

**Entre philosophie et herméneutique:
La leçon de l' historiographie philosophique du 20ème siècle**

(Contribution au "Convegno Internazionale, Verona, 21 - 22 settembre 2001: La storia generale della filosofia: Fra costruzione e de-costruzione". In: Rivista di storia della filosofia, n.2,2003)

Lutz Geldsetzer

1. L'histoire de la philosophie a fait des progrès considérables au 20ème siècle. J'en ai donné un récit sommaire dans mon article "Histoire de la Philosophie" dans le "Dictionnaire historique de la philosophie"¹. D' ailleurs j'ai souligné l'insertion de la recherche et de l'enseignement de l'histoire de la philosophie dans le curriculum de la discipline "philosophie" dans les cadres de la faculté de philosophie et des autres facultés des universités².

En fait je pense que plus que la moitié de la recherche et de l'enseignement philosophique concerne actuellement l'histoire de la philosophie dans ses divers aspects. La bibliographie des publications actuelles et surtout des journaux en témoigne visiblement. La recherche continue à se diriger vers les détails, soit en collaboration avec les spécialistes des langues et littératures anciennes et médiévales, soit que les chercheurs philosophiques sont eux-mêmes de spécialistes. Les résultats se présentent en forme de contributions aux journaux spécialisés, aux livres collectifs, mais beaucoup moins en forme de monographie magistrale d'un seul auteur. Ce qui indique la spécialisation des chercheurs et la disparition d'une culture des grandes synthèses et des appréciations de grande envergure, de la "grande narration".

De pair avec cette évolution va l'usage qu'on fait de l'histoire dans l'enseignement de la philosophie. Evidemment, le chercheur-enseignant enserme les résultats de ses recherches dans son enseignement. Mais en outre fleurissent les condensations de ces études ou les compilations de textes prises et légèrement variés des manuels sous le titre d'"histoire" d'une période, nation, école, discipline ou d'un problème, que l'on propose aux étudiants pour la lecture et desquelles aussi l'enseignant prend ses informations.

Considérablement moins répandues sont les recherches dans l'ambiance d'une philosophie "transculturelle" ou de l'histoire comparée. La cause de ce fait est bien connue, c'est la négligence de la culture des langues surtout orientales en occident. Fait inexcusable en vue des riches ressources qui sont dépensées pour les recherches historiques traditionnelles, et surtout en vue d'une préparation défailante de la jeunesse de la plupart des états de l'Ouest pour le commerce international et le discours global.

Mais indiquons encore une autre région déficitaire des études historiques. C'est l'histoire des disciplines de la philosophie, qui présuppose aussi des études interdisciplinaires dans les sciences humaines et naturelles qui ont recours à ces disciplines philosophiques. En fait, chaque "science" cultive depuis longtemps sa propre histoire et se sert pour cela des pupitres ou même des instituts spécialisés, et les journaux et travaux relatifs sont en grande fleur. Mais il en fallait aussi des histoires de la philosophie de l'histoire pour faire une bonne histoire de l'historiographie, de même comme il en fallait des histoires de la philosophie des sciences naturelles pour faire une bonne histoire des sciences naturelles, etc. Mais en dehors de quelques exemples du 19ème siècle cela fait défaut visiblement. Comment expliquer autrement la fortune et le succès d'un type d'histoire de la physique (il existe pour cela un institut spécialisé à Harvard) à la manière de Thomas S. Kuhn, qui traite des "paradigmes" comme si c'étaient des organismes biologiques et sans s'en rendre compte des inspirations de la philosophie de la nature précédente pour leur épanouissement. Ce que l'on appelle l'histoire intellectuelle ou même "Geistesgeschichte" ne comble certainement pas la lacune. C'est plutôt une mixture gratuite de l'histoire anciennement dite "de la culture" ("Kulturgeschichte") et de ces histoires des sciences singulières.

2. Mais parlons aussi des achèvements nouveaux dans cette ambiance. Ce sont surtout l'apparition des métadisciplines des disciplines historiographiques. Pour la philosophie il s'agit de "l'histoire de l'historiographie générale de la philosophie" en combinaison avec l'histoire des "théories" de l' historiographie de la philosophie.

En fait, cela était une assez ancienne ambition dans la philosophie, comme en témoigne Johannes Jonsius

¹ Voce *Philosophiegeschichte*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par Joachim Ritter et Karlfried Gründer, Vol. 7, Basel 1989, coll. 912-921.

² Cfr. *Traditionelle Institutionen philosophischer Lehre und Forschung*, in: *Philosophie - Gesellschaft - Planung. Kolloquium Hermann Krings zum 60. Geburtstag, 27. - 29. September 1973*, éd. par H. M. Baumgartner, O. Höffe et Chr. Wild, München 1974, S. 28 - 48.

avec son oeuvre "De scriptoribus historiae philosophicae libri IV" (1659)³, et les quelques continuateurs comme Chr. Aug. Garve (1809), Ed. Zeller (1843) et Joh. Freyer (1912). Mais il fallait attendre la deuxième moitié du 20ème siècle pour que de telles études prennent tout leur essor. Je cite Lucien Braun et Martial Guérout en la matière et notamment la "Storia delle storie generali della filosofia" de Giorgio Santinello et de ses collaborateurs⁴.

