce qui veut dire qu'il est à la fois vain et naïf de vouloir comprendre une philosophie du passé. Déjà il nous avertissait au commencement de son livre sur les intellectuels et leur engagement belliciste pendant la Grande guerre que c'est l'impossibilité à comprendre la seconde guerre mondiale qui l'avait conduit à s'interroger en amont sur la folie collective de la « mobilisation des esprits » en 1914 et après<sup>20</sup>. Il pourrait sembler que cette position impliquait la visée d'une progression dans la compréhension. Mais Flasch préfère en rester à la réitération de la massive incompréhensibilité des phénomènes historiques. Il ne reste qu'à laisser parler les sources.

L'intérêt de la position de Flasch n'est peut-être pas tant dans son abstention herméneutique proclamée que dans son intention explicite de revenir à un questionnement épistémologique sur les fondements de l'histoire de la philosophie. En effet, sa position ne paraît pas forcément originale, alors que les formes canoniques de l'historiographie de la philosophie sont remises en question : on a, comme Foucault, tenté de contourner les classiques et « grands auteurs » pour penser des conditions de discursivité, ou bien de les « déconstruire » comme Derrida.

---

<sup>19</sup> K. Flasch, *Philosophie hat Geschichte* I & II, Francfort sur le Main, Klostermann, 2003-2005; traduction sous le titre *Prendre congé de Dilthey ?* des deux articles essentiels par F. Gregorio et C. Pralong-König, Paris, Belles Lettres, 2008. Un troisième article de ce livre, « Pourquoi étudions-nous l'histoire de la philosophie médiévale ? », a paru en appendice de K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 2008. L'essentiel de la réflexion historiographique de Flasch est ainsi accessible en français.

<sup>20</sup> K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, Berlin, Alexander, 2001.

Plus personne ne s'accorde à reconnaître un horizon indépassable commun, mais des chapelles s'affrontent ou s'ignorent. Le besoin d'une orientation et d'une intelligibilité d'ensemble n'en est que plus pressant. Lorsque les grands récits hégéliens, marxistes ou heideggériens qui servaient à structurer les philosophies passées en des histoires cohérentes ont quitté la scène, on observe, pour s'en démarquer, mais aussi pour s'en inspirer, un retour aux questions épistémologiques fondamentales posées par Dilthey, et avec lui par ses contemporains qui entendaient tirer les conséquences des apories d'un historicisme radical – précisément comparable à celui dans lequel nous nous débattons de nouveau. « Enquêter sur la relation de la philosophie à son histoire revient à s'occuper du thème de Wilhelm Dilthey » constate Flasch<sup>21</sup>

Le contexte de discussion qui s'ouvre place de nouveau de Dilthey dans la position d'un interlocuteur indispensable, sous couvert de divers arrangements s'entend. Flasch en fait sa tête de turc.

Quels sont les griefs de Flasch à l'encontre de Dilthey ? Dilthey fonde la compréhension historique sur une continuité métaphysique qu'il établit entre la vie et l'esprit<sup>22</sup>. Il viserait l'identification dans l'expérience vécue<sup>23</sup>. De fait, la possibilité de la compréhension repose sur une continuité qui revient pour l'historien à reconduire à soi le passé. La différence entre le je et l'autre ne serait que quantitative. Or ce primat du je n'est selon Flasch pas suffisamment questionné, il relèverait de la subjectivité bourgeoise du XIXe siècle<sup>24</sup>, d'une subjectivité qui n'aurait pas encore pris la mesure de l'ébranlement de la fracture de la guerre de 14<sup>25</sup>. De façon peu prudente il impute même à « l'historiographie compréhensive » « un sujet transcendantal, en tout cas comme un transcendantal qui s'évanouit dans ce qu'il comprend »<sup>26</sup>. L'historien appréhende des documents ou monuments qui sont des expressions de l'esprit (ou de la vie d'une époque). Il y a un aplatissement, un écrasement des perspectives

---

<sup>21</sup> Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, p. 71.

<sup>22</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 28.

<sup>23</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 42.

<sup>24</sup> *Prendre congé de Dilthey* : Ainsi p. 46, 63, 85.

<sup>25</sup> En invoquant les noms de Kafka ou de Beckett, Flasch laisse entendre qu'il reprend à son compte la critique de la subjectivité de l'École de Francfort, alors que celle-ci suppose une philosophie de l'histoire pourtant incompatible avec l'historicisme épistémologique qu'il professe.

<sup>26</sup> P. 70. Flasch n'avait-il pourtant pas suggéré une présence de ce genre dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg dans un article donné aux *Kant-Studien* ? voir K. Flasch, « Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denken ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », *Kant-Studien* 63, 1972, p. 182-206.

qui méconnaît dommageablement l'altérité des œuvres et des époques considérées. Il réduirait la diversité des postures philosophiques face au monde à un petit nombre de types.

