

TULLIO GREGORY

*Le plaisir d'une chasse sans gibier.
Faire l'histoire des philosophies:
construction et déconstruction*

Estratto da:

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

SETTIMA SERIE VOLUME X

ANNO XCIII (XCV)

Fascicolo III

Settembre-Dicembre 2014

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME X
ANNO XCIII (XCV), FASC. III*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

TULLIO GREGORY, <i>Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire histoire des philosophies: construction et déconstruction</i>	485
---	-----

Studi e ricerche:

RICCARDO FEDRIGA, « <i>Per ipsam divinam essentiam</i> »: « <i>cognitio intuitiva</i> » e <i>futuri contingenti</i> in <i>Guglielmo di Ockham</i>	511
MARCO MENIN, « <i>La passion des larmes</i> ». <i>L'analisi del pianto nei traités des passions seicenteschi (da Coeffeteau a Cureau de La Chambre)</i>	523
FRANCESCA ANTONINI, <i>Carlo Cantoni allievo di Lotze a Gottinga (1865-1866)</i>	547
GIULIANO GUZZONE, <i>Un «campione» ungherese del pragmatismo. Vailati e Calderoni interpreti di Julius Pötker</i>	574

Discussioni e postille:

ANTONELLA SANNINO, <i>A proposito di ermetismo medievale</i>	597
VALERIO DEL NERO, <i>L'«Ethica» di Campanella</i>	605
WOLFGANG ROTHER, <i>Il «filosofo» nella cultura italiana del Settecento</i>	610
EMANUELE CAFAGNA, <i>Verso l'eticità. Diritto e politica nella filosofia classica tedesca</i>	620
MAURIZIO COSENTINO, « <i>Dal Dio della chiesa al dio della propria coscienza</i> ». <i>Giovanni Gentile tra il parlamento e il Sant'uffizio</i>	634
SUSANA GÓMEZ - CARLOS SOLÍS, <i>Antonio Beltrán Marí</i>	664

Note e notizie:

<i>Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù (Andrea Colli)</i>	669
<i>Politica lipsiana (Valerio Del Nero)</i>	671
<i>Cartesian Empiricisms (Domenico Collacciani)</i>	674
« <i>Schelling Studien</i> » (Claudio Cesa)	678
<i>Heymann Steinthal (Alberto Meschiari)</i>	680
<i>Etica ed evoluzione. La filosofia di Spencer e le origini dell'eugenetica (Alessandra Stocchetti)</i>	683
<i>La teoria della storia. Pasquale Villari e Antonio Labriola (Alessandro Savorelli)</i>	685
<i>L'edizione del carteggio Cantimori-Manacorda (Patricia Chiantera-Stutte)</i>	689
 <i>Libri ricevuti</i>	 692

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

Que pour parler d'histoire de la philosophie il faille avant tout savoir – et définir – ce que l'on entend par philosophie est une question ancienne, devenue de plus en plus pressante avec l'influence de l'hégélianisme: l'histoire de la philosophie entendue comme développement de l'idée en tant que système; histoire «d'une même philosophie», écrit Hegel, en tant que «science objective de la vérité» dont «toutes les parties qui s'en dégagent et leur systématisation découlent d'une idée unique». «La philosophie est donc un système en son développement; il en est de même de l'histoire de la philosophie»: «la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique» et «l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même» «progressant dans le temps», manifestation de l'«esprit universel qui dans l'histoire générale se présente dans toute la richesse de sa formation». Bien entendu, cette philosophie est celle de Hegel qui, dernière dans le temps, est le «résultat» de toutes les philosophies précédentes¹. Mais déjà dans l'*Historia critica* de Johann Jakob Brucker (vol. I, 1742), une longue préface est consacrée à la recherche d'une définition préalable de philosophie, ramenée au concept plus général de «amor sive studium sapientiae», comprenant des diversifications et des classifications successives, et précisant ensuite que

* Testo della relazione presentata (parzialmente letta) il 25 settembre 2014 in apertura dell'incontro promosso a Roma dall'Institut International de Philosophie sul tema: *Les relations de la philosophie avec son histoire*.

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

l'on peut entendre l'histoire de la philosophie – selon une proposition d'André-François Boureau-Deslandes (*Histoire critique de la philosophie*, 1737) –, comme «l'histoire même de l'Esprit humain» (*historia humani intellectus*, traduit Brucker). En réalité Boureau-Deslandes avait souligné ainsi son refus de définir la philosophie: «Qu'on ne s'attende donc pas ici à voir définir la Philosophie: toute définition seroit au-dessous des idées générales qu'elle inspire»².

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

La position de Preti – qui n'est paradoxale qu'en apparence –, me faisait penser à une page de Jamblique qui, parlant de l'origine pythagoricienne du terme 'philosophie' (amour de la sagesse), attribuait à Pythagore – suivant une tradition doxographique qui semble remonter à Héraclide du Pont – une comparaison entre la philosophie et une foire où certains vont vendre ou acheter quelque chose à la recherche de plaisirs ou de gains, alors que d'autres saisissent l'occasion pour voir des lieux et des œuvres d'excellence; et il ajoutait que la vie de tous les jours n'est pas bien différente, faite pour certains de recherche avide d'argent et de pouvoir, pour d'autres, en revanche, d'aspiration vers des réalités plus nobles, propres à la vie philosophique⁴.