Si j'avais su que de telles entreprises étaient en route à l'époque, j'en aurais bien profité en m'attaquant à une "histoire de la théorie de l'historiographie de la philosophie", qui était en ce temps-là un peu prématurée⁵.

Aujourd'hui nous sommes bien plus munis à faire un constat aussi des théories de l'historiographie philosophique sur les bases du matériel ramassé par les études de ces dernières années. Et en effet, c'est exactement cela qu'ont fait les collaborateurs de la "Storia" en rendant compte des idées régulatrices des chefs d'oeuvre des historiens. Cela touche aussi à la "construction et déconstruction" avisées comme thème de ce colloque. La problématique se situe d'ailleurs entre "herméneutique" et "philosophie".

3. Parlons d'abord de l'ontologie de l'histoire. Elle est restée aristotélicienne et réaliste. Cela veut dire que la "réalité" historique est conçue en parallèle aux réalités des différentes régions de la réalité empirique. La nature, la société, l'homme etc. font tous l'objet de notre observation et description. Mais comme on n'a pas dans la plupart des cas l'objet devant les yeux ou directement sous la main, on se sert pour la recherche des descriptions d'autrui, de protocoles d'observations. Tout ce qui est éloigné de nous par l'espace prend la forme de l'objectivité historique et devient le modèle pour celle-ci. C'est ce que j'appelle "aristotélicien" dans la conception de l'histoire: l'identité de "fait historique" et "fait empirique" pour une observation (en allemand: Geschichte = Faktenkunde).

Ceci entraîne la gnoséologie réaliste, qui est constitutive aussi pour l'objet historique. L'objet, soit-il éloigné par de siècles de notre présent, on veut l'observer et décrire, et on l'observe à la manière et sous les auspices du critère de la vérité empirique: La description - ou le récit historique - est vrai, quand il y a correspondance entre la description et l'objet, quand le fait historique retrouve son image fidèle dans le récit historique.

Ajoutons que la terminologie des historiens dissimule un peu ce parallélisme entre la recherche empirique et historique. En histoire, on parle plutôt de "reconstruction" des faits de l'histoire par le travail historique. Cette terminologie se prolonge jusque dans le langage de nos urbanistes-archéologues, qui "reconstruisent" nos bâtiments historiques et nous présentent des ambiances dites antiques ou médiévales. En fait: ils falsifient les reliques historiques en les rendant invisibles sous des aspects qui ne sont ni modernes ni anciens.

Cette ontologie et cette gnoséologie sont aussi à la base de la méthodologie herméneutique de l'histoire.

Depuis Schleiermacher, l'herméneutique se modèle en guise d'un entretien entre lecteur-chercheur actuel et auteur-parleur historique. Dilthey et Gadamer n'ont que renforcé cette conception. On peut bien pardonner à ce prêtre protestant, qu'était Schleiermacher, d'entendre parler la voix de son Dieu dans le texte sacré de la bible, comme il était d'ailleurs la coutume pérenne en herméneutique théologique. Mais ceci ne légitime pas la transmission de ce concept à la relation du lecteur-philologue et philosophe vis-à-vis de son texte historique. Et il était, comme on sait bien aujourd'hui, une erreur de Dilthey d'identifier l'histoire de l'herméneutique dite générale ou universelle avec cette tradition théologique à la façon de Schleiermacher. Aussi Gadamer c'est laissé entraîner sur cette piste⁶. Et c'est sans doute lui qui a répandu cette conception d'un dialogue herméneutique entre nous et l'histoire, qui s'est établi dans les universités américaines, européennes et même chinoises.

4. Voilà l'héritage qui nous est parvenu d'un travail herméneutique du 19ème et du 20ème siècle. L'interprète-historien se comprend donc comme un partenaire en dialogue avec un auteur historique. Il entend la voix de l'auteur dans la lecture du texte, il lui pose des questions, il le fait répondre, il flaire l'intention et les sentiments de l'auteur dont l'auteur ne parle pas, il tire ses conclusions si l'auteur les insinue, il s'imagine le concret et le détail quand l'auteur s'exprime en général, et il conçoit les vues générales de l'auteur lorsqu'il se répand trop sur les singularités. Et l'auteur ne parle pas seulement sa propre langue, mais la conversation de la part de l'un et de l'autre peut bien se croiser de telle manière que chacun parle sa propre et différente langue et entend miraculeusement son partenaire dans la sienne. Ainsi le dialogue englobe aussi toutes les traductions en guise d'un miracle de Pentecôte

³ II éd. Jena 1716, ND. Düsseldorf 1968.

