HAL open science

The Territories of Philosophy in Modern Historiography

Catherine König-Pralong, Mario Meliadò, Zornitsa Radeva

To cite this version:

Catherine König-Pralong, Mario Meliadò, Zornitsa Radeva (Dir.). The Territories of Philosophy in Modern Historiography. Pagina-Brepols. 2019, 978-2-503-58468-3. hal-02425852

HAL Id: hal-02425852

https://hal.science/hal-02425852

Submitted on 31 Dec 2019

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

AD
ARGU
MENTA
QUAESTIO
SPECIAL
ISSUES
I

© 2019, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium
© 2019, Pagina soc. coop., Bari, Italy

Chief Editors

Costantino Esposito (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)
Pasquale Porro (Università degli Studi di Bari Aldo Moro / Sorbonne Université Paris)

Editorial Board (Associate Editors)

Olivier Boulnois (EPHE Paris) • Vincent Carraud (Sorbonne Université Paris) • Laurent Cesalli (Genève) • Catherine König-Pralong (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.) • Dominik Perler (Humboldt-Universität Berlin) • Paolo Ponzio (Bari Aldo Moro) • Riccardo Pozzo (Verona) • Christof Rapp (Ludwig-Maximilians-Universität München) • Jacob Schmutz (Sorbonne Université Paris) • Andreas Speer (Köln) • Giusi Strummiello (Bari Aldo Moro)

Editorial Advisory Panel

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce) • Enrico Berti (Padova) • Mario Caimi (Buenos Aires) • Mário Santiago de Carvalho (Coimbra) • Jean-François Courtine (Sorbonne Université Paris) • Alain de Libera (Collège de France, Paris) • Giulio d'Onofrio (Salerno) • Kent Emery, Jr. (Notre Dame) • Dimitri Gutas (Yale) • Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.) • Norbert Hinske (Trier) • Maarten J.F.M. Hoenen (Universität Basel) • Ruedi Imbach (Fribourg) • Alexei N. Krouglov (Russian State University for the Humanities, Moscow) • Jean-Luc Marion (Divinity School, University of Chicago) • Gregorio Piaia (Padova) • Stefano Poggi (Firenze) • Carlos Steel (Leuven) • Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce) • Márcio Suzuki (São Paulo)

Editorial Team

Marienza Benedetto • Francesco Marrone (managing editors)
Anna Arezzo • Annalisa Cappiello • Giuseppe Capriati • Simone Guidi • Mario Loconsole • Marialucrezia Leone • Antonio Lombardi • Maria Evelina Malgieri • Marilena Panarelli • Michele Trizio

*Ad Argumen*ta is a peer-reviewed series. All volumes are normally assessed by a member of the Advisory Board and another specialist chosen by the Board, or by two external specialists. The Editors will maintain records of the reviewers, though their identity will not be made public.

The Territories of Philosophy in Modern Historiography

Edited by
Catherine König-Pralong
Mario Meliadò
Zornitsa Radeva

BREPOLS

edizioni di pagina

This book has been published thanks to the support of the European Commission (FP7 Seventh Framework Programme), in the framework of the ERC-2013-CoG 615045: MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy). It is available on line at https://www.brepolsonline.net/doi/book/10.1484/M.ADARG-EB.5.117384

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior permission of the publisher.

ISBN (print): 978-2-503-58468-3
ISBN (ebook): 978-2-503-58469-0
DOI: 10.1484/M.ADARG-EB.5.117384

D/2019/0095/96

Finito di stampare nel marzo 2019
da Services4Media s.r.l. - Bari

Table of contents

Catherine König-Pralong / Mario Meliadò / Zornitsa Radeva (Freiburg im Br.)
Preface 7

I. Continents of Thought, Global Exchanges

Catherine König-Pralong (Freiburg im Br.)
How Historians of Philosophy Invented Europe's Philosophical Nature 19

Julie Brumberg-Chaumont (Paris)
À l'Est (et au Far-Ouest) de la logique, rien de nouveau 39

Stéphane Van Damme (Firenze)
Enlightenment's Frontiers: Did Mohawks Have a Philosophy? 63

II. Intellectual Imperialism

Lena Salaymeh (Tel Aviv / Berkeley)
Goldziher dans le rôle du bon orientaliste. Les méthodes de l'impérialisme intellectuel 89

Iva Manova (Sofia)
The Creation of Philosophical Nations under the Soviet Regime: "Restoring the Historical Truth" about the Peoples of Asia in Philosophy 105

III. Formations of Political and Ethnical Spaces

Ueli Zahnd (Genève)
Civilized Scots? Climate, Race and the Barbarian North in Early Modern Scottish Philosophy 127

Delphine Antoine-Mahut (Lyon)
Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin 149

Mario Meliadò (Siegen)
Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin 169

Gianluca Briguglia (Strasbourg)
Aristotélisme politique médiéval et lieu naturel de la démocratie selon l'historiographie de Walter Ullmann 187

IV. Intellectual Boundaries and Disciplinary Geographies

Cecilia Muratori (Warwick)
Science or "Sad Trash"? Aristotelian Lineages in the Historiography of Animal Magnetism 203

Samuel Lézé (Lyon)
Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de « l'histoire comparée » de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable 223

Index of names 245

Catherine König-Pralong /
Mario Meliadò / Zornitsa Radeva

Preface

This book is the second collective volume published in the framework of the ERC Project MEMOPHI (*Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy*)[1]. The first volume investigated how eighteenth- and nineteenth-century historians of philosophy created an imaginary map of cultural identities through various appropriations of the medieval past[2]. This line of research has stimulated a certain broadening of perspective. The 'Middle Ages' have in fact emerged as only one segment of the intricate spatiotemporal fabric that modern historians of philosophy have knitted together in the course of inventing Europe's philosophical self. In order to enquire into the basic assumptions which governed – and still govern – the production of this fabric, we decided to explore the potential of the notion of 'territories of philosophy'.

In a sense, this book ventures a distinctively historiographical take on present-day discussions about the possibility of a 'global' or 'world philosophy'[3]. Or, from another perspective, it attempts to open the history of philosophy to reflexive and globalizing tendencies elaborated in the field of 'world history'[4]. In the recent past, critical discussions concerning notions such as 'cultural area' and 'area studies'[5], as well as their relativizations by means of conceptions that avoid splitting clearly identified areas (inter alia, 'third space', 'hybridity', 'diaspora', or 'cosmopolitism'), drew attention to the long history of cultural territorialization. From the seventeenth century onward, in both modern Europe and North America, historical sciences – notably philosophical historiography and cultural history – colonized both the past (or national pasts) and the 'rest' of the world. The contri-

1. ERC-2013-CoG 615045.
2. König-Pralong / Meliadò / Radeva 2018.
3. Cf., programmatically, Smart 1999, pp. 1-11; Solomon 2001; Garfield / Edelglass 2011.
4. See, by way of introduction, Manning 2003; Bentley 2011.
5. See Kienle 2014.

Ad argumenta. Quaestio Special Issues, 1 (2019), 7-16 • 10.1484/m.adarg-eb.5.117608

butions gathered in the present volume address both phenomena to the extent that they have been linked with modern historicization of sciences[6] and culture[7].

Since the early Enlightenment, the legitimization of Western scientific supremacy went hand in hand with self-conceptions of modernity as an emancipated age located in geopolitical and sociocultural territories[8]. Philosophers, ethnologists and historians drew maps of civilization. They located its remote prehistory in the Orient or Asia, which was often characterized by its mystical and immutable nature. In the wake of such assertions, the myth of Western civilization's Greek origins was reinforced. Analytical rationality and reflexive thought were conceived of as Western devices that had developed in ancient Greece with the joint birth of philosophy and democracy. The Far West (America) was seen as a present image of an absent past. Two historical worlds met in the same spatiotemporal frame: the primeval history of the natives who had reached America after the Flood, and the contemporary history of Western settlers[9]. Moreover, from the 1780s onward, this polychronology developed into different theories of cultures. Civilization was fragmented into racial or cultural groups, which might be defined either as irreducible entities (Christoph Meiners) or as the results of hybridization (Johann Gottfried Herder or Joseph-Marie Degérando).

The first section of this book ("Continents of Thought, Global Exchanges") deals with philosophical and historiographical theories which established or involved territorialization on a large scale. These theories divided the globe into three continents: the West; the East, including the Far West (as sketched above); and a large blind spot, Sub-Saharan Africa, which was merely identified with a 'race' for a long time[10]. Catherine König-Pralong addresses eighteenth- and nineteenth-century historiographical undertakings that contributed to the creation of the West as the territory of philosophy and rationality, as well as analytical and reflexive thinking. She envisions Western modernity neither as an epoch nor as a property (or an essence), but as an intellectual world self-generated through historiographical processes. From the 1750s onward, the practitioners of the historical and social sciences not only demarcated themselves from the past practices and traditions of their disciplines, but they also identified other cultural areas – notably Asia, America, and the Arabic or Semitic world – which they conceived of as territories appropriate for empirical studies rather than theoretical enquiries.

Julie Brumberg-Chaumont deals with the instability of logic's boundaries and definition despite exclusionist strategies implemented in modern Europe. From

6. See Lepenies 1976.

7. Koselleck 2015, pp. 17-37, 130-143.

8. Furthermore, the very idea of modernity was recently criticized by intellectuals who challenged postmodernism: see Latour 1991; Yack 1997; and Eisenstadt 2000.

9. Pratt 2002, pp. 1-3.

10. Sebastiani 2013; Carhart 2007; Gierl 2010; Tombal 1993.

a historiographical perspective she reconstructs Western scholarship's recent and hesitant moves toward Indian, Chinese and Arabic-Aristotelian logics in the East, Native American philosophy in the Far West, and various trivalent logics in Africa. She thus calls into question the overly simplistic definition of logic as a formal science. Formulated in nineteenth-century Western logic and incorporated into the history of logic, this conception had damaging consequences in the latter discipline.

Stéphane Van Damme focuses on North America, and more precisely on the philosophical thought of the Mohawks. Native American philosophy was and is particularly challenging for Western scholars because it transcends the boundaries of literacy and is characterized by a practical rather than speculative orientation. Its recognition fomented political struggles and ideologies, such as indigenism and the creation of the American Indian Philosophical Association in 1998, that reinforced the conception of Amerindianity and Europeanity as separate blocks. By contrast, Van Damme's enquiry adopts the methodology of entangled history. According to him, the recognition of the Mohawks' philosophy was based on contact, exchange and practices of comparison between natives and settlers, non-European and European thinkers, at least from the eighteenth century onward.

The first panel provides a framework that allows us to discern and focus, in the second panel, on a more specific phenomenon, namely "Intellectual Imperialism"[11]. The 'global exchanges' that bind together the 'continents of thought' reveal a dynamic of conceptual colonization managed by the European mind. Attempts to establish alternative historiographies, giving voice to 'indigenous' perspectives, still have to confront the dominant model by addressing it in *its* language. Or, as Dipesh Chakrabarty has put it, postcolonial scholarship remains committed to 'universals' like 'reason' or 'human', as forged by the European Enlightenment[12]. As a result, in many cases what began as a challenge from the 'subaltern' ends up unconsciously complying with the assumptions it was meant to question. To get a sense of the subtle – inescapable? – threats of intellectual imperialism as broadcast by modern academia, one need only think of the tribute paid by Edward Said to his "Western" education in the introduction to his *Orientalism*[13]. The book largely responsible for present-day debates over the hidden workings of the colonialist mentality is openly appreciative of this mentality's educational and research methods.

11. For a detailed discussion of this notion, see Alatas 2000.

12. Chakrabarty 2008, p. 5. Cf. the famous article Chakrabarty 1992, somewhat attenuated in Chakrabarty 2008, pp. 27-46.

13. Said 1979, pp. 25-26: "All of my education [...] has been Western [...] Along the way [of this study] [...] I have tried to maintain a critical consciousness, as well as employing those instruments of historical, humanistic, and cultural research of which my education has made me the fortunate beneficiary".

The problem addressed by Lena Salaymeh's contribution to this volume is a very similar one. Salaymeh discusses the case of the Hungarian Orientalist Ignaz Goldziher (1850-1921), whose Jewish identity and foundational role in German *Islamwissenschaft* (a field of study famously neglected by Said) seem to qualify him for the title of the "good Orientalist". Intellectual imperialism, argues Salaymeh, is not measured by individual intentions or identities but solely by the nature of the applied research methods. Goldziher's methods, as she subsequently tries to show, were vehicles of imperialist assumptions and concerns.

The workings of intellectual imperialism come to the fore, in a different setting, in the article by Iva Manova. Indeed, postcolonial approaches are gaining ground in Second World studies in general[14], and research on Soviet and post-Soviet philosophical historiography in particular[15]. The latter seems to be increasingly opening itself up to the perspective of a global, or world philosophy[16]. Manova's contribution is concerned with a 'classical' Orientalist topic, the historiography of Arabic philosophy. As she shows, the latter was pivotal to the way in which the Soviet critique of Eurocentrism – a decidedly 'anti-imperialist' enterprise – in fact promoted the emergence of nationalistic discourse about "the peoples of Asia". Not only was Russian-language work on Arabic philosophy based, from its Soviet beginnings, on the eminently Western notion of the 'nation', but in post-Soviet times it has embraced another Eurocentric cliché: the supposedly 'religious' nature of Arabic thought[17]. Manova's work thus seems to point to a persistent pattern described by Chakrabarty as "first in Europe, then elsewhere"[18].

The third section of the book collects four contributions investigating philosophical historiography as a device of ethnic and political boundary-making. It focuses on the writings of modern (or early modern) authors who were active in Northern and Central Europe (notably Scotland, England and France) and investigates the intellectual strategies by means of which the historiographical discourse participated in shaping the cultural and political self-consciousness of European peoples and nations[19]. The territorialization of philosophy observed in this part emerges chiefly from the uncovering of two narrative schemes. On the one hand, the history of philosophy – and, in a broader sense, that of civilization – proves to be embedded in a teleology intended to legitimate the ideal (or the ideology) of the society to which the historian adheres. In other words, the history of rea-

14. Cf., e.g., the programme outlined in Waldstein 2010.

15. See esp. Mjør 2013, 2018.

16. See the introduction to the latest major collection of contributions on Soviet philosophical historiography, Manova 2018, p. 210. This perspective is already present in the standard reference work on the topic, van der Zweerde 1997, pp. vii, xi.

17. On the importance of this preconception in 'Western' philosophical historiography, see Gutas 2002; König-Pralong 2015; 2016, pp. 47-97; 2017.

18. Chakrabarty 2008, pp. 7-8.

19. Concerning this approach, see, for instance, Piaia 1996.

son seems here to mutate into a 'performative genealogy' that defines in the present, from the perspective of the historian, how the human community should be structured and in which geopolitical area it can best flourish. On the other hand, the accounts of the historical developments of philosophy explored in this section reveal a tension between the claimed universality of reason and a geographical, ethnic or national particularism prescribing a hierarchy among the peoples and regions in which human thinking expressed itself[20].

An inquiry into the longstanding depiction of the North as peripheral to civilization and of its inhabitants as unsuitable for education and culture forms the basis of the study by Ueli Zahnd[21]. The specificity of Zahnd's approach lies in his decision to analyse how Scottish scholars addressed this issue and sought to mediate between a certain sense of belonging to the North and their quest for inclusion into the heartland of the learned, civilized world. The result was both a revision of traditional socio-geographical categories that ultimately dislocated the cultural image of the 'barbarian North' beyond the Scottish frontiers or outside of Europe, and the introduction – to the detriment of or as correction to the climatic argument – of speciesist considerations replacing the taxonomy of physical territories with a theory of human races.

Dealing broadly with nineteenth-century French historiography and prominently with the influential figure of Victor Cousin (1792-1867), the articles of Delphine Antoine-Mahut and Mario Meliadò examine, from different points of view, the representation of post-revolutionary France as a political destination of modernity and the endeavours to establish – theoretically and historically – the framework of a national philosophy[22]. Antoine-Mahut scrutinizes Cousin's pretension to embody French thought and demonstrates how this project was part and parcel of an ambiguous and sophisticated strategy of doctrinal appropriation, demarcation and concealment of indebtedness with regard to two other contemporary French scholars: Maine de Biran and Degérando. As for Meliadò's paper, it interprets Cousin's history of philosophy as an intellectual practice meant to govern the relationship between philosophy and politics and points out the subse-

20. On the 'geographies of the mind' developed in modern philosophy (and largely adopted in historiography), see Crépon 1996. As regards the efficacy of ethnic and racial prejudices in modern histories of philosophy cf. Park 2013.

21. The use of such an ethnic-geographical criterion is also well documented in nineteenth-century philosophical historiography. In Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, the North figures notoriously, together with the Orient, as a frontier of philosophical thinking: "Philosophy as science could originate neither among the peoples of the North, who were eminent for strength and courage, but devoid of culture, nor among the Orientals [...]" (Ueberweg 1889, p. 14; cf. Ueberweg 1876, p. 15).

22. On the interplay between political debate and struggle for the appropriation of the French philosophical tradition, see (among others) Azouvi 2002.

quent transformation of the historiographical debate into a public space in which different visions of French society, religion and government came to compete.

Finally, the inquiry of Gianluca Briguglia addresses Walter Ullmann's (1910-1983) historiography of medieval political thought and illustrates its responsiveness to the coeval tensions of the Cold War. In particular, Ullmann's conception of medieval 'political Aristotelianism' and English feudalism, which aims at tracing back to the Middle Ages the roots of the various European political cultures, turns out to be driven by the conviction that the Anglo-Saxon world constitutes the natural setting of right and democracy. Such a territorial pattern of history strives to validate, as Briguglia demonstrates, a twofold political perimeter: it is not only committed to validating the supremacy of the Western 'free world' against the Eastern Bloc, but also to defending, in Western Europe, the Anglo-Saxon leadership from the concurrence of French republicanism.

In the fourth and last section, entitled "Intellectual Boundaries and Disciplinary Geographies", the present book addresses processes of knowledge territorialization. In the wake of the studies published by Rudolf Stichweh in the 1980s, historical sociology investigated the birth of the modern system of disciplines as well as its remarkable durability[23]. Around 1800, the encyclopedic model exploded under the pressure exerted by the exponential growth of collected data. Scientific knowledges were reorganized into partitioned and specialized domains. The scientific professionalization which resulted from that process was ruled by "ties of jurisdiction"[24].

The contributions of Cecilia Muratori and Samuel Lézé investigate historiographical undertakings which were contemporaneous with the formation of the system of modern disciplines. They thus historicize debates on scientificity and interdisciplinarity by focusing on cross-disciplinary exchanges just before precise jurisdictional *delimitations* were established between disciplinary territories. Cecilia Muratori investigates how nineteenth-century scholars viewed the rise of a controversial theory: animal magnetism. From a historiographical standpoint, that set of doctrines was either placed within the history of philosophy, particularly within the Aristotelian tradition, or excluded from it. Muratori thereby highlights the historiographical processes that enabled historians of philosophy to define scientificity by distinguishing it from charlatanism.

Samuel Lézé focuses on the figure of Joseph-Marie Degérando (1772-1842), a member of the short-lived Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804) and a polymath in the age of specialization. Struggling for scientificity in the history of philosophy, Degérando developed a "comparative history of philosophy" that borrowed methodologies from linguistics, psychology and natural history.

23. Weingart 2010; Fabiani 2012; Wellmon 2015.
24. Abbott 1988, p. 33.

However, this model did not catch on. Lézé interprets the academic failure of Degérando's philosophical historiography in the context of early-nineteenth-century rivalries between scholars who, through their various models of canonization, sought to establish a disciplinary jurisdiction in the history of philosophy.

The present book is built around the proceedings of the conference *Inventing Europe in Modern History of Philosophy*, which took place on October 26-28, 2017 at the University of Freiburg (Germany). Four participants were unable to contribute to this volume. We would like to thank Joachim Kurtz, Haim Mahlev, Roman Seidel, and Dirk Westerkamp for their talks on, respectively, "The Trouble with Chinese Logic. The Difficulty of Writing a Non-Eurocentric History of Non-European Thought"; "Between 'Philosophia' and 'Philomoria': The German Early Enlightenment's Strife with Ancient Wisdom"; "Refining the Grand Narrative of the Enlightenment. The Nineteenth-Century Iranian Intellectual Mírzā Āqā Khān Kermānī. A Case Study in Transregional Intellectual History"; and "*deuteros theos.* Disputes over Philo of Alexandria's Binitarianism in Eighteenth- and Nineteenth-Century Historiography". Finally, we would like to express our gratitude to Pasquale Porro, who has kindly accepted this book for publication in this recently inaugurated series.

Bibliography

Abbott 1988 = A. Abbott, *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

Alatas 2000 = S.H. Alatas, *Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems*, in *Southeast Asian Journal of Social Science*, 28/1 (2000), pp. 23-45.

Azouvi 2002 = F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Fayard, Paris 2002.

Bentley 2011 = J.H. Bentley, *The Task of World History*, in J.H. Bentley (ed.), *The Oxford Handbook of World History*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, pp. 1-16.

Carhart 2007 = M.C. Carhart, *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2007.

Chakrabarty 1992 = D. Chakrabarty, *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?*, in *Representations*, 37 (1992), pp. 1-26.

Chakrabarty 2008 = D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008[2].

Crépon 1996 = M. Crépon, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Payot, Paris 1996.

Eisenstadt 2000 = S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in *Daedalus*, 129 (2000), pp. 1-29.

Fabiani 2012 = J.-L. Fabiani, *Du chaos des disciplines à la fin de l'ordre disciplinaire?*, in *Pratiques*, 153-154 (2012), pp. 129-140.

Garfield / Edelglass 2011 = J.L. Garfield / W. Edelglass, *Introduction*, in J.L. Garfield / W. Edelglass (eds), *The Oxford Handbook of World Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, pp. 3-6.

Gierl 2010 = M. Gierl, *Christoph Meiners : histoire de l'humanité et histoire universelle à Göttingen. Race et nation comme outils de politisation des Lumières allemandes*, in H.E. Bödeker / Ph. Büttgen / M. Espagne (éds), *Göttingen vers 1800. L'Europe des sciences de l'homme*, Cerf, Paris 2010, pp. 515-535.

Gutas 2002 = D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29/1 (2002), pp. 5-25.

Kienle 2014 = E. Kienle, *"Aires culturelles": travers et potentiels*, in *Revue internationale de politique comparée*, 21 (2014), pp. 49-59.

König-Pralong 2015 = C. König-Pralong, *L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIIIe-XIXe siècles)*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70 (2015), pp. 667-711.

König-Pralong 2016 = C. König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016.

König-Pralong 2017 = C. König-Pralong, *Alterität, fremde Nähe und Hybridisierung. Die Araber in der Philosophiegeschichtsschreibung um 1800*, in R. Elberfeld (Hrsg.), *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive = Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 9 (2017), pp. 231-252.

König-Pralong / Meliadò / Radeva 2018 = C. König-Pralong / M. Meliadò / Z. Radeva (eds), *'Outsiders' and 'Forerunners'. Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, Brepols, Turnhout 2018.

Koselleck 2015 = R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.

Latour 1991 = B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991.

Lepenies 1976 = W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

Manning 2003 = P. Manning, *Navigating World History. Historians Create a Global Past*, Palgrave, New York-Houndmills 2003.

Manova 2018 = I. Manova, *Introduction*, in I. Manova (ed.), *Writing a Universal History of Philosophy. Soviet Philosophical Historiography in a Comparative Perspective = Rivista di storia della filosofia*, 73 (2018), pp. 209-215.

Mjør 2013 = K.J. Mjør, *A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy*, in *Ab Imperio*, 14/3 (2013), pp. 315-350.

Mjør 2018 = K.J. Mjør, *Provincialising Europe? Soviet Historiography of Philosophy and the Question of Eurocentrism*, in I. Manova (ed.), *Writing a Universal History of Philosophy. Soviet Philosophical Historiography in a Comparative Perspective = Rivista di storia della filosofia*, 73 (2018), pp. 277-293.

Park 2013 = P. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon*, State University of New York Press, New York 2013.

Piaia 1996 = G. Piaia, *European Identity and National Characteristics in the 'Historia philosophica' of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in *Journal of the History of Philosophy*, 34 (1996), pp. 593-605.

Pratt 2002 = S.L. Pratt, *Native Pragmatism. Rethinking the Roots of American Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 2002.

Said 1979 = E.W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979[2].

Schneider 1999 = U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 1999.

Sebastiani 2013 = S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave, New York 2013.

Smart 1999 = N. Smart, *World Philosophies*, Routledge, London-New York 1999.

Solomon 2001 = R.C. Solomon, *'What is Philosophy?' The Status of World Philosophy in the Profession*, in *Philosophy East and West*, 51/1 (2001), pp. 100-104.

Tombal 1993 = D. Tombal, *Le polygénisme aux XVIIe et XVIIIe siècles : de la critique biblique à l'idéologie raciste*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 71 (1993), pp. 850-874.

Ueberweg 1876 = F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*, Königliche Hofbuchhandlung, Berlin 1876[5].

Ueberweg 1889 = F. Ueberweg, *History of Philosophy, from Thales to the Present Time*, vol. 1: *History of the Ancient and Medieval Philosophy*, transl. by G.S. Morris, Scribner's Sons, New York 1889.

van der Zweerde 1997 = E. van der Zweerde, *Soviet Historiography of Philosophy. Istoriko-Filosofskaja Nauka*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.

Waldstein 2010 = M. Waldstein, *Theorizing the Second World: Challenges and Prospects*, in *Ab Imperio*, 11/1 (2010), pp. 98-117.

Weingart 2010 = P. Weingart, *A Short History of Knowledge Formations*, in R. Frodeman (ed.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 3-14.

Wellmon 2015 = C. Wellmon, *Organizing Enlightenment. Information Overload and the Invention of the Modern Research University*, John Hopkins University Press, Baltimore 2015.

Yack 1997 = B. Yack, *Fetishism of Modernities: Epochal Self-Consciousness in Contemporary Social and Political Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997.

Catherine König-Pralong
ERC Project MEMOPHI, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
catherine.koenig-pralong@philosophie.uni-freiburg.de

Mario Meliadò
ERC Project MEMOPHI, Universität Siegen
mario.meliado@uni-siegen.de

Zornitsa Radeva
ERC Project MEMOPHI, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
zornitsa.radeva@philosophie.uni-freiburg.de

I.
Continents of Thought, Global Exchanges

Catherine König-Pralong

How Historians of Philosophy Invented Europe's Philosophical Nature

In *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, Mary Anne Perkins investigated Europe's paradoxical self-image as Christian heir endowed with secularized rationality[1]. In a chapter specifically dedicated to philosophy, she observed that Collingwood, Husserl, Gadamer and Jaspers interpreted European culture as a "philosophical consciousness of man". According to them, science and philosophy formed a specific kind of spirit, namely European mindedness[2]. In the field of sociology, Max Weber moreover described rationalism as a Western property[3]. In Western scholarship these claims gave rise to the reverse thesis according to which, as Dipesh Chakrabarty formulated it, "[o]nly 'Europe' [...] is *theoretically* [...] knowable; all other histories are matters of empirical research that fleshes out a theoretical skeleton that is substantially 'Europe'"[4]. Thus, it is not surprising that from the nineteenth century up to the present non-Western philosophies, in their diversity, have almost exclusively been studied in other (more empirical) disciplines and not in philosophy or the history of philosophy[5].

Yet, the myth of Europe's philosophical mindedness, which can be traced back to 1800, involves a specific conception of philosophical rationality which may be summarized by means of five defining features: 1. *Secularism*. European culture has freed itself from the yoke of religion; 2. *Enlightenment*. It is a historical process which occurred in eighteenth century Europe; 3. *Mutability and velocity*

1. I would like to thank Freya Kimberley Cosgrove who kindly corrected the English of this paper. Any errors are my own. The research presented in it is funded by the ERC Consolidator Grant MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy) – ERC-2013-CoG 615045, Seventh Framework Programme Ideas.

2. Perkins 2004, pp. 142-145.

3. Colliot-Thélène 2011; Rossi 2007, p. 171.

4. Chakrabarty 2000, p. 29.

5. See Elberfeld 2017, who gives a survey of this intellectual situation and develops a critical reflection on it.

characterize Western civilization in contrast to Eastern cultures; 4. Only the West has developed *self-scrutiny*, it is *self-conscious*; 5. Western philosophical culture has *Greek origins* or Greek roots. This construction is exclusionist on two levels. On the one hand, it stages a divide between the West and non-Western cultures which are not able to philosophize and are therefore devoid of these five positive characteristics. On the other hand, it involves an elitist view which often remains implicit. The European spirit seems to be embodied and achieved by the European elite, the educated class.

Furthermore, this grand narrative has developed from the disciplines of philosophy and cultural history. Today it belongs to the Western collective consciousness. Notably, we find the five above-mentioned features in Samuel Huntington's definition of Western civilization. In *The Clash of Civilizations*, Huntington indeed proclaimed that "[t]he West [...] has never generated a major religion", that "[t]he great religions of the world are all products of non-Western civilizations and, in most cases, antedate Western civilization"[6]. He replaced 'Enlightenment' by 'modernization' and wrote: "As the first civilization to modernize, the West leads in the acquisition of the culture of modernity"[7]. Third, he highlighted the mutability of Western society and its impact on other cultures: "The West obviously differs from all other civilizations that have ever existed in that it has had an overwhelming impact on all other civilizations that have existed since 1500"[8]. With respect to the non-Western societies, he wrote: "They cannot calculate and act rationally in pursuit of their self-interest until they define their self"[9]. Finally, he defined European culture as "[t]he Classical legacy [...] including Greek philosophy and rationalism, Roman law, Latin, and Christianity"[10].

I shall deal with the paradox of a Christian secularized rationality in the last part of this paper. In the three first parts, I will address the invention of the European philosophical self in modern history of philosophy, more specifically in Germany and France. I shall discuss a series of representative cases, but not address other significant undertakings, like Hegel's history of philosophy.

6. Huntington 2002, p. 54.
7. Huntington 2002, p. 68.
8. Huntington 2002, p. 302.
9. Huntington 2002, p. 97. See also, from within the philosophy, Stegmaier 2000, p. vi: "Europa *war* nie einfach Europa, es blieb sich immer fraglich und mußte sich darum immer erst als Europa *begreifen*. Eben das könnte die Ursache seiner Verbreitung über die Welt [...] gewesen sein [...]".
10. Huntington 2002, p. 69.

I. The theft of philosophy. German history of philosophy (Christoph Meiners)

The conception of Europe as a specifically philosophical culture was developed within the field of the history of philosophy at the end of the eighteenth century in Germany[11]. At the University of Göttingen, one of the first modern universities at which the history of philosophy was established as a discipline, the philosopher, anthropologist and historian of culture Christoph Meiners identified Europe with modernity and philosophical culture. He essentially distinguished it from all other world cultures, which were, according to him, devoid of philosophical mindedness. Meiners developed this exclusionist device against the background of the Enlightenment history of philosophy, as a counter-model to Enlightened universalism and cosmopolitism. Against Kant's rationalism, he advocated a popular philosophy (*Popularphilosophie*)[12] based on experience and oriented towards pragmatic goals. On a second front, he pitted Leibniz, a German philosopher who was not hostile to religion, against French philosophy and Revolution, particularly the Encyclopedists whom he dismissed as atheists[13].

Within the field of the history of philosophy, Meiners' approach was exclusionist on three levels. First, Meiners excluded non-European cultures from the history of philosophy. He thus challenged the Enlightenment history of philosophy and culture, which had paradoxically coupled universalism and Eurocentrism[14]. Voltaire's cultural history and Brucker's history of philosophy – both paradigmatic examples of Enlightenment historiography – in fact displayed a universalistic attempt to include all world cultures. Urs App spoke of an "oriental system" invented by the Jesuits in the seventeenth century[15]. At the beginning of his *Historia critica philosophiae*, published between 1742 and 1744, Brucker dedicated 300 pages[16] to non-European philosophies. He distinguished sixteen foreign peoples, notably the Hebrews, the Chaldeans, the Persians, the Arabs, the Indians and the Chinese[17]. At the end of the last volume, he returned to other cultures. After the

11. On the ambiguous relationship the orientalists had with their subject matter from the seventeenth century onward, see the studies gathered by Salaymeh / Schwartz / Shahar 2017.

12. On the popular philosophy in Göttingen, a constellation to which belonged, beside Meiners, Johann Georg Heinrich Feder, Christian Garve and Michael Hissmann, see Schneidereit 2015. On Göttingen around 1800: Bödeker / Büttgen / Espagne 2010. On Meiners's conception of philosophy and history of philosophy: Longo 1988.

13. Meiners 1794a, pp. 485 and 547-550.

14. On this peculiarity of Enlightenment universalism: Lilti 2014, 2016. On Scotland and England: Sebastiani 2013.

15. App 2010, pp. 4-5 and 28-51.

16. Brucker 1742, pp. 46-363. Title of the first part (Brucker 1742, p. 41): "Historia philosophiae antediluvianae, postdiluvianae, & quidem barbaricae, inter gentes Orientis, [...] Meridiei, [...] Occidentis, [...] Septentrionis [...]".

17. This integrative approach was the mainstream in the mid-eighteenth century. Just to men-

chapters on modern philosophy he added a specific section devoted to exotic, that is, Asiatic philosophies[18]. However, like Voltaire[19], Brucker considered Europe as the spearhead of philosophy and culture, a civilizational stage that would be reached by other peoples in the future. Meiners, by contrast, did not share this integrative view. He did not consider the philosophical rationalism of the West as the end of a process but, on the contrary, as a property essentially belonging to the white race[20]. He therefore claimed that philosophy originated in Greece and that commonalities between Indian and Greek thought should be explain by the influence exercised by the Greeks on Indian thinkers, and not conversely[21].

Second, Meiners identified Europe with modernity by excluding the past, particularly the Middle Ages, from the history of civilization. For this purpose, he made use of the notion of 'true Enlightenment' (*wahre Aufklärung*) – a concept forged by Prussian philosophers in the wake of the essay contest published in 1777 by the *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften* on "whether it is useful to deceive the people"[22]. Meiners claimed that even the ancient Greeks, though endowed with philosophical minds, were not enlightened[23]. Astrological and religious superstition, in other words paganism, impeded them from developing philosophy as a science. Meiners' exclusively European history of philosophy thus distinguished two historical epochs. The philosophical past, from ancient Greece up to the seventeenth century, was abolished by the true Enlightenment initiated by Robert Boyle, Shaftesbury and John Locke, "the main promoters of the true Enlightenment"[24].

Finally, the theory of the 'true Enlightenment' led him to establish a social distinction regarding the philosophical audience. According to him, philosophy is useless for women and peasants who should not waste their time studying it. With this third exclusion Meiners strove against Enlightened universalism on the socio-political level, particularly against French philosophers. Struggling for egalitarianism and Revolution, French philosophers, on his account, were the proponents of a false (*falsche*) Enlightenment which destroyed social order and

tion some of the most significant Enlightened histories of philosophy which take into account oriental or foreign philosophies: Gentzken 1724; Boureau-Deslandes 1737; Huhndorff 1745; Formey 1760; Steinacher 1774; Handerla 1782.

18. Brucker 1744, pp. 804-923. On Chinese philosophy in modern historiography, see Wimmer 2017.

19. See particularly his *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (Voltaire 1792).

20. See Gierl 2010. On Meiners' racism: Carhart 2009, 2007. On the application of this racist, polygenic conception to the history of philosophy: Park 2013, pp. 69-95; König-Pralong 2017a.

21. Meiners 1786, pp. 16-17. Interestingly, in the preface to the second edition (Meiners 1789) Meiners mentioned a revival of the universalistic trend "among us", in secret schools (s.p.).

22. See Schneiders 1974, esp. pp. 28-29 (on Meiners, pp. 170-177); Kuhn 2014.

23. Meiners 1794a, p. 474. In the same year Meiners reprinted the last part of this work under the telling title: *Ueber wahre, unzeitige, und falsche Aufklärung und deren Wirkungen* (Meiners 1794b).

24. Meiners 1794a, p. 448.

religious feeling by providing inferior social classes with inappropriate or dangerous knowledge[25]. In Germany, at the end of the eighteenth century the question as to what was true or false Enlightenment turned into a common place, notably in educational literature and books meant to popularize science such as encyclopedias[26]. As for Meiners, his exclusionist strategy established philosophy as the property of an educated social class in modern Europe. He was particularly concerned with the second and the fifth topic I have mentioned in my introduction: true Enlightenment and Greek origins.