Cette brève prémisse ne visait qu'à refuser d'emblée de devoir définir ce que j'entends par philosophie, en acceptant tout au plus de considérer les philosophies comme des 'modes de penser', suivant les conseils de Paul Vignaux qui évitait, à cause de sa polyvalence équivoque, le terme même de philosophie alors qu'il en écrivait l'histoire

² Cf. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, haeredes Weidemanni et Reichii 1767² (1^{re} éd. 1742), dissertatio praeliminaris; A.-F. BOUREAU-DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, F. Changuion 1756², p. 2; il faut toujours avoir à l'esprit G. SANTINELLO (éd.), *Storia delle storie della filosofia*, vol. 2, éd. par F. Bottin, M. Longo, G. Piaia, *Dall'età cartésiana a Brucker*, Brescia, Editrice La Scuola 1979, ainsi que l'essai classique de 1970 de E. GARIN, *La storia «critica» della filosofia nel Settecento*, maintenant in E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, Le Lettere 1993², pp. 265-302.

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

⁴ GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, éd. M. Giangiulio, Milano, Rizzoli 1991, pp. 182-184; CICERONE, *Tusculanae disputationes*, V, 3, 8 (éd. N. Marinone, Torino, UTET 1976, pp. 782-784) avec une référence directe à Héraclide du Pont (Wehrli, fr. 88).

au Moyen Âge⁵. Il est inutile de rappeler l'ancienne objection contre les sceptiques, à savoir que leur négation est une affirmation, si bien que tout refus de prendre une position est toujours un choix qui renvoie à une position philosophique. Il s'agit d'une objection récurrente et banale à laquelle on peut répondre en affirmant qu'on ne sait pas ce qu'est la philosophie, en dehors des différentes définitions qui en ont été données au cours des différentes époques et dans les différents contextes: à partir de la *θεία φιλοσοφία* de Platon jusqu'à la *philosophie rurale* de Quesnay, de la *coelestis Scripturarum philosophia* d'Eucher de Lérins aux diverses philosophies analytiques et phénoménologiques contemporaines⁶.

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

Les statuts des universités et des *Studia* des ordres religieux concernant les programmes d'enseignement des disciplines philosophiques ainsi que les textes des *auctores* qui en constituaient le fondement me semblent constituer une première ligne de recherche intéressante. Si pour les universités médiévales, la portée – et la présence constante pendant des siècles dans les Facultés des arts – de certains auteurs (tout d'abord Aristote avec quelques-uns de ses commentateurs grecs et arabes) a été soulignée, on a moins travaillé sur les statuts des XVII^e et XVIII^e siècles: non pas en vue d'une histoire institutionnelle de la philosophie mais parce qu'ils offrent un panorama significatif de l'état des études ou, du moins, de l'enseignement de la philosophie, en reflétant des traditions et des situations culturelles différentes par rapport au contexte religieux, linguistique et politique dans lequel ils se situent. Le fait que dans de nombreuses universités, et non seulement dans les *Studia* d'ordres religieux, l'on continuait encore au XVIII^e siècle à enseigner en s'appuyant sur des textes fixés par les sta-

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

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

tuts des universités médiévales au XIII^e siècle, indique la force d'une tradition qui a constitué pendant des siècles la culture philosophique de base, non seulement des étudiants *in artibus*, mais aussi des juristes, des médecins, des théologiens, assurant ainsi la continuité d'une conception du monde et de l'homme reçue comme *opinio communis*, mais devenue au cours du temps de plus en plus périmée et souvent hostile à l'égard des nouvelles orientations des philosophies et des sciences qui marquaient la modernité. Ainsi, à l'Université de Rome la Sapienza, au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, enseigne-t-on toujours la physique sur les textes d'Aristote (*Parva naturalia*, *De generatione et corruptione*, *De anima*), présents dans les premières décennies du siècle, mais surtout sur la *Physica*, texte de base au moins jusqu'en 1746; en 1747 est instituée la chaire de *physica experimentalis* confiée au français François Jacquier des Minimes⁷; pour la médecine théorique on utilisait les textes de Galien et d'Avicenne, alors qu'à la fin du XVII^e siècle enseignaient déjà à la Faculté de médecine des professeurs favorables à la philosophie corpusculaire, dont, semble-t-il, ils ne faisaient pas mystère dans leurs lectures privées et dans les milieux culturellement plus ouverts envers les nouvelles orientations de la pensée scientifique européenne, comme le «Giornale de' letterati» et le 'Collegio medico romano': l'un des plus importants professeurs de médecine à l'Université à partir de 1684, Giovanni Maria Lancisi, fut impliqué dans un procès pour athéisme, avec d'autres collègues du 'Collegio medico' dénoncés «quod teneant et doceant sententias Epicuri et Carthesii de Atomis [...]. Additur praesentes opiniones introductas fuisse in academia archyginasii sapientiae ab anno 1683», comme l'écrivait au Saint-Office en 1690 le médecin saxon Albert Gunther⁸. Ceci pour rappeler la condition culturellement périphérique de certaines universités par rapport aux milieux culturels plus dynamiques qui étaient souvent animés par les mêmes professeurs des *Studia*. Il est significatif qu'à la Sapienza l'engagement prioritaire fût la défense de la *libertas ecclesiastica* alors que dans d'autres contextes géo-

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

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

graphiques et culturels la lutte pour une *libertas philosophandi* avait déjà été amorcée depuis longtemps⁹.