⁴ Cfr. Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973 ; tr. allemande de Franz Wimmer, éd. par Ulrich Johannes Schneider, Darmstadt 1990.- M. Guérout, *Histoire de l'histoire de la philosophie en occident* (Dianoématique I-III), 3 vols., éd. par. G. Dreyfus, Paris 1984 ff. – G. Santinello (éd.), *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, 5 vols, Brescia et Padova 1979 ff.

⁵ Cfr. Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim 1968

⁶ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 4. Aufl. 1975; tr. italienne: *Verità e metodo*, Milano 1972; tr. française: *Vérité et méthode*, Paris 1976; tr. anglaise: *Truth and Method*, London-New York 1975.

dans lequel chacun comprend l'autre par "divination".

Le discours se développe sous le principe de la bienséance: L'auteur gode du crédit de sa sincérité et de sa bonne volonté à dire le vrai. Mais tout n'est pas en balance entre les interlocuteurs. Depuis Kant, on insiste sur le fait, que l'interprète puisse bien mieux comprendre son partenaire que celui-ci se comprend lui-même. Et l'on doit ajouter: il le comprend toujours mieux.

Le succès de Gadamer en Amérique indique le fait que même nos collègues anglo-saxons s'attachent à ce modèle. Mais il le font avec une réserve très marqué en disant que l'interprète vivant parle avec "un grand philosophe mort" ("great dead philosopher")⁷. Ce n'est pas sans charme de quelle manière ils font parler les morts. Il semble que ces morts avaient dans la plupart des cas l'occasion d'une certaine "vue des idées" platonicienne dans l'outre-tombe, parce qu'ils semblent être bien au courant de nos problèmes et de nos idées actuelles. Qu'ils se font comprendre en anglais est obligatoire. Il se trouve cependant aussi le cas que quelques-uns, qui sont pris trop littéralement parlant par leur textes, se découvrent d'être ignorants et inconscients des problèmes actuels et même de ce qu'ils veulent dire eux-mêmes. Quelques autres, même de renommée séculaire, se révèlent incultes, scélérats ou fous, comme c'est le cas avec Platon, Hegel et Marx dans le débat que Popper a maintenu avec eux. Ce qui montre, que le dialogue herméneutique est quelquefois meurtrier. On y tue les morts la deuxième fois.

Mais pour être sérieux: Chacun sait bien, que tout ce langage du dialogue herméneutique ou interprétatif n'est qu'une métaphore. Mais une métaphore d'autant plus pesante, qu'elle entraîne les interprètes sur des pistes aberrants. Les morts n'ont jamais parlé, et les textes ne sont pas de personnages vivants. Il faut alors voir ce qui se passe en fait quand on use des méthodes herméneutiques en faisant l'histoire, et il faut surtout considérer l'ontologie et la gnoséologie qui servent de base pour cette historiographie.

L'ontologie réaliste et matérialiste répandu aujourd'hui présuppose la seule réalité des objets matériels dans le monde. Or, les objets historiques, la réalité historique, n'a certainement rien à voir avec cette réalité matérielle. Les faits (*res gestae*) sont passés et tombés dans le néant. Ce qui nous en reste, ce sont des documents, des restes, des textes historiques, et seulement ceux d'entre eux, qui ne sont pas disparus. Mais existants à présent, ils ne sont pas des objets historiques eux-mêmes, mais seulement des moyens et instruments pour faire l'histoire.

Si les objets historiques - les *res gestae* - n'existent plus comme réalité matérielle (comme "Dinge an sich"), ils ne peuvent pas être objets pour une description historique - *historia*. Ce que l'on appelle historiographie doit alors être autre chose qu'une description. En fait, on ne peut pas à la façon d'une description empirique distinguer et comparer le récit historique, ce que l'on appelle description, d'avec son objet.

Du même fait suit qu'il n'y a pas correspondance entre objet et description historique. La gnoséologie réaliste, qui suppose une telle correspondance entre objet et description, n'est pas du tout applicable ici. C'est-à-dire, la vérité historique ne peut pas être une vérité qui consisterait dans l'adéquation de l'objet et de son intelligence (ou selon l'expression médiévale: *adaequatio rei et intellectus*). Ceci dévalorise le sens de beaucoup de concepts relevant: La reconstruction historique ne peut pas être une ré-construction, l'image historique n'est pas un image dans le sens d'une copie de faits (en allemand, on dirait que le "Bild des historischen Gegenstandes" n'est pas une "Abbildung"), etc.

Pour l'usage herméneutique ceci veut dire: Il n'y a pas de partenaire pour un dialogue herméneutique, puisque les morts sont disparus et ne parlent pas. Le dialogue herméneutique n'est donc pas un dialogue. Comprendre ne peut pas être - faute de critère de comparaison - une "reconstruction" de la pensée originale d'un auteur dans la conscience de l'interprète. Aussi on ne peut pas se mettre à la place de l'auteur pour voir un monde, qui n'existe plus et pour cela n'existe pas du tout. Et si ce que l'on voit est situé dans un horizon, il n'existe pas non plus un horizon qui puisse se confondre avec celui de l'interprète vivant et regardant autour de lui. Tous ces concepts, aujourd'hui en cours chez les interprètes, sont des métaphores. C'est-à-dire qu'on les utilise en analogie avec la signification correcte dans la contemporanéité, mais fausse vis-à-vis du passé.