A cette conscience insuffisante de l'histoire, Flasch oppose un geste d'historisation qu'il décline en deux activités principales : *documenter* et *présenter*. Le rôle de l'historien de la philosophie est ainsi modeste, mais insistant : ne pas croire ni même chercher à comprendre, mais fournir des pièces d'un puzzle complexe, « comparer en élaborant des différences »<sup>27</sup>. D'un côté, il parle de matériaux plus volontiers que de source, veut localiser, dater, situer, établir. En juriste, mais aussi en philologue : n'est-ce pas là l'une des étapes les plus fondamentales de l'historiographie, dont celle de la philosophie pas plus qu'aucune autre ne peut faire l'économie ? Cela ne saurait se réduire à un retour au « positivisme » du fait, même pris en bonne part. On saisit le sens de cette insistance en regardant comment Flasch a conçu le volume consacré au Moyen âge des *Œuvres principales de la philosophie* qu'il a dirigé : en privilégiant dans chaque cas des présentations de textes, recourant à des contributeurs qu'il désigne comme des « Quellenforscher », refusant les discussion générales et peut-être vaines sur les catégories et les périodisations<sup>28</sup>. Sans vouloir être « antiquaire » ni se revendiquer philologue, il se réfère à l'érudit italien Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), dont il apprécie le travail critique, constant dans la réunion de documents<sup>29</sup>. *Présenter*, c'est selon Flasch « situer les documents et les connexions de documents [...] dans les jeux de langage et de pouvoirs respectifs »<sup>30</sup>. L'on retrouve ici la *dispositio* rhétorique qui fait très classiquement partie du métier d'historien, assortie du motif wittgensteinien des « jeux de langage », devenu courant pour désigner la relativité d'ordres de discours ou de pratiques incommensurables, et complété d'un rappel du pouvoir au goût légèrement foucauldien. Les deux « opérations historiographiques »<sup>31</sup> que Kurt Flasch propose de substituer à la compréhension diltheyenne ne surprennent pas par leur caractère particulièrement inédit : elles font partie de l'atelier de

---

<sup>27</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 55.

<sup>28</sup> K. Flasch, *Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter*, série Interpretationen, Stuttgart, Reclam, 1998.

<sup>29</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 66-68. Muratori a fourni des documents sélectionnés, sans chercher à faire « revivre » le passé. Il est aussi un représentant de l'érudition classique. Pour une bonne présentation de son travail, voir Bruno Neveu, « Muratori et l'historiographie gallicane », dans B. Neveu, *Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, A. Michel, 1994, p. 105-174. Muratori a consacré ses travaux essentiels à l'histoire de l'Église notamment au Moyen âge, période alors réprouvée, ce qui peut aussi motiver l'intérêt de K. Flasch.

<sup>30</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 65.

<sup>31</sup> L'expression est de Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 77-142.

l'historien depuis l'époque moderne<sup>32</sup>. Quant à la critique de la compréhension, elle-même est elle aussi relativement courante : ne la rencontre-t-on pas chez Nietzsche<sup>33</sup>, qui l'oppose lui aussi à l'historicisme régnant, mais déjà aussi chez Friedrich Schlegel, réfléchissant sur l'incompréhensibilité en 1800 ? Chez Humboldt, posant, en raison de l'individualité de l'objet historique, que le non-comprendre accompagne toujours le comprendre ? On accordera sans peine la critique du psychologisme, mais peut-on pour autant renoncer à vouloir comprendre ? Ce serait manifestement identifier tout comprendre à une forme d'empathie, sans considérer d'autres formes de la compréhension ni leur relation à la logique de la connaissance historique. Sous couvert d'énoncés catégoriques et d'annonces radicales, Kurt Flasch livre en fait une critique au sens d'une détermination des limites de la compréhension. Loin de s'opposer à Dilthey<sup>34</sup>, l'idée que la reconstruction de l'historien resterait hypothétique s'accorde tout à fait à ses vues – et n'a rien que de très raisonnable...

Dilthey reconnaissait la diversité des discours et des expériences, mais pensait pouvoir néanmoins produire une interprétation objective, quoiqu'indéfiniment révisable, de ces ordres incommensurables en se fondant sur un universel anthropologique. Cette conviction anthropologique et psychologique s'est substituée à la présupposition d'une identité métaphysique qui animait l'historiographie antérieure, y compris chez Schleiermacher. Elle ne peut plus guère être maintenue au regard de l'accroissement de notre savoir historique et préhistorique, ethnographique, biologique etc. Pour se contenter d'invoquer un contemporain de Dilthey, la représentation de la Grèce ancienne promue par Nietzsche imposait une révolution dans l'écriture de l'histoire de la philosophie grecque. L'ouverture à une multiplicité de traditions spirituelles, rendue possible par les différents travaux comparatistes effectués au cours du XIXe siècle, faisaient exploser *de facto* les cadres intellectuels dans lesquels continuait de penser Dilthey. Son approche typologique tendait à simplifier la matière historique pourtant immense qu'il savait brasser avec maîtrise<sup>35</sup>. A maints égards, il n'est plus possible d'assurer la comparabilité des discours et des expériences par un tel fondement. Ne

---

<sup>32</sup> Voir Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, éd. E. Bloch, Paris, A. Colin, 1993, notamment le chapitre III, La critique.

<sup>33</sup> *Prendre congé de Dilthey* : Il est cité p. 47 en ce sens. Sur la critique de la compréhension voir aussi les pp. 83-85.

<sup>34</sup> *Prendre congé de Dilthey*, p. 64.