Around 1800 both ideas gained acceptance in philosophical historiography[27]. In Germany the Lockean historian of philosophy, Dietrich Tiedemann, and the Kantian Wilhelm Tennemann, two representative figures of university philosophy, both professors at Marburg University, developed a similarly Eurocentric, exclusionist approach. However, unlike Meiners, Tiedemann thought that philosophy never died in the West, even in the Middle Ages, although it was corrupted by theology during these "dark ages"[28]. On the other hand, he categorically excluded all non-European cultures or peoples from the history of philosophy. Without referring to Meiners, Tiedemann portrayed himself as the first proponent of this theory, in opposition to the entire tradition of philosophical historiography[29]. A few years later, in 1798, Tennemann adopted this image. He credited Tiedemann as the first philosopher to exclude oriental peoples from the history of philosophy. Both historians of philosophy were aware of the groundbreaking nature of the strategy that they implemented. Tennemann wrote: "The definition of the true limits of the history of philosophy has only of late become an object of inquiry; [...] and even yet there is nothing satisfactorily determined on this point; only Tiedemann would exclude the Orientals"[30].

Yet, the criterion for this rejection deviated from Meiners' conception of the true Enlightenment as rationalized Christianity. According to Tiedemann and Tennemann, modern European rationality was free from religiosity; it was liberated from any kind of religious belief. Philosophy was conceived of as an intellectual device which was extraneous to religion and developed only in Europe. By contrast, revelation, mysticism and wisdom (*Weisheit*) were intertwined in all

25. Meiners 1794a, pp. 546-550.

26. See, for example, the articles Aa.Vv. 1819 and Schaumann 1843, coll. 621-624. In 1852 the high school teacher Johann Nepomuk Uschold dedicated a chapter of his handbook of the history of philosophy to German popular philosophy and its struggle against the false French Enlightenment (Uschold 1852, pp. 205-207). On the political level, see for example Moser 1792.

27. Meiners was a much quoted author in philosophical historiography around 1800. I for example found references to his works in Eberhard 1788, Buhle 1796 and Reinhold 1828. Those professional historians of philosophy considered him as one of their peers.

28. Tiedemann 1791, p. ix.

29. Tiedemann 1791, pp. xviii-xxi.

30. Tennemann 1852, p. 9 (Tennemann 1829, p. xxxviii).

oriental cultures. Eastern "doctrines were constantly invested with the character of *Revelation*, diversified by the imagination under a thousand different aspects", wrote Tennemann[31]. Tiedemann and Tennemann thus introduced the first feature I have delineated: secularism.

Moreover, Tennemann challenged not only Brucker's history of philosophy and the integrative, universalistic tradition of the Enlightenment. He especially criticized Friedrich Schlegel's Indomania[32]. He opposed the romantic search for a primitive people (*Urvolk*) and for a primeval oriental wisdom in which reason, imagination and religious feeling were allegedly not antagonistic[33]. Taking the exact opposite position to Schlegel's approach, Tennemann asserted that *true* philosophy and free thinking had flourished exclusively in the West in the modern era, for they were in no way enmeshed in religious matters anymore. On the other hand, philosophy *broadly speaking* arose in the sixth century BC among the Greeks. Tennemann defined it by means of allegedly purely Western epistemic virtues: humanism, a spirit of research, critical thinking, and, last but not least, self-consciousness[34], that is, the fourth component of the intellectual device that I intend to reconstruct in this paper.

II. European philosophy as historical consciousness (Heinrich Ritter)

European appropriation of philosophy, defined as self-conscious reasoning, became a prevailing intellectual trend in the philosophical historiography during the nineteenth century, in Hegel[35], among Kantians[36], and among Hegelians[37]. The major exception to this exclusionist rule was the romantic history of philosophy. Anselm Rixner, a disciple of Schelling, for example, proclaimed that the primal philosophy (*Urphilosophie*) and source of all philosophies could be found in

31. Tennemann 1852, p. 8 (Tennemann 1829, p. xxxvii).

32. On Schlegel's Indo-German grand narrative: Trabant 2015.

33. Tennemann 1852, pp. 6-7 (Tennemann 1829, pp. xxxv-xxxvi).

34. Tennemann 1852, pp. 7-8 (Tennemann 1829, pp. xxxvi-xxxvii).

35. According to Hegel, philosophy appeared in ancient Greece and developed in Europe. Eastern thoughts ought to be excluded from the history of philosophy. See Hegel 1986, I, pp. 115-122; II, pp. 514-517. A slightly divergent position may be found in the pragmatic English philosopher Thomas Morell, who claimed that "[t]he men of learning, who flourished at different and distant periods in Chaldaea, Persia, or Egypt, prepared the way, it is true, for the more celebrated philosophers of Greece [...]" (Morell 1827, p. 72).

36. For instance Socher 1801, p. 2: "Es giebt keine Geschichte einer barbarischen, oder gar *antediluvianischen* Philosophie". The philosopher of Jena Ernst Reinhold drew upon Tiedemann in order to exclude oriental peoples (Reinhold 1828, pp. xxvii-xxix).

37. E.g. Schwegler 1848, p. 4; Fiorentino 1887, p. 6; Erdmann 1866, p. 11: "Da erst der Grieche das *gnôthi seautón* vernimmt, so heisst philosophiren, oder das Wesen des Menschengeistes begreifen wollen, occidentalisch, mindestens griechisch, denken, und die Geschichte der Philosophie beginnt mit der Philosophie der Griechen".

the Indian Veda[38]. Furthermore, the rejection of modernity led romantic thinkers to devaluate Western rationalisms which they equated with civilizational decay and Revolution.

Moreover, a very interesting, emphatic reflection regarding the identification of European rationality with self-consciousness may be found in the German historical school, especially in Heinrich Ritter, the leading historian of philosophy within German historicism in the first half of the nineteenth century. Ritter's clear claim to European superiority may appear paradoxical, since Ritter's history of philosophy attempts to demonstrate the historical and cultural variability characterizing the rules of philosophical reasoning, philosophical notions and philosophical agendas. In line with historicism's methodology, Ritter asserted that every philosophy should be judged according to its own criteria, and not according to the standards of the philosophy prevailing in the historian's world[39]. It is precisely on the basis of this methodological principle that he demonstrated Western preeminence: because they were able to acknowledge the cultural relativity of philosophies and because they were self-conscious, Western intellectuals deserved to be deemed superior.

Ritter began by pointing out the subjectivity of the historian of philosophy, who necessarily put Europe at the center of his enquiry. On the one hand, says Ritter, Western philosophers cannot think otherwise, inasmuch as they are determined by their subjective standpoint. On the other hand, however, they are justified to praise European centrality and superiority for objective reasons[40]. Unlike the haughty Chinese or Turkish peoples, "we" may rightly conceive ourselves as the center of the history of civilization, maintains Ritter[41]. He gives four reasons: first, Western political and technical domination over other peoples and over nature; second, the universalism of Western science which investigated all that can be known; third, Western free society; and fourth, Ritter equates philosophy with self-scrutiny and self-doubt, which he regards as the highest epistemic virtues. He thinks, indeed, that only Western philosophers are able to question themselves. Scientific self-consciousness constitutes their superiority over Eastern thinkers: "[...] for this very hesitation, this unwillingness to limit our views, with the self-sufficiency of other nations or communities of nations, is of itself a satisfactory proof of the intellectual freedom we have painfully and patiently achieved"[42].

38. See Rixner 1850, pp. 17-21 and 42-44.

39. See König-Pralong 2017b.

40. Ritter 1838, pp. 38-39 (Ritter 1836, pp. 35-36).

41. Ritter 1838, p. 38: "That, however, our judgment is not biased by the self-complacency of pride, when we think we are able to discern the threads of history crossing and recrossing the web of our own existence [...]." Interestingly, the English translator omitted the reference to Turkish and Chinese peoples; see Ritter 1836, p. 36: "Daß wir aber nicht wie der Türke oder Chinese in selbstgefälligem Stolze urtheilen, wenn wir in unserm Leben die Fäden der Geschichte sich kreuzen sehen [...]".

42. Ritter 1838, p. 39 (Ritter 1836, p. 36).

The discipline and practice of the history of philosophy were the key elements of Ritter's intellectual device. Modern Western philosophers were self-scrutinizing, he was convinced, because they had learned from the history of philosophy that the rules of reasoning vary according to time and place. Yet, the history of philosophy was a purely Western and modern science, in which Europe's philosophical nature emerged as a consequence of good methodological practices. The historian of philosophy acknowledges the cultural relativity of philosophies. He thus experiences self-doubt, and this doubt incites him to engage in a metadiscourse which renders him truly scientific and objective again. In German historicism, acknowledgement of subjectivity was used to assert objectivity.

III. Michelet's civilizational geography as a counter-model to Cousin's psychology of civilizations

Under German influence, the history of philosophy was established as a university discipline in France at the beginning of the nineteenth century – to a lesser extent by Joseph-Marie Degérando, but first and foremost by Victor Cousin, according to whom history of philosophy constituted the method of philosophizing[43]. Moreover, Cousin considered philosophy and the history of philosophy as the core disciplines within the field of the humanities. Yet, in the lecture on the history of philosophy he held in 1828[44], Cousin did not doubt that philosophy was 'born' in ancient Greece with Socrates, that it was an essentially European matter, and that it could be defined as self-conscious reasoning and a secular mindedness which had *rapidly* developed from the seventeenth century onwards, starting with Descartes[45]. This last characteristic, that is modern civilization's velocity and mutability, is the third feature of the intellectual device I have sketched in the introduction. Cousin particularly dealt with this topic[46]. He likened civilizational developments to the psychological development of an individual mind, and thereby invented a sort of psychology of civilizations based on an opposition

43. See König-Pralong 2016, pp. 34-39, 42-46.

44. Cousin 1852 (Cousin 1847). In this volume Cousin delivered an amended version of his lecture on the history of philosophy held at the Sorbonne in 1828-1829.

45. In 1829 Cousin returned to Indian wisdom, dedicated it detailed developments and expressed a much more integrative view: all philosophical systems were implicitly contained in the various thoughts developed in primeval India. Symptomatically, the republican Journalist Armand Marrast attacked him violently for having introduced a non-philosophical wisdom into the realm of philosophy. On that episode, see Vermeren 1995, pp. 134-138.

46. Reinhart Koselleck situated the first occurrence of this topic during the Enlightenment. He spoke of a *Verzeitlichung der Geschichte* (or *Verzeitlichung der historischen Perspektivik*) in which new concepts were forged, for instance the notions of revolution, chance, destiny, progress and breakthrough. Enlightened intellectuals characterized their present as acceleration (*Beschleunigung*). See Koselleck 2005, pp. 12-13, 19, 133, 188-195.

between movement and immutability. In short, the European free, secularized, and philosophy-oriented culture moves and develops, while Eastern societies stagnate, are petrified in their origins, as they are essentially religious. Philosophy represents the principle of movement.

The study of psychology, that is, of mind's structure and acts, provided Cousin with a framework for explaining the historical development of humanity. Cousin's question was whether philosophy had a historical existence[47]. He answered positively by claiming that philosophy arose in ancient Greece and not in the East, which he regarded as an undifferentiated unity, without any nuances. The correlated question was whether there had been anything like philosophy in the East: "Well! has there been or has there not been any philosophy in the East?"[48]. Cousin's answer was definitively negative. Like in a child's mind, analytical reason had not developed in the East. It had not emerged from primitive confusion and did not distinguish itself from the religious and mystical mind:

> "All the elements of human nature are in the East, but indistinct, enveloped in one another. The state of the envelopment of all the parts of human nature is the character of the East. It is that of the infancy of the individual: it is also that of the infancy of the human race"[49].

The Eastern mindset was neither differentiated nor analytical, according to Cousin, who therefore identified it with the very idea of religion: "The idea of religion is, as it were, the idea itself of the East [...]"[50].

Cousin thus proclaimed that Europe represented the adulthood of civilization, that is, its philosophical stage. The distinguishing properties of this age are self-consciousness as well as rapid development and mutability. Unlike the Easterner, the Western philosopher is aware of his reasoning, he makes it explicit. He can therefore change his mind and create his own world; thanks to reason, he frees himself from the yoke of nature and passions.

Paradoxically and ironically, Cousin's history of philosophy involves a negation of historicity. Cousin mentions a "picture of civilization"[51] and not a "histo-

47. Cousin 1852, p. 30 (Cousin 1847, p. 25).
48. Cousin 1852, p. 30 (Cousin 1847, p. 26).
49. Cousin 1852, p. 30 (Cousin 1847, p. 26).
50. Cousin 1852, p. 31 (Cousin 1847, p. 27). Cousin nevertheless acknowledged that Buddhism is a kind of philosophical beginning. Regarding India, he wrote: "Nevertheless, the whole Indian philosophy appears to me only an interpretation, more or less free, of the religious books of India" (Cousin 1852, p. 31; Cousin 1847, pp. 27-28). In the USA the pedagogue and founder of the *Journal of Speculative Philosophy* W.T. Harris expressed similar ideas by distinguishing theoretical from practical reason: "Indian thought is a kind of pre-historic adumbration of European thought. For the reason that the will and the intellect are not yet, in the Orient, so far developed as to present the modern contrast of theoretical and practical, philosophy as independent thinking goes but little way either in China or in India [...]" (Harris 1876, p. 233).
51. Cousin 1852, p. 30 (Cousin 1847, p. 25).

ry" properly speaking. His construction is a synchronic depiction of civilizations (or cultures) rather than a historical, diachronic narration. On Cousin's map of psychologies, the East represents the immutable realm of despotism, the childhood of humanity, and it must remain so, since immobility does not develop: "The epoch of the world which represents immobility [that is, the East] ought to represent it always, and to remain immovable. The epoch of the world which represents movement [that is, Europe] ought to have less duration, and more life"[52].

Cousin presented these ideas in his lectures on the history of philosophy at the Sorbonne. He educated a whole generation of scholars, among them Théodore Jouffroy who held a chair of ancient philosophy at the Collège de France from 1832 to 1837. As a good disciple of Cousin, Jouffroy dedicated an article to *The Influence of Greece in the Development of Humanity*[53]. In this paper he adopted Cousin's conception and even emphasized it by means of axiological and religious vocabulary. He portrayed the Greeks as an admirable and superior race, the "people of God"[54]. That god was, however, the god of reason, the philosophical rationality which had replaced religion in the West. Jouffroy described the expedition of Alexander the Great into Asia as a "mission" rather than a conquest. Alexander fought against barbarism[55]. Nevertheless, Jouffroy escaped the Cousinian paradox of a history of philosophy that praised mobility but was not able to grasp historicity and ultimately displayed a synchronic picture of civilizations. As a matter of fact, Jouffroy predicted the fall of Eastern civilization. The barbarian East was destined to be absorbed by Western philosophical culture, since movement, as a vital principle, was stronger than lethargy: "But barbarism is an inert element; while civilization is an active principle. In their mutual fermentation, then, civilization must gradually absorb barbarism"[56]. According to Jouffroy, history was a "chemical operation"[57] that had given birth to Europe in the Middle Ages and would soon bring about a new civilization, the American/European society destined to gain control over the world.

In France, like in Germany, the main dissident voice came from 'romanticism', but in this instance from outside of the history of philosophy. Against Cousinian Eurocentrism, the great historian of the French Revolution, Jules Michelet, gradually rehabilitated Eastern cultures, especially in the last phase of his career. On the conception of history, Michelet agreed with Jouffroy: history is a chemical

52. Cousin 1852, p. 37 (Cousin 1847, p. 36).

53. English translation in Jouffroy 1839, pp. 120-126.

54. Jouffroy 1839, p. 122 (Jouffroy 1834, p. 71). In 1839 the socialist philosopher and opponent of Cousinian eclecticism Pierre Leroux published a response to and a criticism of this theory: Leroux 1839. On Jouffroy's praise of ancient Greece, see p. 318.

55. Jouffroy 1839, p. 124 (Jouffroy 1834, p. 74).

56. Jouffroy 1839, p. 125 (Jouffroy 1834, pp. 75-76).

57. Jouffroy 1839, p. 125 (Jouffroy 1834, p. 76).

process, "an intimate fusion"[58]. In his *Introduction to World History,* published in 1831, he still adopted the Cousinian view according to which Europe, and within Europe, France, were the most civilized societies and the highest forms of culture. The reason was that in Europe, or rather in France, races had mixed together and produced an "artificial", complex, and free society that had escaped biological determinism:

> "As we move westward, races and ideas, everything combines and becomes more complicated. The mix, imperfect in Italy and Germany, uneven in Spain and England, is even and perfect in France. That which is least simple, least natural, most artificial – which is to say, least fatal, most human, and most free in the world – is Europe; and that which is most European, is my homeland, is France"[59].

Three years earlier, Michelet had given a lecture on philosophy at the *École normale*. According to notes taken by a student named Alexandre Nicolas, he then largely drew on clichés developed in the history of philosophy. He identified the East with instinct, spontaneity and poetry, and the West with reason, reflection and philosophy[60].

However, already in the first phase of his career Michelet disagreed with Cousin on the method and conception of history. According to him, the defining characteristic of a people was not its mind but its geographical milieu. Yet, the East was unchanging, shapeless and infinite; it was petrified in its deserts and thus condemned to slavery and despotism. "If you compare our little Europe with shapeless, massive Asia, how much more aptitude for movement does she not announce to the observing eye? [...] But gloomy Asia looks out upon the ocean, upon endlessness [...]", wrote Michelet in the *Introduction to World History*[61]. In short, around 1830 Michelet implemented a civilizational geography, which may be seen as a counter-model to Cousinian psychology of civilizations. Nevertheless he still adopted the common idea that Europe deserved to be considered superior because it was rational and changing.

However, from 1850[62] until his *Bible of Humanity* was published in 1864 Michelet gradually and radically changed his mind. He henceforth advocated 'returning' to the Eastern cultures. He thus inverted Cousin's scenario. In his revised geographical narrative, India and Persia played the first role; they embodied movement, vital

58. Michelet 2013, p. 49 (Michelet 2016b, p. 396). Furthermore Michelet dedicated a short chapter of his lecture on philosophy at the *École normale* (1828-1829) to "Lavoisier's great undertaking" (Michelet 2016a, pp. 336-337).

59. Michelet 2013, p. 49 (Michelet 2016b, p. 396). On the notion of race in Michelet, see Rétat 2005.

60. Michelet 2016a, p. 130.

61. Michelet 2013, p. 29 (Michelet 2016b, pp. 367-368).

62. The eighth part of the *Histoire de France*, dedicated to the Reformation and published in 1855, may be considered as a turning point regarding the issue at stake (Michelet 2014).

forces and mutability, while Europe had atrophied, especially in the Middle Ages. In order to reverse the usual construction, Michelet sketched a new system of binary oppositions. On the dark side of humanity, the Middle Ages and the Hebrew Bible. On the bright side, primitive India (the Vedas), Iran (the Avesta), and the French Revolution[63]. The Middle Ages embodied absolute evil[64], the dark and obscure Hebrew Bible belonged to a foreign race[65], whereas Persia was the cradle of humanity and philosophy. In the part of the *History of France* dedicated to the Reformation, the Zoroastrian Ormuzd was seen as Hegel's precursor[66]. In the *Bible of Humanity*, Michelet drew a direct line from primitive India to the French Revolution, namely the history of Reason and Law: "A torrent of light, the river of Right and Reason flows down from India to the year one thousand seven hundred and eighty-nine. [...] The Middle Ages are the stranger"[67].

Notably, in the mid-nineteenth century the rehabilitation of Eastern cultures became a strategy to oppose the official university philosophy and politics. In order to challenge the modern rationalism, the catholic thinker Frédéric Ozanam also claimed that civilization was born in India and Persia but, unlike Michelet, he considered the Christian Middle Ages as a direct development of Eastern wisdom[68]. This preference for Asia, which involved a devaluation of Greece and seventeenth century Europe, was perceived from both sides (liberal and ultra-catholic) as an anti-establishment statement. As a university discipline, history of philosophy was definitively Eurocentric.

IV. The ambiguities of Europe's secularized and Christian culture (Ernest Renan)

I shall conclude this survey by addressing an issue linked to the first characteristic defining Europe's allegedly philosophical nature, that is, secularism. It has often been said that European secularized society has a Christian identity or Christian roots. Even resolute advocates of secularism ambiguously claim that Europe still has a Christian identity, even though it has been secularized from the eighteenth century onwards. Remarkably, Europe's secularized Christianity is one of the blind spots in Huntington's *Clash of Civilizations.* On the one hand, Hun-

63. Michelet 1877, p. xxiv (Michelet 1864, p. iii).

64. Michelet 1877, p. 330 (Michelet 1864, p. 483): "It is necessary to wheel about, and eagerly, frankly, to turn our back to the Middle Ages [...] Let us advance toward the sciences of life, the museum, the schools, the college of France". In Michelet 2014, p. 277, Michelet praised the *Collège de France*, an institution in which natural sciences and oriental studies were dominant.

65. Michelet 1877, pp. xxvi-xxvii (Michelet 1864, p. viii).

66. Michelet 2014, p. 29.

67. Michelet 1877, p. 331 (Michelet 1864, p. 485).

68. Ozanam 1855, pp. 258-261.

tington wrote that Western civilization was established in the eighteenth century through the process of secularization, and that it is essentially extraneous to religion[69]. On the other hand, he maintained that "[t]he relations between Islam and Christianity, both Orthodox and Western, have often been stormy" and he explained this fact by the very "nature of the two religions": Christianity allows secularism, Islam does not[70]. By the end of the book, he went even further and advocated saving the European Christian identity. He pointed out a danger: "In Europe, Western civilization could also be undermined by the weakening of its central component, Christianity"[71]. In Huntington's construction, there is one religion, Christianity, which is not contaminated by the defaults and dangers usually linked with religiosity, such as fanaticism, despotism, and anti-modernism.

The ambiguities of Europe's secularized *and* Christian culture already constituted an issue at the time of Michelet, especially in Ernest Renan who defined the "Semitic race" by its religious inclination[72]. In this paper, I shall not delve into the much-debated issue of Renan's racism or antisemitism[73]. I shall rather focus on his definition of Europe as a philosophical, rationalized, secularized, *and* Christian culture. In his introductory lecture at the *Collège de France*, held in 1862, Renan summarized the history of civilization he had elaborated from 1848 onwards[74]. He divided mankind into two racial groups. On the one hand the Hebrews and the Arabs, that is, the Semitic race, inclined to dogmatism, monotheism and despotism. On the other hand India, Greece, Persia and the German peoples, in other words the Indo-European culture which was in its origins pantheistic and which always loved nature and freedom[75]. His depiction of the Semitic race is highly depreciative. According to him, complexity[76] and philosophy are totally extraneous to the Semitic peoples. Since the time of ancient Greece, the West has embodied philosophy, and reversely, philosophy is the very nature of modern Europe. "As for the old Semitic spirit, it is by its nature anti-philosophic, anti-scientific"[77]. In Renan's cultural history the Semitic race is not only "anti-philosophic"; it is also portrayed as obsolete, "old", outdated, while Europe is modern and changing. Furthermore, Renan was especially hostile towards Islam. He, for example, claimed:

69. Huntington 2002, p. 54.

70. Huntington 2002, pp. 209-210.

71. Huntington 2002, p. 305.

72. Renan 1858, p. 431: "La race sémitique, en particulier, ayant marqué sa trace dans l'histoire par des créations religieuses [...]". See Salaymeh 2015, pp. 160 and 163.

73. See Rabault-Feuerhahn 2015. From the perspective of the history of philosophy: König-Pralong 2016, pp. 83-97.

74. Starting with the book on Greek scholasticism in Western Europe that he wrote in 1848: Renan 2009.

75. Renan 1864, pp. 151-152 and 154 (Renan 1862, pp. 10-12 and 14).

76. Renan 1864, p. 156 (Renan 1862, p. 16): "[...] the complexity so totally unknown among the Semitic nations [...]".

77. Renan 1864, p. 156 (Renan 1862, p. 17).

"Islam completely negatives Europe; Islam is fanaticism [...]; Islam is contempt for science, suppression of civil society [...] The future, gentlemen, belongs then to Europe, and to Europe alone"[78].

Renan however recognized that "we" Europeans owed something to the Semites: precisely religion[79]. While philosophy was an exclusively European product, Christianity constituted an oriental import which had been rationalized, neutralized and secularized in the West. It is in this manner that Renan developed the paradox of secularized Christianity. In Renan's narrative the agent of this secularization was Jesus himself, who established a religion free from priesthood[80]. Jesus was not only a human being in Renan's eyes; he was also a Proto-Indo-European who liberated religion from its "Jewish shell"[81]. Ultimately, Christianity seems to be a kind of social morality, a set of cultural values which characterize the Western society as a whole, without class distinctions. Renan's conception of modern society involved a common cultural basis, Christianity, against which the scientific elite distinguished itself by achieving the ultimate goal of humankind, that is, philosophy and self-conscious rationality[82].

* * *

In modern history of philosophy, the intellectual elite was granted a monopoly on philosophical rationality, while Christian religion provided the whole of society with moral standards. As for the Western society considered as a whole, it was distinguished from Eastern cultures by Christianity, a religion which fostered the rule of law and the development of rational thinking. As I have argued elsewhere[83], nineteenth century historians of philosophy defended their exclusionist theories by drawing on arguments elaborated in other disciplines: in ethnology, climatology, biology, world history, anthropology, geography and linguistics. They picked up representations and assessments of other cultures in the comparative sciences. Since these sciences were at that time monocentric and Eurocentric, historians of philosophy did not raise the question of whether and how other cultures structured and perceived their own selves. They simply denied them

78. Renan 1864, pp. 164-165 (Renan 1862, pp. 27-28). See Rabault-Feuerhahn 2015, p. 289. Similar claims may be found in Huntington's *Clash of Civilizations*, for example Huntington 2002, p. 209: "Each has been the other's Other".

79. Renan 1864, p. 159 (Renan 1862, p. 21).

80. Renan 1864, p. 161 (Renan 1862, p. 23): "[...] stripped of everything sacerdotal [...]". On Jesus in Renan, see Hartog 2017, pp. 77-81.

81. Renan 1864, p. 163 (Renan 1862, p. 26).

82. In his *Dialogues philosophiques* written in Versailles in 1871, Renan defined mankind's ultimate goal as the production of rationality, that is, philosophy (Renan 1876, pp. 58, 74 and 82). In *La métaphysique et son avenir* written in 1860 he nevertheless complained about contemporary philosophy that had turned its back on metaphysics and was becoming either materialistic or eclectic (Renan 1876, pp. 260-299).

83. König-Pralong 2017a.

self-reflection. Since the end of the nineteenth century anthropology has nevertheless revised its epistemological standards. In 1896 Franz Boas challenged the monocentric comparative methodology in anthropology and advocated decentralized approaches[84]. However, the huge reform movement that has changed the course of the social sciences and humanities by relativizing their monocentric epistemologies did not impact philosophy and the history of philosophy before the end of the twentieth century. Little by little, but with difficulty, philosophies from other parts of the world begin to be studied in Western departments of philosophy today.

Bibliography

Sources

Aa.Vv. 1819 = Aa.Vv., *Aufklärung*, in *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon)*, Bd. 1, Brockhaus, Leipzig 1819[5], pp. 413-414.

Boas 1896 = F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, in *Science*, 103 (1896), pp. 901-908.

Boureau-Deslandes 1737 = [A.-F. Boureau-Deslandes], *Histoire critique de la philosophie*, 3 t., Changuion, Amsterdan 1737.

Brucker 1742 = J.J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, vol. 1, Breitkopf, Leipzig 1742.

Brucker 1744 = J.J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, vol. 4/2, Breitkopf, Leipzig 1744.

Buhle 1796 = J.G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Bis auf Plato*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1796.

Cousin 1847 = V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. 1 : *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, nouvelle édition revue et corrigée, Didier & Ladrange, Paris 1847.

Cousin 1852 = V. Cousin, *Course of the History of Modern Philosophy*, transl. by O.W. Wight, vol. 1, Clark, Edinburgh 1852.

Eberhard 1788 = J.A. Eberhard, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Hemmerde, Halle 1788.

Erdmann 1866 = J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Philosophie des Alterthums und des Mittelalters*, Hertz, Berlin 1866.

Fiorentino 1887 = F. Fiorentino, *Manuale di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1887[2].

Formey 1760 = J.H.S. Formey, *Histoire abrégée de la philosophie*, Schneider, Amsterdam 1760.

Gentzken 1724 = F. Gentzken, *Historia philosophiae*, Felginer, Hamburg 1724.

84. Boas 1896.

Handerla 1782 = F. Handerla, *Historia critica literaria philosophiae*, Typis Regiae Universitatis, Budae 1782.

Harris 1876 = W.T. Harris, *The History of Philosophy [in outline]*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, 10/3 (1876), pp. 225-270.

Hegel 1986 = G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I-II*, Werke 18-19, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Huhndorff 1745 = U. Huhndorff, *Historia philosophiae*, Mayr, Salzburg 1745.

Jouffroy 1834 = Th. Jouffroy, *Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité*, in Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, t. 1, Dumont, Bruxelles 1834, pp. 69-78.

Jouffroy 1839 = Th. Jouffroy, *Philosophical Essays*, transl. by G. Ripley, Clark, Edinburgh 1839.

Leroux 1839 = P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes*, Gosselin, Paris 1839.

Meiners 1786 = Ch. Meiners, *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit*, Meyer, Lemgo 1786.

Meiners 1789 = Ch. Meiners, *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit*, Meyer, Lemgo 1789[2].

Meiners 1794a = Ch. Meiners, *Historische Vergleichung der Sitten, und Verfassungen, der Gesetze, und Gewerbe, des Handels, und der Religion, der Wissenschaften, und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts*, Bd. 3, Helwing, Hannover 1794.

Meiners 1794b = Ch. Meiners, *Ueber wahre, unzeitige, und falsche Aufklärung und deren Wirkungen*, Helwing, Hannover 1794.

Michelet 1864 = J. Michelet, *Bible de l'humanité*, Chamerot, Paris 1864.

Michelet 1877 = J. Michelet, *The Bible of Humanity*, transl. by V. Calfa, Bouton, New York 1877.

Michelet 2013 = J. Michelet, *On History. Introduction to World History (1831). Opening Address at the Faculty of Letters, 9 January 1834. Preface to History of France (1869)*, transl. by F. Kimmich / L. Gossman / E.K. Kaplan, Open Book, Cambridge 2013.

Michelet 2014 = J. Michelet, *Histoire de France*, t. 8 : *Réforme*, Équateurs, Paris 2014.

Michelet 2016a = J. Michelet, *Cours de philosophie*, in J. Michelet, *Philosophie de l'histoire*, Textes présentés par A. Aramini, Flammarion, Paris 2016, pp. 123-357.

Michelet 2016b = J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, in J. Michelet, *Philosophie de l'histoire*, Textes présentés par A. Aramini, Flammarion, Paris 2016, pp. 359-482.

Morell 1827 = Th. Morell, *Elements of the History of Philosophy and Science, From the Earliest Authentic Records to the Commencement of the Eighteenth Century*, Holdsworth, London 1827.

Moser 1792 = F.K. Moser, *Wahre und falsche politische Aufklärung*, in *Neues Patriotisches Archiv für Deutschland*, 1 (1792), pp. 527-536.

Ozanam 1855 = F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Lecoffre, Paris 1855[3].

Reinhold 1828 = E. Reinhold, *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie*, Henning, Gotha 1828.

Renan 1858 = E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, t. 1, Imprimerie impériale, Paris 1858².

Renan 1862 = E. Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, Lévy, Paris 1862.

Renan 1864 = E. Renan, *Studies of Religious History and Criticism*, transl. by O.B. Frothingham, Carleton, New York 1864.

Renan 1876 = E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Lévy, Paris 1876.

Renan 2009 = E. Renan, *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe*, éd. P. Simon-Nahum, Cerf, Paris 2009.

Ritter 1836 = H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Geschichte der Philosophie alter Zeit*, Perthes, Hamburg 1836².

Ritter 1838 = H. Ritter, *The History of Ancient Philosophy*, transl. by A.J.W. Morrison, vol. 1, Talboys, Oxford 1838.

Rixner 1850 = Th.A. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Neue Ausgabe der zweiten Auflage mit Supplement v. V.P. Gumposch, Bd. 1, Seidel, Sulzbach 1850.

Schaumann 1843 = D.E. Schaumann, *Pädagogische Andeutungen*, in *Allgemeine Schulzeitung*, 76 (1843), coll. 617-624.

Schwegler 1848 = A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriß*, Franck, Stuttgart 1848.

Socher 1801 = J. Socher, *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant*, Lentner, München 1801.

Steinacher 1774 = F.N. Steinacher, *Grundriß der philosophischen Geschichte*, Stahel, Würzburg 1774.

Tennemann 1829 = W.G. Tennemann, *Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates*, mit Anmerkungen und Zusätzen hrsg. v. A. Wendt, Barth, Leipzig 1829.

Tennemann 1852 = W.G. Tennemann, *A Manual of the History of Philosophy*, transl. by A. Johnson, revised by J.R. Morell, Bohn, London 1852.

Tiedemann 1791 = D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 1: *Von Thales bis Sokrates*, Neue akademische Buchhandlung, Marburg 1791.

Uschold 1852 = J.N. Uschold, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Pohl, Amberg 1852.

Voltaire 1792 = Voltaire, *Œuvres*, t. 16 : *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Stoupe, Paris 1792.

Studies

App 2010 = U. App, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford 2010.

Bödeker / Büttgen / Espagne 2010 = H.E. Bödeker / Ph. Büttgen / M. Espagne (éds), *Göttingen vers 1800. L'Europe des sciences de l'homme*, Cerf, Paris 2010.

Carhart 2007 = M.C. Carhart, *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 2007.

Carhart 2009 = M.C. Carhart, *Polynesia and Polygenism: the Scientific Use of Travel Literature in the Early 19th Century*, in *History of the Human Sciences*, 22/2 (2009), pp. 58-86.

Chakrabarty 2000 = D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000.

Colliot-Thélène 2011 = C. Colliot-Thélène, *Retour sur les rationalités chez Max Weber*, in *Les Champs de Mars*, 22/2 (2011), pp. 13-30.

Elberfeld 2017 = R. Elberfeld, *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*, in R. Elberfeld (Hrsg.), *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive = Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 9 (2017), pp. 7-17.

Gierl 2010 = M. Gierl, *Christoph Meiners : histoire de l'humanité et histoire universelle à Göttingen. Race et nation comme outils de politisation des Lumières allemandes*, in H.E. Bödeker / Ph. Büttgen / M. Espagne (éds), *Göttingen vers 1800. L'Europe des sciences de l'homme*, Cerf, Paris 2010, pp. 515-535.

Hartog 2017 = F. Hartog, *La nation, la religion, l'avenir. Sur les traces d'Ernest Renan*, Gallimard, Paris 2017.

Huntington 2002 = S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Sydney 2002².

König-Pralong 2016 = C. König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016.

König-Pralong 2017a = C. König-Pralong, *Alterität, fremde Nähe und Hybridisierung. Die Araber in der Philosophiegeschichte um 1800*, in R. Elberfeld (Hrsg.), *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive = Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 9 (2017), pp. 231-252.

König-Pralong 2017b = C. König-Pralong, *La raison philosophique moderne et ses historiens (XVIIIe-XIXe siècle)*, in *Studia philosophica*, 76 (2017), pp. 19-36.

Koselleck 2005 = R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

Kuhn 2014 = Th.K. Kuhn, *Wahre und falsche Aufklärung. Zur Diskussion über das Wesen der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert*, in Th.K. Kuhn / K. Kunter (Hrsg.), *Reform – Aufklärung – Erneuerung. Transformationsprozesse im neuzeitlichen und modernen Christentum*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, pp. 69-88.

Lilti 2014 = A. Lilti, *La civilisation est-elle européenne ? Écrire l'histoire de l'Europe au XVIIIe siècle*, in A. Lilti / C. Spector (éds), *Penser l'Europe au XVIIIe siècle,* Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 139-166.

Lilti 2016 = A. Lilti, *L'impossible histoire globale. Parcours de la 'civilisation'*, in A. Lilti / S. Loriga / J.-F. Schaub / S. Sebastiani (éds), *L'expérience historiographique. Autour de Jacques Revel*, Éditions de l'EHESS, Paris 2016, pp. 181-199.

Longo 1988 = M. Longo, *Christoph Meiners (1747-1810)*, in G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 3/2: *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*, Antenore, Padova 1988, pp. 722-758.

Park 2013 = P.K.J. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, State University of New York Press, New York 2013.