5. Tous ces concepts ontologiques, épistémologiques et herméneutiques avec leur sens indiqué ont été définis par la philosophie et l'historiographie contre-courantes à l'idéalisme allemand, c'est-à-dire sous les auspices du réalisme historique d'un Leopold von Ranke et ensuite d'un historicisme matérialiste et positiviste. Parlant de cette époque que l'on appelle sommairement "idéalisme allemand", on oublie normalement que la philosophie allemande de cette époque contient un courant parallèle à l'idéalisme, c'est-à-dire un réalisme s'inspirant de la position kantienne vis-à-vis du "Ding an sich" de la première édition de la "Critique de la raison pure". Ses protagonistes et donc les adversaires des idéalistes sont en premier lieu Jakob Friedrich Fries, Schleiermacher et Wilhelm von Humboldt⁸.

⁷ Cfr. R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in: R. Rorty et al., *Philosophy in History*, Cambridge-London 1986, p. 49.

⁸ Cfr. L. Geldsetzer, éd. rév. de K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie, Band III/1: Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1975, ch.1: *Die Nachwirkung Kants und der deutsche Idealismus*, p. 23 -66).

Lorsque ceux-ci dirigeaient leurs attaques contre les "constructions a priori" des idéalistes en matière historique, ce n'est pas l'apriorisme, mais la "construction", qu'ils visaient. Si Hegel est présenté comme le cible principal de toutes les attaques, c'est son ontologie spirituelle et sa gnoséologie idéaliste, qui sont visées.

Pour Hegel, la réalité en-soi est spirituelle et dépend de l'activité de l'esprit (du monde). Aucun philosophe après Platon a si fortement souligné le rôle de la mémoire et de l'activité commémorative dans toute connaissance. Cela implique pour l'histoire que son objet est lui-même une chose spirituelle existante exclusivement comme contenu de la conscience commémorative, et comme telle jamais disparue dans l'orkus du néant, mais présente comme fait idéal.

Dans une telle ontologie, il n'y a pas de relation entre le fait mémorisé et une présupposée réalité historique de l'objet même. Le problème de la relation se transforme en celui entre le fait mémorisé et les données d'observation empirique et sensuelle. Cette relation ne peut être qu'une relation logique entre l'identité et le différend. Il faut se rendre compte de ce qui est identique dans les faits mémorisés et observés et de ce qui ne l'est pas.

Sous le point de vue de la gnoséologie cela veut dire que la connaissance historique est une construction logique de la réalité sensible en des termes et conceptions historiques et vice-versa. Le fait historique est la même chose telle que l'on en perçoit par les sens (si non, il relève de la pure fantaisie), et ce que l'on perçoit est la même chose que celle dont on a la mémoire. Ce procédé invite l'adaptation d'une conception de vérité idéaliste, c'est-à-dire de la théorie de la cohérence. Mais ajoutons toute de suite, que la cohérence d'une théorie historique ne suffit pas pour établir la vérité d'un récit historique. Il faut en plus de l'envergure englobant le maximum de faits dans la construction théorique.

Ainsi la vérité de l'histoire ou d'une histoire consiste dans la cohérence logique du récit et en plus dans la cohérence logique avec laquelle elle s'insère dans les autres histoires ou dans l'histoire globale, elles-mêmes structurées de façon cohérente.

6. Tirons-en quelques conclusions qui concernent la situation de l'interprète-historien, qui fait usage des textes et des documents historiques dans la construction cohérente de ses vues des faits historiques.

Nous avons supposé que l'interprète ne parle pas avec l'auteur d'un texte à la façon d'un dialogue. Le côté du savoir-mieux de l'interprète n'est qu'un index du fait. L'interprète possède en toute règle un savoir historique plus étendu que l'auteur. Il a déjà intercalé l'auteur dans la chronologie, qui n'est autre chose qu'une construction mathématique du temps. Avec ceci, il connaît des antécédents, des causes efficientes qui ont influencé les actions et les pensées d'un auteur historique, desquelles l'auteur normalement n'a que peu de conscience. Et il connaît aussi les effets et les suites de ces actions et pensées historiques de l'auteur dont l'auteur ne peut rien savoir. Comme ça, l'interprète ne peut jamais être aussi naïf que de se mettre à la place de l'auteur et penser comme celui-là.

Lire un texte, juger d'un document, soit de son originalité et de l'authenticité ou d'une falsification, c'est apporter tout son savoir historique et empirique, voire théorique vers ce texte. Cela commence avec la connaissance de la langue du texte, et cela continue avec la construction (grammaticale) de la signification des mots singuliers et l'induction du sens des expressions et des phrases jusqu'à la construction de l'ensemble du sens du texte entier. Tout ce travail peut rester plus ou moins hypothétique, si l'on n'arrive pas à insérer le sens global du texte dans les sens des autres textes et des documents pareillement construits. Voilà ce que les herméneutiques ont appelé le cercle herméneutique, qui n'est autre chose que le jeu alternatif de l'induction du (sens) commun à partir du singulier, et de la déduction du singulier à partir du commun ainsi construit.