<sup>35</sup> C'est une faiblesse qui touche notamment ses travaux relevant de l'histoire de la philosophie proprement dite, comme dans les textes réunis sous le titre *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, Cerf, 1998. Sur les faiblesses de l'historiographie philosophique de Dilthey, voir les études réunies dans Thomas Leinkauf (éd.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Cassirer-Forschungen 10, Hambourg, F. Meiner, 2003.

restent que des modalités de traductions et de d'échange, d'approximation et de reconstructions. Mais l'ambition épistémologique qui animait le projet diltheyen, à savoir ne pas en rester au constat nietzschéen de la diversité ou à une solution purement pratique, reste pertinent.

Une révision du projet diltheyen est cependant nécessaire à plus d'un titre : elle doit dissocier la compréhension de l'identification empathique, voire du *reenactment* défendu par Colingwood, pour montrer que la compréhension peut s'articuler en différentes étapes et reconnaître l'impénétrabilité de son objet, sans pour autant renoncer à le situer autant que possible dans des ensembles. Mais se passer du moment de la compréhension qui prend en compte la visée des acteurs et, dans le cas de la philosophie, l'intention des constructions spéculatives, serait renoncer tout bonnement à la spécificité de l'objet de l'histoire de la philosophie. On peut en cela tenter de distinguer un concept *spéculatif* de la compréhension comme identification à son objet, qu'il conviendrait d'abandonner, d'un concept *opérateur*, indispensable pour être en mesure de tracer les limites révisables des efforts de nos reconstructions. La typologie des visions du monde et le concept lui-même de vision du monde doivent être abandonnés au profit d'une intelligence plus modulable des discours et des concepts du passé. Nous y reviendrons pour terminer.

L'historiographie de Flasch est-elle si éloignée de celle d'un Dilthey bien compris ? on peut en douter. Il oppose la « preuve philologico-historique » à la « simple empathie, intuition ou association d'idées »<sup>36</sup>. Or rien n'interdit de progresser sur ces bases en direction d'une compréhension plus fine, et rien ne dit non plus que le fondement philologique doive être nécessairement absent de la démarche diltheyenne. Ce n'est guère le cas dans le programme épistémologique énoncé sous le titre modeste des « Origines de l'herméneutique ».

Dilthey n'est sans doute pas toujours conséquent avec son historicisme et tend à construire, avec sa typologie, des généalogies imaginaires. À cet égard Flasch est bien fondé à lui opposer ses propres engagements, de même qu'il plaide pour un Moyen âge libéré de Viollet-le-Duc<sup>37</sup>. Les catégories par lesquelles nous l'appréhendons se ressentent trop de

---

<sup>36</sup> K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la « mystique » allemande*, Paris, Vrin, 2008, p. 179.

<sup>37</sup> Dans *Philosophie hat Geschichte 2*, l'étude "Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?", traduite en appendice du volume précédemment cité, p. 191-211. Il est intéressant de rappeler ici que le premier grand travail dans lequel s'était engagé Dilthey était précisément une histoire de la scolastique... abandonnée pour le projet d'une histoire de la métaphysique depuis l'antiquité qui devint *L'introduction aux sciences de l'esprit* en 1883, celles-ci étant appelées à remplacer la métaphysique périmée. Voir W. Dilthey, *Briefwechsel*, éd. G. Künne-Bertram et H.-U. Lessing, Göttingen, V&R, 2011.

l'historiographie marquée par l'idéalisme allemand, donc aussi par l'apologétique protestante déguisée en esprit de scientificité, le néokantisme et inévitablement la néo-scholastique. Les préconstructions abondent et il est erroné de vouloir fonder la compréhension sur les préjugés au motif qu'on ne saurait y échapper<sup>38</sup>. La circonspection est ici de mise, mais n'est-il pas naïf de penser qu'on puisse simplement déconstruire ces métadiscours pour rejoindre en sa pureté le fait brut, en l'occurrence Erwin von Steinbach ? La réunion des matériaux est en elle-même parlante, mais elle n'est jamais pour autant innocente. La séduction d'une rhétorique des faits bruts, des constellations de citations et de textes est fort grande, comme on peut l'éprouver aussi en découvrant les *Passages* de Walter Benjamin, mais elle repose, elle aussi, sur une construction de l'esprit. C'est un montage.

Tout en ayant donné congé au sujet transcendantal et à l'idéalisme de la tradition philosophique, Dilthey en reprenait les positions dans son sujet psychologique et la structure de l'*Erlebnis*. Il minorait en cela le gain du moment philologique et critique sur lequel pourtant il faisait fond. Il récupérait la dimension critique sous la forme de l'autoréflexion des pratiques savantes de son époque, qui faisait alors cruellement défaut, mais négligeait le niveau inférieur du traitement des matériaux, bien qu'il œuvrât aussi comme éditeur et historien, une partie méconnue de son œuvre.

A cet égard, l'insistance flaschienne sur le moment de *l'ars critica*, entre Le Clerc, Bayle, Muratori et Lessing, est bienvenue. Il y a en effet une opposition forte entre les tenants de la philologie et ceux dont l'appréhension du passé passe par la reconstruction d'un récit, pour complexe qu'il soit. Un Bossuet ne trouve ainsi rien de mieux à opposer aux approches de l'esprit critique qu'une philosophie de l'histoire universelle reposant sur l'idée de suite<sup>39</sup>. Un Vico lui-même, quoique revendiquant la tradition humaniste et la philologie contre la philosophie des modernes, propose un dessin d'ensemble plutôt qu'une approche circonstanciée des matériaux philologiques. Mais c'est surtout l'inévitable division du travail telle qu'elle s'imposa au cours du XIXe siècle entre les tâcherons philologues et les synthèses philosophiques qui serait à incriminer. Car le moment de *l'ars critica* ne saurait se poser en modèle d'une historiographie future sans un anachronisme aussi insoutenable que celui auquel on souhaiterait échapper. Le moment philologique doit être souligné, regagné sans cesse, mais

---

<sup>38</sup> C'est la position assumée par l'herméneutique philosophique de Gadamer, que rejette à juste titre Flasch.