Perkins 2004 = M.A. Perkins, *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789*, De Gruyter, Berlin-New York 2004.

Rabault-Feuerhahn 2015 = P. Rabault-Feuerhahn, *Ernest Renan's „Laboratorium der Philologie". Rassebegriff und liberaler Anspruch*, in Ph. Krämer / M.A. Lenz / M. Messling (Hrsg.), *Rassendenken in der Sprach- und Textreflexion. Kommentierte Grundlagentexte des langen 19. Jahrhunderts*, Fink, Paderborn 2015, pp. 267-294.

Rétat 2005 = C. Rétat, *Jules Michelet. L'idéologie du vivant*, in *Romantisme*, 130 (2005), pp. 9-22.

Rossi 2007 = P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2007.

Salaymeh 2015 = L. Salaymeh, *'Comparing' Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence*, in *Critical Analysis of Law*, 2/1 (2015), pp. 153-172.

Salaymeh 2017 = L. Salaymeh / Y. Schwartz / G. Shahar (Hrsg.), *Der Orient. Imaginationen in deutscher Sprache = Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 45 (2017).

Schneidereit 2015 = N. Schneidereit, *Wahrscheinlichkeit und Evidenz. Zur Bedeutung von Alltagswissen für die Metaphysik Moses Mendelssohns*, in Ch. Binkelmann / N. Schneidereit (Hrsg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 57-75.

Schneiders 1974 = W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Alber, Freiburg im Br.-München 1974.

Sebastiani 2013 = S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave, New York 2013.

Stegmaier 2000 = W. Stegmaier, *Vorwort*, in W. Stegmaier (Hrsg.), *Europa-Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. v-viii.

Trabant 2015 = J. Trabant, *Indien vs. Amerika. Über Friedrich Schlegels* Sprache und Weisheit der Indier, in Ph. Krämer / M.A. Lenz / M. Messling (Hrsg.), *Rassendenken in der Sprach- und Textreflexion. Kommentierte Grundlagentexte des langen 19. Jahrhunderts*, Fink, Paderborn 2015, pp. 27-46.

Vermeren 1995 = P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995.

Wimmer 2017 = F.M. Wimmer, *Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis*, in R. Elberfeld (Hrsg.), *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive = Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 9 (2017), pp. 167-194.

Abstract: Philosophers such as Collingwood, Husserl, Gadamer and Jaspers interpreted European culture as philosophical consciousness. In the field of sociology, Max Weber described rationalism as a Western property. According to them (and many others), science and philosophy formed a specific kind of spirit, namely European-mindedness. This contribution investigates the history of Europe's scientific self-fashioning from the end of the eighteenth century onward. It reconstructs the myth of Europe's philosophical rationality, which involves a specific conception of philosophical rationality. According to this conception, European philosophical culture resulted from secularization processes; it has freed itself from the yoke of religion, even though it has been shaped by Christian tradition. From the eighteenth century onward, it has been enlightened. Moreover, mutability and velocity characterize Western civilization in contrast to Eastern cultures. Accordingly, only the West has developed self-scrutiny; it is self-conscious. Finally, it has been claimed that Western philosophical culture has Greek origins or Greek roots.

Keywords: Modernity, Rationalism, Europe, Christoph Meiners, Heinrich Ritter, Jules Michelet, Victor Cousin, Ernest Renan

Catherine König-Pralong
ERC Project MEMOPHI, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
catherine.koenig-pralong@philosophie.uni-freiburg.de

Julie Brumberg-Chaumont

À l'Est (et au Far-Ouest) de la logique, rien de nouveau

L'histoire des histoires générales de la logique ne dispose pas d'un corpus aussi fourni et diversifié que l'histoire des histoires générales de la philosophie, loin s'en faut. Quand elles commencent à situer leur objet, au XIXe siècle, les histoires de la logique privilégient l'idée d'une logique 'occidentale' plutôt qu''européenne', sans doute par rapport à un 'Orient' spontanément représenté comme dépourvu de logique – une référence qui n'est évidemment pas de nature à rendre clair l'espace de la logique occidentale. Même au XXe siècle, alors que la signification de la notion d'Occident se précise sous l'influence de la géopolitique, la mention de l'Occident ne signifie pas qu'un intérêt particulier soit prêté à ses traditionnelles composantes non européennes, les Amériques ou les pays du Commonwealth. La géographie des savoirs logiques occidentaux repose sur des pratiques intellectuelles de localisation à géométrie variable, dont le centre est difficile à situer.

Dans son livre sur le pragmatisme indigène et les racines de la philosophie américaine[1], Scott Pratt a proposé d'étudier la façon dont les logiques amérindiennes ont historiquement influencé le développement de la tradition philosophique et logique particulière qui s'est développée en Amérique, le pragmatisme, une tradition qui avait été pensée jusque-là comme une adaptation sur le sol américain d'une plante européenne confrontée aux grands espaces sauvages. Ce livre est à notre connaissance la seule production d'histoire de la logique qui nous porte à l'Ouest de l'Occident. Il est riche d'enseignements sur la façon dont la logique occidentale se situe spatialement. Elle est certainement occidentale par opposition à l'Orient, mais elle ne doit pas aller trop à l'Ouest non plus, en tout cas pas jusqu'au Far-Ouest des Amérindiens.

Mais où chercher une éventuelle 'logique orientale' ? Le territoire logique à situer à l'Est de la logique occidentale est incertain, comme en témoigne la parution

1. Pratt 2002.

Ad argumenta. Quaestio Special Issues, 1 (2019), 39-62 • 10.1484/m.adarg-eb.5.117610

de deux ouvrages aux titres pratiquement identiques dans une période très récente. Le premier, intitulé *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, dirigé par Margaret Cameron et John Marenbon[2], porte sur les traditions latines et arabes au Moyen Âge, sans que l'appartenance de la logique arabe à une branche 'orientale' de la logique ne soit discutée. Le terme 'East' n'apparaît finalement que dans le titre de l'ouvrage et dans la référence au projet financé dont il est le produit. Le second livre collectif, sous la direction de Francine F. Abeles et Mark E. Fuller, a pour titre *Modern Logic 1850-1950, East and West*[3] et s'intéresse à la logique en Europe occidentale, en Europe de l'Est et en Russie, sans que, de nouveau, une quelconque justification ne soit apportée, dans l'introduction, à la polarisation Est-Ouest retenue par les éditeurs du volume.

Bien souvent, l'Orient désigne simplement l'Inde et la Chine, qui ont pris peu à peu place dans l'histoire de la logique, dans un cadre intellectuel où la 'logique indienne' a souvent été conçue comme une entité qui englobait la Chine, le Japon et le Tibet. Parfois l'Orient va même jusqu'à inclure 'le reste du monde'[4]. Quant au Sud de l'Europe, l'Afrique, elle n'est pas entrée dans la carte intellectuelle de l'histoire de la logique. Même à l'intérieur de l'Europe, les traditions logiques hébraïques du Moyen Âge, pourtant bien connues, notamment grâce aux travaux de Charles Manekin, ont eu bien du mal à se frayer un chemin dans l'histoire officielle de la logique, sans parler des traditions qui se trouvent dans un entre-deux parfois préjudiciable, entre Orient et Occident, comme la logique arabo-andalouse, représentée en particulier par Averroès, et la logique byzantine[5] – autant de domaines où nous avons peut-être eu affaire, d'un point de vue historiographique, à une sorte d''orientalisme de l'intérieur'.

L'étude de la logique indienne, une logique franchement 'orientale', a formé un champ de recherche qui s'est finalement détaché des études orientalistes, puis aréales, pour entrer dans celui de l'histoire de la philosophie. Un ouvrage récent de Chakravarthi Ram-Prasad, portant le titre ambigu, en ce début de XXIe siècle, de *Eastern Philosophy*[6], consacre son septième et dernier chapitre à la logique. Partant de la constatation qu'il n'existe pas une chose telle que la 'philosophie orientale', il propose une philosophie comparée où l'Occident, pour une fois, ne constitue-

2. Cameron / Marenbon 2011.

3. Abeles / Füller 2016.

4. L'expression a été retenue pour désigner une portion indéterminée du monde philosophique qui n'est ni occidentale, ni chinoise, ni indienne mais assimilée à l'Orient. Voir Masson-Oursel 1938, Mizumoto / Stich / McCready 2018, et Hall 1992.

5. Voir le *Cambridge Companion to Medieval Logic*, dont les éditeurs ont proposé de traiter pour la première fois à part égale les traditions arabes et latines : l'introduction donne une justification toute pragmatique de l'exclusion des domaines hébraïque et byzantin du volume (Dutilh Novaes / Read 2016, pp. 2-3). En ce qui concerne Averroès, le seul paragraphe qui lui est exclusivement consacré est, de façon assez significative, une sous-partie du chapitre dédié à la logique latine au XIIIe siècle (Uckelman / Lagerlund 2016, pp. 123-127).

6. Ram-Prasad 2005.

rait pas le point de comparaison fondamental. Mais, de façon révélatrice, il suggère tout de même qu'il existerait, par contraste, une entité telle que la 'tradition philosophique occidentale', même après la séparation entre les traditions analytique et continentale, une tradition unie ne serait-ce que par la référence à des sources communes. Rien de tel n'existerait pour la Chine et l'Inde, dont les familles philosophiques s'ignorent copieusement ou, quand elles circulent, se transforment à en devenir méconnaissables. Le diagnostic vaut pour la logique, en dépit de la transmission de la logique bouddhique en Chine. Pour l'Occident, on postule en revanche l'existence d'un ensemble prétendument homogène sur vingt-cinq siècles, issu de la tradition aristotélicienne, qui privilégie une approche formelle de la logique : voilà pour la 'logique occidentale'.

C'est également en référence à cette construction relativement récente de la logique comme science formelle centrée sur la notion de validité, laquelle ne s'est probablement imposée définitivement aux historiens de la logique que dans le premier tiers du XXe siècle, que des courants logiques européens et occidentaux pourtant patentés – humanistes, réformés, ramistes, cartésiens, kantiens, empiristes, hégéliens, ou pragmatistes – ont été victimes eux aussi d'un tri plus ou moins drastique. L'histoire de la logique d'Heinrich Scholz, parue en 1931[7], en fournit un exemple paradigmatique.

La définition normative et restreinte de la logique comme science formelle dotée d'un cahier des charges précis, au sein duquel la théorie de l'inférence valide figure de façon proéminente, a sans doute été renforcée, à partir du second XXe siècle, par les pratiques professionnelles et les définitions disciplinaires issues de la philosophie analytique anglo-saxonne, où la logique appartient au moins autant aux départements de mathématiques, puis d'informatiques, qu'à ceux de philosophie, des conditions qui ont eu leurs effets en retours sur la construction rétrospective de l'histoire de la discipline. Pourtant, à la fin du Moyen Âge, les doctrines étrangères et adultérines qui menaçaient 'nos' traditions logiques ancrées dans l'*Organon* d'Aristote et les commentateurs autorisés, y compris Averroès, venaient de l'autre côté de la Manche, où régnait la sophistique des « barbares britanniques »[8] vilipendés par Pétrarque.

I. La logique au XXe siècle : le décentrement d'une norme 'universelle-occidentale'

Comment dénouer le nœud gordien qui unit l'histoire de la logique à une référence occidentale aussi compacte que nébuleuse ?

7. Scholz 1931.

8. Voir Denifle / Châtelain 1891, p. 588 (lettre du Pape Clement VI aux maîtres et écoliers de l'université de Paris, 20 mai 1346). Pour Pétraque, voir Garin 1960.

Les difficultés rencontrées seront les mêmes que celles qui entourent la philosophie[9], mais avec des spécificités fortes qui concernent aussi bien l'histoire de la logique que la logique elle-même. C'est sans doute l'aura de 'science formelle dotée de principes intangibles' qui a influé sur l'état d'une histoire de la logique dans laquelle celle-ci ne pouvait être qu'occidentale et d'origine grecque, avec Aristote comme père ou comme grand-père.

Les historiens étaient manifestement en retard sur la réalité. En 1962 paraissait l'ouvrage de référence de William et Martha Kneale[10], qui venait consolider une nouvelle fois l'historiographie dominante 'européo-centrée', à une époque où la logique avait pourtant commencé à sérieusement perdre ses certitudes. Il y a là une spécificité de l'histoire de la logique, un 'noyau dur' au carrefour normatif et ethnocentrique de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des sciences. Encore davantage que l'histoire de la philosophie, l'histoire de la logique a relevé des logiciens eux-mêmes, à l'exclusion de toute autre discipline 'extérieure' ; encore davantage que la philosophie, la logique a reçu une définition 'restreinte', en termes de réflexivité et de systématicité, une origine 'grecque' et une essence 'européenne', auxquelles s'ajoute l'injonction du 'formalisme', qui en rétrécit plus avant le champ d'application. Enfin, encore davantage que 'la science', elle s'est déclinée au singulier d'une norme épistémologique et méthodologique universelle, 'la' logique, au point de faire du pluralisme logique une idée neuve, qui émerge à peine dans les premières décennies du XXe siècle.

Au cours du XXe siècle, la logique comme norme universelle (mais cependant occidentale) de la pensée a néanmoins été décentrée par quatre mutations importantes de son environnement intellectuel.

Il y a eu d'abord l'émergence, à partir des études anthropologiques, de l'idée qu'il pourrait exister ailleurs des formes radicalement différentes de pensée, qui ne seraient pas seulement inférieures, enfantines ou enveloppées, mais pourraient être qualifiées de 'logiques' (et non pas seulement de 'prélogiques'). Cette idée découlait d'une certaine interprétation – sans doute erronée aux yeux de son auteur – de la « loi de participation » décrite en 1910 par Lévy-Bruhl dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, comme un 'principe logique alternatif'[11], ou encore des débats autour de l'idée d'une 'logique Azandé', issue de l'ouvrage d'Evans-Pritchard sur la magie et la sorcellerie chez les Azandé[12]. Cette idée a été popularisée par une étude de Peter Winch[13], elle a été discutée par David Bloor[14]

9. Pour une discussion récente sur l'« Europe philosophique », voir Abdelmadjid 2017-2018.
10. Kneale / Kneale 1962.
11. Lévy-Bruhl 1910, p. 76.
12. Evans-Pritchard 1937.
13. Winch 1964.
14. Bloor 1976, pp. 123-130.

et par de nombreux chercheurs intéressés par les logiques non classiques[15] ou par les usages de la logique dans les sciences sociales[16].

Un autre moment crucial de cette histoire a été, toujours dans les premières décennies du XXe siècle, l'affirmation progressive de l'existence d'une pluralité de logiques qui ne respectent pas les principes de bivalence, de non contradiction et d'identité : les logiques trivalente et intuitionniste d'abord, puis une kyrielle de logiques déviantes, pertinentes, floues, para-consistantes, etc. – une explosion de logiques à laquelle le projet « Logica universalis » a tenté de répondre au XXIe siècle[17]. Cette pluralisation de la référence logique, en se diffusant largement à partir du deuxième XXe siècle, a permis de se démarquer de la référence à une logique première et unitaire, qui s'était réaffirmée sur de nouvelles bases au début du XXe siècle[18], au moment même où se codifiaient bon nombre de sciences sociales. Elle a alors trouvé des échos dans l'anthropologie des logiques natives et l'étude philosophique des logiques non-occidentales, en dérangeant l'alliance établie, de façon parfois explicite, mais le plus souvent vague et sous-entendue[19], entre rationalité, cohérence et logicité, qui avait fait le lit de toutes les caractérisations des modes de pensées des 'autres' en termes de 'prélogicité', d'esprit 'pratique', 'concret', 'mystique', etc. — autant de caractéristiques qui équivalaient à une absence d'esprit philosophique au sens strict.

En troisième lieu, une étape décisive de la construction de l'idée d'une 'logique occidentale' a été la 'découverte' de logiques orientales anciennes qui pouvaient se comparer aux logiques européennes, d'abord la logique indienne, puis une logique 'en Chine', c'est-à-dire la logique bouddhique indienne introduite en Chine. Une 'logique chinoise' véritablement autochtone et ancienne a quant à elle été 'inventée' au tournant du XXe siècle, par le biais d'une requalification comme 'logiques' de textes qui étaient restés inconnus ou n'avaient jamais été considérés comme tels jusque-là, selon l'étude de Joachim Kurtz[20], dans un processus où la réception préalable de la logique occidentale au Japon a joué un rôle fondamental. De manière significative, enfin, la logique 'arabe'[21], pourtant connue depuis bien longtemps, a été 'inventée' comme une tradition autonome de façon encore plus tardive, dans les dernières décennies du XXe siècle, une fois mises au jour l'indépendance et l'originalité de la tradition logique arabe avicénienne et post-

15. Voir par exemple Da Costa / French 1995.

16. Voir Rosental 2002.

17. Voir le projet « Universal Logic » et la revue *Logica universalis*, créée chez Springer en 2007 et dirigée par Jean-Yves Béziau.

18. Voir Rosental 2002, pp. 74-75, qui s'appuie sur les analyses de Jean Largeault à ce propos.

19. Voir Rosental 2002.

20. Kurtz 2011.

21. Il s'agit là d'une désignation assez arbitraire, comme le souligne Tony Street : les traditions philosophiques en question ne sont pas toujours formulées en arabe, ni par des Arabes, ni par des auteurs musulmans : voir Street 2015.

avicénienne[22]. La logique arabe a ainsi été détachée de la 'matrice' occidentale où elle avait été souvent incluse du fait de la forte filiation qu'on lui avait prêté avec la logique aristotélicienne. L'espace de celle-ci, qui incluait déjà au Moyen Âge l'Andalousie, l'Afrique du Nord, la péninsule arabique et l'Asie centrale, s'est diversifié à mesure que les périodes prémoderne et moderne ont été incluses dans l'histoire de la logique arabe, avec la prise en compte des traditions logiques indépendantes de l'Inde moghol et de l'Empire ottoman[23], tandis qu'à l'intérieur même de l'ensemble formé par la tradition logique arabe, on a pu distinguer une tradition 'orientale' et une tradition 'occidentale'.

Parmi ces trois mutations intellectuelles, seule la deuxième a reçu un écho véritablement systématique dans les histoires générales de la logique depuis le milieu du XXe siècle, puisque des chapitres ou des tomes entiers ont été dédiés aux logiques non classiques. Le troisième point a reçu un écho partiel. Assez souvent désormais, des chapitres distincts sont consacrés à la logique indienne et à la logique arabe dans les histoires générales de la logique. Ces deux derniers domaines ont en effet pour caractéristique d'avoir possédé une tradition logique scolastique séculaire comparable à la tradition européenne, faite d'un noyau de textes canoniques et de chaînes de commentaires et de manuels, dans le cadre d'un enseignement de la logique qui appartenait à la formation de base[24]. La logique chinoise, pourtant assez bien étudiée aujourd'hui, n'a pas encore eu l'honneur d'entrer dans l'histoire officielle de la logique, à quelques exceptions près, sur lesquelles nous revenons plus loin.

Un quatrième et dernier élément a été le développement de nouvelles approches de la philosophie en termes de philosophie interculturelle, dont rien n'indique, a priori, qu'elles devraient épargner la logique. Nous nous y arrêtons un moment, avant de revenir sur le premier élément, la question des « logiques natives ».

II. La logique interculturelle

Bien que présente en filigrane dans de nombreuses réflexions, la logique n'a été pourtant que peu prise en compte de manière explicite dans les publications générales consacrées à la méthodologie de la philosophie interculturelle et de la philosophie comparée[25].

22. Voir Street 2004.

23. Voir El-Rouayheb 2010 et Ahmed 2013.

24. En ce sens une histoire globale de la logique pourrait se tourner avantageusement vers l'histoire comparée de la scolastique, voir par exemple Cabezón 1998 ; voir aussi Cabezón 1994, pp. 141-151.

25. Voir par exemple Ma / van Brakel 2016, pour une discussion sur un plan purement spéculatif centrée sur la question du relativisme linguistique, où la logique apparaît en filigrane. Pour une approche analytique de la philosophie comparée, voir Chakrabarti / Weber 2016.

Il existe bien quelques études de philosophes qui mettent en dialogue les logiques latine et arabe[26] ou les logiques moderne occidentale et indienne[27], mais il s'agit plutôt d'études doctrinales, sans que la dimension interculturelle ne soit au premier plan, ni que les difficultés méthodologiques ne soient particulièrement fortes, du fait de la robustesse des constructions disciplinaires préalables qui forment les termes de la comparaison. L'ouvrage *Eastern Philosophy* de Chakravarthi Ram-Prasad[28] créée un pont, certes ténu, entre cette approche et la problématique de la philosophie interculturelle, alors qu'au milieu du XXe siècle, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan* du japonais Hajime Nakamura[29], aux objectifs et points de départ comparables, s'en tenait encore à la question des « modes de pensée », non seulement parce que ceux-ci englobaient une réalité plus riche que la seule logique aux yeux de l'auteur, mais aussi en raison d'une définition extrêmement restreinte de la notion de logique. Nakamura étudie les transformations culturelles d'un même élément, la religion et la logique bouddhiques, dans quatre aires culturelles différentes, l'Inde, la Chine, le Tibet et le Japon, où cet élément sert de « précipité chimique » pour comprendre les différentes manières de penser de ces peuples. La « logique » y jouit d'un statut ambigu. Elle est évoquée à de nombreuses reprises dans les pages de l'introduction et prend, à la marge, un sens large, proche des « modes de pensée », qui pourrait flirter avec la notion de mentalité. Mais elle est le plus souvent définie comme une discipline formelle, comme telle exclue de l'ambition de l'ouvrage.

La rigidité disciplinaire de la notion de logique dans le paysage académique actuel nous place en effet dans une situation taxinomique difficile, où le terme 'logique' n'est souvent plus disponible pour désigner toute une variété de pratiques intellectuelles que la logique incluait jusqu'au XXe siècle, en particulier la théorie de la connaissance (*epistemology* en anglais), la méthodologie des sciences, et la philosophie de l'esprit – un problème qu'ont en revanche surmonté d'autres branches de la philosophie, comme la métaphysique[30], dont l'ouvrage d'Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, est un exemple éclatant[31]. La réflexion de James Maffie sur le champ d'étude qu'il appelle « ethno-épistémologie » (*ethnoepistemology*) pourrait en effet tout aussi bien selon nous s'appeler

26. Voir Cameron / Marenbon 2011, où des articles traitent des deux traditions ensemble sur un thème commun.

27. Voir par exemple Ganeri 2004.

28. Ram-Prasad 2005.

29. Nakamura 1964 (première publication en 1947).

30. Voir par exemple Charbonnier / Salmon / Skafish 2017, et, pour une voix dissonante à l'intérieur du volume, la contribution de Philippe Descola (Descola 2017), qui, de façon significative, se réfère à un texte de logique (les *Seconds analytiques*) comme exemple paradigmatique d'une « vraie » production philosophique, distincte des discours rituels indigènes.

31. Viveiros de Castro 2009.

'ethno-logique'[32], l'absence du terme 'logique' s'expliquant probablement par la 'captation analytique' et la division des disciplines dans lesquelles se situe aujourd'hui la notion de logique au sein de l'espace professionnel des philosophes. Une manière de contourner le problème a en effet été de parler de théorie de la connaissance (*epistemology*) au lieu de 'logique', d'associer la logique et la théorie de la connaissance, ou encore de parler de *logico-epistemology*, comme dans les études sur la logique bouddhique[33].

Inversement, la logique apparaît ponctuellement dans des ouvrages consacrés aux philosophies extra-européennes, avec des justifications méthodologiques et historiques parfois assez minces. Cela peut être le cas de productions coloniales qui figurent dans des ouvrages destinés à ancrer historiquement des traditions philosophiques nationales ou aréales, comme la philosophie 'latino-américaine' ou 'ibéro-américaine'. Les logiques scolastiques enseignées dans les centres coloniaux religieux et universitaires mexicains au XVIe siècle apparaissent dans l'ouvrage de Laureano Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*[34]. Celles-ci n'ont pourtant aucune spécificité américaine puisqu'elles sont rigoureusement fidèles à leurs modèles ibériques, une situation de reproduction à l'identique 'hors sol' qui les rendrait précisément intéressantes, mais qui est escamotée plutôt qu'affrontée dans ce volume. Un autre exemple d'appropriation aréale de la logique est un chapitre du *Companion to Latin American Philosophy* consacré par Newton da Costa et Otávio Bueno à la logique para-consistante brésilienne, c'est-à-dire à un groupe particulièrement dynamique de logiciens brésiliens du XXe siècle[35].

La question de la 'logique africaine' est particulièrement riche. D'une façon générale, comme le suggère Bruce B. Janz dans son article *The Geography of African Philosophy*[36], la vigueur des réflexions engagées par les études africanistes en matière de philosophie a joué un rôle moteur dans la prise en compte par la philosophie de la question de sa géographie et de son territoire. Cela s'explique notamment avec la construction philosophique du concept d'Afrique, par la situation des philosophes africains postcoloniaux, et par les nouvelles répartitions issues de la fin du 'dépeçage philosophique' de l'Afrique hérité de Hegel, – une Afrique longtemps privée de ses parties maghrébine et égyptienne, ou de sa composante arabo-musulmane, toutes riches en productions philosophiques.

C'est ainsi dans le cadre des études africanistes que la réflexion sur le territoire géographique, culturel, documentaire et théorique de la logique a été la plus pous-

32. En un sens très différent de celui de Hamill 1990.

33. Voir par exemple Matilal / Evans 1986. Voir aussi les difficultés que pose l'emploi du terme « logique », contrairement aux cas de « métaphysique » et d'« épistémologie » (*epistemology*), dans Oetke 2017.

34. Muñoz Delgado 1992.

35. Da Costa / Bueno 2010.

36. Janz 2017.

sée et la plus riche. Une stratégie a consisté dans la réévaluation de l'apport des penseurs de l'Afrique à l'histoire de la genèse de la pensée européenne, logique comprise, les cas des Africains Augustin, Apulée et Wilhelm Amo, auteurs d'œuvres importantes en histoire de la logique, étant les plus connus. Plus largement, dès lors que l'on a cessé d'identifier l'Afrique à l''Afrique noire', on a pu y rapatrier l'antique école d'Alexandrie et la philosophie arabo-musulmane du Maghreb, dans lesquelles la logique avaient une place de choix. Dans la même perspective, on a souligné la possibilité de redécouvrir une riche tradition intellectuelle arabo-musulmane en Afrique 'noire', du Moyen Âge à l'époque moderne, en particulier dans les bibliothèques de Tombouctou, avec une forte composante logique, comme l'a suggéré Souleymane Bachir Diagne[37]. Ceci s'explique par la place particulière accordée à la logique, par contraste avec la philosophie, dans l'enseignement des sciences islamiques (théologie rationnelle et jurisprudence) dans les madrasas, à partir de l'époque de Ghazali (XIIIe siècle) et jusqu'au XXe siècle. On a également pu chercher à montrer que les écrits mathématiques issus de la tradition philosophique égyptienne pharaonique étaient dotés d'une structuration explicitement logique, au point qu'on puisse parler de « logique égyptienne »[38].

D'un point de vue philosophique et anthropologique, il faut rappeler surtout le foisonnement des réflexions développées aux XXe et XXIe siècles à propos de l'existence d'une 'logique africaine' au sein du champ des études sur la philosophie africaine[39], avec la production de travaux d'une grande qualité et d'une grande diversité, mais dans lesquels, il faut le souligner avec une certaine affliction, une énergie considérable a été dépensée pour tenter de démontrer que les langues africaines pouvaient exprimer une pensée logique[40].

III. Les logiques indigènes : le grand partage logique

La question des logiques indigènes nous place au croisement des mutations précédemment relevées, à l'intersection entre l'anthropologie de la logique, la philosophie interculturelle et la philosophie de la logique. Elle rencontre les questions du pluralisme logique et du relativisme logique, qui se sont par ailleurs très souvent développées dans les études actuelles en dehors de toute considération anthropologique[41].

37. Voir Diagne 2004, 2013 et 2016. Voir aussi plus loin Kresse 2007.

38. Voir Obenga 2004, pp. 41-42.

39. Voir une excellente synthèse récente dans Chimakonam 2017.

40. Un chapitre du *Companion to African Philosophy* a été ainsi consacré par Victor Ocaya à la capacité de la langue Acholi s'exprimer des concepts logiques. Voir Ocaya 2004.

41. Voir, par exemple, Varzi 2002, ou encore une série d'études récentes rassemblées dans le volume Cohnitz / Pagin / Rossberg 2014.

Dans cette approche, comme dans la philosophie interculturelle en général, se pose la question de savoir si la reconnaissance et l'identification d'une philosophie ou, en l'occurrence, d'une logique, passent par la 'textualisation' et la 'doctrinalisation' des traditions intellectuelles indigènes, dans la lignée des opérations déjà mises en œuvre par les missionnaires, ou si une approche différente, qui ferait sortir la philosophie des doctrines et des textes, selon une déterritorialisation et une reterritorialisation radicales, doit être (aussi) adoptée. Cette voie, qu'on peut appeler 'anthropologie de la philosophie' et qui consiste à voir la philosophie à même les pratiques intellectuelles, ce qui n'exclut pas les pratiques textuelles et doctrinales, a été suivie par exemple par Kai Kresse dans son ouvrage *Philosophising in Mombassa*[42], qui s'appuie sur des poèmes et des sermons pour étudier la philosophie de sages africains musulmans en contexte. Une approche audacieuse mais équilibrée de la question des territoires documentaires de la philosophe, pluraliste et stéréoscopique, entre textes, images, rituels, documents archéologiques et enquêtes de terrain, est défendue par James Maffie dans son ouvrage sur la philosophie nahuatl, *Aztec Philosophy*, et dans l'article qui pose les fondements du champ d'études qu'il souhaite promouvoir, l'« ethnoepistemology », déjà évoqué[43]. L'auteur y définit en effet la théorie de la connaissance (*epistemology*) comme un savoir normatif encadrant l'activité de savoir, y compris la réflexion métathéorique sur ce savoir même, ce qui nous paraît être une excellente définition d'une partie non négligeable de ce qui a été appelé 'logique' pendant des siècles jusqu'à une période encore relativement récente. *Native Pragmatism* de Scott Pratt[44], ancré dans un espace Nord-amérindien, travaille le territoire de la logique en trouvant celle-ci dans tout un ensemble de textes et de discours encadrant des pratiques de négociation pluraliste de la vérité et des espaces de vie.

Dans cette même perspective, les 'logiques indigènes' ont reçu un traitement officiel dans l'histoire de la logique au XXe siècle. Un ouvrage de Anton Dimitriu, *History of Logic*[45], qui peut être à bon droit considéré, du point de vue de l'histoire de la logique, comme la meilleure réalisation de l'ère Ceauşescu, examine « la logique dans les cultures non-européennes ». Avant de se tourner vers la logique chinoise et la logique indienne, il livre une étude des logiques « primitives », « The logical structures of primitive mentality »[46], dans laquelle il propose de considérer qu'il existe des lois logiques propres à la mentalité primitive. Il s'agit notamment de la fameuse « loi de participation », que Lévy-Bruhl considérait pourtant comme un principe de vie et non comme une loi logique qui serait le pendant « primitif » du principe de non-contradiction dans la pensée occidentale.

42. Kresse 2007, pp. 11-35.
43. Voir Maffie 2014, pp. 10-11 ; 2018.
44. Pratt 2002.
45. Dimitriu 1977.
46. Dimitriu 1977, I, pp. 3-11.

Refusant, du reste comme Lévy-Bruhl, l'idée d'un « prélogisme », Dimitriu envisage la possibilité de penser par images, de manière concrète et non pas abstraite. En bon marxiste, il n'y voit pas là le signe que « notre » logique serait supérieure ; elle est simplement un produit social. L'argument final consiste à considérer la façon dont la physique moderne semble reposer sur une logique non classique, qui ne respecte pas le principe du tiers exclus et qui dépasse et englobe la logique classique comme les géométries non-euclidiennes englobent la géométrie euclidienne. La logique des mentalités primitives serait tout simplement non bivalente, mais tout aussi rigoureuse que la logique classique, et plus englobante qu'elle.

Les logiques natives seraient même d'autant plus universelles qu'elles ne seraient pas classiques. Scott Pratt a ainsi proposé de considérer une forme de logique « primaire » de l'*agency*, inspirée du système ∑ de Royce, une logique « intensionnelle » (*ententional*), modale et para-consistante, qui englobe la logique classique. Cette dernière doit être pensée commune une restriction du domaine de la première, une restriction qui s'est imposée au début du XXe siècle[47]. Dans la même perspective, Jonathan Chimakonam a proposé une description de la « logique africaine » comme une pensée locale mais néanmoins universalisable, une logique trivalente qui engloberait la logique occidentale, irrémédiablement binaire[48]. Dans un domaine différent, celui de l'histoire de la logique indienne, Jonardon Ganeri a montré que la logique pluraliste Jaïne pouvait être considérée comme une logique qui enrichit la logique bivalente[49]. Claude Rosental a pour sa part étudié la version idéologique de l'usage des logiques déviantes dans des approches culturalistes, à travers la connexion qui a par exemple été faite entre le succès de la logique floue au Japon et la 'mentalité asiatique' prétendument rétive au principe de bivalence[50].

IV. Les « origines de la logique » et l'histoire des histoires de la logique

IV.1. *Les origines de la logique*

La question de l'« origine de la logique » constitue un passage obligé des histoires de la logique. L'idée que les origines de la logique, comme du reste de la philosophie, soient grecques, n'y a eu pendant longtemps aucun caractère d'évidence. Cette idée, couplée à la notion d'un 'miracle grec', a joué un rôle prépondérant dans le rétrécissement de l'histoire de la philosophie et de la notion même de philosophie. C'est en particulier le cas au moment où l'histoire de la philoso-

47. Pratt 2017.
48. Chimakonam 2017.
49. Ganeri 2004, pp. 357 sqq.
50. Rosental 2015. Voir aussi Nisbett 2003 pour une étude psychologique de l'opposition entre les manières de pensée « occidentale » et « asiatique » (Inde exclue).

phie devient une discipline académique de plein droit en Allemagne, en lien avec des représentations racistes, comme l'a montré Peter Park[51]. Les auteurs qui ont contribué à former notre canon logique appartiennent à cette période, tel Friedrich Ueberweg qui publie en 1857 un *System der Logik* où la fameuse 'théorie des climats' sert encore à expliquer pourquoi les peuples orientaux, trop mous, et les peuples nordiques, trop durs, n'ont pas pu produire de logique. L'abandon du 'modèle ancien' de l'histoire de la philosophie signifie l'effacement complet des logiques mosaïque, salomonique, ou égyptienne. Au contraire, durant tout le Moyen Âge, l'idée d'une origine égyptienne de la dialectique transmise aux Grecs *via* Socrate, Platon, et Aristote, était très répandue. Elle a été popularisée par Martianus Capella dans les *Noces de Philologie et de Mercure*[52] et a continué sa carrière loin dans l'époque moderne.

La reconnaissance d'une logique antérieure à la logique grecque va de pair avec une définition de la logique qui inclut tous types de pratiques logiques immanentes à une variété de discours persuasifs et méthodiques, dont rien n'indique *a priori* la clôture de principe. On peut l'observer dans le traité de Gassendi sur les origines de la logique, le *De logicae origine et varietate*[53] qui a été influent jusqu'à Kant et au-delà. On y lit une forte distinction entre logique naturelle et logique artificielle, ainsi qu'entre *logica utens*, logique immanente aux pratiques argumentatives, et *logica docens*, la logique comme discipline. De façon significative, Gassendi commence par nier toute distinction de principe entre la philosophie, la sagesse des mythes, ou le savoir poétique. Il en tire toutes les conséquences pour la logique elle-même. Il distingue une logique naturelle, universelle et anhistorique, aussi vieille que l'humanité et présente chez tous les hommes, sauf ceux « complètement stupides », une logique qu'il identifie à l'esprit (*mens*, *intellectus*, *ratio*). La logique artificielle est quant à elle une réalité historique, plus ou moins développée ici ou là. Elle reçoit cependant une définition large, qui inclut non seulement les traités de logique, mais aussi la logique immanente aux discours répertoriés dans l'histoire, et elle est considérée, elle aussi, comme aussi vieille que l'humanité[54]. Pierre Gassendi, qui n'appartient pas de façon typique au 'modèle ancien' de l'histoire de la philosophie puisqu'il écarte les origines égyptiennes de la philosophie, insiste pourtant sur l'existence d'une pluralité de philosophies en dehors de la Grèce, des gymnosophistes indiens aux bardes celtiques[55]. Il refuse l'idée d'une origine grecque de la philosophe et insiste sur les capacités philosophiques des esclaves et des femmes[56]. Il en va de même pour la logique : même si

51. Park 2013.
52. Voir Klibansky 1943.
53. Gassendi 1658, pp. 35-66.
54. Gassendi 1658, p. 35.
55. Gassendi 1658, pp. 11-13.
56. Gassendi 1658, p. 9.

la première logique a été composée par Zénon d'Élée[57], la logique artificielle était déjà un sujet de fierté chez les anciens Hébreux, en l'espèce de la « logique de Salomon ». Celle-ci, comme sagesse authentique, est opposée à la sophistique nuisible des Grecs[58], dont la logique des écoles est sans doute à ses yeux l'héritière.