J'ai comparé les textes avec les miroirs, et je les ai définis d'être des machines intellectuelles, comme les miroirs sont des machines optiques. Ce que l'on voit dans un miroir, c'est toujours les choses qui se trouvent devant le miroir. Mais ces choses apparaissent être derrière le miroir. Voilà un phénomène de simulation optique. De même, les textes nous égarent par une simulation intellectuelle. Nous lisons et comprenons dans et derrière les textes, ce que nous apportons devant les textes. Et devant les miroirs et les textes vaut également la règle: Plus on apporte, plus on voit et comprend. Goethe avait certainement plus raison qu'il pensait en disant: "Beim Auslegen seid frisch und munter. Legt ihr's nicht aus, dann legt ihr's unter". Bref: interpréter, c'est supposer.

Or, l'herméneutique actuelle envisage tous les textes de la même façon. Ainsi, l'interprétation comme méthode devient uniforme pour tous genres de textes. Je suis bien d'accord que l'on peut en fait traiter chaque texte comme objet de recherche et en construire le sens selon les règles indiquées. Dans ce cas la recherche doit être interdisciplinaire, c'est-à-dire que l'on doit apporter et investir l'érudition de chaque science et discipline qui peut être utile en vue de ce but. Le but même sera toujours la construction cohérente du sens du texte et son insertion cohérente dans le savoir interdisciplinaire, c'est-à-dire la construction d'une théorie vraie. Le manque de savoir préalable peut naturellement bloquer ce procédé, soit que l'on arrive seulement à des hypothèses vraisemblables, soit que l'on se heurte à l'obstacle du "non liquet", c'est-à-dire que l'on ne peut pas interpréter un texte. Soulignons aussi qu'une telle interprétation doit toujours enrichir le fonds du savoir de la discipline qui réclame un texte en objet de ses recherches. De telles interprétations sont toujours recensées d'après la dernière évolution du savoir relevant.

Mais on ne peut pas y intégrer certains procédés herméneutiques très anciens et largement répandus encore aujourd'hui, parce qu'ils ne correspondent pas au critères de la recherche. Lorsqu'on parle de l'interprétation d'un algorithme mathématique, d'un formalisme logique, d'une formule physique ou chimique, des dates statistiques, des symptômes médicales en vue d'une maladie, cela n'incite pas du tout à la recherche du sens de ces symbolismes, et cela ne consiste non plus en une construction véridique du sens des symbolismes. Il s'agit plutôt d'attribuer un sens bien connu d'avance aux formules dites "vides".

Ce procédé n'a pas seulement relevance dans les sciences naturelles et formalisées, mais largement aussi dans les sciences humaines et culturelles, ce qui inclut aussi l'histoire de la philosophie. Je l'ai appelé "herméneutique dogmatique" et je l'ai nettement distingué de l'herméneutique de la recherche ou "zététique". Je crois d'ailleurs que la négligence de cette distinction dans l'herméneutique du 19ème et du 20ème siècle a largement induit les herméneutiques en graves erreurs vis-à-vis les méthodes effectives dans leurs études. Cependant, l'herméneutique dogmatique et les procédures de l'interprétation dogmatique n'étaient nullement inconnus aux herméneutiques du 17ème et du 18ème siècle.

Il s'agit dans ces cas de l'application du sens de textes spécifiquement nommés "dogmatiques" aux problèmes et questions affines des disciplines "dogmatiques". Cette application, réclamée d'ailleurs faussement par Gadamer pour tout genre d'interprétation, relève plutôt d'une technique que d'une méthode. Les champs de ces techniques sont la théologie, la jurisprudence, la philologie, spécialement la technique de la traduction, et la pédagogie ou didactique. Cela montre que l'ancienne herméneutique spécialisée, qui s'articulait dans les traités méthodiques de ces disciplines, appartenait à ce type dogmatique, tandis que les "herméneutiques générales" ou "universelles" depuis le 17ème siècle préfiguraient le type "zététique".

Dans ces disciplines dogmatiques ce sont des textes spécifiques et communément "institutionnalisés", qui sont interprétés dogmatiquement: L'écriture sainte et les commentaires des "Patres ecclesiae" de la théologie, les codes de lois des juristes, les dictionnaires prestigieux des philologues, et les manuels des pédagogues. Évidemment, le bon théologien, le juriconsulte ou le juge, le philologue et l'enseignant érudit ne recherche pas le sens des mots ou des dicta de ses textes dogmatiques, mais par ses études dans la discipline il connaît celui-ci assez bien en avance. Il s'en rassure seulement en visitant les textes, et il en use pour la solution d'un problème de conscience, la décision d'un cas juridique, le choix d'un mot ou d'une phrase équivalent pour la traduction, et la présentation en règle d'un thème dans l'enseignement.