<sup>39</sup> Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1688), et D. Thouard, « Bossuet ou la philosophie de l'histoire comme métacritique », dans Sabrina Ebbersmeyer, Helga Pirner-Pareschi et Thomas Ricklin (éds.), *Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance*, Munich, Fink, „Humanistische Bibliothek“ Reihe I, Band 59, 2008 (p. 137-151).

il ne peut se substituer à l'ensemble des opérations historiographiques. L'originalité du questionnement diltheyen concerne davantage<sup>40</sup> la tentative de rassemblement des efforts dispersés en différentes disciplines, conséquence de la transformation de la nature des sciences historiques au XIXe siècle. Les deux aspects sont aussi importants l'un que l'autre.

Tant dans sa pratique historique, qui prend en compte les conflits entre auteurs et leurs intentions, et cherche donc bien à saisir leurs projets, fût-ce sans ce psychologisme honni, que dans sa revendication philologique, Flasch ne paraît pas, en bon historien de la philosophie médiévale qu'il est, s'éloigner autant qu'il le proclame du programme diltheyen. Le rappel à la rigueur historique ne peut avoir de fonction critique qu'en assumant discrètement les exigences du programme de l'historiographie philosophique : défaire les constructions arbitraires<sup>41</sup>, revenir aux textes pris dans leur contexte, honorer l'intention philosophique des auteurs, donner leur chance aux œuvres du passé, autrement dit faire preuve d'équité ou de parité herméneutique. L'ascèse interprétative promue par Flasch ne parvient pas à masquer une défense classique du sens littéral des œuvres considérées, autrement dit du primat de *l'intentio auctoris*. En élargissant le propos, nous pouvons conclure ici provisoirement qu'un historicisme poussé jusqu'à l'abstinence interprétative, laissant coexister dans l'indifférence des discours pris dans différentes époques, ne paraît pas tenable. Il n'est pas en mesure de légitimer l'intérêt que l'on porterait subjectivement à l'histoire de la philosophie (sinon comme le tableau des folies humaines, tel que des théologiens orthodoxes pouvaient en dresser dans l'Allemagne baroque), pas plus qu'il ne permet, du côté de l'objet, de justifier l'intérêt porté à tel ou tel corpus.

---

<sup>40</sup> Car Dilthey n'ignore nullement l'importance du rationalisme philologique et naturaliste de la première modernité, voir Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme*, notamment sur Erasme, Valla, Turretini, Le Clerc, p. 139-153.

<sup>41</sup> Pour prendre un exemple tiré de la pratique de Flasch, rappelons que son domaine, la philosophie médiévale, a longtemps pâti d'une historiographie confessionnelle, quand elle n'était pas directement apologétique, côté catholique, ou d'un discrédit peu informé, côté protestant ou laïc. Avec d'autres, Flasch a su lui restituer sa pleine dignité philosophique. En particulier, un des auteurs qui a retenu le plus son attention, Eckhart, a longtemps été otage d'une historiographie nationaliste, voyant en lui un mystique attestant avant Luther de la profondeur spéculative germanique (et Dilthey est ici un relai significatif de cette historiographie, voir *Conception du monde*, p. 65 : « Il faut donc expliquer ce qui relie Luther, en amont, à la mystique allemande, et en aval, à notre idéalisme transcendantal [...] »). La recontextualisation qui attirait, à la suite de H. Denifle, l'attention sur les écrits latins et leurs rapports aux débats philosophiques contemporains, permettait de recadrer l'auteur et son corpus (au début des années 1930, l'entreprise d'une édition des *Opera latina* d'Eckhart menée par Raymond Klibanski et Gabriel Théry dut être abandonnée après la publication de trois fascicules devant les blocages des autorités de l'Allemagne nazie, voyant d'un mauvais œil la promotion d'un Eckhart latin). Les cours sur les « sources arabes de la 'mystique' allemande » visent bien, eux aussi, à défaire le mythe de la « ligne allemande » et à rappeler la complexité des échanges intellectuels au XIVe siècle. Tout historiographique qu'elle soit, cette entreprise assume bien une portée politique en contribuant à la « désidéologisation » des traditions de lecture.

Mais si un accord général peut se dessiner sur les tâches et les moyens d'une histoire de la philosophie, rien ne dit encore qu'une telle histoire serait nécessaire. Peut-être savons-nous à quoi devrait ressembler une « histoire de la philosophie », mais en avons-nous vraiment besoin ?