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

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

¹⁰ J.-L. VIVES, *De causis corruptarum artium libri*, in *Opera*, Basileae 1555, t. I, p. 413 (cf. In *Pseudodialecticos*, ibidem, p. 282); P. GASSENDI, *Exercitationes paradoxicae adversus*

Au cours des années dix du XVIII^e siècle (1714), Bernard de Mandeville, en célébrant les passions et les vices, la fraude et le luxe, les impiétés et l'irréligion comme signes de la libération de la domination d'évêques et de feudataires, passage d'une société agraire arriérée à une économie mercantile dynamique, invitait encore les conservateurs et les hommes pieux – s'ils voulaient restaurer leurs pouvoirs – à détruire tous les livres, à l'exception de la Bible et des textes universitaires, véhicules assurés d'une culture conservatrice¹¹.

C'est dans cette perspective polémique contre le retard des universités que naissent au XVII^e siècle les Académies comme lieux de libre recherche, surtout pour les disciplines physiques et mathématiques par rapport auxquelles la culture scolastique se montrait de plus en plus arriérée. En 1603 naît l'Accademia dei Lincei qui a comme objet d'étude les «res naturales, geometria, mathesis et arcana harum scientiarum miracula, ut fuerit universalis sublunarium cognitio»¹². Son fondateur Federico Cesi précisera dans le *Del natural desiderio di sapere* que «per far qualche cosa da noi, è necessario ben leggere questo grande, veridico ed universal libro del mondo» avec la pratique «delle filosofiche e matematiche dottrine» et l'utilisation des instruments scientifiques nouveaux comme le télescope, contre la tradition où «solo s'apprendono le cose filosofate d'altri e si godono i frutti dell'intelletto altrui», en écoutant des leçons qui présentent «solo dogmi famosi e sonori, non si curando se le opinioni siano vere». Mais afin de comprendre la nouveauté des Académies par rapport aux universités, il convient de souligner un autre aspect du programme des 'Lincei': en faire un centre de diffusion de la nouvelle culture scientifique. Si les universités sont des lieux clos qui se consacrent surtout à créer des «docteurs» désirant seulement «il guadagno, gli honori, favori e comodità», l'Académie, elle, s'engageait à la propagation «delle scienze con la communicatione e perpetuatione a pubblico utile delle virtuose fatighe et acquisti fatti» à travers une activité de publication permettant une «presta et ordinata distributione dell'opere per tutta la litteraria repubblica»¹³. Les 'Lincei' donneront l'exemple de l'important

Aristoteles, in *Opera omnia*, Lugduni, L. Anisson et I.B. Devenet 1658, vol. 3, p. 108 A; cf. 114 B; F. BACON, *The advancement of learning*, SEH, III, pp. 326, 325, 327; cf. *De dignitate et augmentis scientiarum*, SEH, I, pp. 489-490, 491.

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

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

¹³ F. CESI, *Del natural desiderio di sapere*, in *Federico Cesi e la fondazione dell'Accade-*

ce d'une activité éditoriale en publiant, entre autres, l'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613) et *Il Saggiatore* (1623) de Galilée, jusqu'à l'édition du *Tesoro messicano* qui paraîtra plus de vingt ans après la mort de Cesi. Peu après, la Royal Society (fondée en 1660 «for promoting physico-mathematical experimental learning») fera des 'Philosophical transactions' le grand véhicule de la nouvelle science européenne: «Whereas – lit-on dans le premier fascicule du 6 mars 1665 – there is nothing more necessary for promoting the improvement of Philosophical Matters, than the communicating to such [...]; it is therefore thought fit to employ the *Press*, as the most proper way to gratifie those, whose engagement in such Studies, and delight in the advancement of Learning and profitable Discoveries, doth entitle them to the knowledge of what this Kingdom, or other parts of the World, do, from time to time, afford...»¹⁴.

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

Toutefois la survivance de la tradition scolastique dans les universités n'est pas homogène et, en particulier dans les territoires réformés de la deuxième moitié du XVII^e siècle, – au-delà des voies souterraines auxquelles nous avons fait allusion – la pénétration des nouvelles orientations philosophiques et scientifiques apparaît de plus en plus évidente, aussi dans les facultés de médecine où commencent rapidement à circuler des idées de physiologie mécaniste et de philosophie corpusculaire: que l'on pense par exemple aux discussions sur le cartésianisme dans les Provinces-Unies ou dans quelques universités al-

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

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

lemandes. De là s'ensuit non seulement l'intérêt envers les statuts et les programmes des cours, qui manifestent une lente modification des *curricula* et l'introduction de nouvelles disciplines (à partir de la physique expérimentale jusqu'à l'histoire de la philosophie), mais surtout l'importance des manuels adoptés pour l'enseignement qui finiront par remplacer la lecture des textes des auteurs prévus dans les programmes de la tradition scolastique: «A sexaginta enim [...] annis, compendiis contentae fuerunt Germanicae Academiae et paucissimae ipsum Aristotelis contextum explicandum curarunt», se plaint en 1594 un professeur de philosophie de Strasbourg, Louis Hawenreuter.