IV.2. *Histoire des histoires de la logique : sous-continents géographiques et historiques*

Même si l'histoire de la logique a suivi en partie celle de l'histoire de la philosophie, à laquelle elle appartenait, un moment-clef du processus de rétrécissement de son objet est probablement à situer plus tard qu'en histoire de la philosophie. Il correspond au moment où une conception de la logique comme discipline formelle et théorique, telle que nous la connaissons aujourd'hui, commence à s'imposer, probablement après le premier tiers du XXe siècle, non sans de grandes disparités, selon les multiples traditions, aristotéliciennes, algébriques et mathématiques qui coexistaient encore à cette époque[59]. Son destin est en cela paradoxal, puisque ces années correspondent précisément aux premières fêlures qui s'observent dans la construction de la référence monolithique à une 'logique occidentale/universelle'.

Au cours du XIXe siècle, le récit d'une naissance grecque, qui efface les origines exotiques de la logique, est en partie contrarié par les découvertes orientalistes de la logique indienne. Comme l'a montré Jonardon Ganeri, la connaissance de la logique indienne, initiée par les travaux de Colebrooke sur le « syllogisme hindou » en 1824, s'est imposée au public académique grâce à l'ouvrage très diffusé en Angleterre de William Thomson, qui intègre en 1853 un appendice consacré à la logique indienne rédigé par l'orientaliste Max Müller[60]. La logique indienne y est présentée à pied d'égalité avec la logique grecque sans aborder, faute de preuves, la question des 'influences' réciproques. Par la suite, la connaissance du sous-continent indien logique, dans ses différentes espèces, hindoue, bouddhiques et jaïne, s'est étendue au cours du XXe siècle, grâce aux travaux d'érudits européens et indiens[61]. Dans le second XXe siècle, la logique indienne a été abordée dans une approche analytique qui a définitivement mis à distance l'orientalisme et a permis de mettre en lumière les dimensions gnoséologique, psychologique et inductive de la logique indienne[62], en particulier pour la « nouvelle logique », replacée dans son cadre historique[63].

57. Gassendi 1658, p. 37.
58. Gassendi 1658, p. 35.
59. Voir Anellis 2011.
60. Thomson 1853, pp. 367-389.
61. Voir Ganeri 2001. Voir également l'article très informé Kanaeva 2015.
62. Voir Matilal 1998, pp. 14-18.
63. Ganeri 2011.

La tendance à réduire la logique indienne à la syllogistique, qui fait inévitablement de cette logique une théorie déficiente, a été critiquée par Jonardon Ganeri dans sa déconstruction de « la colonisation de la raison »[64]. À cette colonisation s'est ajoutée une tendance à se rassurer en annexant les traditions indiennes aux origines grecques de la logique, renversant ainsi le thème du 'larcin grec'. Satis Chandra Vidyabhusana, par exemple, dans sa thèse de doctorat en 1909, puis dans son ouvrage de synthèse paru en 1921[65], développe l'idée d'une réception 'orientale' (arabe, byzantine, et indienne) précoce et continue de la logique d'Aristote ; la logique indienne, quoique préexistante sous l'espèce d'une simple théorie de l'inférence, aurait connu sa forme syllogistique sous l'influence des écrits d'Aristote. Ceux-ci auraient été reçus en Inde, via Alexandrie, en trois phases distinctes entre le premier siècle avant notre ère et le sixième siècle de notre ère[66].

Parallèlement, l'histoire de la logique européenne s'est considérablement lestée du point de vue doctrinal[67]. Aux théories médiévales de la signification, de la proposition, de l'argumentation, de la connaissance, de la vérité, de la méthode et des sciences, sont venues s'adjoindre la logique dialectique et rhétorique mise à l'honneur à la Renaissance et les nouvelles logiques inductives, facultatives et psychologiques de l'époque classique. Le redéploiement de la notion de logique opérée par Kant, avec le développement d'une logique transcendantale aux côtés de la logique formelle, par Hegel, chez qui la logique prend un sens processuel et métaphysique qui s'étend bien au-delà des seules opérations argumentatives, ou encore par Mill, qui conteste l'identification de la logique à la logique formelle chez Hamilton, pour ne citer que quelques auteurs marquants, vient alourdir encore le poids de ce que la tradition charrie sous le terme de « logique ». D'un autre côté, la « logique formelle », expression déjà utilisée pour désigner traditionnellement une portion de la logique traditionnelle, fait l'objet de débats suite à la critique radicale de Hegel[68], puis acquiert un sens nouveau à partir du milieu du XIXe siècle, comme l'indique par exemple la publication de l'ouvrage *Formal Logic* par Augustus de Morgan en 1847, avec l'invention des logiques algébriques, puis mathématiques.

Face à la prolifération de la logique au-delà des limites disciplinairement acceptables, selon un constat partagé par nombre d'historiens de la logique aux XIXe et XXe siècles, et devant la force du nouveau paradigme de la logique mathématique, c'est la définition formelle de la logique qui finit par l'emporter, notam-

64. Ganeri 2001.

65. Vidyabhusana 1909, 1988.

66. Voir Vidyabhusana 1988, pp. xv-xvi, 497-513.

67. En témoignent la monumentale histoire de la logique de Carl von Prantl (Prantl 1855-1870), et, par exemple, la volumineuse histoire de la logique publiée par Robert Blakey (Blakey 1851), qui, pour englober tout ce qui s'est appelé jusque-là « logique », un mot sur le sens duquel aucun logicien ne s'accorde plus, renonce à traiter de la « logique formelle » (pp. viii-ix et xvii-xviii).

68. Voir Peckhaus 2009 sur la « question logique » au milieu du XIXe siècle.

ment avec la construction de la notion, finalement assez tardive[69], de « révolution frégéenne » en histoire de la logique. La découverte de la logique mathématique ou symbolique, alors appelée « logistique », aurait permis d'opérer un recentrement salutaire.

Ce processus se cristallise au moment même où l'idée qu'il existe une logique indienne comparable à la logique occidentale perd du terrain. Comme l'a souligné encore Jonardon Ganeri, on observe en outre un tarissement, à la fin du XIXe siècle, de l'intérêt pour la logique indienne, qui est aussi le résultat d'une volonté, chez les penseurs néo-hindous, de valoriser une tradition nationale spirituelle hindoue au détriment des traditions empiristes, rationalistes et logiques, qui paraissaient trop proche du modèle occidental, – une vision qui entrait en résonnance avec une conception 'romantique' de la spiritualité indienne chez les orientalistes[70].

Tous ces traits se retrouvent dans l'ouvrage du très influent Heinrich Scholz, *Geschiche der Logik* (1931). La préface affirme que la logique symbolique à laquelle la révolution frégéenne a donné naissance a permis de transformer la logique en une science exacte et de donner ainsi à son histoire un objet circonscrit. Scholz ne mentionne même pas la logique indienne.

La publication du livre de Joseph Bocheński, *Formale Logik*, en 1956[71] constitue de ce point de vue une étape de transition importante entre une approche très restrictive de l'histoire de la logique, conforme à celle d'Heinrich Scholz, qui prévaudra souvent au XXe siècle, et les modèles antérieurs. Le livre comporte encore une section correspondant à la traditionnelle rubrique des « origines de la logique », sous le titre « Géographie et chronologie de la logique ». Bocheński considère que son ouvrage n'a pas seulement une portée historique et théorique, mais aussi une signification relative à la « sociologie de la connaissance »[72]. La logique indienne n'y est pas considérée comme un rejeton de la logique aristotélicienne. Un diffusionnisme bifide est proposé. Le monde de la logique est divisé en deux, selon un modèle initialement développé par Max Müller puis repris par William Thomson en 1853, mais qui n'est pas sans nous rappeler le monde de la guerre froide[73]. La branche occidentale, d'origine grecque, européenne, a par diffusion concerné aussi les Amériques, l'Australie et d'autres régions (comme le monde arabe au Moyen Âge) ; la branche de l'Inde inclut le Tibet, le Japon et la Chine[74]. Bocheński prend en outre la peine de professer de façon très explicite une définition restreinte, et métathéorique, de la logique,

69. Voir Anellis 2011.
70. Ganeri 2001, p. 1.
71. Bocheński 1956.
72. Bocheński 1956, p. 13.
73. Où ce sont les pays africains qui apparaissent seuls comme 'non alignés logiquement', puisque totalement absents de la description.
74. Bocheński 1956, p. 13.

laquelle relègue le passé de la Grèce présocratique et de l'Inde védique dans la « préhistoire de la logique »[75].

Parmi les ouvrages influents du XXe siècle, il est intéressant de revenir sur l'ouvrage de Kneale et Kneale, *The Development of Logic*, paru en 1962[76]. Cette histoire de la logique qui, conformément à son titre, ne fait pas mystère de son caractère franchement téléologique, est entièrement consacrée à la tradition occidentale, sans un mot de justification. Elle professe une conception formelle de la logique telle que certaines parties de l'*Organon* d'Aristote, à l'instar des *Catégories*, sont décrites comme ayant été inclues dans la logique parce que les éditeurs antiques des œuvres exotériques d'Aristote ne disposaient pas d'une définition claire de la logique. Récemment, *The Development of Modern Logic* s'est présenté comme une continuation de cette entreprise[77]. L'approche est cependant bien plus historique et la méthode plus variée. Le terme anglais *modern* correspond à ce que nous nommons « époque contemporaine » (XIXe et XXe siècles), mais la chronologie remonte tout de même jusqu'au Moyen Âge, à la Renaissance et à Kant, où la « logique moderne » aurait pu commencer. Le volume comporte en outre un étrange détour par la logique indienne, en partie « antique », dont la présence dans le chapitre final n'est pas expliquée. Quant au *Handbook of the History of Logic*, qui paraît à partir du début du XXIe siècle en onze volumes, il se singularise par l'absence presque totale de réflexion méthodologique. La maigre préface générale nous invite joyeusement à « coopérer avec [n]os ancêtres logiques »[78], une invitation amicale qui n'est pas loin du baiser de la mort pour l'époque moderne. Son traitement est divisé entre le volume consacré au Moyen Âge et à la Renaissance, et celui consacré aux « commencements de la logique moderne » (1685-1900), avec quelques éléments dans les volumes thématiques. Seuls quatre articles lui sont dédiés (sur Juan Caramel, Port-Royal, Leibniz et Kant), malgré la publication en 1964-1970 de l'ouvrage de Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*[79], et l'apparition d'une riche bibliographie sur les logiques de l'époque moderne. Les logiques grecques, arabes et indiennes sont regroupées en un seul volume, sans justification spécifique. Quant à la Chine, elle n'est pas même mentionnée.

V. Paul Masson-Oursel

Anton Dimitriu n'est pas exactement le premier à avoir fait à la logique chinoise les honneurs d'une histoire officielle de la logique, ni le premier à inclure, aux cô-

75. Bocheński 1956, pp. 13-14.
76. Kneale / Kneale 1962.
77. Haaparanta 2009, pp. v, 8-10.
78. Gabbay / Woods 2004, p. vii.
79. Risse 1964-1970.

tés des philosophies indiennes et chinoises, la question des philosophies indigènes. Un auteur central pour notre propos s'y est également attelé, avec de présupposés bien différents. Il s'agit de l''inventeur' ou du 'réinventeur' de la philosophie comparée, Paul Masson-Oursel, le premier à parler de « logique comparée ». Ses travaux allient l'histoire de la philosophie, l'orientalisme et l'anthropologie naissante. Quoique peu discuté aujourd'hui, Paul Masson-Oursel était un acteur important de l'histoire intellectuelle de la France des premières décennies du XXe siècle. Il fut par ailleurs un élève et collègue de Lévy-Bruhl, qu'il interprète dans le sens d'un certain relativisme, comme l'a montré Thomas Hirsch[80], tout en développant une lecture critique.

Parfois associé à Brajendranath Seal, inventeur en Inde de la philosophie comparée et précurseur de la dénonciation anticoloniale au début du XXe siècle, Masson-Oursel figure comme le père ou le grand-père de la philosophie comparée et de la philosophie interculturelle[81]. Disciple de Hegel, il fut influencé par Comte, Spencer, et Lévy-Bruhl selon sa nécrologie autographe de 1952. Indianiste et philosophe, il est le co-auteur en 1926 de la première traduction française de l'ouvrage de Th. Stcherbatsky, *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*. Alors chargé de cours à l'École des hautes études religieuses et à la Sorbonne, il écrit : « [...] ce travail n'intéresse pas moins l'histoire universelle de l'esprit humain, car il établit que l'Inde du VIIe siècle possédait une logique aussi puissante que celle d'Aristote et une épistémologie assez originale pour faire penser au kantisme »[82].

Sa philosophie comparée est fondée sur le refus d'une prédéfinition normative de ce qu'est la philosophie. Il s'en explique en disant qu'il considère que n'importe quelle pratique reflétant une activité intellectuelle peut être une source pour reconstruire la philosophie des peuples étudiés, rites compris[83]. C'est encore Paul Masson-Oursel qui a été chargé de rédiger le fascicule supplémentaire de l'*Histoire de la philosophie* de Bréhier dédié à *La philosophie en Orient*, publié en 1938[84] et réédité jusqu'en 1969. Cet ouvrage inclut non seulement l'Inde et la Chine, mais aussi un chapitre savoureusement intitulé « Il y a aussi le reste du monde », à propos de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Australie, et des pensées « primitives » des « civilisations inférieures ». Le « prélogique » y est « une ébauche affective de notre logique censée rationnelle ». Pour que cette ébauche soit explicative des « racines » de nos philosophies, encore faudrait-il la connaître. Masson-Oursel avoue que le sujet n'est pas épuisé : « [...] l'histoire comparative mord peu à peu

80. Hirsch 2013.
81. Voir Weber 2013.
82. Stcherbatsky 1926, p. v.
83. Masson-Oursel 1911, pp. 541-542.
84. Masson-Oursel 1938.

sur les données de l'anthropologie qui lui étaient extérieures », en attendant une histoire intégrale de la philosophie universelle[85].

Il est alors révélateur qu'une méthode nettement plus normative s'applique à la logique, dans le cadre des études de logique comparée que Masson-Oursel développe dans une série d'articles sur l'Inde et la Chine parue à partir de 1917[86]. Selon lui, il y a bien un sens « strict » de la logique, c'est-à-dire la logique formelle. En ce sens, seuls l'Inde et l'Occident ont produit des logiques achevées, la logique chinoise restant aux portes d'un véritable système logique, contraire à son « esprit natif ». La « logique formelle » qu'on y rencontre est d'importation indienne, bien qu'elle fût ancrée d'abord dans les « logiques virtuelles » immanentes à toutes les formes de pratiques intellectuelles. Or seules les civilisations dans lesquelles ces formes implicites de logiques ont été thématisées dans une « logique formelle » intéressent Paul Masson-Oursel et accèdent à la dignité de 'la logique' au sens strict. À la même époque, les écrits de Marcel Granet illustrent la façon dont la problématique est infléchie par le postulat de la dépendance de la pensée vis-à-vis de la langue : 'nos' langues seraient spontanément logiques, par opposition à la langue chinoise[87].

La démarche de Masson-Oursel est doublement périmée dans un sens intéressant pour nous : parce qu'il écrit précisément au moment où les savants chinois se sont découvert une solide tradition logique autochtone en requalifiant de 'logiques' un certain nombre d'écrits anciens, comme l'a montré Joachim Kurtz, et parce que, s'appuyant sur une définition universaliste et moniste de la logique, à l'instar de Lévy-Bruhl, il écrit un peu avant la période où la question du pluralisme logique va définitivement s'imposer chez les logiciens eux-mêmes[88].

VI. Conclusion

En ce début de XXIe siècle, après toutes les découvertes et les mutations précédemment décrites, on ne peut être que frappé par la façon dont la situation de l'histoire de la logique reste pour une grande partie inchangée. Le bref parcours proposé ici indique comment, en histoire de la logique, de la même façon qu'en histoire des sciences ou en histoire de la philosophie, la pluralisation des territoires géographiques, culturels, et documentaires de la logique est une condition pour une histoire interculturelle et globale, mais aussi pour une histoire historienne. Elle implique un travail réflexif radical sur la définition et les limites de la disci-

85. Masson-Oursel 1938, pp. 169-170.
86. Masson-Oursel 1917-1918.
87. Granet 1990, pp. 97-155.
88. Rosental 2002 a montré comment les usages de la logique en sciences sociales se réfèrent volontiers à une notion de logique mal définie et souvent périmée depuis longtemps chez les logiciens.

pline dont on fait l'histoire, telles qu'elles se sont historiquement posées pour les acteurs, et telles que nous nous proposons de les construire. Ce travail implique de se libérer du carcan imposé par la définition restreinte de la logique axée sur une approche formelle, une approche qui ne représente qu'une fraction minime de ce qui s'est appelé 'logique' pendant des siècles, et dont l'hégémonie disciplinaire n'a cours que depuis moins d'une centaine d'années. Ce travail a des effets en retour majeurs sur la façon dont nous nous mettons en capacité de chercher à comprendre les 'logiques des autres', mais aussi sur notre manière de faire l'histoire de nos propres traditions logiques européennes anciennes, médiévales, modernes et contemporaines[89]. Dans les deux cas, la rénovation méthodologique passe par la construction d'un questionnaire largement ouvert, portant sur les inscriptions documentaires variées des logiques apparues au fil de l'histoire, leurs significations anthropologiques, politiques et sociales et, d'un point de vue théorique, leurs dimensions matérielle (et non pas seulement formelle), éthique, sémantique, psychologique, dialogique, pragmatique, épistémologique et méthodologiques.

Bibliography

Abdelmadjid 2017-2018: S. Abdelmadjid (ed.), *Europe*, special issue of *Noesis*, 30-31 (2017-2018).

Abeles / Füller 2016 = F.F. Abeles / M.E. Füller (eds), *Modern Logic 1850-1950, East and West*, Birkhäuser, Basel 2016.

Ahmed 2013 = A.Q. Ahmed, *Logic in the Khayrābādī School of India: A Preliminary Exploration*, in M. Cook / N. Haider et al. (eds), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought*, Palgrave, New York 2013, pp. 227-243.

Anellis 2011 = I.H. Anellis, *Did* Principia Mathematica *precipitate a "Fregean Revolution"*, in *Journal of Bertrand Russell Studies*, n.s. 31 (summer 2011), pp. 131-150.

Blakey 1851 = R. Blakey, *Historical Sketch of Logic*, Baillière, London / Nichol, Edinburgh 1851.

Bloor 1976 = D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge - Kegan Paul, London 1976.

Bocheński 1956 = J.M. Bocheński, *Formale Logik*, Alber, Freiburg-München 1956.

Cabezón 1994 = J.I. Cabezón, *Buddhism and Language. A Study of Indo-Thibetan Scholasticism*, State University of New York Press, New York 1994.

Cabezón 1998 = J.I. Cabezón (ed.), *Scholasticism. Cross-Cultural and Comparative Perspective*, University of New York Press, New York 1998.

89. Peckhaus 2004, sur la logique de Dignāga, qui écarte une comparaison avec la syllogistique au profit d'un rapprochement avec la logique de la découverte et du jugement (*inventio*/*iudicium*), est un exemple parlant de la façon dont les deux enquêtes, historique et globale, peuvent s'enrichir l'une l'autre.

Cameron / Marenbon 2011 = M. Cameron / J. Marenbon (eds), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Brill, Leiden-Boston 2011.

Chakrabarti / Weber 2016 = A. Chakrabarti / R. Weber, *Introduction*, in A. Chakrabarti / R. Weber (eds), *Comparative Philosophy without Border*, Bloomsbury, London - Oxford - New York 2016, pp. 1-33.

Charbonnier / Salmon / Skafish 2017 = P. Charbonnier / G. Salmon / P. Skafish (eds), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield, London - New York, 2017.

Chimakonam 2017 = J.O. Chimakonam, *The Question of African Logic: Beyond Apologia and Polemics*, in A. Afolayan / T. Falola (eds), *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave, New York 2017, pp. 105-128.

Cohnitz / Pagin / Rossberg 2014 = D. Cohnitz / P. Pagin / M. Rossberg (eds), *Monism, Pluralism and Relativism: New Essays on the Status of Logic*, special issue of *Erkenntnis*, 79/2 (2014).

Da Costa / French 1995 = N.C.A. Da Costa / S. French, *Partial Structures and the Logic of the Azande*, in *American Philosophical Quarterly*, 32/4 (1995), pp. 325-339.

Da Costa / Bueno 2010 = N.C.A. Da Costa / O. Bueno, *Paraconsistent Logic*, in S. Nuccetelli / O. Schutte / O. Bueno (eds), *A Companion to Latin American Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2010, pp. 217-229.

Denifle / Châtelain 1891 = H. Denifle / A. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 2/I, Delalain, Paris 1891.

Descola 2017 = P. Descola, *Varieties of Ontological Pluralism*, in P. Charbonnier / G. Salmon / P. Skafish (eds), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield, London - New York, 2017, pp. 27-40.

Diagne 2004 = S.B. Diagne, *Precolonial African Philosophy in Arabic*, in K. Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford 2004, pp. 66-77.

Diagne 2013 = S.B. Diagne, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Présences Africaines, Paris 2013.

Diagne 2016 = S.B. Diagne, *The Organon in West Africa: Logic, Languages, and Translation*, Paper given at the conference *Homo Logicus. Logic at the Edges of Humanity, Historical, Anthropological, Philosophical Approaches*, organized by J. Brumberg-Chaumont / A. Romano / S. Van Damme, EUI, Florence, Italy, 8-9 september 2016.

Dimitriu 1977 = A. Dimitriu, *History of Logic*, 4 vols., Abacus Press, Tunbridge Wells 1977.

Dutilh Novaes / Read 2016 = C. Dutilh Novaes / S. Read, *Introduction*, in C. Dutilh Novaes / S. Read (eds), *The Cambridge Companion to* Medieval Logic, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 1-15.

El-Rouayheb 2010 = K. El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Brill, Leiden-Boston 2010.

Evans-Pritchard 1937 = E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford 1937.

Gabbay / Woods 2004 = D. Gabbay / J. Woods (eds), *Handbook in the History of Logic*, vol. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier, Amsterdam 2004.

Ganeri 2001 = J. Ganeri, *Introduction: Indian Logic and the Colonization of Reason*, in J. Ganeri (ed.), *Indian Logic, A Reader*, Curzon Press, Richmond 2001, pp. 1-25.

Ganeri 2004 = J. Ganeri, *Indian Logic. A Reader*, in D. Gabbay / J. Woods (eds), *Handbook in the History of Logic*, vol. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 309-395.

Ganeri 2011 = J. Ganeri, *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Garin 1960 = E. Garin, *La cultura fiorentina nella seconda metà del '300 e i "barbari britannici"*, in *La Rassegna della Letteratura italiana*, 64 (1960), pp. 181-195.

Gassendi 1658 = P. Gassendi, *Syntagmatis philosophici, pars prima, siue Logica*, Lugduni 1658.

Granet 1990 = M. Granet, *Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 45 (1920), pp. 98-128 ; 161-195 ; repr. in M. Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, Presses universitaires de France, Paris 1990².

Haaparanta 2009 = L. Haaparanta (ed.), *The Development of Modern Logic*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Hall 1992 = S. Hall, *The West and the Rest: Discourse and Power*, in S. Hall / B. Gieben (eds), *Formations of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1992, pp. 275-295.

Hamill 1990 = J. Hamill, *Ethno-Logic. The Anthropology of Human Reasoning*, University of Illinois Press, Urbana 1990.

Hirsch 2013 = T. Hirsch, *Un « Flammarion » pour l'anthropologie ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie*, in *Genèse*, 90 (2013), pp. 105-131.

Janz 2017 = B.B. Janz, *The Geography of African Philosophy*, in A. Afolayan / T. Falola (eds), *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Palgrave, New York 2017, pp. 155-166.

Kanaeva 2015 = N. Kanaeva, *Studies in Buddhist Hetuvidyā (Epistemology and Logic) in Europe and Russia*, Higher School of Economics, Moscow 2015.

Klibansky 1941-1943 = R. Klibansky, *The Rock of Parmenides. Mediaeval Views on the Origin of Dialectic*, in *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1 (1941-1943), pp. 178-186.

Kneale / Kneale 1962 = W. Kneale / M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford 1962.

Kresse 2007 = K. Kresse, *Philosophising in Mombassa. Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

Kurtz 2011 = J. Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic*, Brill, Leiden-Boston 2011.

Lévy-Bruhl 1910 = L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910.

Ma / van Brakel 2016 = L. Ma / J. van Brakel (eds), *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, State University of New York Press, New York 2016.

Maffie 2014 = J. Maffie, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, University Press of Colorado, Boulder 2014.

Maffie 2018 = J. Maffie, *Ethnoepistemology*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy* = <http://www.iep.utm.edu/ethno-ep> (consulted online on 29 July 2018).

Masson-Oursel 1911 = P. Masson-Oursel, *Objet et méthode de la philosophie comparée*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19/4 (1911), pp. 541-548.

Masson-Oursel 1917a = P. Masson-Oursel, *Études de Logique comparée. Évolution de la Logique indienne*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 83 (1917), pp. 453-469.

Masson-Oursel 1917b = P. Masson-Oursel, *Études de logique comparée. Évolution de la Logique chinoise*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 84 (1917), pp. 59-76.

Masson-Oursel 1918 = P. Masson-Oursel, *Études de logique comparée. Confrontations et analyse comparative*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 85 (1918), pp. 148-166.

Masson-Oursel 1938 = P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient*, in É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, fascicule supplémentaire, Presses universitaires de France, Paris 1938.

Matilal 1998 = B.K. Matilal, *The Character of Logic in India*, State University of New York Press, New York 1998.

Matilal / Evans 1986 = B.K. Matilal / R.D. Evans (eds), *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Reidel, Dordrecht-Boston 1986.

Mizumoto / Stich / McCready 2018 = M. Mizumoto / S. Stich / E. McCready (eds), *Epistemology for the Rest of the World*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Muñoz Delgado 1992 = V. Muñoz Delgado, *El pensamiento lógico*, in L. Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Trotta, Madrid 1992, pp. 347-404.

Nakamura 1964 = H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, revised English translation by Ph.P. Weiner, University of Hawaii Press, Honolulu 1964.

Nisbett 2003 = R.E. Nisbett, *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, Free Press, New York - London - Toronto 2003.

Obenga 2004 = T. Obenga, *Egypt: Ancient History of African Philosophy*, in K. Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford 2004, pp. 31-49.

Ocaya 2004 = V. Ocaya, *Logic in the Acholi Language*, in K. Wiredu (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford 2004, pp. 285-295.

Oetke 2017 = C. Oetke, *Epistemology, Metaphysics, and Logics in Prācīna Nyāya and Buddhist Philosophy*, in J. Tuske (ed.), *Indian Epistemology and Metaphysics*, Bloomsbury, London - New York 2017, pp. 13-32.

Park 2013 = P. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon*, State University of New York Press, New York 2013.

Peckhaus 2004 = V. Peckhaus, *Dignāga's Logic of Invention*, in I. Grattan-Guiness / B.S. Yadav (eds), *History of the Mathematical Science*, Hindustan, New Delhi 2004, pp. 97-107.

Peckhaus 2009 = V. Peckhaus, *Language and Logic in German Post-Hegelian Philosophy*, in *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 4 (August 2009), pp. 1-17.

Prantl 1855-1870 = C. von Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde., Hirzel, Leipzig 1855-1870.

Pratt 2002 = S.L. Pratt, *Native Pragmatism. Rethinking the Roots of American Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2002.

Pratt 2017 = S.L. Pratt, *On the Primacy of Intensional logic*, Paper given at the conference *Homo Logicus. Logic at the Edges of Humanity, Historical, Anthropological, Philosophical Approaches*, The Infancy of Logic/Nativ Logics, organized by J. Brumberg-Chaumont / A. Romano, Paris, EHESS, 15 et 16 juin 2017.

Ram-Prasad 2005 = C. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, Weidenfield & Nicolson, London 2005.

Risse 1964-1970 = W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 2 Bde., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964-1970.

Rosental 2002 = C. Rosental, *Quelle logique pour quelle rationalité ? Représentations et usages de la logique en sciences sociales*, in M. de Fornel / J.-C. Passeron (éds), *L'Argumentation : preuve et persuasion*, Éditions de l'EHESS, Paris 2002, pp. 69-92.

Rosental 2015 = C. Rosental, *When Principles of Evaluation Clash. Assessing the Value of a Demonstration in Artificial Intelligence*, in A. Bertoin Antal / M. Hutter / D. Stark (eds), *Moments of Valuation: Exploring Sites of Dissonance*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 189-207.

Scholz 1931 = H. Scholz, *Geschichte der Logik*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1931.

Stcherbatsky 1926 = Th. Stcherbatsky, *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, traduit par I. de Manziarly / P. Masson-Oursel, Geuthner, Paris 1926.

Street 2004 = T. Street, *Arabic Logic*, in D. Gabbay / J. Woods (eds), *Handbook in the History of Logic*, vol. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 523-596.

Street 2015 = T. Street, *Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition) = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/arabic-islamic-language/> (consulted online on 29 July 2018).

Thomson 1853 = W. Thomson, *An Outline of the Necessary Laws of Thought; A Treatise on Pure and Applied Logic*, Pickering, London / Graham, Oxford 1853[3].

Ueberweg 1857 = F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Marcus, Bonn 1857.

Uckelman / Lagerlund 2016 = S.L. Uckelman / H. Lagerlund, *Logic in the Latin Thirteenth Century*, in C. Dutilh Novaes / S. Read (eds), *The Cambridge Companion to* Medieval Logic, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 119-141.

Varzi 2002 = A.C. Varzi, *On Logical Relativity*, in *Philosophical Issues*, 10 (2002), pp. 197-219.

Vidyabhusana 1909 = S.C. Vidyabhusana, *History of the Mediaeval Schools of Indian Logic*, Calcutta University, Calcutta 1909.

Vidyabhusana 1988 = S.C. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools*, Motilal Banarsidass, Delhi 1988 [1921].
Viveiros de Castro 2009 = E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Ligne d'anthropologie post-structurale*, Presses universitaires de France, Paris 2009.
Weber 2013 = R. Weber, *"How to Compare?" – On the Methodological State of Comparative Philosophy*, in *Philosophy Compass*, 8/7 (2013), pp. 593-603.
Winch 1964 = P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, in *American Philosophical Quarterly*, 1/4 (1964), pp. 307-324.

Abstract: This paper seeks to demonstrate how the notion of a universal, yet Occidental, formal logic of Greek origin was consolidated at the beginning of the 20th century and gave birth to most of the 'disciplinary histories' written in the 20th and 21st centuries. It insists on four new ideas that challenged this construction in the 20th century, namely the emergence of the notion of 'primitive' logics, the rise of logical pluralism, the recognition of full-fledged Indian and Chinese logical traditions, and a growing interest in the project of an intercultural philosophy, whose ancestor in the early 20th century – the comparative philosophy advocated by Paul Masson-Oursel – did include 'comparative logic' as a core element. It offers, as a counterpoint, a brief survey of the general histories of logic before and after the colonization of the history of logic and the dominance of the paradigm of a 'Fregean revolution', whereby logic is most often held to be of Egyptian or Hebrew origin. Furthermore it encompasses a wide range of topics, of which formal logic represents quite a minor portion.

Keywords: History of logic, Global history of philosophy (logic), Anthropology of philosophy (logic), Comparative philosophy (logic), Native philosophy (logic), Indian logic, Chinese logic, Greek origins of philosophy (logic)

Julie Brumberg-Chaumont
CNRS, PSL, LEM (UMR8584)
julieephe5paris@hotmail.com

Stéphane Van Damme

Enlightenment's Frontiers: Did Mohawks Have a Philosophy?

Addressing the issue of the invention of modern philosophy from the North American standpoint is neither obvious nor neutral. From this perspective, *native* philosophy has long been considered a minor philosophy as compared with other non-European philosophies. When looking at comparative patterns, Enlightenment scholars often used the Chinese and Indian philosophies as a standard which seemed more compatible with European philosophies, given Chinese and Indian strong traditions in the art of reasoning (logic) and their bodies of specialists (mandarins, Sanskritists)[1]. The status of Amerindian philosophy has barely been mentioned, then or since. Postcolonial studies insist on the role played by libertine thinkers in the shaping of anti-colonial and anti-imperial denunciations (Sankar Muthu) in their attempt to give a voice and even agency to Amerindians[2], to represent "anticolonial resistance [...] through the figure of the speaking native"[3]. To quote Doris Garraway,

> "[c]loser examination of the French Enlightenment, however, would have revealed a discourse that liberally invokes the figure of the speaking native to articulate a complex rhetorical attack on colonialism abroad, as well as on French politics, morality, and the *ancien régime* social order. Writers such as baron de Lahontan and Denis Diderot imagined the colonial encounter as fundamentally dialogical in that the native spoke back to colonial power at the scene of its enunciation in the non-European world, ridiculing its pretentions, exposing its discontinuities, and unsettling its binaries"[4].

1. We acknowledge the circulation and transfer of knowledge from Greece to India: Ganeri 2011; Smith 2017. However, the idea of an alternative way of philosophizing is posited for India and China.
2. Carey / Festa 2009; Muthu 2003.
3. Garraway 2009, p. 209.
4. Garraway 2009, p. 209.

Ad argumenta. Quaestio Special Issues, 1 (2019), 63-86 • 10.1484/m.adarg-eb.5.117611

This legacy was still important in the first decades of the early American republic. With the development of American pragmatism, nineteenth-century philosophers started to think about alternative traditions of thought in which the European intellectual heritage played no part.

This growing awareness was important in tandem with ethnoscience and ethnohistory after the Second World War[5]. In the last two decades, the study of native philosophy has been influenced by the study of ethnophilosophy in Africa[6] and South America[7], and led to the recognition of Indian philosophy in teaching practices – themes which are present among new readers of American philosophy. This recognition has sometimes, however, come under the pressure of 'indigenism', which led in 1998 to the creation of the American Indian Philosophical Association, an outgrowth of the American Philosophical Association's Committee to Advance the Status of American Indians in Philosophy[8]. By opposing the treatment of Amerindian and European philosophies as a monolithic whole, they reinforced the idea of Amerindianity and Europeanity as separate blocks. More recently, analytical philosophers have also been eager to reconstruct Indigenous metaphysics by looking at theology, religion, and ritual as well aesthetical, political, and epistemological thinking. In his book *Aztec Philosophy*, James Maffie acknowledged the difficulty of his approach:

> "What makes mine a *philosophical* rather than a historical, religionist, or anthropological examination and interpretation is the fact that I bring to bear upon our understanding of Aztec metaphysics the analytical tools, concepts, hermeneutical strategies, lessons, and insights of these areas of academic philosophy"[9].

In order to do so, he has to find a way to expound the Aztec way of thinking by unifying, systematizing, and transforming elements into a "coherent corpus of thought": "I will let my critics determine the degree of violence my interpretative

5. In their introduction, Ivan Karp and D.A. Masolo drew this conclusion: "Since the early 1970s, a series of remarkable books and articles has been published that designates a subject matter called 'African philosophy'. Much of this work is a response to earlier attempts to describe indigenous African belief systems and the content of their significant categories (such as time, causality, or personhood) as the expression of a collectively held 'African' philosophy. This earlier literature, much of which was published between 1930 and 1960, was called 'ethnophilosophy' by its critics. 'Ethnophilosophy' shares two features with African philosophy; its texts are largely written by African scholars who seek to explain how African culture(s) resolve those key issues also posed in Western philosophical systems. In addition, both bodies of literature are shaped by a more or less self-conscious sensitivity to the imperial and colonial histories out of which African nations emerged" (Karp / Masolo 2000, p. 1).