### 3. A quoi bon une histoire de la philosophie ? / *Do we still need a history of philosophy?*

La sédimentation qui fait que nous allons plus loin fait aussi que nous sommes menacés par des pensées creuses, et que le sens des origines se vide.<sup>42</sup>

Il est possible de penser une « historisation radicale » sans pour autant tomber dans des excès perspectivistes. Une discussion avec Dilthey peut même continuer d'enrichir l'incessant travail d'autoréflexion propre aux sciences historiques. Olaf Breidbach, historien des sciences autant que de la philosophie, a insisté sur la nécessité de penser l'historisation radicale d'un monde post-darwinien, remettant de ce fait en question les tentatives de proposer des concepts communs entre les époques et même de comparer des phénomènes si différents<sup>43</sup>. L'abandon d'un point de vue universel s'impose comme la recherche de connexions et d'interactions à partir des éléments considérés en eux-mêmes et indépendamment de schémas d'intelligibilité préétablis. Breidbach estime que l'histoire a sa mesure en elle-même<sup>44</sup>. Cette thèse constitue en elle-même une interprétation de sa propre position historique, à partir de laquelle elle conclut sur les limites de l'entreprise historiographique. Il s'agira donc de parvenir à penser *in fine* le rapport du passé au présent en tant qu'il conditionne le discours même qu'au présent nous pouvons tenir sur le passé.

---

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, TEL, 1968, p. 167.

<sup>43</sup> Olaf Breidbach, *Radikale Historisierung. Kulturelle Selbstversicherung im Postdarwinismus*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

<sup>44</sup> Schließlich hat die Geschichte ein Maß in sich selbst, *Radikale Historisierung*, p. 66. Les principes herméneutiques restent stables, que ce soit chez Schleiermacher, Flasch ou dans l'historisation radicale de Breidbach: le texte est son premier interprète, le sens littéral est à privilégier etc. Les différences tiennent aux accentuations et à la mise en œuvre de ces principes.

L'historisation radicale entend tirer de l'histoire même des « critères stables » (feste Maßstäbe). En tentant de « fonder le savoir sur l'histoire », elle se rattache explicitement à « des motifs élaborés par Dilthey dans sa critique de la raison historique »<sup>45</sup>. Mais là où Dilthey cherchait à élaborer l'épistémologie des sciences historiques pour faire pendant à celle des sciences naturelles, il s'agit dorénavant de penser « après Darwin » une situation pour le monde de la culture dans son ensemble<sup>46</sup>, au-delà de la séparation diltheyenne<sup>47</sup>. L'émiettement des différents savoirs est à replacer dans la perspective de leur culture. Sans accompagner plus avant Breidbach dans son analyse de la situation, il est intéressant de constater l'appui qu'il pense rencontrer dans les esquisses de Dilthey et le souci de réintégrer l'ensemble du questionnement historique dans le cadre de la culture présente. À quel type d'objectivations culturelles l'historien de la philosophie a-t-il affaire ? De quel type d'activité s'agit-il et quelle est sa portée actuelle ? Les philosophies du passé sont-elles vraiment passées, et alors en quoi est-il bon de les exhumer du passé ? Si elles ont laissé une trace jusqu'à notre présent, en quoi cette trace ne suffit-elle pas, en quoi est-il besoin d'en retracer le chemin de pensée ?

Le cas de l'histoire de la philosophie est particulièrement ambigu, car d'un côté, si la philosophie était une science, on pourrait se contenter des manuels ; de l'autre, si elle est historique, faite de textes singuliers, quelle est la motivation qui nous pousse à chercher à les préserver et à les enseigner ? Après tout, une telle entreprise ne paraîtrait-elle pas constituer une perte de temps inutile aux plus grands représentants de cette histoire eux-mêmes ? Qu'en aurait pensé Descartes, ou Kant ?!! L'enquête du jeune Nietzsche sur les sources de Diogène Laërce ne lui avait-elle pas inspiré son rejet violent de toute démarche historique ?

Autrement dit, indépendamment du choix pédagogique d'un canon spécifique emprunté aux grandes figures de l'histoire de la philosophie à un moment déterminé, il ne va pas de soi de réaffirmer le bien-fondé d'une étude spécifique. Mais la perspective ne doit-elle pas être retournée ? L'histoire de la philosophie n'est-elle pas l'exemple même de ce que doit être l'effort incessant de toute culture : se réapproprier son sens ? Si la philosophie a une histoire, n'est-ce pas aussi qu'elle ne se réduit pas aux traces qu'elle a laissées sous forme de textes, de documents, de citations, de néologismes, de clichés parfois ? Ne serait-elle pas plutôt

---

<sup>45</sup> *Radikale Historisierung*, p. 67.

<sup>46</sup> « Darwin » signifie aussi que l'historicité doit être reconnue comme une des propriétés principales de la nature, *Radikale Historisierung*, p. 20.

<sup>47</sup> *Radikale Historisierung*, p. 259 sq.

exemplaire du travail que toute culture opère sur elle-même pour éviter la répétition et la candeur afin de produire des avancées effectivement neuves ?