Quelques années auparavant, les étudiants de l'Université de Leyde se plaignaient eux aussi du fait qu'on utilisait des précis de différents auteurs récents au lieu de l'*explicatio textus Aristotelis*, et dénonçaient le risque de s'écarter de la pensée d'Aristote, à savoir «ab ipsa veritate» («Nam, inter compediarios istos, aut paucissimi aut nulli qui non ab Aristotelis mente adeoque ab ipsa veritate, deflexerint, alii quidem magis, alii minus»¹⁵). Ce sont là des témoignages significatifs de la valeur qu'étaient en train d'assumer les manuels: aussi bien les nouveaux commentaires des œuvres aristotéliennes d'origine humaniste ou d'auteurs de la scolastique du XVI^e siècle, que les textes au caractère institutionnel qui marquent l'abandon du canon médiéval. Dans cette littérature variée, occupe de plus en plus de place le rappel des débats contemporains non seulement dans les vastes doxographies mais, surtout, dans les différentes tentatives de conjuguer l'aristotélisme avec d'autres suggestions (philosophie corpusculaire, physique mécaniste, cartésianisme, gassendisme, wolfisme, etc.) à l'intérieur d'un syncrétisme et d'un éclectisme diversement composés: il s'agit d'un phénomène significatif qui caractérise l'histoire de la culture universitaire entre la deuxième moitié du XVII^e siècle et la première moitié du XVIII^e siècle. Il suffit de penser au succès des manuels de Jean-Baptiste Du Hamel (*De consensu veteris et novae philosophiae*, Parisiis 1663; *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata, in Regia Burgundia olim pertractata*, Parisiis 1678) et de ceux de Johann Christoph Sturm (*Physicae conciliatricis [...] conamina*, Altdorf 1684; *Philosophia eclecticica*, Altdorf 1686; *Physica electiva sive hypothetica*, Nürnberg 1697), pour ne rappeler que deux auteurs qui ont exercé une influence très large, l'un dans les milieux français, l'autre dans des uni-

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

versités de l'aire allemande¹⁶. Et c'est là que se présentera avec insistance le thème de la *philosophia eclecticica sive electiva* comme paradigme d'un mode «libre» de pratiquer la philosophie tant par rapport à l'autorité des anciens que des *recentiores* ou *novatores*¹⁷. Suivant cette ligne, on enregistre dans la première moitié du XVIII^e siècle et dans des aires non contrôlées par l'Église de Rome, un changement radical des programmes et des manuels universitaires. L'Université de Königsberg, pour laquelle on dispose d'une vaste documentation publiée par Michael Oberhausen et Riccardo Pozzo¹⁸, offre un exemple caractéristique: il suffit de suivre au cours des années vingt du XVIII^e siècle l'enseignement du professeur de philosophie Heinrich Oelmann. En 1720, il lit et commente Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfte[n] des menschlichen Verstandes* (1712) et s'engage dans des discussions publiques sur des thèmes récents et controversés de logique et de politique, puis également de physique et de métaphysique, «quibus hodie Virorum doctorum ingenia exercentur»; dans les cours particuliers destinés aux *Collegia*, il enseigne, outre l'éloquence allemande, la philosophie rationnelle, la philosophie naturelle, la philosophie première «ex scriptis Veterum et Recentiorum» de manière à introduire les auditeurs «in Veram Philosophiam Eclecticam». L'éventail des auteurs allemands utilisés dans les années qui suivent s'élargit: en 1720-1721, J.F. Buddeus, *Elementa philosophiae instrumentalis seu Institutionum philosophiae eclecticicae tomus primus [...] secundus*, (1703), Christian Thomasius *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* (1691). Les cours affrontent les «controversias novissimas» suscitées dans le droit naturel par Grotius, Pufendorf et Thomasius, en physique par Descartes, avec l'intention non pas de pratiquer une *nova methodus* mais de proposer «novas veritates».

L'année suivante (1721) les «controversiae recentiores» continuent: parmi les textes, encore les *Elementa* de Buddeus et l'*Einleitung* de Thomasius; s'y ajoutent la *Physica conciliatrix* de Johann Christoph Sturm pour la physique et le traité *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* de Wolff (qui venait de pa-