On peut facilement établir les critères qui distinguent l'interprétation dogmatique de l'interprétation zététique. L'interprétation dogmatique est strictement disciplinaire et jamais interdisciplinaire; elle n'a rien à voir avec la vérité ou la fausseté, mais elle se qualifie comme bonne ou mauvaise, élégante ou sottise, admise ou interdite. Elle assure l'efficacité d'établir en tout cas un sens. C'est pourquoi qu'il n'y existe jamais un "non liquet", l'impossibilité d'établir un sens, faute de quoi le texte dogmatique tombera en désuétude.

Les règles et les canons de l'interprétation dogmatique sont spécifiques selon la discipline, dont ils relèvent. Mais ensemble, ils aspirent à garantir l'établissement d'un sens capable de donner une solution au problème donné. Pour cela, ils offrent communément des alternatives ou une multitude de possibilités pour la construction du sens. En théologie est fameuse la théorie des quatre sens de la bible; en jurisprudence, l'alternative du sens historique (volonté du législateur) ou systématique (raison de la loi), et en outre l'interprétation littérale, restrictive ou extensive. La philologie offre multiples voies pour les traductions: littérales, métaphoriques, poétiques, antiquisantes ou modernistes etc. Dans l'enseignement - il faut s'en rendre compte qu'il y a là-dedans aussi des canons multiples - on adapte le sens des manuels à la capacité des étudiants par une interprétation facile et simple (peut-être superficielle) ou plutôt dense et complexe (et peut-être profonde).

Évidemment, les mots "dogme" et "dogmatique" ont largement perdu leur prestige de jadis, et cela surtout à cause de la lutte acharnée de l'éclaircissement contre la foi, la théologie et les autorités. J'en ai moi-même éprouvé le ressentiment à laquelle se heurtent des efforts à les réintégrer dans la méthodologie herméneutique. Et je reste persuadé que sans cette réintégration on ne comprend pas suffisamment ce qui se passe réellement dans le travail de la recherche et dans l'enseignement des sciences culturelles et dans la philosophie.

7. Revenons donc à l'histoire de la philosophie. Il est assez clair, que les deux types de l'herméneutique sont aussi pratiqués dans l'historiographie de la philosophie. Et cela éclaircit de prime abord pourquoi nous avons une recherche interdisciplinaire dans l'histoire de la philosophie d'une part et une histoire dogmatique et strictement disciplinaire d'autre part.

La recherche se manifeste dans les contributions des divers journaux et des oeuvres collectives spécialisées, mais aussi dans certaines oeuvres de synthèse des résultats de ces recherches, comme le sont par exemple les volumes de la nouvelle édition du "Ueberweg" ou du "Dictionnaire historique de la philosophie" de Ritter et Gründer en Allemagne ou la "Grande Antologia della Filosofia" en Italie. Ils représentent les derniers résultats des recherches et deviennent la base pour toutes les recherches postérieures. Leur caractère interdisciplinaire se

manifeste dans le fait que les contributeurs ressortent de toutes les disciplines relevantes, c'est-à-dire de l'historiographie générale et spécialisée et de la philologie des différentes littératures. Naturellement aussi l'entreprise de la "Storia delle storie generali de la filosofia" appartient à ce type.

Je suis toujours de l'opinion que l'on peut bien suivre encore aujourd'hui la méthode d'Aristote d'éclaircir ou d'entendre les choses moyennant les fameuses quatre causes - comme le fait aussi l'équipe de Padoue. C'est d'abord ramasser le matériau des textes et documents et faire la bibliographie des écrits ayant rapport avec ceux-ci, pour ensuite établir une idée nette et complète du sujet dont il s'agit actuellement, puis considérer l'auteur ou l'école et toutes les circonstances du temps précédent qui puissent servir de causes efficientes pour ce sujet, enfin ne pas négliger les suites et conséquences du sujet, c'est-à-dire l'influence auprès des auteurs vivants dans le temps postérieur, c'est-à-dire la "Wirkungsgeschichte", qui sert bien pour comprendre les potentialités et la téléologie inscrites dans le sujet. Manifestement les méthodes de la compréhension herméneutique s'insèrent elles-mêmes dans la "Wirkungsgeschichte" de ce schéma aristotélicien.

L'histoire dogmatique de la philosophie, en contraire, se développe sous les conditions et les exigences de l'enseignement de la philosophie. Elle construit ses matières disciplinairement en vue de gagner de réponses aux questions qui s'y posent. La question capitale est toujours: Qu'est-ce que c'est, la philosophie, ou: quelle topique relève de la philosophie. La forme générale de la réponse consiste dans la présentation de ce que les philosophes ont laissé comme vestiges et documents de leur activité. Ainsi la chrestomathie des écrits des philosophes - considérée par Schopenhauer comme la seule histoire de la philosophie à digérer sainement - devient le prototype de la dogmatique historique. Idéalement, chaque bibliothèque de textes philosophiques serait ainsi une histoire dogmatique de la philosophie.