L'enjeu serait ainsi de penser, à partir de la pratique philosophique, les réquisits de la culture. La culture est ce qui met à notre disposition ce que nous n'avons pas besoin d'inventer pour en jouir. Elle conserve sous forme de dépôt, objets, outils, écritures, habitudes, tout ce que l'esprit peut extérioriser pour en faciliter par la suite l'usage. L'historicité des cultures humaines s'atteste dans l'emploi des signes, des symboles, qui composent ce que les Assman ont appelé une « mémoire culturelle »<sup>48</sup>. Elle raccourcit le trajet de l'invention en permettant une progression et une accumulation collective qui excède incommensurablement ce qu'un seul peut fournir. Les œuvres, les inventions, les institutions, ressortissent à cette fonction d'extériorisation et de conservation d'une quantité croissante de savoir et de pratiques. Mais ces savoirs sont à l'état latent tant que les livres gisent dans les bibliothèques et ne sont pas lus, que les écritures ne sont plus déchiffrées, que les œuvres ne sont plus comprises. Elles sont alors des choses parmi d'autres. On peut lire dans le roman de Wells *The Time Machine* la fiction d'une bibliothèque du savoir devenue inutile en raison de la perte du code qui en aurait permis l'usage et l'accès<sup>49</sup>. Les documents de la philosophie passée pourraient bien entendu figurer dans une telle bibliothèque. La philosophie est à ce titre une pratique culturelle et son histoire une récapitulation de cette pratique. Mais ce que la culture met à notre disposition n'est que relativement disponible. Immédiatement, c'est une seconde nature. C'est un donné, un héritage légué par les générations antérieures, dont on ne peut profiter que par une appropriation, qui est un travail différent de l'invention initiale, mais néanmoins indispensable.

La philosophie partage ainsi cette dimension avec les autres objectivations des activités humaines. Elle est à ce titre ce que M. Merleau-Ponty appelle une « institution »<sup>50</sup> ou encore

---

<sup>48</sup> Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München, Beck, 2000.

<sup>49</sup> H.G Wells *The Time Machine*, Londres, 1895 (cite par Breidbach p. 92, note 36). Voir ch. 8: "Well, [...], I went out of that gallery and into another and still larger one, which at the first glance reminded me of a military chapel hung with tattered flags. The brown and charred rags that hung from the sides of it, I presently recognized as the decaying vestiges of books. They had long since dropped to pieces, and every semblance of print had left them. But here and there were warped boards and cracked metallic clasps that told the tale well enough. Had I been a literary man I might, perhaps, have moralized upon the futility of all ambition. But as it was, the thing that struck me with keenest force was the enormous waste of labour to which this sombre wilderness of rotting paper testified."

<sup>50</sup> Au sens de « ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire », *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, TEL, 1968, p. 61. Voir aussi V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 267 sq.

une manifestation de *l'esprit objectif*<sup>51</sup>. On trouve chez Georg Simmel une caractérisation suggestive de la situation tendue de l'histoire de la philosophie du point de vue de son inscription parmi les autres formations culturelles<sup>52</sup>.

« Ainsi, la philosophie est la formation culturelle tout à fait originale qui est, suivant l'attitude réceptive ou productive du sujet, quelque chose d'absolument historique ou d'absolument anhistorique »<sup>53</sup>

Simmel veut indiquer par-là que la connaissance de l'histoire de la philosophie est double, d'un côté elle est historique, fixe un devenir, l'objective comme une chose passée, de l'autre elle est productive au sens où la philosophie ne subsiste qu'en s'émancipant de l'histoire, en visant des problèmes qui ne sont pas « objectivement solubles ». Si une philosophie est nécessairement objectivement dépassée dans ce qu'elle dit du monde, elle ne peut l'être en tant qu'elle formule originalement un rapport au monde, une relation ou un accès signifiant au monde. Alors, chaque philosophie est un commencement et une fin. À cet égard, elle est comparable à l'œuvre d'art, dont la validité relève d'une « supra-individualité » qui n'est pas « universalité » (*Allgemeingiltigkeit*). Les « formations culturelles » que sont les philosophies sont des cristallisations qu'il convient de comprendre à partir d'elles-mêmes, au sens où il n'y a pas de différence entre comprendre un philosophe et comprendre sa philosophie : aucun accès psychologique ou biographique n'aura ici d'intérêt, pour autant que ce n'est pas la particularité passée, saisissable dans des anecdotes par exemple, qui fait l'objet de la recherche, mais la personnalité telle qu'elle cristallise une « aventure de l'esprit » dans une œuvre. Le travail de l'historien est alors de retrouver la « productivité subjective [...] à partir des cristallisations et des revêtements souvent abstrus » afin de « rendre intelligible chaque

---

<sup>51</sup> Non au sens initial de Hegel, mais dans sa reprise et sa transformation par Simmel et Dilthey ; voir H. Freyer, *Theorien des objektiven Geistes*, Leipzig, 1922.

<sup>52</sup> Quoique contraint d'enseigner régulièrement sous cet intitulé, Simmel ne publia que quelques pages sur le sujet, issue d'une introduction à ses leçons : G. Simmel, „Über Geschichte der Philosophie. Aus einer einleitenden Vorlesung“, paru dans le journal *Die Zeit*, à Vienne, le 28 mai 1904 (GSG 7, 283-288). Enseignant la philosophie à Berlin, Simmel dut régulièrement proposer des cours d'histoire de la philosophie depuis les Grecs, et souvent aussi sur la philosophie au XIXe siècle de Kant à Bergson. Nous disposons de son manuscrit de 1913/14, à partir des Stoïciens jusqu'à Bergson, et des notes prises par des étudiants aux cours de 1902/03, 1903/04, 1904, 1907/08, 1911/12, 1913 par Graf Kessler, R. Pannwitz, H. Schmalenbach. Georg Heym, A. Löwe. Voir GSG 21, *Kolleghefte, Mit- und Nachschriften*, édité par Angela Rammstedt et Cécile Rol, Berlin, Suhrkamp, 2010.