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

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

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

raître, 1719) pour la théologie naturelle (on connaît l'importance décisive des textes de Thomasius et de Wolff pour la constitution d'un lexique philosophique allemand, selon le vœu de Leibniz). Dans les années suivantes, l'enseignement se déroule selon les mêmes perspectives: d'une part, des textes d'auteurs allemands contemporains (surtout Wolff et Thomasius mais aussi J. Ch. Sturm et J. Lange), de l'autre, des discussions publiques et privées sur les thèmes récents («Hypothesen Cartesianas, Gassendianas, Leibnitianas et Wolfianas Dominis Commilitonibus fideliter inculcavit [...] Philosophiam Rationalem Veterem et novam, una cum Historia Philosophiae, ad ductum Thomasi, Buddei, Wolfii, Clerici, Regneri a Mansvelt [...] tradet»), suivant une ligne d'histoire de la philosophie – matière de différents cours – qui aboutit à une confrontation avec les anciens et les modernes sans prendre parti pour tel ou tel mais en pratiquant une «vera philosophia eclectica»: «probentur omnia, retineantur veriora». Ainsi l'histoire de la philosophie «nec veterum placita simpliciter rejiciet, nec Recentiorum monita meliora negligat, sed potius optimum ex omnibus seliget». C'est là le sens de la *philosophia eclectica* indiquée comme caractéristique positive de l'enseignement de nombreux professeurs, en opposition au dogmatisme de la *philosophia sectaria*, qu'elle soit aristotélicienne ou cartésienne: ainsi, en 1723, Johann Jakob Rohde, «traditis olim Peripateticorum logicae doctrinis, propediem Cartesianae et postea eclecticae placita enarrabit» et Thomas Burckhard (1735-1736) «universam Philosophiam non Sectariam, sed vere Eclecticam [...] explicabit»¹⁹. Les exemples pourraient continuer: on voulait seulement rappeler ici l'importance d'un syntagme évoqué aujourd'hui dans un sens principalement limitatif si ce n'est dépréciatif, en oubliant que Brucker avait placé toute la pensée du XVII^e siècle sous la bannière de la *philosophia eclectica*, entendue comme philosophie non dogmatique, ouverte et libre: restaurée par Francis Bacon – après la tentative héroïque de Giordano Bruno – développée par Hobbes, Descartes, Leibniz, Thomasius, «in studio philosophiae eclecticae antesignanos»²⁰. C'est là un schéma historiographique répandu par l'*Encyclopédie* avec l'article *éclectisme* de Diderot: «L'éclectique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 20, 26, 29, 23, 98. Pour la constitution d'un lexique philosophique allemand, cf. D. VON WILLE, *Lessico filosofico della Frühanfklärung*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1991.

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

consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison»²¹.

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

En ce qui concerne les manuels, leur importance comme véhicule de nouvelles positions philosophiques n'échappait pas aux 'modernes': on sait que pour l'affirmation de sa philosophie Descartes estimait que la publication d'une *Summa philosophiae* – ce seront les *Principia* – pour les écoles était essentielle («affin qu'il s'introduise plus aisément en la conversation des gens de l'eschole») et qu'il communiquait à Mersenne son intention d'accompagner son œuvre d'un commentaire critique d'un manuel bien connu, celui d'Eustache de St. Paul (*Summa philosophica quadripartita*, Parisiis 1609) afin de montrer les erreurs de la philosophie enseignée dans les universités²³. D'autre part, le très large usage que fait Étienne Gilson dans son *Index sco-*

²¹ D. DIDEROT, "Eclectisme", in *Encyclopédie*, s.v.

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

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

lastico-cartésien des commentaires de Francisco de Toledo et des *Coinimbricenses* indique la présence importante dans les écoles de ces manuels.

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

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

On pourrait également rappeler les cours tenus par Jean-Robert Chouet dans les Académies protestantes de Saumur et de Genève (1664-1686), récemment étudiés et en partie publiés par Mario Sina: Chouet est ouvertement cartésien – bien qu'à l'intérieur d'une cosmologie encore pré-copernicienne et d'une métaphysique de matrice aristotélicienne –, passionné de philosophie expérimentale, suivant le «génie du siècle et la méthode des philosophes modernes», comme le notait Pierre Bayle qui suivit ses cours²⁵.

Après la chute du canon scolastique, les manuels et les cours dans les Facultés des arts deviennent donc dès la deuxième moitié du XVII^e siècle – puis de manière plus décisive au XVIII^e siècle – les véhicules de la diffusion des nouvelles philosophies, caractérisés par un éclectisme marqué; il s'agissait certes de Facultés plus libres par rapport aux Facultés théologiques: ce n'est pas un hasard si Kant, à la fin du XVIII^e siècle, en analysant le «conflit entre les Facultés», placera devant les

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

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

Facultés supérieures (surtout Théologie mais aussi Droit et Médecine) la Faculté des arts ou Faculté philosophique comme lieu propre à l'exercice de la raison, non conditionné par des canons prescrits par les programmes et par l'autorité politique²⁶.

Parallèlement, il faudra reprendre l'étude systématique, suggérée et en partie amorcée par Paul Dibon, des dissertations (*disputatio*, *dissertatio*, *exercitatio*, etc.) discutées dans les universités européennes: petits ouvrages de quelques pages qui étaient présentés en général pour l'obtention du doctorat, pour des disputes publiques ou comme discours inauguraux. Dans ces textes ne se reflètent pas seulement les intérêts des professeurs qui proposaient le thème de la *disputatio* mais plus largement la circulation d'idées dans les milieux universitaires qui n'étaient pas insensibles à de nouvelles orientations de pensée. Le travail important de Francesco Trevisani sur la diffusion du cartésianisme dans la faculté philosophique et médicale de Duisburg (1652-1703), qui utilise amplement les dissertations, indique la fécondité de cette ligne de recherche²⁷. L'éventail des thèmes des dissertations est très ample et les renvois à des thèmes contemporains deviennent de plus en plus fréquents: les lois du mouvement, le mécanisme, l'atomisme, la philosophie épicurienne, le «scepticisme» de Descartes, la polémique anti-aristotélicienne de Gassendi; mais on constate également des orientations historiographiques intéressantes en dehors de tout schéma eurocentrique, avec l'étude, de la «theologia naturalis barbarica», «de origine eruditionis non ad Iudaeos sed ad Indios referenda», sur la «philosophia Adami», «de philosophia Turcica» et des anciens Germains, de la «theologia Sinensium», «de philosophia Canadensium in America Septentrionali balbutiente»²⁸. Il s'agit de textes qui nous per-