6. Wiredu 1996; Praeg 2000.

7. On the Latin American context, see Mendieta 2003. It is also worth mentioning various recent debates in the francophone area: Amselle 2001, pp. 177-207; Ouattara 2000; Benmakhlouf 1997.

8. Amselle 2010; Fortun / Fortun / Rubenstein 2010.

9. Maffie 2014, p. 3.

translation of Aztec metaphysics into non-Aztec metaphysics wreaks upon Aztec metaphysics"[10]. According to the anthropologist Philippe Descola, looking at native philosophy "consists in transforming an account of a native way of thinking into a more or less systematized corpus similar to a philosophical doctrine, at least in its mode of presentation"[11].

A second perspective consists of exploring the way in which the historical recognition was based on contacts and practices of comparison. 'Comparative philosophy' or 'world philosophy' has helped us to rethink intercultural philosophy without preconditions, looking at similarities and differences, and has questioned radically the universal notion of philosophy based on the European conception, which considers non-Western practices in terms of 'thought'[12]. One of the central themes to emerge clearly in the eighteenth century was that of the universality of philosophy as an intellectual practice. Historiography has proved to be open to the idea of the encounter – 'contact' – with other, distant philosophical worlds[13]. The 'philosophical encounter' became established as a real means of knowledge acquisition and philosophical thinking between philosophers travelling in Europe or further afield, privileging a form of asymmetry. The aim here has not been to fetishize hybridity and mediation, but to emphasise forms of encounter and exchange. The philosophical encounter tests the commensurability of worlds that are identified through their meeting, without themselves becoming fixed. This testing took place across wide distances in the context of empires and voyages of exploration. While for philosophy as defined by Europeans this was an opportunity to take stock of different situations, native philosophies were presented as a coproduction arising from the encounter. Contact of this type enabled Europeans to investigate the Amerindian art of reasoning. Such contacts and circulation were not confined to distant places – for travellers headed in the other direction, Europe was also a visited space[14].

Using as an example the figure of Anton Wilhelm Amo, a former slave of Duke Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel who received a doctorate from the University of Halle, Justin H. Smith has sought to open up the study of modern philosophy through extensive comparisons, showing the importance of other philosophical worlds and the intense circulation of texts, practices, and people[15]. Europe was also a contact zone for travellers from the Ottoman Empire, India, and Japan, and the European history of philosophy reflects these encounters[16]. In recent de-

10. Maffie 2014, p. 3.
11. Descola 2017, p. 30.
12. See the discussion in Ma / Van Brakel 2016, esp. pp. 14-15.
13. See, for example, Harvey 2012 and particularly Sebastiani 2013.
14. Chatterjee / Hawes 2008; Dakhlia / Kaiser 2013 ; Alam / Subrahmanyam 2007.
15. Smith 2015, 2016. See also Collins 1998 and Damis 2002.
16. See the discussion in Ma / Van Brakel 2016.

cades greater attention has been paid to written records, for example in investigations of the Amerindian repertoire of graphic communication (maps, drawings, hieroglyphs, etc.) and the narratives of missionaries in North America[17]. Such questions also require the integration of ethnographic practices that reconstruct worlds of philosophical interrogation, interpretation, and translation based on oral traditions[18]. For other contexts we have drawn attention to the existence in the eighteenth century of philosophers without philosophy (referring to those who claim the title by adopting a philosophical way of life) and philosophies without a philosophical corpus (based on fragments, the use of fiction, images, etc.). These different definitions have the merit of loosening the bounds of the modern and Western definitions of philosophy. By comparing the North American situation to South America, Africa, India, and China, the American history of philosophy has undoubtedly pioneered a decentered approach that moves way from Eurocentrism and returns to attempts made in the eighteenth and twentieth centuries to encounter and engage with non-European traditions. The de-essentialization of philosophy went hand in hand with the possibility of identifying "family resemblance across traditions" and represents a refutation of the process of standardization which has been associated with globalization[19].

Beyond this essentialist endeavor to define or reveal a proper Amerindian tradition, historians of philosophy have also been eager to look at situations or encounters anew. From the colonial perspective, the concept of Creolization has been used to understand the adaptation of European philosophies in colonial contexts. Since the age of revolutions began, American philosophy has had to manage a twofold distance between native Amerindians and former colonial metropolises. In the book *A Democracy of Facts*, Andrew Lewis insists on the importance of natural knowledge in the creation of a civic public space for the early American republic[20]. On the Amerindian side, in his seminal 2002 book *Native Pragmatism,* the American philosopher Scott Pratt proposed to relocate within the connections between British American scholars and Amerindians the origins of pragmatic philosophy in the US. As Pratt suggests,

> "there are at least some clear cases in the seventeenth, eighteenth, and early nineteenth centuries where one can reasonably trace the influence of these Native commitments on European American thinkers. I will argue that these figures, who are also important in the development of the recognized American philosophical tra-

17. Déléage 2009.

18. Gyeke has argued for the necessity to broaden the definition of philosophy by including oral traditions in Africa, see Ma / Van Brakel 2016, p. 17.

19. Ma / Van Brakel 2016, pp. 93-119 and 208-232.

20. Lewis 2011.

dition, were in a position to learn from the Native perspective and integrate aspects of indigenous philosophy into their own philosophical perspectives"[21].

Too often, sources are lacking through which to investigate those aspects of a particular philosophical tradition or to trace the possible circulation of ideas. We need, therefore, to go beyond the written sources or a specific definition of philosophy as a text or discourse (the 'logocentrism' stigmatized by Derrida), to go beyond a teleological perspective and to follow the suggestion of the American Indian Philosophy Association by exploring, in both theory and practice, what I have called an open-air philosophy[22]. Ethnophilosophy has stressed the many differences within written culture, but also shown the potential of an increased emphasis upon visual culture as a means of bypassing these difficulties.

In this chapter, I would like to explore, through the case study of the Surveyor General of the Province of New York, Cadwallader Colden (1688-1776), the many ways of negotiating the Americanization of philosophy and philosophers' identities in British America by including Mohawks and the British in the same frame of reference[23]. I would like to argue here that the definition of Mohawk philosophy is the result of multiple operations intended to combine an intellectual claim with a political cause in the North American context. Therefore, this definition is more a by-product of encounters, self-fashioning as a go-between, misunderstandings, omissions, conflicts, and also practices of historicizing and archiving, rather than a process of unveiling a *urphilosophy* by philology or reinventing a tradition. By paying attention to the various situations in which settlers, Creoles, and Indians were part of the multifarious process of the Americanization of philosophy, I hope to foster a better comprehension of such definitions.

I. Creolizing Scottish Enlightenment: the self-fashioning of a British American natural philosopher

In the Province of New York during the eighteenth century, scientific amateurs were passionate for Indian knowledge. Coming from Europe, and especially from Britain, they were in the process of becoming American or of unbecoming British. In its first part, this paper will pay attention to aspects of self-fashioning involved in this process of moving from one world to another. We will see that Americanization is first of all, in this context, the process of narrating a personal experience of philosophical mobility, a way of staging distance, marginality, and the periph-

21. Pratt 2002, p. xii. See also Alexander 1996.
22. Van Damme 2014, 2016; Gray Brown / Patterson Brown 2003.
23. A good example of such an approach is White 2012.

ery, but also a way of emphasizing a transatlantic mobility[24]. The letters and papers of Cadwallader Colden in the possession of the New York Historical Society cover the period from 1711 to 1775 in 5 volumes[25]. By looking at two autobiographical letters from 1742 and 1751, I would like to explore the multiple dimensions of the self-fashioning of an American natural philosopher.

Born in Ireland to Scottish parents in 1688, Colden immigrated to British America in 1710[26]. Between 1710 and 1718, he lived in Philadelphia, where he tried to open a medical school. He studied medicine at the University of Edinburgh in 1705, and then in London, but without graduating. In 1715, he began to build a reputation in natural philosophy after presenting a paper to the Royal Society. In 1716, he returned with his wife to Philadelphia where he started a career as a medical practitioner. In 1718, he settled in New York City and was appointed Surveyor General of the Province of New York in 1720. Colden served as an assistant to the Governor of New York from 1721 until 1776; during the 1740s, he gave up his position as Surveyor General. He spent his time not in New York City but on the frontier, developing ties with the Iroquois Confederation and especially the Mohawk nation. In 1727, he published his *History of the Five Indian Nations of Canada*, followed by *An Explication of the First Causes of Action in Matter* (1745), *The Principles of Action in Matter* (1751), *The First Principles of Morality* (1752), and *An Introduction to the Study of Philosophy* (1760)[27].

In 1742, he wrote an autobiographical letter to the learned scholar Peter Collinson, who was a Fellow of the Royal Society, an avid gardener, and the middleman for an international exchange of scientific ideas in mid-eighteenth-century London. It was through Collinson that Franklin first communicated to the Royal Society what would in 1751 be published as *Experiments and Observations on Electricity.* The second autobiographical letter was addressed in 1751 to Peter Kalm, a Swedish-Finnish explorer, botanist, and naturalist, one of the famous apostles of Carl Linnaeus. In 1747 Kalm was commissioned by the Royal Swedish Academy of Sciences to travel to the North American colonies and bring back seeds and plants that might be useful in an agricultural capacity. A close friend of Benjamin Franklin and John Bartram, Kalm arrived in Pennsylvania in 1748 and stayed in the Swedish-Finnish community of Raccoon in New Jersey, part of the former Swedish colony of New Sweden. We can notice differences between the autobiographies. In the first one, Colden portrayed himself as a Scottish and religious man:

24. On that biographical perspective of transatlantic lives, see Colley 2007; Ogborn 2008. On philosophical mobility, see Van Damme 2006.

25. See the description in Colden 1918, pp. viii-ix.

26. Hoermann 2002.

27. Pratt / Ryder 2002, p. 21.

> "I was educated in Scotland by my parents with a view to be settled in the church there & I had as great encouragement in that way by my fathers interest who was a Minister of that Church as any young man could have for my Father was acquainted with & had gain'd the Esteem of many of the Nobility & Gentry not only of those who thought as he did in respect to religeous principles but likewise of those who differ'd widely from him but my taste & Inclinations led my thoughts another way. I applied my self to the Study of Physick & as my Fathers fortune was not sufficient to enable me to push my fortune in England & Scotland I went over to Pennsylvania in the year 1710 where I had some Relations. When I came first into America I was very young & tho' I had some knowledge of Books I was absolutely a stranger to the World. The encouragement to a meer Schollar is very small in any part of North America & I had little sense of the Value of Money at that time when it would not have been difficult for me by trade to have rais'd my fortune as others did about the same time I had sufficient for my present occasions & I had not then learn'd to be concern'd for the future"[28].

In this letter, he also detailed his economic and social circumstances and his connections with traders and "Mercantile business" (concerning his daughter's husband, he mentioned, for instance: "I doubt not you have heard of his Father he having been one of the most noted Merchants in America"[29]). In different letters and later in a small treatise about education, Colden showed a strong interest in family and the transmission of knowledge[30]. In his letter to Peter Kalm, on the other hand, Colden paid more attention both to religious matters (Kalm was a Lutheran minister) and to his training in the natural sciences:

> "My father was a Minister of the Church of Scotland & the oldest minister in it before he dy'd. He was much esteem'd for his Piety & strict morals & had a considerable interest with many of the Nobility. I was educated at the University of Edinburgh. My fathers view in my Education was for the church as by his Interest. I could have no doubt of preferment in it. But after I had gone through the usual studies at the University my inclinations were averse to entering into orders in the church & I applied my self to the study of Physic. I learn'd Rudiments of Botany under Dr. Preston whose name you'll find in Ray's *Methodus Emendata*. I went through a Course of Anatomy with Dr. Ariskine & of Chymistry with Mr. Wilson both of them distinguished in their Professions at London. The Sallaries of the Ministers in the Church of Scotland are very small & the expence of my Education had so far exhausted my father's pocket that I found it was not in my power to make that figure which it is necessary for a young Physician to do in Gr.Brittain on his first appearing in the World. My Mother had a sister in Philadelphia a widow who

28. Colden 2002, pp. 14-15 (letter to Peter Collinson, May 1742).
29. Colden 2002, p. 15.
30. Colden 2002, esp. pp. 37-56.

had acquired some estate & had no children & this induced me upon an invitation from my relations try my fortune in America"[31].

The account confirms the long-standing tradition of American medical students studying abroad. As Yokota asserts: "The best-known Scottish émigré physicians included William Douglass of Boston, Cadwallader Colden of New York, John Kearsly of Philadelphia [...]. By the middle of the century, these medical professionals regularly sent their most promising colonial apprentices to Britain for further training"[32]. But Colden didn't only travel from Europe to North America. In 1711, we find him in Carolina, then in Kingston, Jamaica, working for merchants from Philadelphia trading rice, flowers, sugar, rum, nails and linen[33]. His correspondence bears witness to a large network of merchants and correspondents from Philadelphia, New York, the Caribbean (Barbados, Jamaica, the Spanish coast, etc.), the West Indies, and Madeira[34]. Familial issues and trade wove a web of relationships and interconnected places across the Atlantic.

Colden's trajectory and intellectual work remind us of both the difficulties of knowledge practices in the British colonial context of North America and the opportunities for self-fashioning this environment provided. Well known for his contributions to natural philosophy and for introducing Linnean sciences to North America, Colden is also strongly connected to the intellectual milieu of experimenters. He encouraged his son David to study electricity and John Bartram to practice botanical research. As Yokota has demonstrated, knowledge became a commodity that testified to the asymmetrical relationship between America and Britain[35]. She has noticed that "[w]ithin the Anglo-American world, triangulation of nonracialized peoples (English, Scottish, Welsh, Irish, and American) served as an organizing principle for social interactions"[36]. In this network, Colden could offer American expertise. As a naturalist, Colden studied the plants of the Hudson Valley[37] and sent specimens to Europe, corresponding with Carl Linnaeus. In about 1745, he started to become interested in Newtonian natural philosophy, abandoned his botanical collections to his daughter Jane, and devoted himself to physics, claiming to have discovered the basis of gravity in dialogue with Newtonian philosophy[38]. He continued his research in this area until his death, despite criticism from his contemporaries. Colden had no experience and his publica-

31. Colden 2002, pp. 16-17 (letter to Peter Kalm, 1751).
32. Yokota 2010, p. 193.
33. Colden 1918, pp. 4-5 (letter to Alexander Arbuthnot, Charlestown, 18 December 1711).
34. Colden 1918, pp. 17-19 (letter to Benjamin Bartlette, Merchant in Madeira, Philadelphia, 12 July 1714).
35. Yokota 2010, pp. 193-196.
36. Yokota 2010, p. 196.
37. Sanderson 2009, pp. 172-173.
38. Ryder 1996.

tion, *The Principles of Action in Matter* (1751), in which he tried to apply his ideas about gravity to microscopic life forms, was not based on any observation[39]. But he complained in a 1742 letter addressed to his friend Peter Collinson about the difficulties of practicing experimental philosophy in British America: "However I still so far continue my opinion of the Difficulties of making small instruments especially if they be in any manner compounded & likewise of the difficulty to observe with them to a sufficient accuracy that I cannot as yet entertain a sufficient esteem of Mr Sissons Instrument [...]"[40]. His correspondence with Collinson bears witness to his isolation on several occasions and his unequal relationship to London:

> "Last Winter I imploy'd the greatest part of my leisure time in revising the first part of my History of the five Nations & in putting into some order the materials which I had collected about the year 1725 for the continueing of it & I left so much of it as I could then get copied with Mr Alexander in March last to be sent to you by a ship which proposed to sail for London soon after that time & since that I have got the remaining part of it copied which I now send to him to be forwarded to you"[41].

Colden was part of a network of experimenters like Benjamin Franklin, whom he met in 1743, and naturalists like John Bartram, who sought to give visibility and credibility to American natural science through the agenda of the Enlightenment:

> "I look upon it as one of the happy incidents in my life that I have had the good fortune to fall into a correspondence with you because I take you to be one much of my own taste such I have often wished for to communicate some thoughts in natural philosophy which have remaind many years with me undigested for we scarcely have a man in this country that takes any pleasure in such kind of Speculations"[42].

These philosophers were attentive to the common experience of American citizens who constituted a network of informants and collectors that would shape the American scientific community between 1760 and 1830[43]. Their mobility, back and forth, from Scotland to London, from London to Philadelphia and New York, then back to Scotland, as well as their familial ties within the British colonies, underlined the importance of Scotland's empire in the shaping of the Americas during this period[44]. As Scott Pratt and John Ryder point out, "Colden was one of the first American thinkers to turn away from British empiricism and to-

39. Colden 1751.
40. Colden 2002, p. 11 (letter to Peter Collinson, May 1742).
41. Colden 2002, pp. 11-12.
42. Colden 2002, p. 14.
43. Lewis 2011, pp. 2-4.
44. Devine 2003.

ward a conception of knowing and being that focused on interactions and finding meaning in what happens"[45].

Autobiographical narratives depict a culture of distance vis-à-vis Europe and Great Britain, but also the maintenance of a common cultural identity. Besides this positive process of an affirmation of American identity, intellectual independence, or recognition of a 'native' culture, there is also a more ambiguous (because more incomplete) process: a negative decolonization process.

II. Encountering and observing Indian philosophy in action

Alongside his crucial role in the construction of the new identity of the American natural philosopher, Colden paid a great deal of attention to encounters. If his contribution to philosophy represented something new, it was because of his sensitivity to Indian knowledge. The idea of seeking out and entering a contact zone is central to understanding his Americanization. In doing so, Colden clearly valued the regime of observations, recognizing that the framework of the contact zone served to deepen knowledge.

In the 1720s, Colden spent several years along the border between New York and the lands of the Haudenosaunee. He was adopted by the Mohawk Indians, who gave him an Indian name: Cayenderonque. His departure for the country in the 1740s is justified on several occasions in his correspondence. It is first a retreat from worldly life and the pleasures (or vices) of the city: "My removing to the country I believe has been of no disadvantage to my children as it has freed them from many Temptations to vice to which youth is exposed in the City"[46]. The countryside is the place for "pleasure [taken] in speculation"[47]. But the country is also home to the wilderness:

> "I have made a small spot of the World which when I first enterd upon it was the habitation only of wolves & bears & other wild Animals now no unfit habitation for a civilized family so that I may without vanity take the comfort of not having been entirely useless in my Generation"[48].

Colden then went on to meet the Indians. In a letter preserved in Colden's papers, the Reverend Henry Barclay, Missionary of the Society for the Propagation of the Gospel, had described his own experience among the natives. Barclay was passionate about Indian history, collecting their knowledge and traditions, first with the help of an interpreter and then alone:

45. Colden 2002, p. 28.
46. Colden 2002, p. 15 (letter to Peter Collinson, May 1742).
47. Colden 2002, p. 15.
48. Colden 2002, p. 15.

> "After all my waiting to consult Laurence the Interpreter I am at last obligd to do without him and to give what poor & Imperfect acco^tt I am able with Relation to the Indians [...] As to the Persons Habits Buildings of the Natives, they being generally the same I need say nothing about them. As to their Genius & Temper, I have always found them very Tractable, and I believe were proper methods taken they might easily be civilized. Their Natural Capacities are very Good. they would make good Mechanicks, and doubtless many of them very capable of a Liberal Education. They seem always to have Lookd upon themselves as far Superiour to the Rest of Mankind and accordindly Call themselves *Ongwehoenwe* i.e. Men Surpasing all other men"[49].

In 1742, Colden explained the need to deepen his knowledge by encountering Indians and intensifying his relationships with them:

> "I once had intertain'd hopes of inlarging my knowledge of the Indian affairs & manners by spending some time among them but as I did not understand their language & could have no interpreter but at a considerable expence more than I could bear I was forced to lay aside that design & now I have little or no hopes of gaining more information than what I allready have. I might have put in several more particulars to show upon what grounds I have more than once blamed the mismanagement of the Indian affairs in this province but I did not think it proper to be too particular as it must throw severe reflections upon particular persons or families now in this Province"[50].

This kind of contact with the Indians would have allowed Colden come into contact with the indigenous art of reasoning. In his last essay in natural philosophy, entitled *The Principles of Action in Matter*, Colden developed the concept of interaction derived from experimental practice[51]. This principle, according to Scott Pratt, was directly borrowed from the Haudenosaunee and identified with the concept of *orenda* (power). It means that things are and are known by what they do. Through his contacts with Indians, Colden had not learned the concept as such, but probably saw it in action in their stories and ceremonies[52]. It was through these daily contacts that the Native Americans' philosophy, and their metaphysics in particular, was accessible. In a certain sense, the fascination with the Mohawks could be seen as a fascination with certain schools of philosophy in Antiquity. They were philosophers without philosophy.

49. Colden 1937, p. 279 (letter from Henry Barcley, 7 December 1741). See also Colden 2002, p. 65, he mentioned several stays among the Mohawks.

50. Colden 2002, p. 12 (letter to Peter Collinson, May 1742).

51. Colden 1751.

52. Pratt 2002, pp. 191-196.

III. Historicizing the Indian philosophy

But Americanization was not just the evocation or fetishization of such contact; it was also the defense of a moral economy of colonization based on a sense of justice and equity. By writing his *History of the Five Indian Nations* in 1727, and especially the introduction, Colden wished to legitimate Indian knowledge as a source of philosophy by gathering and documenting evidence[53]. Thanks to his expertise in surveying, his project was based principally on facts[54].

Exploring the Mohawks' world and cosmology, Colden was fascinated by the parallel with antiquity: "On these occasions, the state of Lacedaemon ever occurs to my mind, which that of the Five Nations, in many respects, resembles; their laws, or customs, being, in both, formed to render the minds and bodies of the people fit for war"[55]. To Colden's mind, the Mohawks' hospitality, their *urbanitas*[56], and their public speaking ability made them moral philosophers: "The people of the Five Nations are much given to speech making, ever the natural consequence of a perfect republican government: where no single person has a power to compel, the arts of persuasion alone must prevail"[57].

> "The Five Nations are a poor and, generally called, barbarous people, bred under the darkest ignorance; and yet a bright and noble genius shines through these black clouds. None of the greatest Roman heroes have discovered a greater love to their country, or a greater contempt of death, than these people called barbarians have done, when liberty came in competition. Indeed, I think our Indians have outdone the Romans in this particular; some of the greatest of those have we known murdered themselves to avoid shame or torments; but meanly, or our Indians have refused to die with but little pain, when they thought their country' s honour would be at stake by it [...] The Greeks and Romans, sir, once as much barbarians as our Indians now are, deified the heroes that first taught them those virtues, from whence the grandeur of those renowned nations wholly proceeded; a good man, however, will feel more real satisfaction and pleasure, from the sense of having any way, forwarded the civilizing of a barbarous nation, or of having multiplied the number of good men, than from the fondest hopes of such extravagant honours"[58].

The comparison with the Romans and the Greeks was very common, but it helped to demystify or desingularize the Indians[59].

53. Colden 1727; Colden's preparatory notes are preserved by the New-York Historical Society (New York), Cadwallader Colden Papers, 1677-1832 (bulk 1711-1775), Box 10: Notes on Five Indian Nations.

54. One of the most striking example of his practice as surveyor can be found in Colden 1732.

55. Colden 2002, p. 67.

56. Colden 2002, p. 68.

57. Colden 2002, pp. 67-68.

58. Colden 2002, pp. 57-58.

59. See Schnapp 2011.

IV. Collecting facts, documenting a moral history

As previously indicated, undertaking a moral history of the Five Nations meant first and foremost performing a kind of ethnography. The *History of the Five Indian Nations* refers to history as understood by Voltaire as "a narration of facts given for real" as "a collection of facts" that "excluded speculation"[60]. By reporting both the natural capacity of the Indians and their ability to receive a 'liberal education'[61], Colden passed from the description of morality to that of morals in a well-known displacement from José Acosta to Lafitau. As in Voltaire's *Essai sur les Mœurs*, history involved a civilizing power. Colden's anthropology was based on a thorough knowledge of the archives of the Commissioners of Indian Affairs[62], from which he drew upon official information at the request of the governor, as he wrote in a letter dated August, 1751 to Governor Clinton: "In obedience to your Excellency's commands, I have collected the informations we have received relating to the Indian affairs with the English and French colonies and put them in such order as from thence their true state at this time may be put in the clearest light"[63]. In this respect, the results of this research, published in 1747 in his book *History of the Five Indian Nations of Canada*, represented not a conventional history but an archive or memory of the administration of Indian affairs[64]. The book also seems to be a plea for reforming the sitting administration:

> "After long observation of the conduct of Indian affairs I am of opinion, that they can be only well managed by one single person of sufficient ability as superintendent of Indian affairs who shall not be allowed to trade in any shape, directly or indirectly. For all the abuses and negligencies in the management of these affairs have arisen, from the private views the Commissioners of Indian have had, to promote their own trade, and to lay the other traders under difficulties and disavantages. This of the trade raises perpetual jealousies among the people employed in it and likewise with our neighbouring colonies and brings the Commissioners into con-

60. Duchet 1985, pp. 8-9: "Ainsi Voltaire, chargé de définir et le mot et la chose dans l'*Encyclopédie*, dit que c'est 'un art qui transmet les faits par l'écriture' et aussi que c'est 'un récit des faits donnés pour vrais'. [...] Tout se passe comme si l'histoire n'était qu'une collection de faits valable en tant que telle, et récit de ces faits. Dans l'ordre encyclopédique, l'art de l'historien semble exclure la spéculation"

61. On Enlightenment anthropology see Duchet 1995; Wolff / Cipolloni 2007; Sebastiani 2013.

62. For instance, see New-York Historical Society (New York), Cadwallader Colden Papers, Box 12, ff. 70-75: Narrative of Indian Conferences at Albany, 1677-1689; between Magistrates of that City and the Sachems of various Indian Nations. Original draft in Colden's handwriting, c. 1725. See also New-York Historical Society (New York), Cadwallader Colden Papers, Box 12: Minutes of Conferences of Cayuga and Seneca Indians with the Mayor and Aldermen of Albany, July and September, 1686-1690. These records were used by Caldwallader Colden as source material in compiling his Indian history.

63. Colden 2002, p. 255 (letter to Governor Clinton, 8 August 1751).

64. Colden 1747.

tempt among the Indians many instances of which can be given, and are well known to all to have any knowledge of the Indian affairs"[65].

Colden proved a formidable historian, but remained highly critical of the histories that were then multiplying in the Americas. In a letter to his son, Colden inveighed extensively against William Smith, the author of the first history of the Province of New York, which appeared in 1757:

"Dear Son,
[...]
I designed at first to have wrote only loose memoirs of what passed in my own time but having lately read Mr. Smiths History of New York I think that as this is the first and only History of this Province, it probably may serve as a foundation of future History and therefor I think it may be of use to you to make some remarks on it in the first place He has not been informed of some things of other things he has been misinformed and I wish I could not add that some things he seems to have willfully misrepresented. When I come to my own times I shall intermix the remarks on that History with the memoirs which I think may be of use to my children.
Truth and Sincerity are so essential to History that as an Historian would be laught at who should introduce his History with I will tell you no Lye I will not deceive you so when History is introduced more solemnly with *The sacred Laws of Truth have been infringed neither by positive Assertions, oblique, insidious Hints, wilful suppressions or corrupt misrepresentations* the author with men who know the world puts the reader more upon his guard.
Mr Smith places the Value of his History on his having extracted it from the Records of the Province no doubt this is of great advantage for the ascertaining of facts and chronology, but little can be learned from thence of the Motives and Springs of Action and the life of History the great use of it is in discovering these first Motives and Springs of Action. There are many things in his History of which he could have no information from the Records[66].

It appears by the remarks which I have made on several parts of Mr Smiths history that his republican and independent principles have so far prejudiced him against Governors that in many instances he slanders their administration without any foundation and in none more than this for it appears evidently when the truth is known that the Governor and Surveyor General were at that time zealous in promoting the settlement of the frontiers by the families which Mr Campbel imported had it been in their power to do it and had not he by his bad conduct and private sinister views prevented the assistance which the assembly otherwise might have given towards makeing that settlement"[67].

65. Colden 2002, p. 259 (letter to Governor Clinton, 8 August 1751).
66. Colden 1868, pp. 181-182 (letter to Colden's son, 1759).
67. Colden 1868, p. 234 (letter to Colden's son, not dated).

The letter clearly shows the mode of familial transmission, but also the importance of historical criticism. It also shows, at the heart of the colony, the political tensions that were emerging in relation to the division of land. Many disputes were brought to the attention of the Surveyor General concerning the theft or plunder by settlers of Indian lands. Colden had spent much of his life settling these disputes. His correspondence with the Governor of New York reveals his intimate knowledge of Indian affairs and reflects his hard-earned expertise in relations between Indians and settlers. Unlike other colonial administrators, he openly advocated for the establishment of clear and fair policies concerning the Iroquois. He wanted to restrict trade with the Haudenosaunee to end their abuse at the hands of the colonists. He advised the governor in this regard to convey a sense of justice to Indians in the courtroom:

> "Nothing in my opinion can be of more general advantage or tend more to civilize the Indians than to establish an easy method of obtaining justice in every dispute or cause of complaint. It will more effectually than anything subdue that fierce spirit and passion for revenge, which at present characterizes the Indians.
> Nothing more is requisite to make a good judge them than to be a man of common sense and great probity: but then their method of proceeding ought to be distinctly and clearly described to them"[68].

As Lieutenant Governor of New York from 1761 to his death in 1776, Colden dealt with the fair treatment of the Indians. Benjamin Franklin drew upon Colden's history when speaking on the subject of Indian affairs in 1772 in the Ohio Valley. Working with the Indians, and encountering them even in a limited framework, remained Colden's ambition. In his correspondence, he evoked how the moral issue of settlement was conceived in defiance of Christian ethics. It is in this respect that the *History of the Five Indian Nations of Canada* may be seen as a moral history.

Colden represents the work of the historian as a hobby, but also a civic leisure that can be useful to his country. His practice of history exemplifies the 'democracy of facts' conceived by Andrew Lewis:

> "My chief view in that work I may truly say is to do you a pleasure however if you think it may be useful to the publick You have my full consent to publish it in what manner you think fit tho' I have no great fondness to appear as an Author while I am sensible how much more a man is likely to suffer from the malevolent tempers of many readers than to gain any applause or benefite from those that are more candid & indulgent where the design of writing appears to be usefull tho it be weakly performed. Every man in my opinion owes so much to his country that he should

68. Colden 2002, p. 260 (letter to the Right Honourable Lords Commissioners for Trade and Plantations, New York, 12 October 1764).

> patiently submit to Scoffs & Jests & revilings when he thinks he cannot avoid them by being usefull & I hope it will appear my design is as it really was in writing That History to be in some degree usefull to my Country"[69].

Justification of his research is therefore always guided by the utility of service and even the public good: "I have allways had a view to be useful to my Country [...]"[70]. Colden was appointed to compose a natural history conceived of as useful knowledge:

> "I once intended to have attempted the Natural History of this Province & Mr. Burnet for my Incouragement annexed a small Sallary to my office of [Surveyor General] to be paid out of his Majesties Quirents But Mr Ho. Walpole at the same time having procured an additional Sallary as Auditor of his Majesties Revenue in America mine was taken off to make way for his & I was left without any thing besides the perquesites of my office which often are very precarious. This obliged me to lay aside all kind of Study that was attended with expence of time & money"[71].

Surprisingly, Colden's correspondence with the Swedish traveler Peter Kalm in January 1751 was more detailed about his naturalist calling, which he traced back to his first arrival in America: "On my arrival I became inquisitive into the American plants but they were then so little known I had so little assistance from my books that I was on discouraged in that study"[72]. By speaking directly to reputable scholars in Europe, as well as learned societies or newspapers in New York, Boston, Philadelphia, or London, American naturalists shared their discoveries. As Colden wrote: "In the year 1715 I return'd to Gr.Britain. I had conversation with Dr. Halley & other men of learning at London in the Mathematical way for my taste chiefly inclined me to that study"[73]. But it was after reading Linnaeus that Colden's project was settled:

> "It was some years after this that I accidentally met with Dr. Linnaeus Genera plantarum. I was so much taken with the Acuracy of his Characters that I resolv'd to examine them with the plants which grow near my house & this was the sole occasion of what you have seen from me in Botany & which is so inconsiderable that I can have no pretentions to any Merit in that Science [...]"[74].

However they believed independence was also an opportunity to break with the British Empire. In this sense, Colden's position illustrates the tension between

69. Colden 2002, p. 12 (letter to Peter Collinson, May 1742).
70. Colden 2002, p. 15.
71. Colden 2002, pp. 15-16.
72. Colden 2002, p. 17 (letter to Peter Kalm, 1751).
73. Colden 2002, p. 17.
74. Colden 2002, p. 17.

the philosophers who have developed an expertise in natural philosophy or natural history and those who remain casual and amateur naturalists, digging fossils in their gardens or plants from the neighboring forests.

V. Materializing Indian philosophy

Following Colden, in the early years of independence, the idea of establishing more systematic collections of Americana emerged. The valorization of artefacts led to a materialization of Mohawk knowledge. In other words, the Mohawks no longer had philosophy (moral or political philosophy, metaphysics or natural philosophy). Their greatest achievement was not books, manuscripts, or speeches but art, objects, and monuments[75], even if Thomas Jefferson in his *Notes on the State of Virginia* wrote that he knew "of no such thing existing as an Indian Monument"[76]. Possessing and collecting Americana became valuable in the early republic. The most fashionable history genre among American scholars became natural rather than moral history. As Peter Mancall notes, the natives' bodies, their bones, and their skulls became objects of investigation: "Euro-Americans spent a great deal of time and energy studying human remains, including of indigenous Americans"[77]. This led to archaeological and paleontological excavations of tombs, as well as the classifying of skulls. In New York in 1787, these collections were incorporated into an exhibition at the Museum of Tammany Hall. But it was with the creation of the New-York Historical Society – which engaged in the exploration of civil and natural history, not only of New York but of America as a whole – that the project of a systematic collection came to fruition. Through the establishment of private museums and archives, American collectors started to materialize the Indian legacy, to transform Indian traces into artefacts in order to identify American antiquities[78]. Monumentalizing America privileged material traces over open-air philosophy and knowledge based on interaction. The emphasis put on the archives, rather than on interviews or observation, was part of a larger strategy to prioritize natural history and antiquarianism in the pursuit of cultural foundations for the early republic. The negative consequence of such a strategy was to stymie the possible transfer of Indian knowledge to both the settlers and the world at large. Recalling the lessons provided by Baron Lahontan's *New Voyages to North-America*, the Philadelphian naturalist Benjamin Smith Barton, in his *Observations and Conjectures Concerning Certain Articles which Were Tak-*

75. We can see a parallel with the practice of collecting slaves; see Burnard 2011 and also Mancall 2011.

76. Quoted by Mancall 2011, p. 206.

77. Mancall 2011, p. 208.

78. Lewis 2011, pp. 72-106.

en out of an Ancient Tumulus, reduced cultural artefacts and knowledge to material skills for producing copper[79].

To implement this vast project of collection, the New-York Historical Society established a questionnaire of twenty-three items, which was circulated to organize the gathering of information in the state of New York and permit the establishment of coherent collections. The queries were published in various newspapers printed in the city. In 1817, the society set up a mineralogical commission, a zoological commission, and a botanical commission. What gave coherence to all of these projects was the desire to build a collection of Americana as described by Clinton when he read his submission to the Legislature of the State, in which he defined the patronage policy:

> "But we would beg leave to solicit the attention of the legislature more particularly to the history of this state. It is unnecessary to descant upon the imperfections of its natural history. Whole departments of this science have been almost entirely neglected; the powers of observation and investigation have not been applied to elucidate and explore them; the destructive hand of time is rapidly sweeping into oblivion many important objects of inquiry; and what might now with facility be rescued from oblivion, the flight of a few years will place beyond the reach of human power.
> The civil history of this state may be divided into four parts:
> 1. When occupied by the aborigines.
> 2. When under the government of the Dutch, which was about half a century.
> 3. Its state under England, which continued about one hundred and twelve years, and which includes the proprietary government of the Duke of York, and its government under the kings of Great Britain, excepting about sixteen months, when it was repossessed by the Dutch.
> 4. And, lastly, its political existence as a member of an independent government.
> Before the lapse of many years, the remnant of the Indian nations which now inhabit the state will experience the fate of all sublunary things. The few antiquities of the country; the forts and the tumuli, which may now be easily explored, will be effaced by the extension of cultivation. The natural history of the man of America, disfigured and perverted as he has been by European intercourse, may still be obtained to a considerable extent; his language may be put on record, and his traditions may be perpetuated.
> As before the revolution, the colonies of France and Great Britain were connected by vicinity, by treaty, by trade, and by continual and habitual intercourse with the five nations, and other Indians which occupied this state, we can obtain valuable materials to illustrate this important period, from the libraries and public collections of those countries: many learned, elaborate, and interesting works have never been seen in America; some are so scarce that they cannot be procured without the expense of transcribing; and papers of great moment have never been printed.