<sup>53</sup> So ist Philosophie das ganz eigenartige Kulturgebilde, das je nach dem rezeptiven oder produktiven Verhalten des Subjekts absolut historischen oder absolut unhistorischen Wesens ist.“, GSG 7, 285.

philosophie comme l'objectivation d'un certain type d'homme » « d'une réponse à l'impression d'ensemble du monde »<sup>54</sup>.

Il est manifeste que cette conception pèche à son tour par une minoration du moment philologique et une exaltation du moment personnel, pour dépsychologisé qu'il soit. Elle donne cependant un exemple extrême de la situation du sujet moderne confronté à un héritage débordant. C'est comme ressources de problématisation que les philosophies du passé importent à Simmel, non comme galerie de portraits illustrant une glorieuse généalogie. Alors que l'approche historiciste insistait sur la nécessaire perception de la distance pour retrouver en leur vigueur native des pensées du passé, Simmel insiste sur l'indispensable intérêt qui peut nous relier à elles sous la forme d'une réactualisation qui ne suppose aucune continuité substantielle. La compréhension historique, centrée sur le moment de la genèse des phénomènes, laisse toujours de côté ce en quoi ces phénomènes valent au-delà de leur inscription singulière dans un temps et dans un lieu. C'est pourquoi la reconstitution des dossiers historiques ne dit pas tout ; il convient en outre de poser d'autres questions aux œuvres. La proximité avec les œuvres d'art découle de la conscience que l'historisation ne recouvre pas la totalité de leur pouvoir dire. Or les argumentations des philosophes du passé demeurent accessibles – ce qui constitue justement une bonne raison de s'intéresser sérieusement à elles.

Les concepts ont bien une histoire, ils se colorent différemment selon les langues, les milieux culturels qui les voient naître. Plus encore, ils sont pour partie irréductiblement individuels, insubstituables. Ils connaissent dans la culture une fortune diverse. Leur diffusion entraîne inévitablement une érosion de leur précision et de leur pertinence sémantique. Passés dans le langage courant, ils partagent le sort des notions les plus courantes. Ils évoquent un halo de significations, mais ne relèvent plus de la précision philosophique. Pensons au terme dialectique, par exemple, à subjectivité, objectivité, etc. Une des tâches les plus nécessaires de l'histoire de la philosophie est de leur restituer leur force de concept en procédant à une historisation. C'est le détour par l'histoire de leur formulation, dans le contexte de leur invention, grâce aux controverses auxquels ils ont été mêlés qui restitue les concepts philosophiques du passé au présent philosophique. Autrement il n'est guère possible de regagner le concept sous la vague notion. De géniales inventions conceptuelles peuvent se perdre par érosion, mais aussi tout simplement par oubli, par ignorance. On peut toujours, dans un cadre de réflexion neuf, par exemple celui qu'ont déployé initialement les sciences

---

<sup>54</sup> GSG 7, 288.

cognitives, refaire le trajet de la pensée, depuis la pensée de l'idée (Platon), de la substance (Aristote) à la découverte de la subjectivité (Descartes), puis de la dialectique (Hegel) ou encore de la corporéité (Merleau-Ponty). Mais il est plus économe et plus prometteur de recourir au travail antérieur de conceptualisation, produit dans un contexte fort différent, et pouvant être une inspiration constante.

L'histoire de la philosophie peut aider à *clarifier nos concepts* et surtout à les reconquérir, mais elle peut aussi nous aider à *nous orienter* dans la foire aux « théories » qu'est devenu le forum philosophique contemporain. En mettant en évidence des similitudes, des traditions des généalogies, des phénomènes de répétition, l'histoire de la philosophie aiguise l'œil de l'esprit à mieux percevoir les grands dessins intellectuels qui se mettent en place autour de nous. Qui dirait que la démonstration hégélienne de la solidarité des approches formalistes et empiristes ait perdu de sa pertinence ?

Si l'on considère les secteurs particulièrement actifs ces dernières décennies, on peut évoquer les études de philosophie médiévale, dont un des enjeux contemporains est aussi de complexifier l'historiographie courante allant en droite ligne des Grecs aux Européens modernes, alors que les multiples interactions entre traditions religieuses et culturelles variées entre la fin de l'Antiquité et les débuts de la Renaissance obligent à reconsidérer autrement les questions d'identité culturelle<sup>55</sup>. L'interrogation des grands motifs historiographiques que sont les moments de rupture permet elle aussi un regard critique : ainsi peut-on se demander quand et comment commence ce que le XIXe siècle a appelé « Renaissance ». Ainsi peut-on s'interroger sur la contextualisation du geste éminemment critique de Descartes, sur les emprunts nombreux de sa conceptualité à ses prédécesseurs<sup>56</sup> etc. Les études sur le XIXe siècle, négligé et longtemps méprisé, sont un passage nécessaire pour saisir précisément les grands traits des aspirations à la nouveauté qui se dessinent après 1900 : sans le travail savant de redécouverte de l'œuvres d'Aristote, entrepris collectivement, le renouveau de la

---

<sup>55</sup> Ont particulièrement insisté sur cet aspect, outre K. Flasch, R. Imbach, A. de Libera. R. Imbach sur *Penser au Moyen âge* de ce dernier : « Cet essai admirable montre bien que l'élimination des préjugés ethnocentristes fait partie des tâches de l'historien de la philosophie », R. Imbach, « Heidegger et la philosophie médiévale », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2002, p. 534, note. Cette élimination des préjugés pourrait aussi conduire à entériner d'autres préjugés, comme le suggère pour son compte R. Brague, *Au moyen du Moyen âge*, Paris, Flammarion, 2006. La discussion historiographique, notamment sur l'appréciation d'Averroès (annonce-t-il ou non les Lumières ?), est manifestement reliée aux enjeux des controverses contemporaines.