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

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

²⁸ On trouve à la B.N. de Paris un riche recueil, en plusieurs volumes, de dissertations discutées entre les XVII^e et XVIII^e siècles dans différentes universités européennes: pour celles auxquelles on fait allusion ici voir les cotes suivantes: R. 2479 (CORNELII DIETERICI KOCHII *Programma de theologia naturali barbarica et paranda historia primae philosophiae, disputationibus in theologiam naturalem publicis praemissum*, Helmstadii, G. W. Hammii 1709), R. 2450 (MICHAEL KUSCHE *De Origine eruditionis, non ad Iudaeos sed ad Indos, referenda... publice disseret*, die 30 jan. 1716, praeses M. Polycarpus Lyserus, respondente Michaelae Kusche, Vitembergae: prelo viduae Gerdesianae, s. d.), R. 2452 (REGENFUS, VEIT HIERONYMUS, *Dissertationem philosophicam de philosophia Adami putatitia, praeside Dn. Jac. Wilhelmo Feverlino...* commilitonum disquisitioni subijciet ad d. 18 decembr. 1715 responsurus auctor Vitus Hieronymus Regenfus, Altorfii, literis M. D. Meyeri, s. d.), R. 2454 (PAUL CHRISTIAN HILSCHER, *Ad virum summe reverendum... Dn. Georg. Henric. Goetzius...* de reliquiis Adami protoplasti epistola M. Paul. Christian. Hilscheri. Accedit ejusdem de bibliotheca Adami

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

Il faudrait tenir un discours semblable au sujet des correspondances, des bibliothèques, de la circulation des livres et des traductions: l'on a bien étudié la transformation de la pensée médiévale entre les XIII^e et XIV^e siècles due à l'entrée et à l'adoption des traductions gréco-latines et arabo-latines des textes majeurs d'Aristote et de la science grecque et arabe; on a également étudié l'importance des nouvelles versions de textes philosophiques et scientifiques entre les XV^e et XVI^e siècles ainsi que certaines bibliothèques privées et publiques²⁹; en revanche, en ce qui concerne les siècles de la modernité, la circulation réelle des livres et des traductions n'a pas fait l'objet de nombreuses études.

En ce qui concerne la circulation des livres, on devra étudier non seulement leur présence mais identifier quelles éditions étaient effectivement lues, souvent différentes par rapport à celles qui ont été établies aujourd'hui par les éditions critiques.

Ainsi, si l'on veut suivre la connaissance et la fortune des *Pensées* de Blaise Pascal, au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (mais aussi dans la première moitié du XIX^e, étant donné la faible diffusion des éditions Condorcet 1776 et Bossut 1779), devra-t-on utiliser l'édition de Port-Royal de 1670 qui voulut présenter une œuvre non pas dans un état fragmentaire mais «dans quelque sorte d'ordre» (comme l'affirme la *Préfa-*

schediasma, Dresdae, apud J. C. Zimmermannum 1711), R. 2653 (HEINRICH BALTHASAR SEELMANN, *Disputatione inaugurali historiam rationalis philosophiae apud Turcas*, a. d. 9 dec. a. 1699, Halae Hermunduror, C. A. Zeitleri, s. d.), R. 2654 (SAMUEL SCHELWIG, *De Philosophia turcica, oratio inauguralis... die 30 julii 1686 recitata a Samuele Schelguigio*, Gedani, D. F. Rhetius, s. d.), R. 2656 (AL. MAGN. GRAFUNDER, *Dissertatio extero-theologica repraesentans theologiam Sinensium ejusque reformationem a Jesuitis tentatam, quam... praeside... Zacharia Grapio, ... eruditorum examini... die 8. augusti ao. 1708, Rostochii, typis J. Wepplingii, s. d.*), R. 2660 (JONAS CONRAD SCHRAMM, *De Philosophia Canadensium, populi in America Septentrionali, balbutiente, dissertatio quam introductioni in philosophiam publicis lectionibus aggrediendae praemittit et simul auditores... invitat Jonas Conradus Schrammius*, [In Ac. Jul., d. 10. maji 1707.], Helmestadii, typis G. W. Hammii, s. d.).

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

ce) en publiant les fragments laissés par Pascal et utilisés seulement en partie («L'on a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées»), suivant un plan systématique, dans la tentative d'offrir l'*Apologie de la religion chrétienne* qui était dans les intentions, non réalisées, de l'auteur³⁰. Le Pascal qui émerge de cette édition est un Pascal fort différent de celui que nous lisons dans les meilleures éditions critiques fondées sur le *Recueil original* ou sur une des deux *Copies* qui reproduisent l'état fragmentaire – et donc sans un ordre systématique – des textes.