Les questions secondaires obligent à l'abréviation, à faire des "compendia", dans lesquels l'on présente des pièces de philosophie exemplaires, soit à cause de leur notoriété, soit à cause de l'articulation facile à comprendre par les étudiants, de leur généralité, de l'impact qu'un texte a exercé sur des autres auteurs et leur textes. Et puisque Diogène Laërce était l'unique exemple qui nous reste de l'antiquité dans ce genre, on peut toujours continuer à l'utiliser dans l'enseignement de la philosophie ancienne ou suivre son exemple pour construire l'image des "vies curieuses des philosophes" et rendre compte des "opinions curieuses des philosophes" de toutes les époques et des différentes civilisations.

C'est la dogmatique aussi qui décide du classicisme des auteurs dignes d'être reçus dans l'histoire dogmatique. Celle-ci vit et fleurit avec un certain nombre d'auteurs classiques et certains de leurs chefs d'oeuvres. Jamais tous les écrits d'un auteur classique entrent dans le canon. Parfois ce sont certains concepts qui décident de cette inclusion - comme p. e. l'"a priori" et le "transcendantale" de Kant - ou des arguments fameux toujours répétés dans des débats - comme l'argument d'Anselme pour l'existence de Dieu - ou toute une stratégie d'argumentation - comme le "mos geometricus" de Spinoza - ou un style spécifique - comme on en apprécie chez Nietzsche - ou une synthèse des idées imposante - comme on trouve chez Thomas ou chez Nicolas de Kues et Hegel - ou même un mélange de tout cela qui désigne les auteurs fondateurs comme p. e. Giovanni Pico della Mirandola en Italie, Francis Bacon en Angleterre, Descartes en France et peut-être Leibniz (mais plutôt Nicolas de Kues) en Allemagne. En exposant et interprétant ces "dogmes" l'enseignant montre à ses étudiants ou au plus grand public ce que c'est la philosophie et comment on la pratique.

Lorsque l'enseignant intervient avec ses propres idées sur la philosophie, il fait son choix de ce qu'il tient pour être la philosophie. Mais gare à la discipline! Pas tout sera accepté par les collègues. La faute d'une transgression de la dogmatique ne consiste pas dans des idées aberrantes de ce que c'est la philosophie, mais du fait qu'on y tombe dans le terrain d'autres disciplines. Le mauvais dogmatiste peut bien être bon théologien, littérateur, psychanalyste, ethnologue, folkloriste, idéologue et apporter des idées interprétatives fort originelles aux textes classiques. Mais il ne sera reçu dans les rangs des exégètes dogmatiques, parce qu'il ne parle pas de philosophie mais d'autres choses. Mais dans notre temps du postmodernisme, lorsque ce mélange de disciplines commence à être bien vu dans les hautes écoles, nous sommes peut-être témoins d'une décadence de cette culture dogmatique.

Un signe assez net de cette tendance est l'intérêt montant qu'on éprouve pour les auteurs, pas pour gagner des raisons et causes qui expliqueraient leur textes et leur philosophie, mais pour admirer leur génie tout court. Il semble que les artistes et les scientifiques en ont donné l'exemple. Or, ce que les artistes disent de leurs oeuvres ne semble pas être intéressant. Ce que les Prix-Nobel déclarent n'est compris que par leur collègues les plus proches. Mais il suffit de laisser tomber leur nom et rigoler sur les bizarreries de leur comportement pour se profiler en connaisseur de l'art ou de la science. Attendons donc quelques dizaines d'années pour voir, si les sociologues Habermas et Luhmann, les psychologues Freud, Lacan et Piaget, les linguistes Searle et Chomsky, les mathématiciens Frege et Gödel, les physiciens Bohr et Einstein figureront dans l'histoire de la philosophie dogmatique postmoderne comme philosophes exemplaires de la philosophie moderne. Je m'en doute.

8. Il me reste à dire quelques mots sur la question des genres de l'histoire de la philosophie, qui a

naturellement quelque poids dans la pratique de l'histoire du 20^{ème} siècle, et de même pour la recherche (zététique) et pour la présentation dogmatique de l'histoire de la philosophie⁹.

Je pense que cette question relève des catégories de la philosophie de l'histoire et non spécifiquement de la discipline "histoire de la philosophie". C'était déjà dans l'antiquité qu'on a parlé du problème d'une dimension des processus historiques. Le plus ancien philosophe parlant d'une circularité était Anaximandre dans son dictum fameux, ce qui était repris dans l'idée de l'apokatastasis panton des Stoiciens. Les sophistes préféraient l'idée de la décadence d'un âge d'or, ce qui a aussi inspiré Platon. D'autres préfiguraient l'idée du progrès, comme p. e. Démocrite et les Epicuriens, laquelle fut retenue par les pères de l'église et qui dominait ensuite la pensée occidentale chrétienne et profane.