79. Smith Barton 1796, p. 203.

> The regular minutes of the transactions of the Indian commissioners for this colony, from 1675 to 1751, as kept by a secretary employed for the purpose, were bound up in four large folio volumes. This invaluable collection, and the subsequent colonial records relative to Indian affairs, are not now to be found in this state; and they were probably conveyed away by Sir John Johnson, or his agents, at the commencement of the revolution. The loss of these documents would produce a chasm in our history that could not be supplied; and we hope that they may still be retrieved Our concerns and negotiations with the Indians, since our existence as a state, have not been preserved in regular and complete order. They are scattered among the bureaus of our chief magistrates, or are burried in the voluminous files of the legislature.
> To obtain materials for the Dutch portion of our history, comprising an interesting period of half a century, we must have recourse to the papers of the Dutch West-India Company, and to the archives of the then government of that nation; to the Dutch records of some of our counties, and in the office of the secretary of state; to the public offices in the neighbouring colonies with whose governments the Dutch had negotiations; and to several books published in the Dutch and Latin languages, relative to this country, and which are scarcely known to us. The darkness which hangs over this branch, may be perceived in the History of New-York, written by William Smith, a work which skims lightly over this interesting period, leaving it almost entirely unnoticed"[80].

By staging the history of the city, from the native Indians to the British occupation, they justified the project of a colonial archive which would bring together the various repositories of all that represented New York. Behind the project of a colonial archive was the idea of the past as a palimpsest composed of different geological layers without any mixture. By doing so, they effectively marginalized Amerindians as relics of an ancient past and rendered a shared history inconceivable. Indians' contributions belonged to antiquity. Indian philosophy was dismissed and the Indian legacy was perceived as strictly an archaeological contribution. The New-York Historical Society paved the way for a broader reflection by American scientists on the assessment of their intellectual debt vis-à-vis European and Indian populations. To the former they attributed philosophy, and to the latter they attributed material culture and landscape. By means of this divide, they asserted autochthony, but they simultaneously closed the door to possible interactions between American Indian philosophy and British American philosophy.

80. *Collections of the New York Historical Society* 1814, pp. VII-IX (Extract from the Proceedings of the Society, 11 January 1814).

Bibliography

Sources

Colden 1727 = C. Colden, *The History of the Five Indian Nations Depending on the Province of New-York in America*, Bradford, New York 1727.

Colden 1732 = C. Colden, *The State of the Lands of New York*, Cadwallader Colden Papers, New-York Historical Society, New York 1732.

Colden 1747 = C. Colden, *The History of the Five Indian Nations of Canada,* Osborne, London 1747.

Colden 1750 = C. Colden, *The History of the Five Indian Nations of Canada*, Whiston, London 1750[2].

Colden 1751 = C. Colden, *The Principles of Action in Matter, the Gravitation of Bodies and the Motion of the Planets, Explained from Those Principles*, Dodsley, London 1751.

Colden 1868 = C. Colden, *The Colden Letters on Smith's History, 1759-1760*, in *Collections of the New-York Historical Society for the Year 1868*, New York 1868.

Colden 1918 = C. Colden, *The Letters and Papers of Cadwallader Colden*, vol. 1: *1711-1729*, in *Collections of the New-York Historical Society for the Year 1917*, New York 1918.

Colden 1937 = C. Colden, *The Letters and Papers of Cadwallader Colden. Volume VIII. Additional Letters and Papers, 1715-1748*, Printed for the New-York Historical Society, New York 1937.

Colden 2002 = C. Colden, *The Philosophical Writings of Cadwallader Colden*, ed. S.L. Pratt / J. Ryder, Prometheus, New York 2002.

Collections of the New-York Historical Society for the Year 1814 = Collections of the New York Historical Society for the Year 1814, vol. 2, New York 1814.

Smith Barton 1796 = B. Smith Barton, *Observations and Conjectures Concerning Certain Articles which Were Taken out of an Ancient Tumulus, or Grave, at Cincinnati, in the County of Hamilton, and Territory of the United-States, North-West of the River Ohio*, in W. Sargent / B. Smith Barton (eds), *Papers Relative to Certain American Antiquities*, Dobson, Philadelphia 1796, pp. 6-39.

Studies

Alam / Subrahmanyam 2007 = M. Alam / S. Subrahmanyam, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Alexander 1996 = T. Alexander, *The Fourth World of American Philosophy: The Philosophical Significance of Native American Culture*, in *Transaction of the Charles Pierce Society*, 32/3 (1996), pp. 375-402.

Amselle 2001 = J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001.

Amselle 2010 = J.-L. Amselle, *Le retour de l'indigène*, in *L'homme. Revue française d'anthropologie*, 194 (2010), pp. 131-138.

Benmakhlouf 1997 = A. Benmakhlouf, *Routes et déroutes de l'universel*, Le Fennec, Casablanca 1997.

Bunge 1984 = R. Bunge, *An American Urphilosophie: An American Philosophy Before Pragmatism*, University of America Press, Lanham 1984.

Burnard 2011 = T. Burnard, *Collecting and Accounting: Representing Slaves as Commodities in Jamaica, 1674-1784*, in D. Bleichmar / P.C. Mancall (eds), *Collecting Across Cultures. Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2011, pp. 177-191.

Carey / Festa 2009 = D. Carey / L. Festa (eds), *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Chatterjee / Hawes 2008 = K. Chatterjee / C. Hawes (eds), *Europe Observed. Multiple Gazes in Early Modern Encounters*, Bucknell University Press, Cranbury 2008.

Colley 2007 = L. Colley, *The Ordeal of Elizabeth Marsh. A Woman in World History*, Harper, London 2007.

Collins 1998 = R. Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998.

Dakhlia / Kaiser 2013 = J. Dakhlia / W. Kaiser (éds), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 2 : *Passages et contacts en Méditerranée*, Albin Michel, Paris 2013.

Damis 2002 = C. Damis, *Le philosophe connu pour sa peau noire : Anton Wilhelm Amo*, in *Rue Descartes*, 36 (2002), pp. 115-127.

Déléage 2009 = P. Déléage, *La croix et les hiéroglyphes. Écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Éditions rue d'Ulm, Paris 2009.

Descola 2017 = P. Descola, *Varieties of Ontological Pluralism*, in P. Charbonnier / G. Salmon / P. Skafish (eds), *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, Rowman & Littlefield, London-New York 2017, pp. 27-39.

Devine 2003 = T.M. Devine, *Scotland's Empire and the Shaping of the Americas, 1600-1815*, Smithsonian, Washington 2003.

Duchet 1985 = M. Duchet, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, La Découverte, Paris 1985.

Duchet 1995 = M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, Paris 1995.

Fortun / Fortun / Rubenstein 2010 = K. Fortun / M. Fortun / S. Rubenstein, *Editors' Introduction to "Emergent Indigeneities"*, in *Cultural Anthropology*, 25/2 (2010), pp. 222-234.

Ganeri 2011 = J. Ganeri, *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Garraway 2009 = D.L. Garraway, *Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers: Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism*, in D. Carey / L. Festa (eds), *The Postcolonial Enlightenment. Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 207-239.

Gray Brown / Patterson Brown 2003 = K. Gray Brown / M. Patterson Brown, *Access in Theory and Practice: American Indians in Philosophy History*, in *The American Indian Quarterly*, 27/1-2 (2003), pp. 113-120.

Harvey 2012 = D.A. Harvey, *The French Enlightenment and Its Others. The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*, Palgrave, New York 2012.

Hoermann 2002 = A.R. Hoermann, *Cadwallader Colden: A Figure of the American Enlightenment*, Greenwood, Westport 2002.

Karp / Masolo 2000 = I. Karp / D.A. Masolo, *Introduction: African Philosophy as Cultural Inquiry*, in I. Karp / D.A. Masolo (eds), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2000, pp. 1-18.

Lewis 2011 = A.J. Lewis, *A Democracy of Facts. Natural History in the Early Republic*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

Ma / Van Brakel 2016 = L. Ma / J. Van Brakel, *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, State University of New York Press, New York 2016.

Maffie 2014 = J. Maffie, *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, University Press of Colorado, Boulder 2014.

Mancall 2011 = P.C. Mancall, *"Collecting Americans": The Anglo-American Experience from Cabot to NAGPRA*, in D. Bleichmar / P.C. Mancall (eds), *Collecting Across Cultures. Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2011, pp. 192-216.

Mendieta 2003 = E. Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2003.

Muthu 2003 = S. Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.

Ogborn 2008 = M. Ogborn, *Global Lives. Britain and the World, 1550-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Ouattara 2000 = B. Ouattara, *Figures ethnologiques de la pensée de l'être*, in *Cahiers d'Études africaines*, 157 (2000), pp. 79-89.

Praeg 2000 = L. Praeg, *African Philosophy and the Quest for Autonomy. A Philosophical Investigation*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000.

Pratt 2002 = S.L. Pratt, *Native Pragmatism. Rethinking the Roots of American Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2002.

Pratt / Ryder 2002 = S.L. Pratt / J. Ryder, *Editors' Introduction*, in C. Colden, *The Philosophical Writings of Cadwallader Colden*, ed. S.L. Pratt / J. Ryder, Prometheus, New York 2002, pp. 21-35.

Ryder 1996 = J. Ryder, *Cadwallader Colden, Samuel Johnson, and the Activity of Matter: Materialism and Idealism in Colonial America*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 32/2 (1996), pp. 248-272.

Sanderson 2009 = E.W. Sanderson, *Mannahatta. A Natural History of New York City*, illustrations by M. Boyer, Abrams, New York 2009.

Schnapp 2011 = A. Schnapp, *Ancient Europe and Native Americans: A Comparative Reflection on the Roots of Antiquarianism*, in D. Bleichmar / P.C. Mancall (eds), *Collecting Across Cultures. Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2011, pp. 58-78.

Sebastiani 2013 = S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave, New York 2013.

Smith 2015 = J.E.H. Smith, *Nature, Human Nature, and Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.

Smith 2016 = J.E.H. Smith, *The Philosopher. A History in Six Types*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2016.

Smith 2017 = J.E.H. Smith, *Philosophy as a Distinct Cultural Practice: The Transregional Context*, in J. Ganeri (ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 56-74.

Van Damme 2006 = S. Van Damme, *"The world is too large": Philosophical Mobility and Urban Space in Seventeenth- and Eighteenth-Century Paris*, in *French Historical Studies*, 29/3 (2006), pp. 379-406.

Van Damme 2014 = S. Van Damme, *A toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Seuil, Paris 2014.

Van Damme 2016 = S. Van Damme, *La passion de la vérité: retour sur une pratique philosophique de plein air au temps des Lumières*, Éditions de la Fondation Calouste Gulbenkian, Paris 2016.

White 2012 = S. White, *Wild Frenchmen and Frenchified Indians. Material Culture and Race in Colonial Louisiana*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012.

Wiredu 1996 = K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996.

Wolff / Cipolloni 2007 = L. Wolff / M. Cipolloni (eds), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2007.

Yokota 2010 = K. A. Yokota, *Unbecoming British. How Revolutionary America Became a Postcolonial Nation*, Oxford University Press, New York 2010.

Abstract: In the historiography of American philosophy, the recognition of Amerindian philosophy has long been described as a dual process. First, it took the shape of the process of Americanization and has been described as the result of a long process of acculturation, of interbreeding, and of *métissage*, which would have affected both indigenous peoples and European settlers. Second, historians have recently shown the diversity of Amerindian philosophical practices, which is evidenced not only by the reconstitution of textual sources in archives, but also by ethnographic observations and collections of artefacts. Addressing the issue of Amerindian philosophy, this chapter seeks to explore the shift in eighteenth-century British curiosity in Amerindians from textual philosophy to material culture.

Keywords: Ethnophilosophy, Amerindians, New York, Material culture, Americana

Stéphane Van Damme
European University Institute
Stephane.VanDamme@EUI.eu

II.
Intellectual Imperialism

Lena Salaymeh*

Goldziher dans le rôle du bon orientaliste. Les méthodes de l'impérialisme intellectuel

I. Introduction : des études orientales, et non pas des érudits orientalistes

De nombreuses études récentes sur l'orientalisme européen du XIXe siècle prétendent que certains savants orientalistes n'étaient pas des intellectuels impérialistes ni des colonialistes. Cet argument a pour base une méconnaissance de l'impérialisme intellectuel, mais aussi un désir apologétique de 'sauver' certains savants privilégiés de l'accusation d'impérialisme intellectuel en recourant souvent à leur biographie. Or, ce sont les méthodes scientifiques – et non les individus – qui ont déclenché la critique de l'érudition orientaliste comme intellectuellement impérialiste[1]. Il n'est pas nécessaire que les érudits orientalistes aient été profondément impliqués dans l'impérialisme ou qu'ils l'aient activement soutenu pour que leur érudition soit impérialiste. En revanche, comme je l'expliquerai plus loin, les méthodes de l'orientalisme européen du XIXe siècle étaient souvent intellectuellement impérialistes, indépendamment de ceux qui les appliquaient.

Comprendre le phénomène de l'impérialisme intellectuel est particulièrement crucial dans le cas de l'orientalisme allemand. Comparé à d'autres écoles orientalistes européennes du XIXe siècle, l'orientalisme allemand était sans doute un domaine universitaire plus rigoureux, moins directement impliqué dans le colonialisme que ses homologues anglais et français[2]. Pour cette raison, certaines études récentes préconisent de ne pas considérer l'orientalisme allemand du XIXe siècle

* Une version antérieure et abrégée de cet article a été publiée sous le titre *Deutscher Orientalismus und Identitätspolitik : Das Beispiel Ignaz Goldziher*, voir Salaymeh 2017. Pour leurs commentaires, je remercie Lahcen Daaïf, Yaacob Dweck, Simon Goldhill, Emily Gottreich, Rhiannon Graybill, Ira Lapidus, Assaf Likhovski, Ralf Michaels, Amnon Raz-Krakotzkin, Yossef Schwartz, Galili Shahar, Yaacov Yadgar, et les éditeurs de ce livre.

1. Sur la signification des méthodes pour la production des savoirs impérialistes, voir Breckenridge / van der Veer 1994.

2. Jenkins 2004.

et du début du XXe siècle comme une extension ou une manifestation de l'impérialisme occidental. Une grande partie de ces études prétend même réagir à la négligence (assumée) de l'orientalisme allemand par Saïd[3].

Pour certains chercheurs, l'absence d'érudits allemands dans la critique de l'orientalisme par Saïd absout l'orientalisme allemand de l'accusation d'impérialisme intellectuel. Par exemple, Suzanne Marchand pense combler une lacune dans le travail de Saïd en examinant « la *pratique* des études orientales en Allemagne » plutôt que « l'image allemande de l'Orient »[4]. Ce faisant, c'est la recherche orientaliste allemande relativement au christianisme et à l'identité allemande qu'elle considère, pour faire valoir que cet ensemble de travaux reflétait « une tension intellectuelle beaucoup plus ambiguë et irréversible » que sa caractérisation par Saïd d'« impérialiste » ne le laissait croire[5]. Néanmoins, les diverses pratiques de l'érudition orientaliste étudiées par Marchand ne sont pas pertinentes pour évaluer l'impérialisme intellectuel de l'érudition orientaliste au sujet de l'Orient. Saïd a soutenu que « ce que l'orientalisme allemand avait en commun avec l'orientalisme anglo-français et plus tard américain était une sorte d'*autorité* intellectuelle exercée sur l'Orient au sein de la culture occidentale »[6]. Cette autorité est évidente dans les *méthodes* que les orientalistes utilisaient pour étudier les sources 'orientales'. Parce qu'elle néglige ces méthodes et ces sources, l'étude approfondie de Marchand sur l'orientalisme allemand ne réfute pas l'accusation d'impérialisme intellectuel.

Se fondant sur le débat autour du statut de l'orientalisme allemand, quelques savants dont John Efron, Dietrich Jung et Susannah Heschel, soutiennent en outre que certains courants de l'orientalisme allemand n'avaient rien à voir avec l'impérialisme intellectuel[7]. Plus précisément, un nombre croissant d'études récentes distingue l'orientalisme 'chrétien allemand' de l'orientalisme 'juif allemand', ce qui laisse entendre que la critique de l'orientalisme comme impérialisme intellectuel n'est pas applicable à l'orientalisme 'juif allemand'[8]. Ces travaux prétendent que les savants juifs allemands et chrétiens allemands ont abordé l'étude de l'Orient de manière différente au XIXe siècle et au début du XXe siècle, en fonction de

3. Said 1978, p. 18. Saïd n'était pas spécialisé dans les études allemandes et a donc négligé cette érudition parce qu'elle était en dehors de sa spécialité.

4. Marchand 2009, p. xxii : « [...] this book focuses on the *practice* of oriental studies in Germany rather than on 'the German image of the Orient' ».

5. Marchand 2001, p. 473 : « We may well be, as Said argues, the heirs of the imperialist 'gaze' ; but we are perhaps equally the descendants of German orientalism, a much more ambiguous and irreversible strain of thought ».

6. Said 1978, p. 19 : « [...] what German Orientalism had in common with Anglo-French and later American Orientalism was a kind of intellectual *authority* over the Orient within Western culture ».

7. Efron 2004 ; Jung 2013 ; Heschel 2012.

8. Il existe une vaste littérature sur l'orientalisme européen et les « Juifs ». À titre d'exemple, voir Efron 2004 ; Heschel 2012 ; Kramer 1999 ; Espagne / Simon-Nahum 2013 ; Fraisse 2014 ; Fraisse 2016 ; Efron 2015.

leur 'identité religieuse'. Dans cet article, je m'oppose à cet argument erroné en élucidant certains problèmes qui résultent de la classification de l'érudition sur la base de la prétendue identité des savants[9]. (Bien que je m'oppose à la catégorisation de l'érudition basée sur l'identité présumée d'un érudit, je suis obligée de le faire pour répondre à la littérature existante, qui accorde trop d'importance à l'identité des chercheurs[10].)

Dans la première partie, je propose une définition approximative de l'impérialisme intellectuel ; dans la deuxième, j'explique pourquoi les intentions et l'identité sont loin d'être pertinentes pour définir l'impérialisme intellectuel. Enfin, dans la troisième partie, je présente le travail du Hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921), orientaliste juif formé en Allemagne, qui a rédigé plusieurs écrits en allemand, pour démontrer qu'en dépit de son identité 'religieuse', son érudition était intellectuellement impérialiste[11]. J'ai choisi à dessein Goldziher comme cas de mon étude parce qu'il est considéré comme le fondateur des études islamiques modernes (*Islamwissenschaft*) et que des études récentes le décrivent comme le 'bon orientaliste'. Nonobstant le traitement de faveur dont bénéficie Goldziher de la part des chercheurs contemporains, je vais montrer qu'il a appliqué des méthodes intellectuellement impérialistes.

II. Décrire l'impérialisme intellectuel

Mon objectif n'étant pas d'avancer une définition nouvelle ou plus compréhensible de l'impérialisme intellectuel, je me propose de définir celui-ci par rapport au savoir indigène. L'impérialisme intellectuel consiste en une érudition qui imite l'impérialisme ou y contribue, lequel peut être défini comme la domination extraterritoriale d'un empire et l'exploitation d'un territoire étranger, généralement sous prétexte de mission civilisatrice ou, dans la terminologie contemporaine, d'intervention humanitaire. Le pouvoir impérial joue un rôle prépondérant dans la structuration de la production sociale des savoirs scientifiques[12]. Ainsi, l'impérialisme intellectuel est susceptible d'être produit au service de projets impérialistes ou coloniaux, d'autant qu'un savoir peut être intellectuellement impérialiste sans être situé géographiquement ou politiquement au centre de l'empire. En effet, les 'indigènes' colonisés peuvent contribuer à l'impérialisme intellec-

9. Sur les complexités historiques et conceptuelles de l'identité juive, voir, à titre d'exemple, Cohen 1999; Sand 2009 ; Satlow 2006.

10. J'ai critiqué l'abus des catégories d'identité dans les études islamiques dans Salaymeh 2016, pp. 84-104.

11. Tout au long de cet essai, j'utilise le terme 'identité' pour désigner l'appartenance religieuse juive. Sur Goldziher en tant que représentant de la tradition orientaliste 'juive allemande', voir Efron 2004, p. 509.

12. Voir, par exemple, Nugent 2010.

tuel[13]. En revanche, si l'on peut définir dans une large mesure la culture indigène comme l'objet de l'impérialisme intellectuel, le savoir indigène peut être produit par-delà ou en dépit de l'influence du pouvoir impérial[14]. L'impérialisme intellectuel domine, exploite ou discipline les connaissances indigènes sous prétexte de faire progresser le savoir. Je n'utilise pas les termes 'impérialiste' et 'indigène' pour désigner deux groupes ou régions géographiques nettement distincts ; ces deux catégories ne correspondent pas à des groupes externes ou internes à l'empire, ils ne s'excluent pas mutuellement, ni ne s'opposent l'un à l'autre. Il y a plus important encore : ces deux termes ne se réfèrent pas à des individus ou à des sociétés, mais plutôt à des modes de production de savoir. Des recherches récentes mettent l'accent sur le rôle central de la méthodologie dans la décolonisation des connaissances[15]. Il est cependant possible qu'une méthode savante soit à la fois impérialiste et indigène.

Tel qu'il est envisagé dans cet article, l'impérialisme intellectuel implique la domination du savoir indigène par des méthodes impérialistes. Plus précisément, il consiste en un processus intellectuel d'effacement et d'exploitation fondé sur une relation verticale plutôt qu'horizontale aux connaissances et aux sources indigènes[16]. Tout comme les projets « de développement du tiers-monde », l'impérialisme intellectuel prétend souvent, d'après Syed Hussein Alatas, participer au « développement des sciences dans les sociétés sous-développées »[17]. Le dénigrement des méthodes indigènes de production du savoir s'avère être un aspect décisif de l'impérialisme intellectuel. Comme l'a souligné Tayyab Mahmud, « contraire à la fiction d'une raison pure et désintéressée, cette production [coloniale] de connaissances fut conditionnée par les conceptions de la race qui prévalaient en Europe, par les impératifs de la domination coloniale et par la méfiance envers les connaissances indigènes »[18]. Gayatri Spivak a décrit de façon poignante ce silence autour des connaissances indigènes quand elle s'est interrogée : « Can the Subaltern Speak » ?[19] Une approche non impérialiste du savoir indigène aborde

13. Sur l'intellectuel colonisé (ou l'esprit colonisé), voir généralement, Dabashi 2011 ; Fanon 2005 ; Nandy 2015 ; Prakash 1995.

14. Sur les méthodes de recherche indigènes, voir Kara 2017.

15. Barnabas 2015.

16. Syed Hussein Alatas explique que « [l]'impérialisme intellectuel est généralement un effet de l'impérialisme direct actuel ou un effet de la domination indirecte découlant de l'impérialisme » (« Intellectual imperialism is usually an effect of actual direct imperialism or is an effect of indirect domination arising from imperialism », Alatas 2000, p. 24).

17. Alatas 2000, p. 26 : « The fifth trait is the rationalization of the civilizing mission. In the past, imperialists talked about the white men's burden. In intellectual imperialism, there is the talk to develop the sciences in underdeveloped societies, according to the prescribed model ».

18. Mahmud 1999, p. 1226 : « Contrary to the fiction of pure uninterested reason, however, this [colonial] knowledge production was conditioned by prevailing views of race in Europe, imperatives of colonial rule, and a distrust of native knowledge ».

19. Spivak 1988.

en effet les sources indigènes horizontalement au lieu de les rejeter ou de chercher à les civiliser. L'utilisation des connaissances ou des méthodes indigènes ne doit pas non plus déboucher sur l'apologie ; elle ne doit pas être comprise comme une confiance aveugle dans les sources indigènes. Comme je l'ai démontré ailleurs, les connaissances indigènes ne devraient pas être acceptées sans critique et ne devraient pas non plus être rejetées unilatéralement[20].

III. Fausses représentations : les intentions et l'identité ne remettent pas en cause l'impérialisme intellectuel

Il faut condamner l'impérialisme malgré les 'bonnes intentions' ou la mission civilisatrice des impérialistes ; on peut également condamner les 'interventions humanitaires' malgré les prétendues 'bonnes intentions' des armées d'envahisseurs ou d'occupants. De même, on peut condamner l'impérialisme intellectuel malgré les 'bonnes intentions' du savant. Les nobles intentions d'un érudit par rapport à son objet d'étude (en particulier le sujet colonisé) sont sans conséquence dans l'évaluation de l'impérialisme intellectuel. On ne condamne pas l'orientalisme parce que les savants orientalistes du XIXe siècle étaient des bigots, des hommes mauvais ou même des colonisateurs. L'érudition orientaliste est plutôt condamnée parce que – volontairement ou involontairement – elle adopte une position et recourt à des méthodes impérialistes ou coloniales. L'impérialisme intellectuel est un phénomène beaucoup plus large et omniprésent que les représentations négatives des indigènes. Par conséquent, l'affirmation maintes fois répétée selon laquelle les orientalistes juifs allemands nourrissaient des vues positives ou sympathiques à l'égard de l'islam est sans importance quand il s'agit d'évaluer leur érudition comme impérialisme intellectuel[21]. Les condamnations de l'orientalisme ne sont pas simplement des réactions dirigées contre des opinions négatives, un manque de respect ou l'absence de relations personnelles. Quelles que soient les intentions élogieuses ou les relations d'un *savant* aux 'indigènes musulmans', elles n'ont aucun effet sur la correspondance qu'entretient *l'érudition* avec l'impérialisme ; ce sont les méthodes des orientalistes allemands – pas leurs sentiments ou leurs amis – qui sont impérialistes.

On condamne ainsi l'impérialisme intellectuel indépendamment de l'identité du savant. Les individus et les groupes de toute civilisation, ethnie ou religion peuvent être impérialistes. Comme nous l'avons dit plus haut, certains savants

20. Voir en particulier Salaymeh 2016, pp. 136-162.

21. Kramer 1999. D'après Efron « l'érudition de Goldziher a montré un degré inégalé de compassion, de respect et d'admiration pour le monde musulman » (« [...] Goldziher's scholarship displayed an unparalleled degree of compassion, respect, and admiration for the Muslim world », Efron 2004, p. 513).

contemporains produisent des informations biographiques sur les orientalistes juifs allemands pour montrer qu'ils n'étaient ni impérialistes ni colonisateurs. Cependant, cet argument biographique ne saurait prouver qu'un savant n'était pas un intellectuel impérialiste. Par exemple, certains spécialistes, comme Dietrich Jung, soutiennent que « le cadre explicatif du colonialisme ne correspond pas exactement au rôle des érudits juifs dans les études islamiques. Sous l'hégémonie du christianisme, les spécialistes juifs de l'islam ont connu une situation de "colonisation interne" »[22]. Même si les Juifs étaient 'colonisés intérieurement' en Europe, cela ne les empêchait nullement de produire une érudition qui colonisait l'Orient. De plus, être une minorité en Europe n'équivaut *pas* à être un subalterne dans le Sud[23]. Bien que les Juifs européens du XIXe siècle aient souffert sous l'hégémonie du christianisme européen (ou d'une forme sécularisée de la culture chrétienne protestante), ils ont toujours occupé des positions de pouvoir vis-à-vis du sujet oriental. Sans aucun doute, certains Juifs européens ont été impliqués dans l'impérialisme européen, à la fois politiquement et intellectuellement[24]. Ainsi, la catégorie de Juif (comme toute autre catégorie) peut inclure à la fois des victimes et des agents du colonialisme ou de l'impérialisme, car ce sont des positions de pouvoir intellectuel et non d'identité qui construisent une relation colonialiste ou impérialiste[25]. L'impérialisme intellectuel se définit par des méthodes scientifiques et non par des biographies savantes.

IV. Le travail intellectuel de Goldziher : l'évaluation de l'impérialisme intellectuel par-delà l'identité et les intentions

Le travail de Goldziher présente un cas d'étude particulièrement pertinent pour examiner l'impérialisme intellectuel de l'orientalisme 'juif' allemand, car Goldziher est considéré comme le fondateur de la discipline moderne des études islamiques (*Islamwissenschaft*) en Occident[26]. Bien plus, Goldziher a été vu comme un adversaire de la tradition philologique de l'orientalisme[27]. Se concentrant principalement sur l'identité et les intentions, Marchand et d'autres érudits prétendent

22. Jung 2013, pp. 125-126 : « [...] the explanatory framework of colonialism does not neatly fit the role of Jewish scholars in Islamic studies. Under the hegemony of Christianity, Jewish scholars of Islam experienced a situation of "internal colonialization" [...] ». Efron a déjà fait valoir ce point, soutenant que les Juifs étaient colonisés en Europe (Efron 2004, p. 491).

23. Spivak 1988. Voir aussi Wolfe 2002.

24. Voir, par exemple, Katz / Leff / Mandel 2017.

25. Voir, par exemple, Israel 2002. (Je remercie Yaacob Dweck pour cette référence.) Voir aussi Memmi 2002.

26. Jung 2013, p. 107: « Ignaz Goldziher provides us with a paradigmatic example of precisely this relationship between the foundation of modern Islamic studies and religious reform ».

27. Moshfegh 2012. Voir aussi Fraisse 2014.

que Goldziher est la négation du paradigme de Saïd[28]. Or, malgré la grande admiration qu'a suscitée Goldziher, son érudition est investie par des méthodes intellectuellement impérialistes. Pour le montrer, je me concentrerai sur *l'une des méthodes scientifiques mises en œuvre par Goldziher, celle de la recherche des 'origines'*.

Comme je l'ai précisé précédemment, les affirmations générales concernant les intentions et l'identité de Goldziher ne sauraient fournir une base pertinente pour évaluer son érudition. Parmi celles-ci, la recherche a parfois mentionné l'attachement de Goldziher au judaïsme, qui lui aurait permis d'être « objectif et non pas dépréciatif » par rapport à l'islam[29]. Goldziher aurait considéré la civilisation islamique comme supérieure à la civilisation européenne et opposée à l'impérialisme européen[30] ; il aurait cherché à faire pour l'histoire islamique ce qu'il faisait ou souhaitait faire pour l'histoire juive[31] ; il aurait voulu contrer l'antisémitisme européen à travers son étude de l'Islam, en nouant aussi des relations constructives avec des Musulmans éminents de son époque[32]. En outre, une grande partie de l'intérêt scientifique actuel pour la vie et les relations personnelles de Goldziher se concentre sur des aspects 'positifs', mais ne mentionne par exemple que rarement sa critique virulente du savant contemporain Savvas Pacha (un ancien ministre des affaires étrangères turc), qu'il qualifie d'Oriental naïf[33]. Puisque seules les méthodes scientifiques de Goldziher serviront de base pour mesurer l'impérialisme intellectuel de son érudition, je m'abstiendrai quant à moi de citer son journal, ses lettres privées, ou sa correspondance avec les réformateurs musulmans[34].

Reposant sur des notions de supériorité raciale, l'impérialisme occidental attribuait faussement à l'Autre une homogénéité raciale, l'infériorité et la primitivité. Mahmud a écrit : « Un grand appareil colonial s'est occupé de classer les gens et leurs attributs »[35], – classification par races qui a été reprise par les disciplines coloniales. À son tour, cette classification a été utilisée pour justifier l'impérialisme et le colonialisme[36]. Parallèlement à la notion de race qui prévalait dans la pensée

28. Marchand 2011, p. 89.

29. Trautmann-Waller 2011a, p. 126.

30. Jung 2013, p. 117 ; Efron 2004, pp. 518-519. Moshfegh discute de la position de Goldziher contre l'impérialisme occidental dans Moshfegh 2012, pp. 274-276.

31. Plusieurs érudits avancent cet argument et invoquent le travail de Goldziher sur les mythes hébraïques, en réponse à Renan. Voir, à titre d'exemple, Moshfegh 2012, p. 189.

32. Jung 2013, p. 108.

33. Crone mentionne la remarque inappropriée de Goldziher dans Crone 2002, p. 102. Voir aussi Savvas Pacha 1896, p. 26.

34. Van Koningsveld 1985 ; Patai 1987 ; Simon 1986 ; Haber 2006 ; Trautmann-Waller 2011b.

35. Mahmud 1999, p. 1227 : « A large colonial apparatus occupied itself with classifying people and their attributes [...] ».

36. Mahmud explique que « le colonialisme est une relation de domination et de différence, la race étant constituée comme un marqueur primaire de la différence » (« [...] colonialism is a relationship of domination and difference, with race constituted as a primary marker of difference », Mahmud 1999, p. 1220).

impérialiste et coloniale du XIXe siècle, certaines disciplines modernes en Europe ont classé et analysé les sociétés en termes raciaux ; plus particulièrement la philologie comparée a conçu l'étude du langage et de la race comme une recherche des 'origines' des races dans le langage[37]. Les écrits de Renan illustrent explicitement les préjugés et l'impérialisme à l'œuvre dans cette conception[38]. À l'instar de la recherche en philologie comparée, qui œuvrait à la découverte d'une langue originelle, nombre de recherches orientalistes européennes en histoire islamique des XIXe et XXe siècles ont recherché les origines de l'Islam[39]. Dans les études islamiques, les recherches sur l'origine étaient orientées vers un objectif sous-jacent et fallacieux : on se demandait comment les Arabes – malgré leur 'retard' présumé – étaient capables de 'développer' l'Islam en 'empruntant' à des groupes plus 'civilisés'. Ainsi les orientalistes se sont-ils représentés la civilisation islamique comme 'empruntée' ou du moins 'influencée' par une tradition aryenne ou sémitique préexistante[40]. Le savoir des origines ignore l'hybridité inhérente à tous les peuples et fait place à une notion de pureté raciale qui, quoiqu'impossible, est impliquée dans l'impérialisme[41]. La recherche savante des 'origines' de l'Islam est une méthode intellectuellement impérialiste parce qu'elle entraîne une relation verticale plutôt qu'horizontale avec les traditions islamiques, impose une stratégie impérialiste sectaire et fausse les connaissances indigènes.

L'érudition de Goldziher est imprégnée de suppositions implicites et explicites relatives au retard et à la non-originalité des Arabes. Goldziher semble avoir distingué, quoique de manière inconsistante, l'islam des Arabes, en idéalisant l'islam comme religion et en associant l'Arabe à un stéréotype ethnique péjoratif[42]. Il insiste sur ce point lorsqu'il écrit que « les anciens Arabes n'avaient aucune science de la généalogie – en effet, la science n'avait aucune part dans leur vie »[43]. Il a en outre affirmé que Muḥammad « ne produit pas de nouvelles idées. Il n'apporta aucune contribution nouvelle aux pensées concernant la relation de l'homme au surnaturel et à l'infini »[44]. Confondant souvent les catégories de musulman et d'Arabe, Goldziher, comme ses contemporains orientalistes, tenait les Arabes

37. Voir Olender 1992.

38. Voir, par exemple, Renan 1862, 1863.

39. Salaymeh 2015 ; Salaymeh 2016, pp. 84-104.

40. L'usage sur le plan méthodologique de la notion d'emprunt n'est pas seulement évident dans les études islamiques produites par Goldziher, mais aussi dans son travail sur la mythologie hébraïque. Voir Goldziher 1876.

41. Sur l'hybridité, voir Werbner / Modood 2015.

42. Goldziher 1910, p. 15.

43. Goldziher 1889, p. 177: « Eine Wissenschaft der Genealogie hatten die alten Araber nicht, wie bei ihnen die Wissenschaft überhaupt keine Stelle hatte ». (Je traduis les citations allemandes de Goldziher.)

44. Goldziher 1910, p. 3 : « Sein [de l'islam] Stifter, Muhammed, verkündet nicht neue Ideen. Den Gedanken über das Verhältnis des Menschen zum Übersinnlichen und Unendlichen hat er keine neue Bereicherung gebracht ».

pour des primitifs dépourvus de toute originalité, qui devaient donc avoir tout emprunté à autrui[45].