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

De même, pour les œuvres utilisées en traduction, on devra prendre en considération le choix qui a été effectué: l'exemple des éditions gréco-latines des œuvres d'Aristote au XVI^e siècle – qui utilisent souvent des traductions médiévales diversement revues – est bien connu et doit nous inciter à la prudence dans les citations, dans les contrôles et dans les renvois. Ainsi, pour prendre un autre exemple, lorsqu'un auteur cite une traduction d'un livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, devra-t-on consulter la traduction qu'il a lue, selon les différentes époques et les différentes aires linguistiques: ce pourrait être cel-

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

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

le de Luther pour le domaine allemand ou celle dite de King James (1611) pour le domaine anglais. Comme on sait, pour le domaine français il existe de nombreuses traductions après celle de Lefèvre d'Étapes: parmi les plus courantes rappelons la Bible de Louvain et la Bible de Port-Royal (de Sacy) pour l'aire catholique, la Bible d'Olivétan devenue Bible de Genève pour les réformés. La traduction latine de la Vulgate était toujours très utilisée. À ce propos, le choix, en ce qui concerne la dernière édition *Nestle-Aland*, de fournir en regard du grec (pour lequel il s'agit de la seule édition de référence) le texte latin non pas de la *Vulgata* (utilisée pendant des siècles) mais de la *Nova Vulgata* voulue par le concile Vatican II et promulguée en 1979 par Jean Paul II, renvoyant à l'apparat critique les variantes de la *Vulgata Hieronymiana* et de la Sixto-Clémentine, éveille quelques perplexités: la *Nova Vulgata* mettra certainement beaucoup de temps à s'affirmer et, de toute manière, ne doit pas être utilisée pour des citations dans des contextes antérieurs à sa promulgation.

Quant aux traductions, on n'en évaluera jamais assez la place déterminante dans l'histoire de la culture et du lexique³². Il suffit de penser, après les traductions médiévales du grec et de l'arabe qui représentent le fondement d'une grande partie du lexique philosophique et scientifique moderne, que nombre de traductions humanistes circuleront pendant des siècles: ainsi les *Ennéades* de Plotin dans la version latine de Marsile Ficin seront toujours lues dans cette version, encore republiée au XIX^e siècle, en regard du grec. Parmi les textes modernes on sait que Locke est lu en Europe dans les versions française ou latine, Galilée en latin, encore en traduction latine à la fois la *Géométrie* de Descartes et les *Provinciales* de Pascal, pour ne donner que des exemples bien connus. Le discours pourrait continuer jusqu'à l'époque contemporaine: il suffit de penser à l'influence exercée sur le lexique philosophique traditionnel des langues néolatines (tel qu'il s'était constitué entre les XVI^e et XVIII^e siècle) par les traductions de Kant et de Hegel, de Husserl et d'Heidegger. On ne pourra pas oublier non plus la première circulation d'Heidegger en Italie et en France liée aux versions d'Armando Carlini (1936) et d'Henry Corbin (1938) de *Was ist Metaphysik?* témoignant d'un effort des traducteurs pour rendre dans leurs langues un lexique allemand inhabituel pour le langage philosophique français et italien.

Les traductions sont les chantiers où naissent de nouveaux langa-

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

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

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

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

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

traditionnels: dans cette perspective, la riche banque de données réalisée par le Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee représente une contribution remarquable mais presque unique³⁵.

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

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

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

³⁷ C. BORGHERO, *I ritmi del moderno. Discussioni storiografiche su continuità e discontinuità nella storia del pensiero europeo tra Cinquecento e Settecento*, «Archivio Storico Italiano», 162 (2004), pp. 313-346. C'est aussi aux études de Borghero que l'on doit un panorama du très vaste débat contemporain sur l'histoire de la philosophie dont on ne parle pas ici mais pour lequel on renvoie à ses deux travaux: *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», (2009), pp. 379-400; *Il dibattito internazionale sulla storia della filosofia*, *ivi*, pp. 517-538. Voir aussi les nombreuses études de G. Piaia, parmi lesquelles *Il lavoro storico-filosofico*, Padova, CLEUP, 2012; de PIETRO ROSSI (éd.), *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, Milano, Il Saggiatore 1987, le fascicule consacré par la *Rivista di Storia della Filosofia* II/2003 à *La storia 'generale' della filosofia fra costruzione e de-costruzione*. E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza 1959 est une référence classique dans le panorama italien. En France aussi le débat est vif: voir les essais J.-L. Marion et V. Carraud dans le volume *La filosofia e le sue storie*, éd. par M.C. Fornari et F. Sulpizio, Lecce, Milella 1998. Sur les présupposés du débat du XX^e siècle sur l'histoire de la philosophie, cf. G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, Laterza 1967, et les nombreux essais de F. Tessitore (rassemblés dans les *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1995-2000 et *Nuovi contributi*, *ivi*, 2002), de M. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2001, de PIETRO ROSSI, *Filosofia e storia della filosofia: la vicenda italiana*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe delle scienze morali», s. IX, vol. 25, 2014, pp. 58-59 et plus loin, n. 43.