J'ai proposé au colloque de Bressanone de s'en tenir à ces catégories vénérables, qui régissent encore aujourd'hui - mutatis mutandis - nos conceptions de l'histoire globale, inclus l'histoire de la philosophie¹⁰. Elles déterminent toute la valorisation des contenus de l'histoire et par là servent aussi bien comme perspectives heuristiques de la recherche que du choix des matières dogmatiques pour l'enseignement. Et c'est à cause de la valeur globale de ces idées, que je pense qu'elles méritent d'être aussi les critères distinctifs des genres de l'histoire de la philosophie.

A. L'idée du progrès, dès la renaissance, constitue le premier genre, qui sera ensuite instrumenté par l'évolutionnisme de Leibniz, par les historiens-théoréticiens des lumières, par Kant et les Kantiens, par Comte et le positivisme et la philosophie analytique récente chez Reichenbach, Lakatos et Kuhn. Sous ce point de vue toute l'histoire de la philosophie (et de la science) est une sorte de préhistoire de la philosophie récente, c'est-à-dire le système d'un maître, d'une école ou de l'état actuel du savoir. Conséquemment cette préhistoire doit être interprétée comme une évolution téléologique vers la dernière philosophie, tandis que toute matière qui ne s'y intègre pas sera exclue de cette histoire.

B. Le genre de la décadence maintient la vue opposée. Il dévalorise l'état actuel en faveur des précurseurs et surtout en faveur des origines, des mythes et des sages fondateurs, des révélations de textes saints. Conséquemment l'intérêt se concentre sur ces précurseurs et les origines. L'histoire de la philosophie devient ainsi une vraie "archéologie" (selon l'expression de Foucault). Et cela établit l'idée du classique et des auteurs classiques¹¹. N'oublions pas que la renaissance aussi prenait son départ de cette vue d'une période médiévale dépravée qui était contemporaine, et d'une appréciation exquise de l'antiquité comme source de tout savoir sous la devise: *ad fontes!* Nous en avons les vestiges dans l'humanisme de la première moitié du 19^{ème} siècle avec son culte des anciennes langues et civilisations et - dans les études de l'histoire de la philosophie - chez Schleiermacher et son école, chez les Schlegel et chez Schelling et son école. Au 20^{ème} siècle, époque de deux guerres mondiales désastreuses, c'est Heidegger qui s'inspirait de cette vue en déclarant les présocratiques les maîtres absolus de la pensée, et la philosophie depuis Platon comme une phase "métaphysique" de "l'oubli de l'être essentiel", donc comme pleine décadence. Ajoutons aussi Karl Jaspers avec ses monumentales oeuvres sur les maîtres-penseurs de l'"Achsenzeit" (Socrate, Bouddha, Confucius) à ce genre, qui motivait avec ceci un grand intérêt pour la philosophie comparée et ensuite pour l'histoire de la philosophie mondiale ou globale.

Mais le postmodernisme d'aujourd'hui se plaît à faire des historiettes sectariennes dans ce genre. Les maîtres-penseurs sont les classiques plus récents comme Thomas d'Aquino, Duns Scot, Descartes, Hume, Wolff et Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein, Heidegger, peut-être aussi Sartre, bref tous ceux qui se prêtent à porter un "-isme" ou un "néo-isme". Les petites histoires sont donc les histoires de ces "-ismes", et on peut les appeler "post-histoires" parce qu'elles expliquent une postérité dans la lumière de la philosophie de ces maîtres. C'est cela que l'on considère comme "Wirkungsgeschichte" d'une philosophie.

C. Le troisième genre est l'intermédiaire entre les deux autres. Il fut introduit par Hegel, et il combine l'idée de l'évolution et du progrès avec un recours constant aux origines et aux précurseurs. Les oeuvres philosophiques ou "les philosophies" des auteurs ne sont que le "résultat" de toute la philosophie antérieure, qui est ainsi "contenue" et actuelle par le travail mémorisant de l'historien de la philosophie. Conséquemment l'état de la philosophie actuelle, qui est toujours la dernière, se comprend par la "Wirkungsgeschichte" de toutes ces philosophies. Et c'est bien cette conception qui donne la base à Gadamer pour sa compréhension de l'herméneutique. Sa renommée mondiale est certainement un index que ce troisième genre est actuellement devenue le plus usuel dans la pratique non seulement de l'histoire de la philosophie, mais des histoires de toutes disciplines.

⁹ Cfr. R. Rorty, *The historiography of philosophy* cit., p. 49-75 et la critique de Gr. Piaia: *Brucker versus Rorty? On the 'Models' of the Historiography of Philosophy*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 9, 2001 p. 69-81.

¹⁰ Cfr. L. Geldsetzer: *Tre tipi sistematici di storiografia filosofica*, in: *Criterio* VII/2, 1989, p. 108-113.

¹¹ Cfr. Bruce Kuklick: *"Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant"*, in: Rorty, cit., p. 125- 139.