Goldziher prétendait tour à tour que les Juifs, les Chrétiens et les Persans avaient conféré à Muḥammad et aux Arabes des compétences civilisationnelles[46]. Citant Abraham Geiger, il est d'accord avec les érudits orientalistes européens affirmant que le judaïsme et le christianisme étaient « les sources des enseignements du Koran »[47]. Goldziher a en effet déclaré : « [...] c'est surtout l'assimilation d'influences étrangères qui marque les moments les plus importants de son histoire [de l'Islam] »[48]. Ailleurs, il affirme que Muḥammad a appris en fait de ses « professeurs, les chrétiens *ruhbān* (moines) et les juifs *aḥbār* (savants de l'écriture sainte) »[49]. Mais les Juifs et les Chrétiens n'étaient pas les seuls groupes supérieurs que reconnaissait Goldziher. Il a également affirmé que le zoroastrisme « a marqué l'esprit réceptif du Prophète arabe »[50]. Goldziher a encore soutenu : « C'est le contact immédiat et permanent avec la civilisation sassanide qui donna aux Arabes [...] la première impulsion qui devait permettre à une vie intellectuelle plus profonde de s'épanouir »[51]. En outre, Goldziher a insisté sur le fait « qu'il n'y aurait pas d'historiographie arabe sans l'impulsion première que les littérateurs arabes ont reçue de la Perse et qui les a conduits à rechercher et à conserver les souvenirs historiques de leur nation. Les Arabes antéislamiques n'avaient aucun sens historique »[52]. En effet, dans de nombreux écrits, Goldziher souligne que « la matière empruntée était tellement bien assimilée que son origine en devenait méconnaissable »[53]. Il se fixait ainsi pour objectif scientifique de découvrir ces prétendues 'origines'.

45. Mahmud observe que dans le discours colonial, « souvent des catégories de race, de caste, de tribu, de nation, de langue et de religion étaient confondues et même utilisées de manière interchangeable » (« [o]ften categories of race, caste, tribe, nation, language, and religion were conflated and even used interchangeably », Mahmud 1999, p. 1228).

46. Par exemple, Goldziher a affirmé : « Vous voyez quelle influence profonde la conception sassanide de l'État a exercée sur la royauté abbaside et comment elle en a fait valoir l'idée théocratique. Vous voyez comment cette dernière est née dans l'atmosphère persane. De même, dans son application et dans ses effets pratiques, on sent passer un souffle de tradition persane » (Goldziher 1970, p. 238). Voir aussi Hanisch 2011.

47. Goldziher 1970, p. 252.

48. Goldziher 1910, p. 3 :« [...] so ist es zumeist die Assimilierung fremder Einflüsse, was die wichtigsten Momente seiner [de l'islam] Geschichte kennzeichnet ». Ailleurs, Goldziher a affirmé que « nous devons [...] diriger notre attention sur les *influences étrangère*s qui eurent une importance déterminante sur la formation et le développement de l'islamisme » (Goldziher 1970, p. 233).

49. Goldziher 1910, p. 9 :« [...] die *ruhbān* (Mönche) der Christen und die *aḥbār* (Schriftgelehrte) der Juden, eigentlich seine Lehrmeister [...] ».

50. Goldziher 1910, p. 14 :« Auch das Parsentum [...] ist nicht spurlos an dem empfänglichen Sinne des arabischen Propheten vorübergegangen ».

51. Goldziher 1970, p. 235.

52. Goldziher 1970, p. 235.

53. Goldziher 1910, p. 43 : « [...] wurde das Fremde, das Erborgte bis zur Unkenntlichkeit seines Ursprungs für den Islam assimiliert ».

L'orientalisme orienté par la thèse des origines reposait sur des spéculations et une recherche bâclée plutôt que sur une activité vraiment scientifique. Les érudits orientalistes, y compris Goldziher, n'ont fourni aucune preuve solide de leurs hypothèses relatives à l'emprunt et à l'influence[54]. Goldziher affirmait par exemple :

> « Il faut certainement faire remonter à une origine persane la détermination du *nombre* des répétitions quotidiennes de ce rite [de la prière] qui est né sous l'influence du judéo-christianisme. [...] On emprunta [...] les cinq gâhs (temps de prières) des Persans, et le nombre primitif de trois temps fixés pour la prière fut porté à cinq »[55].

En forme de preuve purement circonstancielle, Goldziher fait ici référence à une pratique antérieure perse pour expliquer les cinq prières islamiques quotidiennes. Il ne fait aucun effort pour montrer en quoi les pratiques préislamiques non-perses ou les données spécifiquement islamiques n'expliquent pas le nombre de prières quotidiennes. De même, il avance que « [l']idée [islamique] du mérite de la lecture du texte révélé est un écho de l'idée persane du mérite de la récitation du Vendidad »[56]. Or, les Juifs aussi étaient convaincus du mérite que procure la récitation de la Torah, ce qui n'est pourtant pas un argument suffisant pour prouver qu'ils 'empruntent'. Au contraire, il est probable que la plupart des communautés pourvues de textes sacrés en considèrent la récitation comme méritoire[57]. Un autre exemple est l'affirmation de Goldziher selon laquelle « l'idée du 'retour' [de l'Imām] n'est pas née chez les chiites. L'influence judéo-chrétienne a probablement contribué à cette croyance en islam »[58]. Là encore, l'idée d'un retour du Messie n'est pas spécifique aux Juifs, aux Chrétiens ou aux Musulmans[59]. Il existe plusieurs traditions préislamiques, y compris non monothéistes, qui incluaient des figures du Messie. Il n'y a donc aucune preuve suffisante pour étayer l'existence d'une influence quelconque, fût-elle celle qu'aurait exercée la tradition judéo-chrétienne. Il convient de noter tout particulièrement qu'une grande partie des écrits de Goldziher repose sur une supposition selon laquelle les Musulmans se sont appuyés sur les matériaux judéo-chrétiens, qu'ils ont ensuite modifiés, souvent sous l'influence d'autres groupes. À titre d'exemple, il écrit : « Un

54. Goldziher n'a pas analysé les 'origines empruntées' ou leurs transformations avec précision. Je ne suis pas d'accord avec les non-spécialistes des études islamiques qui représentent, par erreur, la méthode de Goldziher comme rigoureuse. Voir, par exemple, Trautmann-Waller 2011a, p. 132 : « Il analyse de manière très précise comment des éléments d'une culture sont conservés tout en étant transformés [...] ».

55. Goldziher 1970, p. 246.

56. Goldziher 1970, p. 241.

57. Denny / Taylor 1993.

58. Goldziher 1910, p. 228 : « Die Idee der "Wiederkehr" selbst ist nicht ihr [des chiites] origineller Gedanke. Dem Islam ist dieser Glaube wahrscheinlich aus jüdisch-christlicher Einwirkung zugeflossen ».

59. Wallis 1918.

stimulus important qu'il [Muḥammad] reçut du zoroastrisme était de nier que le sabbat était un jour de repos »[60]. Au moyen de ces assertions, Goldziher mettait en relation et associait les observations idiosyncratiques dont il avait connaissance, mais il n'a fait preuve de rigueur dans le cas d'aucune d'elles. Du point de vue méthodologique, l'acharnement de l'orientalisme traditionnel à identifier des influences ressemble à celui du détenteur d'un marteau qui voit des clous partout.

Non content de s'appuyer sur des catégories raciales impérialistes, le discours sur les origines, l'emprunt et l'influence reflétait une politique impérialiste qui usait du sectarisme ; il s'agissait de 'diviser pour mieux régner', une stratégie coloniale efficace et fréquente. La version impérialiste intellectuelle du sectarisme construit de fausses différences ethniques, raciales et religieuses. Par exemple, comme nous l'avons noté précédemment, Goldziher a répété une idée orientaliste répandue selon laquelle « l'islam fut soumis dès son origine à des influences juives et chrétiennes [...] »[61]. Cette affirmation est fondée à la fois sur la fausse présomption qui identifie l'islam comme 'arabe' et sur une notion factice de groupes confessionnels distincts. Le discours sur l'emprunt et l'influence perpétue ainsi les notions sectaires en faisant l'impasse sur la réalité des Arabes qui pourraient être juifs ou chrétiens, sans parler des hybrides (comme les Arabes judéo-chrétiens ou les Arabes judéo-musulmans). Contrairement à ce qu'affirme le sectarisme sous-jacent à l'approche orientaliste conventionnelle, le judaïsme, le christianisme et l'islam ne présentent pas une simple relation de succession linéaire, sans originalité. Aux différents moments de leur histoire, le judaïsme, le christianisme et l'islam furent plutôt les produits de contextes sociopolitiques et historiques communs. Comme je l'ai expliqué ailleurs, il ne faut pas perdre de vue un autre aspect de l'intérêt des orientalistes pour les 'emprunts', lui aussi enraciné dans l'impérialisme intellectuel, à savoir la méthode très sélective et orientée des érudits qui ne percevaient l''emprunt', dans la tradition islamique, que de manière positive ou neutre. La recherche orientaliste n'a évidemment pas identifié les 'emprunts' qui sont l'objet de virulentes critiques (et de propagande) dans les débats modernes (y compris les questions liées à la violence, aux femmes et aux minorités)[62].

Conclusion

Cet examen minutieux du travail de Goldziher démontre que la récente tendance, dans les milieux savants, à distinguer les Allemands juifs des Allemands chrétiens néglige l'impact de l'impérialisme intellectuel produit par l'orientalisme juif al-

60. Goldziher 1910, p. 14 : « Eine wichtige Anregung, die er aus dem Parsentum übernahm, ist die Negierung des Charakters des Sabbaths als Ruhetag ».

61. Goldziher 1970, p. 233.

62. Voir Salaymeh forthcoming.

lemand dans les études islamiques. Ce faisant, cette récente tendance, méconnaissant la dynamique de l'impérialisme et du colonialisme, reproduit le rudimentaire catalogage racial de l'impérialisme. En réalité, le travail de Goldziher n'a pas résisté aux tendances impérialistes et colonialistes de son époque[63]. En comparant les orientalismes des Allemands chrétiens et des Allemands juifs, les études récentes, loin de la contester, renforcent la critique de l'orientalisme européen qui fut bien un impérialisme intellectuel.

Bibliographie

Sources

Goldziher 1876 = I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung*, Brockhaus, Leipzig 1876.

Goldziher 1889 = I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, Niemeyer, Halle 1889.

Goldziher 1910 = I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1910.

Goldziher 1970 = I. Goldziher, *Islamisme et Parsisme*, in I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. J. Desomogyi, Bd. 4, Olms, Hildesheim 1970, pp. 232-260.

Renan 1862 = E. Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, Lévy, Paris 1862[4].

Renan 1863 = E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Lévy, Paris 1863[4].

Savvas Pacha 1896 = Savvas Pacha, *Le droit musulman expliqué. Réponse à un article de M. Ignace Goldziher*, Marchal et Billard, Paris 1896.

Études

Alatas 2000 = S.H. Alatas, *Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems*, in *Southeast Asian Journal of Social Science*, 28/1 (2000), pp. 23-45.

Barnabas 2015 = S.B. Barnabas, *Want to Understand the Decolonisation Debate? Here's Your Reading List*, in *The Conversation* (22 December 2015) = <http://theconversation.com/want-to-understand-the-decolonisation-debate-heres-your-reading-list-51279> (consulted online on 8 June 2018).

Breckenridge / van der Veer 1993 = C.A. Breckenridge / P. van der Veer (eds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993.

Cohen 1999 = S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

Crone 2002 = P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

63. Moshfegh 2012, p. 363.

Dabashi 2011 = H. Dabashi, *Brown Skin, White Masks*, Pluto, London-New York 2011.

Denny / Taylor 1993 = F.M. Denny / R.L. Taylor (eds), *The Holy Book in Comparative Perspective*, University of South Carolina Press, Columbia 1993.

Efron 2004 = J.M. Efron, *From Mitteleuropa to the Middle East. Orientalism through a Jewish Lens*, in *The Jewish Quarterly Review*, 94/3 (2004), pp. 490-520.

Efron 2015 = J.M. Efron, *German Jewry and the Allure of the Sephardic*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.

Espagne / Simon-Nahum 2013 = M. Espagne / P. Simon-Nahum (éds), *Passeurs d'Orient. Les Juifs dans l'orientalisme*, Éditions de l'éclat, Paris 2013.

Fanon 2005 = F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove, New York 2005.

Fraisse 2014 = O. Fraisse, *Ignác Goldzihers monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

Fraisse 2016 = O. Fraisse, *From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on the Conception of Islam*, in T. Turán / C. Wilke (eds), *Modern Jewish Scholarship in Hungary. The 'Science of Judaism' between East and West*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 203-222.

Haber 2006 = P. Haber, *Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher (1850-1921)*, Böhlau, Köln 2006.

Hanisch 2011 = L. Hanisch, *« Islamisme et Parsisme » après Goldziher. Contributions des iranisants allemands*, in C. Trautmann-Waller (éd.), *Ignác Goldziher, un autre orientalisme?*, Geuthner, Paris 2011, pp. 139-147.

Heschel 2012 = S. Heschel, *German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism*, in *New German Critique*, 39/3 (2012), pp. 91-107.

Israel 2002 = J.I. Israel, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

Jenkins 2004 = J. Jenkins, *German Orientalism: Introduction*, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24/2 (2004), pp. 97-100.

Jung 2013 = D. Jung, *Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam*, in *Der Islam*, 90/1 (2013), pp. 106-126.

Kara 2017 = H. Kara, *Indigenous Research Methods: A Reading List*, in *Helen Kara's Blog* (4 July 2017) = <https://helenkara.com/2017/07/04/indigenous-research-methods-a-reading-list> (consulted online on 8 June 2018).

Katz / Leff / Mandel 2017 = E.B. Katz / L.M. Leff / M.S. Mandel (eds), *Colonialism and the Jews*, Indiana University Press, Indianapolis 2017.

van Koningsveld 1985 = P.S. van Koningsveld, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouk Hurgronje to I. Goldziher*, Rijkuniversiteit, Leiden 1985.

Kramer 1999 = M. Kramer, *Introduction*, in M. Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv 1999, pp. 1-48.

Mahmud 1999 = T. Mahmud, *Colonialism and Modern Constructions of Race: A Preliminary Inquiry*, in *University of Miami Law Review*, 53/4 (1999), pp. 1219-1246.

Marchand 2001 = S.L. Marchand, *German Orientalism and the Decline of the West*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 145/4 (2001), pp. 465-473.

Marchand 2009 = S.L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge University Press, New York 2009.

Marchand 2011 = S.L. Marchand, *Ignác Goldziher et l'orientalisme au XIXe siècle en Europe centrale*, in C. Trautmann-Waller (éd.), *Ignác Goldziher, un autre orientalisme?*, Geuthner, Paris 2011, pp. 89-113.

Memmi 2002 = A. Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, préface de J-P. Sartre, Gallimard, Paris 2002.

Moshfegh 2012 = D. Moshfegh, *Ignaz Goldziher and the Rise of* Islamwissenschaft *as a 'Science of Religion'*, Dissertation, University of California, Berkeley 2012.

Nandy 2015 = A. Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, New Delhi 2015.

Nugent 2010 = D. Nugent, *Knowledge and Empire: the Social Sciences and United States Imperial Expansion*, in *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 17/1 (2010), pp. 2-44.

Olender 1992 = M. Olender, *The Languages of Paradise. Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge MA-London 1992.

Patai 1987 = R. Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait*, Wayne State University Press, Detroit 1987.

Prakash 1995 = G. Prakash (ed.), *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton 1995.

Said 1978 = E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978.

Salaymeh 2015 = L. Salaymeh, *'Comparing' Jewish and Islamic Legal Traditions: Between Disciplinarity and Critical Historical Jurisprudence*, in *Critical Analysis of Law*, 2/1 (2015), pp. 153-172.

Salaymeh 2016 = L. Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law. Late Antique Islamicate Legal Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Salaymeh 2017 = L. Salaymeh, *Deutscher Orientalismus und Identitätspolitik: Das Beispiel Ignaz Goldziher*, in L. Salaymeh / Y. Schwartz / G. Shahar (Hrsg.), *Der Orient. Imaginationen in deutscher Sprache = Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 45 (2017), pp. 140-157.

Salaymeh forthcoming = L. Salaymeh, *Pre-Islamic Legal Traditions*, in K. Abou El Fadl (ed.), *The Routledge Handbook of Islamic Law*, Routledge, London, forthcoming.

Sand 2009 = S. Sand, *The Invention of the Jewish People*, Verso, London-New York 2009.

Satlow 2006 = M.L. Satlow, *Defining Judaism: Accounting for "Religions" in the Study of Religion*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 74/4 (2006), pp. 837-860.

Simon 1986 = R. Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Brill, Budapest-Leiden 1986.

Spivak 1988 = G.C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson / L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313.

Trautmann-Waller 2011a = C. Trautmann-Waller, *Histoire culturelle, religions et modernité, ou y a-t-il une « méthode » Goldziher ?*, in C. Trautmann-

Waller (éd.), *Ignác Goldziher, un autre orientalisme?*, Geuthner, Paris 2011, pp. 115-138.
Trautmann-Waller 2011b = C. Trautmann-Waller (éd.), *Ignác Goldziher, un autre orientalisme?*, Geuthner, Paris 2011.
Wallis 1918 = W.D. Wallis, *Messiahs: Christian and Pagan*, Gorham, Boston 1918.
Werbner / Modood 2015 = P. Werbner / T. Modood (eds), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London 2015.
Wolfe 2002 = P. Wolfe, *Can the Muslim Speak? An Indebted Critique*, in *History and Theory*, 41 (2002), pp. 367-380.

Abstract: This chapter is part of a larger study that uses a case study on the nineteenth-century scholar Ignaz Goldziher to demonstrate that his research methods were embedded within a nineteenth-century European Orientalist tradition of intellectual imperialism. Recent scholarship often characterizes 'German Jewish' Orientalism as exceptional and not intellectually imperialist. However, this trend misconstrues the dynamics of intellectual imperialism and misunderstands the relationship between identity and scholarship. The core issue, which this body of scholarship neglects, concerns methods. Intellectual imperialism can only be assessed when we investigate the implications of scholarly methods on 'indigenous' sources and methods.

Keywords: Orientalism, Goldziher, German, Jewish, Imperialism, European, Methods, Indigenous

Lena Salaymeh
Buchmann Faculty of Law, Tel Aviv University
slena@post.tau.ac.il

Iva Manova*

The Creation of Philosophical Nations under the Soviet Regime: "Restoring the Historical Truth" about the Peoples of Asia in Philosophy

I. Introduction

This essay focuses on the interplay between criticism of Eurocentrism in philosophical historiography and patriotic discourse in history of philosophy, both of which emerged in the Soviet context in the late 1940s. The examples and the specific analysis are related to the interpretation of Arabic, or Islamic, philosophy, which we find of particular interest for at least two reasons. First, because of the direct points of contact of Arabic philosophy and Islamic culture in general with 'Western' philosophy and culture. Since these two traditions are historically interlinked, this makes the task of determining the place of Arabic philosophy with regard to the dividing line between 'East' and 'West' a serious challenge. Another reason is that Islam was the traditional religion of the peoples of the Central Asian Soviet republics and that the interpretation of Arabic, or Muslim, philosophy had long been conditioned by the political agenda of the Soviet government in those areas.

Soviet criticism of Eurocentrism in philosophical historiography was closely connected with the development of the national histories of philosophy of the individual Soviet nations. For each nation, the elaboration of its history was entrusted to the members of research centres created expressly for that purpose. As regards the study of medieval Arabic philosophy, whose Eastern branch from the 1950s onwards began to be called 'philosophy of the peoples of Central Asia in the epoch of feudalism', it was assigned to researchers working at the national Academies of Sciences in Tashkent[1] and Dushanbe[2], as well as in Baku, Alma-Ata

* This article is the result of research work carried out at the Centre for Advanced Study (CAS) Sofia in the framework of the Advanced Academia Programme (2017-2018). An earlier version appeared in CAS Working Paper Series, Issue 11/2019.

1. In 1940, the Uzbek branch of the USSR Academy of Sciences was established, and in 1943 the foundations of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR were laid. The Institute of Philosophy and Law was founded in 1958.

2. In 1932, in accordance with a decision of the Soviet government, the Tajik bureau of the USSR

and other centres. It was conducted alongside the analysis of the current state of things in philosophy of the North African, Near, Middle and Far Eastern countries, which was a prerogative of the Division of Philosophy and Sociology of the Countries of the East at the Institute of Philosophy of the Soviet Academy of Sciences in Moscow. This Division was founded in 1960 on the initiative of Sergei Grigorian, who became its first Head[3].

As far as the research traditions are concerned, Soviet studies of medieval Arabic philosophy were connected to Russian pre-revolutionary Orientology (*vostokovedenie*). However, the relation between Russian Orientology and the later Soviet historiography of Eastern philosophies, or Philosophical Orientology (*filosofskoe vostokovedenie*) was not direct. On the one hand, the very tradition of Orientology was strongly affected by Stalin's terror in 1936-1938[4]. And on the other hand, Russian Orientologists were specialists in Eastern languages, literatures, religions, history and archaeology but did not normally engage in history of philosophy. Yet there was also an affinity between the two schools. The first post-war generation of Soviet specialists in Eastern philosophies learned almost everything they needed to know about the cultures they explored, about the context in which the authors they studied had lived, from the works of Orientologists, above all Vasilii Bartol'd (1869-1930). His publications on the history of Turkestan and on the history of Islam were the starting point for virtually every new venture in the field, at least until the 1960s. In addition, when the Division of Philosophy and Sociology of the Countries of the East at the Institute of Philosophy in Moscow was founded, philosophers and Orientologists (i.e., philologists and historians) started working together there in order to establish and develop the new Soviet discipline of Philosophical Orientology[5].

Academy of Sciences was created in Stalinabad (today Dushanbe). In 1940, it became a branch of the USSR Academy, and in 1951, the Academy of Sciences of the Tajik SSR was founded.

3. Sergei Nikolaevich Grigorian (1920-1974) was a specialist in Persian philosophy and culture. His doctoral thesis (1951) was devoted to the history of the Bahá'í faith in Iran. His thesis for obtaining the *Doktor Nauk* degree (a higher doctoral degree equivalent to the German *Habilitation*), discussed in 1965, was entitled *Medieval Philosophy in Central Asia, Iran and the Arab East* and published under the title *Medieval Philosophy of the Peoples of the Near and Middle East* (Grigorian 1966). Grigorian was for many years the permanent Head of the Division of Philosophy and Sociology of the Countries of the East at the Institute of Philosophy. The 'mission' of that Centre was comprehensive and systematic study of the philosophical and socio-political thought of the countries of Asia and Africa. Under Grigorian's leadership, the members of the Division explored the history and the status of philosophical thought in the Arab countries, Turkey, Iran, India, Pakistan, China, Japan, Indonesia and Africa.

4. Cf. Tolz 2011, pp. 165-166.

5. Cf. Aa.Vv. 2005, p. 4.

II. The 'philosophical thought of the peoples of Central Asia in the epoch of feudalism' defined as a field of study

The first Soviet publications on medieval Arabic philosophy date back to the 1940s[6]. By the end of the following decade, their number grew considerably and the official Soviet reading of the medieval 'philosophy of the peoples of Central Asia' was established. It was elaborated as part of a centralised campaign the aim of which was to transform philosophical historiography into a vehicle of patriotic propaganda. As a result of that campaign, the view about the particularly important place of Russian philosophy in the history of human thought was worked out, and then this high historical evaluation was extended to the national philosophies of all the other Soviet peoples. The new role of philosophical historiography exclusively as a means of political propaganda found full expression in the two-volume *Studies on the History of the Philosophical and Social-Political Thought of the Peoples of the USSR* (1955-1956), edited by six scholars, among whom the prominent Communist Party leader Mikhail Iovchuk (1908-1990)[7]. Published shortly after Joseph Stalin's death in 1953, this work documents the state of Soviet historical-philosophical research at the time, as a hostage to Stalinist ideology. The introduction to the work contains a quotation from a speech Joseph Stalin delivered in 1948 before a delegation representing the Finnish government:

> "The Soviet people believe that every nation, be it large or small, has its typical features, its own specifics, which belong only to it and which other nations do not possess. These features are the contribution that each nation makes to the common treasury of world culture and by which each nation adds to and enriches the latter. In this sense, all nations – both small and large – are in the same position, and each nation is equivalent to any other nation"[8].

Referring to the so-called international principle of Soviet ideology, the editors of the *Studies* argued that their mission was actually to "restore the histor-

6. As early as in 1943, Orientologist Timofei Rainov dedicated his *Great Scientists of Uzbekistan (9th-11th century)*, to al-Ḫwārazmī, al-Fārābī, al-Bīrūnī and Avicenna (Rainov 1943). In 1945, Aleksandr Semenov published his biographical sketch of Avicenna, which today is a bibliographical rarity (it is easier to find the second edition: see Semenov 1953). A 1948 article of Bogoutdinov describes and analyses the *Book of Knowledge*, Avicenna's most important Persian work (see Bogoutdinov 1948). There were almost no publications on al-Fārābī, al-Bīrūnī or Avicenna prior to that date. Two articles in commemoration of Avicenna appeared in the bulletin of the Academy of Sciences in 1938, on the occasion of the nine hundredth anniversary of his death (cf. Bertel's 1938 and Borisov 1938). At that time, however, scholars were not expected to adhere strictly to any normative interpretation and neither author made use of the historiographical pattern and the terminology that were later imposed on researchers in the field.

7. Cf. Vasetskii / Iovchuk et al. 1955-1956.

8. Vasetskii / Iovchuk et al. 1955-1956, I, pp. 14-15 (*The Speech of Comrade J.V. Stalin at the Dinner in Honour of the Finnish Government Delegation on April 7, 1948*).

ical truth" about the role of the peoples of Eastern Europe and Asia, especially the Soviet peoples, for the advancement of the "philosophy of all the peoples of the world"[9]. As stated by Iovchuk and his colleagues, that role had been neglected and adulterated by "bourgeois" historians of philosophy for centuries. Now the time had come for each of the Soviet peoples to receive due attention as an active participant in the advancement of human thought. The *Studies* were the first large-scale attempt to 'internationalise' Soviet philosophical historiography and, in particular, to deal with the philosophy of the republics of Central Asia. The interpretation of the philosophical thought of the peoples of Central Asia in this work was generic and too simplistic, but it proved to be important in view of subsequent developments in Soviet research in the field. This importance was due to two reasons. First, because the use of the term 'philosophical thought of the peoples of Central Asia in the age of feudalism' to indicate what in the 'bourgeois' tradition is known as the Eastern 'branch' of medieval Arabic philosophy, was introduced for the first time in Soviet historiography precisely in the *Studies*. And secondly, because with the publication of this work, the stylisation of al-Ḫwārazmī (c. 780-c. 850), al-Fārābī (c. 872-950/1), al-Bīrūnī (973-1050), Avicenna (c. 980-1037), and other medieval scholars as national philosophers of the peoples of the Central Asian republics was ratified and became part of the Soviet historiographical canon[10].

In this way, *Studies on the History of the Philosophical and Social-Political Thought of the Peoples of the USSR* marked the first stage of a comprehensive and long-term project to develop the national philosophical historiographies of the Central Asian Soviet peoples. It is no coincidence that the writing of the sections on Central Asia involved Aloutdin Bogoutdinov (1911-1970) and Ibrakhim Muminov (1908-1974), both of whom were prominent Communist Party leaders in their countries (Tajikistan and Uzbekistan respectively) and academics who enjoyed great institutional authority. Muminov worked as Dean of the Faculty of History and Head of the Department (*kafedra*) of Marxist-Leninist Philosophy of the Uzbek State University. Later he participated in the creation and was appointed the first Director of the Institute of Philosophy and Law of the Uzbek Academy of Sciences[11]. Bogoutdinov was one of the founding fathers and then Head of the Philosophy Division of the Academy of Sciences of Tajikistan, as well as of the Philosophy Department (*kafedra*) of the Tajik State University[12]. The establishment of the national philosophical historiographies of their countries was also mainly due to the activity of those two academics. Needless to say, they still

9. Vasetskii / Iovchuk et al. 1955-1956, I, p. 15.

10. Cf. Vasetskii / Iovchuk et al. 1955-1956, I, pp. 82-96.

11. Cf. Khairullaev 1978, p. 31. On Muminov's life and work, see Sadykov 1976, 1978.

12. On Bogoutdinov's life and work, see Ashurov / Dinorshoev 1980 and Mulloboeva 2016, pp. 16-25.

penned chapters and sections in the six-volume general *History of Philosophy* edited by Mikhail Dynnik (1896-1971)[13].

Muminov and Bogoutdinov were no exception in this respect among those who worked on the *Studies*: most of the authors of chapters in the *Studies* wrote for the general six-volume *History of Philosophy* as well. In a sense, the *Studies* prepared the grounds for the general *History*. Its first volume came out in 1957, but the plan, the structure and the methodological tenets of the entire project had been outlined long before that date. They were devised in the late 1940s as a result of the infamous 'philosophical discussions' of those years which led, among other consequences, to the ban on the third volume of the earlier Soviet general *History of Philosophy* (1940-1943) and the interruption of that editorial undertaking[14]. Accordingly, the methodological requirements applied in the post-war work and expounded in the introduction to it were the fruit of the intellectually very restrictive circumstances of the period of late Stalinism[15]. In the subsequent decades, especially in the 1960s and 1970s, these requirements were gradually 'relativised', the historiographic practice increasingly deviated from them, but in the six-volume *History of Philosophy* they were followed strictly. In particular, along with Engels' view of the two lines – materialistic and idealistic – in the history of thought and Lenin's concept of partisanship (*partiinost*) in philosophy, Stalin's principles of patriotism and internationalism were also implemented. In the years after the war, not only philosophical historiography, but the humanities and culture in general were governed by these principles, which emerged in response to the 'enemy ideologies' of Eurocentrism (seen as the ideology of the Western bourgeoisie and of colonialism) and cosmopolitanism (seen as the tribune of American imperialism).

The most noticeable result of the application of the methodological tenets set out in the introduction to the *History of Philosophy* edited by Dynnik consists in the significant differences in the structure of this work compared to the first volume of the unfortunate general *History of Philosophy* published in the 1940s[16]. One of the novelties is that extensive sections on ancient Chinese and Indian philos-

13. See Dynnik / Iovchuk et al. 1957-1965. Still one of them, Bogoutdinov, together with Sheidabek Mamedov, co-authored the chapter on Central Asian philosophy in the epoch of feudalism in the first volume of the *History of Philosophy in the USSR* (cf. Bogoutdinov / Mamedov 1968).

14. Between 1940 and 1943, the first three of the seven volumes planned were published (Aleksandrov / Bykhovskii et al. 1940-1943). Regarding the fate of this edition and the banning of the third volume, see, among numerous studies, Batygin / Deviatko 1993 as well as the memoirs of Vasilii Sokolov (Sokolov 2016, pp. 24-33). From 1943 to 1953 work on the project continued under the leadership of Georgii Aleksandrov (1908-1961). Mikhail Dynnik was in charge as the Editor-in-Chief of the general *History of Philosophy* (Dynnik / Iovchuk et al. 1957-1965) from 1953 to the moment when the last volume came out.

15. Kedrov / Iovchuk / Dynnik 1957.

16. Cf. Aleksandrov / Bykhovskii et al. 1940-1943, I, pp. 490-491.

ophies are included here[17]. Another really remarkable 'novelty' is how the task of developing the national historiographies of the Soviet peoples is reflected in the reading of medieval Arabic philosophy. In the first volume of the pre-war *History of Philosophy*, the examination of medieval thought ("Philosophy of Feudal Society") is distributed in chronological order in the chapters "Historical Preconditions of Medieval Philosophy", "Early Scholastics", "Arabic Medieval Philosophy", "Jewish Medieval Philosophy"[18] and "Late Scholastics"[19]. In the new, post-war project, the material is organised by geographic regions and nations so that what is labelled as "Philosophy of the Peoples of Central Asia" (whose emblem is Avicenna) is discussed separately from "Philosophy in the Arab Countries and Jewish Philosophy" (with Averroes as its main representative). These two chapters are part of distinct sections entitled "Philosophical and Sociological Thought of the Peoples of the USSR" and "Philosophical and Sociological Thought of the Orient", respectively[20]. A curious outcome of this choice is that in the post-war work the ideas of Averroes are expounded before Avicenna's, although the Andalusian thinker lived a century later than the Persian polymath.

The tendency to deal with medieval 'Central Asian philosophy' separately from its Western counterpart persisted also in subsequent decades. The continuity between the philosophy of Avicenna and of Averroes was never questioned. However, the two greatest philosophers of the Muslim world were approached by two parallel branches of Soviet scholarship. Averroes was an object of study principally in the historiography of Western medieval philosophy. Research on Avicenna, on the contrary, became the prerogative of the historians of Central Asian philosophy. This division was not exclusive, yet it was clearly marked, especially in the period considered here[21]. In general, in the space of the four decades between the 1950s and the 1980s, hundreds of both popular and scholarly works on the life and thought of Avicenna, al-Fārābī and other Central Asian authors were published in the Soviet Union, mainly in the Russian, Uzbek, and Tajik languages[22]. Of utmost importance among these publications were the translations. They covered practically the entire corpus of Avicenna's works in the different fields of

17. Cf. Dynnik / Iovchuk et al. 1957-1965, I, p. 716.

18. The word commonly used in Russian editions to denote Jewish philosophy is *evreiskaia*, i.e., 'Hebrew'.

19. Cf. Aleksandrov / Bykhovskii et al. 1940-1943, I, p. 491.

20. Cf. Dynnik / Iovchuk et al. 1957-1965, I, p. 716.

21. To give but one example, Sergei Grigorian dedicated his booklet *Great Thinkers of Central Asia* to al-Fārābī, al-Bīrūnī and Avicenna (cf. Grigorian 1958). This was followed by *Great Thinkers of the Arab East*, dedicated to Avempace, Ibn Ṭufayl and Averroes (cf. Grigorian 1960).

22. For an overview of that literature, see Knysh 1996 and the introductory chapter in Stepaniants 1994 (pp. 1-6), as well as van der Zweerde 1997, p. 138, and the relative references. As far as the period examined in this article is concerned (1950s-1960s), very useful are the analysis of the state of the question about the Soviet studies on al-Fārābī in Khairullaev 1967, pp. 76-87 and the relative bibliography (Khairullaev 1967, pp. 340-353). Around the end of the Soviet epoch, West-

knowledge, including his monumental *Canon of Medicine*, which was published in the Russian and Uzbek languages from 1954 to 1960[23].

III. Criticism of Eurocentrism in the historiography of Arabic philosophy

In the 1940s-1950s, the most important statements were formulated, which together constituted the specific Soviet reading of the role and place of medieval Arabic philosophy in the culture of the Islamic world, on the one hand, and in the development of philosophy through time, on the other. The role of philosophy in medieval Islamic culture is eloquently characterised by Parviz Shad in his 1958 article *Zakariyyā' al-Rāzī, Iranian Materialist and Early Medieval Atheist* as follows:

> "Philosophy [in the era of Rāzī] became the banner of the opposition. It set itself against the Talmudism of the Hadith and Shariah followers, against the sophistry of Asharite theology, and against the irrationalism of the Sufis. Philosophy was a fervent champion of science and scientific research, free-thinking and religious tolerance. Performing such noble tasks, philosophy at that time certainly was a most militant participant in the ideological struggle and it was not without reason that its adherents were subjected to fierce persecution. Significative in this regard are the lives of Rāzī, Ibn Sīnā, 'Umar Ḫayyām and other thinkers who experienced many misfortunes in the name of their convictions. [...] Philosophy served as a convenient haven for materialism and atheism, it was the ideology of the most enlightened, advanced part of the feudal intelligentsia, consisting of people coming from the folk. In those conditions, it played a revolutionary role, opposing orthodox Islam, which served as the worldview of the Caliphate"[24].

As Gul'shat Shaimukhambetova maintains in a 1998 overview of the studies of Arabic philosophy, in the 1950s-1960s, Soviet specialists emphasised the rationalistic and anti-religious aspects of medieval Arabic thought and strived to show that, in general, it was much less dependent on mysticism and theological ideas than claimed by many Western authorities in the field[25]. From the late 1940s to the

ern bibliographies took account of titles in Russian for the first time: see Butterworth 1988 and Janssens 1991.

23. See Avicenna 1954-1960.

24. Shad 1958, p. 77. The author, who was from Iran, studied at the Academy of Social Sciences of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union in Moscow and in 1957 defended a PhD thesis on *The Philosophy of Ibn Sīnā*.