<sup>56</sup> Depuis les travaux d'Etienne Gilson à ceux de J.L. Marion et de ses élèves.

métaphysique comme celui de la logique eût été fort différent au siècle suivant<sup>57</sup>. Les enquêtes sur l'histoire de la philosophie dite analytique ont montré l'illusion qu'il y avait à opposer une tradition continentale à une tradition insulaire, l'invention rétrospective d'une « tradition autrichienne » ayant eu l'intérêt passager de faire percevoir de nouvelles solidarités transdisciplinaires entre des œuvres connues hors de leur contexte<sup>58</sup>. Enfin, les travaux sur les avatars du courant phénoménologique, notamment en France, aident à s'interroger sur le paradoxe de courants intellectuels florissant mieux loin de leurs lieux d'invention. Les études de réception croisées sont des cas d'école pour une réflexion approfondie sur les métissages intellectuels<sup>59</sup>. Les efforts pour situer le cadre mouvant de l'activité philosophique aident aussi à l'orientation de la pensée ; ainsi, quand on parvient, de façon plausible, à montrer la grande affinité, voire la symétrie des évolutions de la phénoménologie contemporaine et de certains courants analytiques<sup>60</sup>. Ce sont des exemples de la contribution de l'histoire de la philosophie à l'intelligence de l'état présent des idées.

Ainsi, de façon contrastée, par enrichissements mutuels, il apparaît que la place de l'histoire de la philosophie dans l'entretien de l'acuité de la réflexion soit, à présent plus que jamais, nécessaire.

\*\*\*

Une fois abandonné le projet idéaliste de récapitulation des figures de l'esprit dans un récit complexe mais définitif ; une fois reconnu corrélativement la multiplicité des rapports qu'une époque peut entretenir avec les pensées du passé, de tous les passés, la place de l'histoire de la philosophie se dessine : il s'agit de reprendre un arsenal de concepts, figures argumentatives,

---

<sup>57</sup> Pour la contextualisation du néokantisme, voir K. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantismus*, Francfort, Suhrkamp, 1986 ; voir aussi la redécouverte d'Aristote, D. Thouard (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Villeneuve d'Ascq, P. U. du Septentrion, 2004.

<sup>58</sup> Voir J. P. Cometti, K. Mulligan (éds.), *La philosophie autrichienne*, Paris, Vrin, 2001 ; J.M. Vienne (éd.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997.

<sup>59</sup> Etudes allemandes sur la phénoménologie en France : Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; Hans Dieter Gondek, Lazlo Tengely, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011), études françaises sur Heidegger en France (D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, A. Michel, 1-2, 2001) ; sur Hegel en France (P.J. Labarrière, / G. Jarczyk, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hegelienne en France*, Paris, A. Michel, 1996 ; U. J. Schneider (éd.), *Der französische Hegel*, Berlin, Akademie Verlag, 2007). Etc.

<sup>60</sup> Voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'Universel*, Paris, Seuil, 2014. Le propos n'est pas descriptif, mais vise à faire ressortir des caractères saillants, montrant les solidarités objectives de discours apparemment très éloignés, voire opposés.

complexes de pensées, philosophèmes qui le plus souvent ne sont pas tant oubliés qu'érodés, accommodés de telle façon qu'ils ont perdu leur tranchant. Clarifier les concepts et œuvrer à l'orientation dans le monde intellectuel n'est pas une fonction purement patrimoniale, mais un office éminemment critique. La critique est ici à double entrée : d'une part, au sens philologique, s'assurer des textes, historiser, recontextualiser ; d'autre part être prêts à confronter nos assomptions passives, nos évidences partagées, nos préjugés ordinaires, à des arguments venus d'une complète extériorité, géographique comme historique. L'ébranlement de nos certitudes peut ainsi provenir de la discipline même où l'on pensa voir le couronnement de la conscience.

Denis Thouard (C.N.R.S.)

## Résumé

### *Is history of philosophy still possible ?*

It seems that history of philosophy is become an impossible task, having lost its unity, its content, its margins, breaks, periodisation, and even epistemology. What is to do with it? Recalling the genuine intention of the program of history of philosophy as it appeared in the 19<sup>th</sup> century Germany with Schleiermacher and Ritter, and facing the ground objections risen from the point of view of a renewed historicism by Kurt Flasch, an historian of medieval philosophy, against Dilthey and the ambition of the sciences of spirit, the paper tries to size the contemporary feature and tasks of such an history. In the third part, history of philosophy will be reframed inside the whole cultural activities and taken as an institution that manages eminently our relation to the past; then positive assumptions of history of philosophy, clarifying our conceptions and helping us in orientation, are recalled. It concludes insisting on the double critical dimension it still deserves.