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

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

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

leur déterminante des choix linguistiques dans les développements de la pensée philosophique, ainsi que pour une périodisation à l'intérieur d'une géographie culturelle aux diverses articulations³⁹.

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

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

Avancer avec une grande prudence dans la périodisation ne signifie pas ne pas souligner – lorsqu'elle est présente dans les textes et dans les auteurs – la conscience de l'existence de continuités et de changements, la naissance de méthodes et d'intérêts nouveaux: souvent c'est justement l'utilisation de *novus* et de ses dérivés qui le soulignent. Que l'on pense à l'adjectif *novus* dans les titres de nombreuses œuvres (*No-*

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

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

vum organum, Nova methodus, Nova philosophia), aux *novatores* et aux *profanae novitates* dénoncés par les théologiens, ou à l'opposition récurrente entre les ténèbres et la lumière. Nous voulons seulement inviter à ne pas créer des réalités historiques factices servant de récipients à des expériences qui ne sont pas homogènes. La tâche de l'historien consiste à désarticuler et à compliquer plutôt qu'à unifier et à simplifier.

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

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

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

tait seulement de souligner la relation – particulièrement incisive chez certains auteurs ou à certaines périodes – entre la conception du monde physique et l’articulation de la pensée métaphysique et théologique, et donc la nécessité de ne pas séparer l’histoire des philosophies de celle des sciences. Le livre lambda de la *Métaphysique* d’Aristote offre un exemple éloquent du lien entre la physique et la métaphysique dans l’élaboration de la théorie de la substance, de la causalité, du premier moteur (préposé à la sphère des étoiles fixes, limite extrême d’un cosmos fini, pour cela premier et un) et des multiples moteurs immobilés préposés de manière analogue aux sphères des mouvements planétaires. L’hypothèse de Valentin Rose de transférer dans la *Physique* tout le livre lambda de la *Métaphysique* est significative⁴¹.

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

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

⁴¹ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1923, pp. 371-372. Nous possédons maintenant la belle édition du livre lambda de la *Métaphysique* par Silvia Fazzo (*Il libro lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 2012) et commento, *ibidem* 2014.

⁴² *Asclepius*, 12, éd. Nock-Festugière, p. 311.

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

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

Il peut arriver aussi que le vivant se convertisse en mort, à savoir que l'influence positive d'un auteur se convertisse en obstacle négatif:

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

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

C'est justement pour cette raison que plus la bibliothèque de l'historien est riche et plus ses lectures en dehors de toute référence spécialiste sont amples, plus son intelligence historique des textes proposés comme philosophiques sera aiguë; intelligence qui devra tenter de

⁴³ R. RORTY, *The historiography of philosophy: four genres*, dans *Philosophy in history*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, University Press 1984, pp. 49-75, cf. pp. 69-70).

les analyser dans leur époque et genèse, dans leurs dépendances et originalités, dans leurs langages, dans leurs rapports avec les expériences religieuses et les sciences contemporaines, sans imposer un système là où il n'est pas explicitement défini, ni chercher des cohérences selon des logiques étrangères aux textes (habituellement la demande de cohérence est le privilège personnel des inquisiteurs).

Peut-être que la recherche historique, d'autant plus celle qui est consacrée à des documents considérés comme philosophiques, ne trouve sa valeur que dans la capacité à historiciser, c'est-à-dire à contextualiser et démythologiser toute présomption de dépasser son époque et atteindre l'éternel.

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

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

Si nous voyons et reconnaissons de toutes parts le déclin des soi-disant valeurs, si toute normativité n'est valable que dans un contexte et dans le rapport d'hommes vivants qui fixent et modifient leurs propres lois de vie en commun⁴⁵, la recherche historique ne peut aspirer à des fondements absolus, à des méthodologies universellement valables: toute méthodologie, toute normativité – comme toute loi dans la société civile – se ramène aux usages et aux accords d'une communauté donnée qui formule et respecte ce qu'elle-même a défini. Les philologues et les historiens ne peuvent échapper à cette condition de fait. Il n'existe aucune boussole parce qu'il n'existe pas de pôles. Nous pourrions même oser davantage: il n'existe pas de «documents» en dehors de notre interprétation, laquelle utilise des canons de jugements conventionnels, conditionnés historiquement.

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

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

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

Il me semble que l'important est que chacun déclare – ou, mieux, montre à travers son travail – les critères auxquels il entend se conformer dans la recherche et dans la lecture des textes, les voies qu'il entend suivre: si ce sont les chemins escarpés des documents et de la temporalité accidentelle ou les voies plus pures de l'esprit du monde, ou encore d'autres voies en conformité avec son tempérament, solaire ou crépusculaire. Que chacun soit satisfait de son propre travail, d'autres – selon les époques – jugeront s'il s'est agi de temps perdu ou d'une récolte fructueuse. Que l'on soit guidés, comme le suggérait Montaigne, par une «sagesse gaye et sociale» «et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait»⁴⁶.

TULLIO GREGORY

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

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI GENNAIO 2015
PER CONTO DELLA
CASA EDITRICE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA ABC
SESTO ENO - FIRENZE