25. Shaimukhambetova points out Max Horten, Richard Walzer, Georges Anawati and Franz Rosenthal as the scholars who, along with their students, identified the problem of the relationship between faith and disbelief as the central theme of Arabic philosophy. While acknowledging the importance of this problem, the representatives of the Soviet school tried to suggest another emphasis. For them, medieval Arabic philosophers' main concern lay with the "differentiation between the fields

late 1960s, philosophical historiography in the Soviet Union depended entirely on politics and ideology. And yet, according to Shaimukhambetova, despite the ideological restraints and the concessions to political opportunism, what was produced during that period, was not worthless. In particular, the Soviet approach made it possible for the elements of atheism, freedom of thought and scientific interest in nature, "actually present" in medieval Arabic philosophy, to come to the fore[26].

With regard to the evaluation of the 'historical mission' of Arabic, or Islamic, philosophy, Soviet scholars typically accused Western scholarship of being Eurocentric. In their eyes, Western Orientologists and historians of philosophy underestimated the originality of the Arabic tradition in philosophy and reduced its role in history solely to that of a depository and transmitter of the heritage of other cultures, denying its specific contribution to the progress of human thought and science. This proved to be a persistent line of attack on 'bourgeois' historiography throughout the entire post-war period. The political, not to say opportunistic, functionality of this critique, however, led to the fact that it was most often formal and only apparent. The authors confined themselves to bare statements regarding 'bourgeois' historiography, often without mentioning names, and used all the same formulas to qualify it. This applied both to collective publications performing strictly ideological tasks[27], as well as to dissertations, monographs and articles by different authors[28]. As a matter of fact, the accusations of 'falsification of the history of Eastern socio-philosophical thought' referred to the Western as well as to the Eastern 'bourgeois' scholarly production. The Western tradition was blamed for having underestimated the importance of Oriental thought whereas the Eastern one, suffering from 'Asio-', or 'Eastcentrism', was blamed for having exaggerated it. Both these faults were interpreted generically as part of the ideological struggle and manifestations of anticommunism. However, some – few – Soviet authors criticised Eurocentricism in philosophical historiography in more detail, trying to find out exactly how their standpoints lay in relation to earlier historiography.

The most thoroughly elaborated critique of the Eurocentric attitude to Arabic philosophy allegedly inherent in Western research that I have met in Soviet literature of the 1950s-1960s is a 1967 text by Muzaffar Khairullaev. Khairullaev was a student of Ibrakhim Muminov and himself an influential scholar and academic

of physics and metaphysics" and the "elaboration of a scientific methodology" (cf. Shaimukhambetova 1998, pp. 28-30, 34-35).

26. Cf. Shaimukhambetova 1998, p. 30.

27. Cf. the discussion about "the denigration of the significance of the philosophical thought of the peoples of Asia [...], the Arab countries, and the peoples of Eastern Europe" by "reactionary historians of philosophy, in particular the ideologists of imperialism" in the methodological introduction to the first volume of the *History of Philosophy* (Kedrov / Iovchuk / Dynnik 1957, p. 17).

28. Bogoutdinov, for instance, explicitly cites only Hegel and Karl Vorländer as champions of Eurocentrism in philosophical historiography (cf. Bogoutdinov 1961, pp. 21-22).

figure in the Soviet Uzbek Republic. He expounded his critique of Eurocentrism in the introduction to his book on *Fārābī's Worldview and Its Significance in the History of Philosophy*, as well as in the first chapter entitled "Shedding Light on [the Interpretation of] Fārābī's Thought in Historical-Philosophical Literature". Khairullaev's analysis focuses on the way in which the idea that there is an essential and profound difference between Eastern and Western culture was imposed by nineteenth century historiography. In his view, in the second half of the nineteenth and in the first half of the twentieth centuries the European powers were interested in nourishing this idea in order to justify their imperialist appetites. Although not new to European scholarship, it had grown in importance particularly in the 19th century due to the "transformation of the bourgeois class from a relatively progressive to a reactionary class"[29]. During that period, Khairullaev writes, all sorts of biological, geographic, psychological and other "theories" flourished in full bloom. These theories favoured statements about the perennial social and cultural stagnation of the peoples of the East, whose "fate" was to be subjected to the "dynamic" and "civilised" West[30].

With reference specifically to Eurocentrism in philosophical historiography, the Uzbek scholar emphasises the influence of certain ideas of Hegel and Renan on this field[31]. We are reminded that Hegel considered philosophy to be a prerogative of the European nations and regarded even the greatest representatives of the world of Arabic thought as merely commentators of Aristotle[32]. Renan for his part put into circulation the racist theory of the struggle between the Semitic and the Aryan spirit, which proved to be surprisingly tenacious. It was adopted and widely used in the work of the subsequent generations of "reactionary bourgeois Orientalists"[33]. Indeed, the only merit Khairullaev admits in Renan's work is its vast documental basis.

> "The methodological principles and racist attitude of Renan notwithstanding, the great factual material collected by him and the individual conclusions that inevitably follow from it show the originality and great importance of the philosophy of Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rušd in the development of European free thinking and natural-science ideas"[34].

According to Khairullaev, the early twentieth century generation of historians of philosophy, e.g., Windelband, Kirchner, Vorländer, Wundt[35] followed both

29. Khairullaev 1967, p. 8.
30. Khairullaev 1967, p. 9.
31. Renan's *Averroès et l'averroïsme* was published in Russian in 1902 (see Renan 1902) and was widely read by Soviet scholars.
32. Cf. Khairullaev 1967, pp. 9-10.
33. Khairullaev 1967, pp. 10-11.
34. Khairullaev 1967, p. 11.
35. Khairullaev cites the names of authors, whose works were known to Russian readers in pre-Re-

Renan in affirming the Europeans' moral and intellectual superiority over Eastern races, and Hegel in either completely excluding Eastern philosophy from their accounts on the history of thought, or devoting very little attention to it and labelling it as veiled in mysticism[36]. Connected to the latter is another important defect that Khairullaev spots in Western historiography. It is that most attention is paid in it not to examples of free thought or to the scientific achievements of famous medieval polymaths, but mainly to doctrines aimed at justifying religious dogmas. And it is certainly not by accident, Khairullaev points out, that precisely "Ghazālī, the ardent enemy of science and philosophy, the mystic who fiercely fought against contemporary progressive thinkers" was declared by "bourgeois" historians as, to put it in the words of Renan, "the most original mind in the Arabic school"[37].

Further in his book, Khairullaev moves on to discuss the recent, i.e., post-war trends in the historiography of medieval Arabic philosophy. Here is what he writes:

> "In the course of the Second World War, due to the fact that a number of countries abandoned capitalism and the socialist system emerged, the general crisis of capitalism deepened. At present, the anti-imperialist movement [...] is sweeping away the last remnants of colonialism and undermining the foundations of imperialism. [...] The Eurocentric ideas of the modern apologists of bourgeois culture obey the common ideological tasks of modern imperialism and are used as ideological and theoretical weapons in the fight against the Marxist-Leninist outlook [...]"[38].

The author argues that, because of their fidelity to their ideological mission, contemporary scholars, such as Richard Walzer, did not feel the need to challenge the received paradigm in the historiography of medieval Arabic philosophy. They continued to ignore the "objective laws" of social and cultural development, to treat history subjectively and – indeed, quite unprofessionally – to psychologise the *geographic* notions of 'east' and 'west'[39].

volutionary translations: Wilhelm Windelband's *Geschichte der alten Philosophie* (1888) and *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften* (1878-1880) were published in Russian in 1893 and in 1902-1905 (2 vols.), respectively. The Russian edition of Friedrich Kirchner's *Katechismus der Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart* (1877) was of 1895. Two different translations of Wilhelm Wundt's *Einleitung in die Philosophie* (1901) came out in 1902 and a third one was published in 1903. The first volume of Karl Vorländer's *Geschichte der Philosophie* (1903) came out in Russian in 1911 and his *Volkstümliche Geschichte der Philosophie* (1921), in 1922.

36. Cf. Khairullaev 1967, p. 14.

37. Khairullaev 1967, p. 16. He mentions the Hungarian Orientologist Ignaz Goldziher as someone who differs somewhat from these authors by "his endeavour to find what was new and valuable in medieval Arabic thought" (cf. Khairullaev 1967, p. 15). Khairullaev refers to the chapter on "Philosophy of Islam" penned by Goldziher for the *Allgemeine Geschichte der Philosophie* by Wundt, Oldenberg *et al.* (1909), which, too, had been published in Russian (cf. Wundt / Ol'denberg et al. 1910-1912).

38. Khairullaev 1967, p. 18.

39. Cf. Khairullaev 1967, pp. 22-23.

Khairullaev's examination of the history of research on Arabic philosophy includes also a section on the Russian pre-Revolutionary Orientological school. Without getting into the details of their works, this analysis, however, suggests that Khairullaev holds Rozen, Bartol'd, Ol'denburg and the other Russian imperial Orientologists in high esteem[40]. In particular, he acknowledges to Bartol'd the merit of being the first scholar to define, as early as in 1918, al-Fārābī, al-Bīrūnī and Avicenna as Central Asian philosophers[41].

Finally, there is a last point in Khairullaev's criticism of Eurocentrism in historiography we have not yet touched upon. It concerns the fact that in Soviet literature none of the 'traditional' terms used to denote the subject of the history of Arabic philosophy was accepted. Both 'Arabic philosophy' and 'Muslim philosophy' were rejected. The first of these two terms was criticised for placing too much emphasis on the linguistic element and for alluding to the Arabs' dominance over subjected peoples. In the second formula, the emphasis on the religious element was found improper. Moreover, Khairullaev writes further, both these terms ignore the fact that every culture is mainly *nationally* shaped. He claims that the so-called Arabic culture was in reality the culture of the peoples of medieval Central Asia, Iran, Northern India, North Africa and other regions that had been formed under the influence of the Arabic language on the basis of the economic and cultural relations during the existence of the Arab caliphate. Therefore, the culture of the peoples of the Middle East and Central Asia of this period should be defined as *Arabic-language* culture and, accordingly, one should speak of Arabic-language science, philosophy, etc.[42].

IV. Post-Soviet developments

Two were the distinctive features of 1950s-1960s Soviet historiography of Arabic philosophy. The first consisted in the conventional norm of portraying al-Fārābī, al-Bīrūnī, Avicenna and other authors originating from Central Asia as national philosophers of some of the Soviet peoples. The second was the stylisation of Arabic philosophy as opposed to religion and theology and persisting in free thinking and scientific research. The latter of those two features had eroded already during the late Soviet era due to the process of "expansion of the philosophical front"[43],

40. Cf. Khairullaev 1967, p. 65. During the 1960s, some of the Russian pre-Revolutionary Orientologists were rehabilitated and Bartol'd's collected works came out in nine volumes (cf. Tolz 2011, p. 160).

41. Khairullaev refers to Bartol'd popular work *Muslim Culture* (*Kul'tura musul'manstva*). Cf. Khairullaev 1967, p. 76.

42. Khairullaev 1967, pp. 35-37. Aloutdin Bogoutdinov follows a similar line of reasoning in his *Studies on the History of Tajik Philosophy* (cf. Bogoutdinov 1961, pp. 23-27).

43. An expression used by Gul'shat Shaimukhambetova in Shaimukhambetova 1985, p. 12.

i.e., of devoting ever more attention to doctrines and currents of thought, such as Sufism, that did not fit into the definition of Arabic philosophy as opposed to religion[44]. And by the end of the Soviet era, it had been definitively replaced by the reading which identifies the issue of the relationship between faith and disbelief as the central theme of Arabic philosophy and interprets Arabic philosophy as intertwined with religion[45].

This was the paradoxical result of the involvement of several generations of Soviet scholars with medieval Arabic thought. The outcome of their joint efforts was exactly the opposite to what some fifty years earlier had been set as the aim of this pursuit: to prove that, contrary to the Eurocentric notion about the non-European peoples as incapable of rational thinking, the distinctive feature of Arabic philosophy is precisely its independence from religious belief and its interest in the scientific inquiry of nature. This outcome must, of course, be seen in the broad context of the deep social changes in the Soviet Union related to the transition from the period of stagnation in the 1970s to the period of *perestroika* in the 1980s. Changes that affected the humanities as all the other spheres of social life and that, in philosophy, led to a "*perestroika* of philosophy"[46]. At the same time, it appears that there is enough reason to suggest a more daring explanation for the paradoxical result of the Soviet involvement with the study of Arabic and non-European philosophy in general. It seems that to some extent it was connected with the personal efforts of an influential individual: Mariėtta Stepaniants, Orientologist and specialist in the philosophy and culture of India and Pakistan. In 1980, she became Head of the Division of Philosophy and Sociology of the Countries of the East at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences. In an interview in 2005 on the occasion of her seventieth an-

44. Cf. Stepaniants 1987. For references to other works published in Russian in the 1980s and the early 1990s, see Knysh 1996 and Stepaniants 1994, p. 112.

45. As Evgeniia Frolova explained on the occasion of the first participation of a Soviet delegation at the *Kölner Mediaevistentagung*: "In der Erforschung der mittelalterlichen arabischen Literatur lassen sich in den letzten Jahren folgende Tendenzen feststellen: Während in den vergangenen Jahrzehnten aus ideologischen Gründen Vertretern der 'Falsafa' wie al-Farabi und Ibn Sina der Vorzug gegeben wurde, deren Werke sich als dem Materialismus nahestehend interpretieren ließen, besteht jetzt ein großes Interesse an der religiösen Philosophie. [...] Kalam und Sufismus, die früher als reaktionäre, der Wissenschaft und Philosophie feindlich gegenüberstehende Strömungen angesehen wurden, werden heute von den meisten Gelehrten ganz anders bewertet und unter dem Aspekt der jeweiligen konkreten historischen Bedingungen und Situationen betrachtet. Besonderer Aufmerksamkeit erfreut sich der Sufismus als eine Konzeption, die sich am Individuum, an der Persönlichkeit und Freiheit des Menschen im Glauben orientiert, als Konzeption, die als einzige die rationelle Erkenntnis Gottes ablehnt und Gott zum Gegenstand eines mystischen, nicht verifizierbaren reinen Glaubens macht" (Frolova 1992, p. 175). Evgeniia Frolova is specialist in Arabic philosophy. She has been working at the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences since 1961. In 1983, she published an important monograph on *The Problem of Faith and Knowledge in Arabic Philosophy* (cf. Frolova 1983).

46. There is also an opinion that the movement was two-way: *perestroika* affected Soviet philosophy and philosophy, in turn, played a role in *perestroika*. Cf. van der Zweerde 2010, pp. 76-77.

niversary, she shared the following in relation to the tasks she had set herself as Head of the Division:

> "First of all, it seemed to me necessary to change the thematic orientation of our research activity, to get rid of excessive attachment to ideology and political conjuncture. Not only me, but a number of colleagues (first of all E.A. Frolova) knew that materialism, atheism, rationalism, revolutionary democratism, the theories of non-capitalist way of development, etc., do not at all give an adequate idea of Eastern philosophies; that, instead of exclusive attention to modern 'progressive' currents of thought, one needs to concentrate on historical and philosophical studies free of subjectivity"[47].

The change of the focus of research in the field of 'philosophical Orientology' along with the relativisation of the ideological canons, was, however, only a step towards the elaboration of a new and comprehensive interpretation of Eastern philosophies in general. This interpretation found full expression in Stepaniants' post-Soviet publications. In particular, it is reflected in her 1997 book *Eastern Philosophy*[48], as well as in the second edition (2002) of the textbook *Introduction to Philosophy* edited by Ivan Frolov[49], with which the standard post-Soviet reading of the history of philosophy was sanctioned[50]. The textbook has an historical-philosophical and a theoretical part. The historical one is divided into sections as follows: "Western Philosophy and Its Cultural-Historical Types", "'Eastern Philosophy' and Its Cultural-Historical Types", "Philosophical Thought in Russia from the Eleventh to the Nineteenth Century", "Contemporary Philosophy: A Synthesis of Cultural Traditions". It can be observed that the undoubtedly problematic and yet inventive attempt of Soviet scholarship to present the history of philosophy by combining the chronological with the national principle of organisation of the material has been abandoned here in the name of a return to the 'classical' division of philosophy into Eastern and Western. Although here the term 'Eastern philosophy' is put in inverted commas (unlike 'Western philosophy' which, strangely enough, is not) and although the authors emphasise their respect for "the cultures of other peoples"[51], apparently they share the view, so fiercely criticised by the ideologised Soviet 'school', that an Eastern philosophy exists, which is

47. Aa.Vv. 2005, p. 11.

48. Cf. Stepaniants 1997.

49. Cf. Stepaniants 2002a.

50. For decades, one of the main courses in the curriculum of university students studying philosophy in the Soviet Union was Foundations of Marxism-Leninism. In the late 1980s, at the height of *perestroika* and as a result of the latter, it was replaced by the course Introduction to Philosophy. A team of scholars led by the 'ideologist' of this new discipline, Ivan Frolov (1929-1999), wrote a textbook of the same name whose first edition was published in 1989 and the most recent one in 2012 (cf. Frolov / Arab-Ogly et al. 1989 and Frolov / Arab-Ogly et al. 2012).

51. Stepaniants 2002a, p. 130: "We would like to clearly express our respect for the cultures of other peoples, recognising the equivalence of non-Western types of philosophising [to the Western one]".

somehow essentially different from the Western. Presenting the "cultural-historical types" of Eastern philosophies together, as Eastern, clearly implies that they all differ from the Western ones and/or have some unifying similarities. Referring to the emergence of Indian and Chinese philosophies in the first millennium BC, Stepaniants stresses that, unlike them, "Arabic-Muslim philosophy was a medieval phenomenon, which is why its emergence and development significantly differed from the analogous processes in the ancient civilisations of India and China"[52]. The question remains as to what unites these three philosophical traditions which Stepaniants examines together both in the second (and in all subsequent) editions of Frolov's textbook *Introduction to Philosophy* and in her book *Eastern Philosophy*. Here is how she responds to this question:

> "It is well known that the conventional concept of 'Eastern' philosophy was introduced into scholarly circulation by those thinkers predisposed to be only 'at home with the Greeks'. This explains the inclination to cover all philosophical ideas propounded by representatives of apparently dissimilar cultural traditions with one word: 'Eastern'. This common category has come to embrace thinkers whose worldviews are bound to be distinct by virtue of their emergence under different natural, geographical, historical, and cultural conditions. Yet for the sake of convenience I too use this term from time to time in expounding these traditions, which in certain respects have turned out to be similar enough and thereby distinguishable from 'Western' philosophy. In particular I would highlight that, throughout their centuries-old history, each of these traditions failed to distinguish itself fully from religious thought and practice, and to thereby 'structure thought from within itself'"[53].

From this quotation we can conclude that the late Soviet and post-Soviet general assessment of 'Arabic-Muslim philosophy' turned out to be a mirror image of the pattern of interpreting the 'philosophy of Central Asia, Iran and the Arab East' of the earlier period[54]. The new reading indeed gave priority to doctrines that Evgeniia Frolova, in a historically important 1992 text, described as "religious philosophy"[55]. To be sure, that paradigmatic turn in the interpretation was not yet an adequate attempt to start a dialogue with Western scholarship. For one thing, it did not contemplate the presence of somewhat contradictory narratives of Arabic philosophy inherent in the Western tradition[56]. So at this point it seems rel-

52. Stepaniants 2002a, p. 131.

53. Stepaniants 2002b, pp. xii-xiii.

54. In post-Soviet research, we are witnessing the replacement of previously coined formulas such as 'Arabic-language philosophy', 'philosophy of the peoples of the Muslim East', 'philosophy of Central Asia, Iran and the Arab East' etc. with the new 'Arabic-Muslim philosophy' (*arabo-musul'manskaia filosofiia*).

55. Cf. Frolova 1992, p. 175.

56. In connection with the reception of al-Fārābī and Avicenna in Western historiography, it is instructive to see Germann 2018 and Lizzini 2018.

evant to ask what part of that change was due to reasons intrinsic to scholarship and what part was psychologically motivated as an act of 'revenge' against the long oppression of an ideology that had already lost its credibility.

The other of the two moments we have identified as distinctive features of 1950s-1960s Soviet history of Arabic philosophy – the stylisation of al-Fārābī, al-Bīrūnī, Avicenna, al-Ḫwārazmī and others as national philosophers of some of the Soviet peoples – has turned out to be more lasting. At present, philosophical historiography is being used once again as an instrument for national consolidation in the young post-Soviet states in Central Asia[57]. The recent historical-philosophical narrative in these countries is more often than not in continuity with the inherited schemes dating back to the late Stalin era. Maybe the most eloquent example in this respect is provided by Tajikistan, where the account of medieval Tajik philosophy that had been put together already in the 1950s is being reproduced nowadays without any extensive modification. Aloutdin Bogoutdinov's *Studies on the History of Tajik Philosophy* came out in a second edition in 2011[58], exactly fifty years after they had been first published in 1961[59]. A PhD thesis praising his role for the establishment of philosophical historiography as a discipline in Tajikistan was defended at the Academy of Sciences in Dushanbe in 2016[60]. And it appears that, in general, philosophical historiography in this country is conceived as a continuation of the achievements of earlier research rather than as a radical shift in the perspective as one might expect[61]. This testifies to the fact that in the long term, in the interplay between the various elements composing Soviet history of philosophy – such as the Marxist-Leninist approach to history, criticism and deprecation of religion and of religious thought, criticism of 'bourgeois' historiography, anti-Eurocentric and universalistic discourses, development of national historiographies, etc. – precisely the latter has prevailed. Perhaps what Kåre Johan Mjør and other specialists have clearly shown with regard to post-Soviet historiography of Russian philosophy is the case with the philosophies of the peoples of Central Asia as well: under up-to-date wrappings, the main structure of the national historical-philosophical narratives has been preserved[62].

57. Cf. Mulloboeva 2016, p. 3. On the controversies about Vasilii Bartol'd's legacy in post-communist Central Asia, see Tolz 2011, p. 163.

58. Bogoutdinov 2011.

59. Bogoutdinov 1961.

60. Cf. Mulloboeva 2016.

61. Without trying to be exhaustive, let me mention Komilov 1993, Dinorshoeva 2006, Saidov 2009, Mulloboeva 2016.

62. Mjør 2018, pp. 291-292; Mjør 2013, p. 329.

Bibliography

Sources

Aa.Vv. 2005 = Aa.Vv., *K 70-letiiu Mariėtty Tigranovny Stepaniants*, in M. Stepaniants, *Mir Vostoka. Filosofiia: Proshloe, nastoiashchee, budushchee*, Vostochnaia literatura, Moskva 2005, pp. 4-24.

Aleksandrov / Bykhovskii et al. 1940-1943 = G. Aleksandrov / B. Bykhovskii et al., *Istoria filosofii*, 3 vols, Gospolitizdat, Moskva 1940-1943.

Avicenna 1954-1960 = Avicenna, *Kanon vrachebnoi nauki*, 6 vols, Medgiz, Moskva 1954-1960.

Bertel's 1938 = E. Bertel's, *Avitsenna i persidskaia literatura*, in *Izvestiia Akademii nauk SSSR. Otdelenie obshchestvennykh nauk / Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS. Classe des sciences sociales*, 11/1-2 (1938), pp. 75-94.

Bogoutdinov 1948 = A. Bogoutdinov, *Vydaiushchiisia pamiatnik filosofskoi mysli tadzhikskogo naroda*, in *Voprosy filosofii*, 2/3 (1948), pp. 358-366.

Bogoutdinov 1961 = A. Bogoutdinov, *Ocherki po istorii tadzhikskoi filosofii*, Tadzhikgosizdat, Stalinabad 1961.

Bogoutdinov 2011 = A. Bogoutdinov, *Ocherki po istorii tadzhikskoi filosofii*, Donish, Dushanbe 2011[2].

Bogoutdinov / Mamedov 1968 = A. Bogoutdinov / S. Mamedov, *Azerbaidzhan i Sredniaia Aziia*, in V. Evgrafov / A. Bogoutdinov et al., *Istoria filosofii v SSSR*, vol. 1, Nauka, Moskva 1968, pp. 66-80.

Borisov 1938 = A. Borisov, *Avitsenna kak vrach i filosof*, in *Izvestiia Akademii nauk SSSR. Otdelenie obshchestvennykh nauk / Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS. Classe des sciences sociales*, 11/1-2 (1938), pp. 52-71.

Dinorshoeva 2006 = Z. Dinorshoeva, *Grazhdanskaia filosofia al'-Farabi*, PhD Thesis, Russian-Tajik Slavonic University, Dushanbe 2006.

Dynnik / Iovchuk et al. 1957-1965 = M. Dynnik / M. Iovchuk et al. (eds), *Istoriia filosofii*, 6 vols, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moskva 1957-1965.

Frolov / Arab-Ogly et al. 1989 = I. Frolov / Ė. Arab-Ogly et al., *Vvedenie v filosofiiu. Uchebnik dlia vysshikh zavedenii*, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, Moskva 1989.

Frolov / Arab-Ogly et al. 2012 = I. Frolov / Ė. Arab-Ogly et al., *Vvedenie v filosofiiu. Uchebnoe posobie dlia vuzov*, Kul'turnaia revoliutsiia / Respublika, Moskva 2012[5].

Frolova 1983 = E. Frolova, *Problema very i znania v arabskoi filosofii*, Nauka, Moskva 1983.

Frolova 1992 = E. Frolova, *Forschungen zur Philosophie des orientalischen Mittelalters in der UdSSR*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992), pp. 174-176.

Grigorian 1958 = S. Grigorian, *Velikie mysliteli Srednei Azii*, Znanie, Moskva 1958.

Grigorian 1960 = S. Grigorian, *Velikie mysliteli Arabskogo Vostoka*, Znanie, Moskva 1960.

Grigorian 1966 = S. Grigorian, *Srednevekovaia filosofia narodov Blizhnego i Srednego Vostoka*, Nauka, Moskva 1966.

Kedrov / Iovchuk / Dynnik 1957 = B. Kedrov / M. Iovchuk / M. Dynnik, *Vvedenie*, in M. Dynnik / M. Iovchuk et al., *Istoriia filosofii*, vol. 1, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moskva 1957, pp. 9-28.

Khairullaev 1967 = M. Khairullaev, *Mirovozzrenie Farabi i ego znachenie v istorii filosofii*, FAN Uzbekskoi SSR, Tashkent 1967.

Khairullaev 1978 = M. Khairullaev, *Osnovnye napravleniia razvitiia filosofskoi nauki v Sovetskom Uzbekistane*, in *Voprosy filosofii*, 22/10 (1978), pp. 29-39.

Komilov 1993 = R. Komilov, *Sotsial'no-utopicheskie ucheniia v tadzhikskoi filosofii XIII-XV vekov*, PhD Thesis, Tajik National University, Dushanbe 1993.

Mulloboeva 2016 = D. Mulloboeva, *Akademik A.M. Bogoutdinov i razvitie istoriko-filosofskoi nauki v Tadzhikistane*, PhD thesis, Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, Institute of Philosophy, Dushanbe 2016.

Rainov 1943 = T. Rainov, *Velikie uchenye Uzbekistana (9-11 vv.)*, Izdatel'stvo Uz-FAN, Tashkent 1943.

Renan 1902 = E. Renan, *Averroès i averroism*, in E. Renan, *Sobranie sochinenii v 12 tomakh*, vol. 8, B.K. Fuks, Kiev 1902.

Saidov 2009 = N. Saidov, *Sopostavitel'nyi analiz uchenii Aristotelia i Ibn Sina o cheloveke*, PhD Thesis, Tajik National University, Dushanbe 2009.

Semenov 1953 = A. Semenov, *Abu-Ali ibn-Sina (Avitsenna)*, Tadzhikgosizdat, Stalinabad 1953[2].

Shad 1958 = P. Shad, *Zakariia Razi – iranskii materialist i ateist rannego srednevekov'ia*, in *Voprosy filosofii*, 11/6 (1958), pp. 77-82.

Shaimukhambetova 1985 = G. Shaimukhambetova, *O sostoianii, problemakh i perspektivakh izucheniia filosofskoi mysli zarubezhnogo Vostoka*, in *Voprosy filosofii*, 39/11 (1985), pp. 3-20.

Shaimukhambetova 1998 = G. Shaimukhambetova, *O problemakh istoriografii srednevekovoi arabskoi filosofii*, in E. Frolova (ed.), *Srednevekovaia arabskaia filosofia. Problemy i resheniia*, RAN / Vostochnaia literatura, Moskva 1998, pp. 11-41.

Sokolov 2016 = V. Sokolov, *Filosofskie stradaniia i prosvetleniia v sovetskoi i postsovetskoi Rossii. Vospominaniia i mysli zapozdalogo sovremennika*, A.V. Vorob'ev, Moskva 2016[2].

Stepaniants 1987 = M. Stepaniants, *Filosofskie aspekty sufizma*, Nauka, Moskva 1987 [English transl.: *The Philosophical Aspects of Sufism*, Ajanta Publications, Delhi 1989].

Stepaniants 1994 = M. Stepaniants, *Sufi Wisdom*, State University of New York Press, New York 1994 [a revised English edition of *Filosofskie aspekty sufizma*, Nauka, Moskva 1987].

Stepaniants 1997 = M. Stepaniants, *Vostochnaia filosofia. Vvodnyi kurs i izbrannye teksty*, Vostochnaia literatura, Moskva, 1997 [2001[2]; 2011[3]].

Stepaniants 2002a = M. Stepaniants, *Vostochnaia filosofia i ee kul'turno-istoricheskie tipy*, in I. Frolov / Ė. Arab-Ogly et al., *Vvedenie v filosofiiu. Uchebnoe posobie dlia vuzov*, Respublika, Moskva 2002[2], pp. 129-147.

Stepaniants 2002b = M. Stepaniants, *Introduction to Eastern Thought*, AltaMira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002 [first published in Russian in 1997 as *Vostochnaia filosofia*].

Vasetskii / Iovchuk et al. 1955-1956 = G.S. Vasetskii / M. Iovchuk et al., *Ocherki po istorii filosofskoi i obshchestvenno-politicheskoi mysli narodov SSSR*, 2 vols, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moskva 1955-1956.

Wundt / Ol'denberg et al. 1910-1912 = W. Wundt / H. Ol'denberg et al., *Obshchaia istoriia filosofii*, 2 vols, Obshchestvennaia pol'za, Sankt-Peterburg 1910-1912.

Studies

Ashurov / Dinorshoev 1980 = G. Ashurov / M. Dinorshoev, *A.M. Bogoutdinov – vydaiushchiisia issledovatel' istorii obshchestvennoi mysli tadzhikskogo naroda. Vstupitel'naia stat'ia*, in A. Bogoutdinov, *Izbrannye proizvedeniia*, Donish, Dushanbe 1980, pp. 7-18.

Batygin / Deviatko 1993 = G. Batygin / I. Deviatko, *Sovetskoe filosofskoe soobshchestvo v sorokovye gody: pochemu byl zapreshchen tretii tom* Istorii filosofii*?*, in *Vestnik Rosiiskoi Akademii Nauk*, 63 (1993), pp. 628-639.

Butterworth 1988 = Ch.E. Butterworth, *The Study of Arabic Philosophy Today. Appendix (1983-87)*, in Th.-A. Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*, Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, Washington 1988, pp. 55-116; 117-140.

Germann 2018 = N. Germann, *'près du berceau d'une religion fanatique': al-Fārābī in Modern Historiography*, in C. König-Pralong / M. Meliadò / Z. Radeva (eds), *'Outsiders' and 'Forerunners'. Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 27-65.

Janssens 1991 = J. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989). Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, Leuven University Press, Leuven 1991.

Knysh 1996 = A. Knysh, *Islamic Philosophy in Russia and the Soviet Union*, in S.H. Nasr / O. Leaman (eds), *Routledge History of World Philosophies*, vol. 1: *History of Islamic Philosophy*, part 2, Routledge, London 1996, pp. 1156-1161.

Lizzini 2018 = O. Lizzini, *'L'Hippocrate, l'Aristote des Arabes et l'homme le plus extraordinaire [...] que cette nation ait produit': Autour de l'historiographie avicennienne*, in C. König-Pralong / M. Meliadò / Z. Radeva (eds), *'Outsiders' and 'Forerunners'. Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 67-106.

Mjør 2013 = K.J. Mjør, *A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy*, in *Ab Imperio*, 14/3 (2013), pp. 315-350.

Mjør 2018 = K.J. Mjør, *Provincialising Europe? Soviet Historiography of Philosophy and the Question of Eurocentrism*, in *Rivista di storia della filosofia*, 73 (2018), pp. 277-293.

Sadykov 1976 = A. Sadykov, *Krupnyi uchenyi – obshchestvoved i organizator (O zhizni i nauchnoi deiatel'nosti akademika AN UzSSR I. M. Muminova – 1908-1974 gg.)*, in I. Muminov, *Izbrannye proizvedeniia v 4-kh tomakh*, vol. 1, Izdatel'stvo Uzbekistan, Tashkent 1976, pp. 9-20.

Sadykov 1978 = A. Sadykov (ed.), *Vospominaniia o Muminove*, FAN, Tashkent 1978.

Tolz 2011 = V. Tolz, *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford University Press, Oxford 2011.

van der Zweerde 1997 = E. van der Zweerde, *Soviet Historiography of Philosophy. Istoriko-Filosofskaja Nauka*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1997.

van der Zweerde 2010 = E. van der Zweerde, *Podgotovka vozrozhdeniia. Nekotorye mysli o sovetskoi istoriografii filosofii,* in V. Lektorskii (ed.), *Ivan Timofeevich Frolov*, ROSSPĖN, Moskva 2010, pp. 76-88 [this is an abridged version of the article first published in *Obshchestvennye nauki v Rossii* (Referativnyi zhurnal), series 3: *Filosofskie nauki*, 8/1 (1992), and then in I. Vykhristiuk-Andreeva (ed.), *Russkaia filosofiia vo vtoroi polvine XX v. Sbornik obzorov*, part 1, INION RAN, Moskva 1999, pp. 146-180].

Abstract: This essay focuses on the interplay between criticism of Eurocentrism in philosophical historiography and patriotic discourse in the history of philosophy, both of which emerged in the Soviet context in the late 1940s. The examples and the specific analysis are related to the interpretation of Arabic, or Islamic, philosophy and its connection with the development of the national histories of philosophy of the individual Soviet nations. The distinctive features of Soviet historiography of Arabic philosophy of the 1950s-1960s are outlined in the essay. In addition, the post-Soviet developments in the study of Arabic philosophy are traced in two directions: the 'opening' of the former Soviet historiographical school towards alternative approaches to philosophy's past and the current involvement of philosophical historiography as an instrument for national consolidation in the young post-Soviet states in Central Asia.

Keywords: Soviet philosophy, Arabic philosophy, Philosophical historiography, Non-European philosophy, National philosophies, Central Asia

Iva Manova
Institute for the Study of Societies and Knowledge at Bulgarian Academy of Sciences
iva.manova@gmail.com

III.
Formations of Political and Ethnical Spaces

Ueli Zahnd

Civilized Scots? Climate, Race and the Barbarian North in Early Modern Scottish Philosophy

A certain fear of the north seems to have been part of the psychic constitution of Western civilization since Ancient Times. Harsh winters and never-ending nights inspired the medieval imagination to dream up all kinds of ferocious creatures that threatened the civilized world from the unsociable north; imagery that continues to pervade even modern pop-culture[1]. With the north as its barbarian 'other', this civilized world, however, was itself subject to several geographical offsets through the ages: while it took its beginnings, according to our collective imagination, in the Mediterranean world, the long sequence of *translationes imperii* shifted its heartland and thus the core of civilization farther and farther – into the north[2]. Hence, when Latin scholars in the late fifteenth century began to reflect on the nature and identity of these core lands and a 'European' civilization, they had to face a challenging situation: as they returned, in the spirit of the Renaissance, to classical texts, they encountered a world view whose geographical perspective differed strongly from their own.

In the late fifteenth century, this different perspective became evident on a global level. With the fall of Constantinople in 1453, the Christian 'others' in the eastern Mediterranean were replaced by an ultimate other, the Ottoman Empire[3]; and with the discovery of the New World the growing European consciousness had to face an almost incommensurably other[4]. The ancient geographical categories and their implicit cultural judgments were turned upside down and needed recalibration, for the very latitudes in which the European civilization was imagined to have exclusively flourished were now found to be populated with presumable brutes and blatant wildlings.

1. Cf. Rix 2015, Larrington 2016, and Lampinen (forthcoming). I would like to thank Delphine Conzelmann for her useful comments and a linguistic revision of the text.
2. Schulze 2000, pp. 3-5.
3. Bisaha 2004, pp. 60-61.
4. Even if it took some time to draw interest, cf. Seth 2010, pp. 36-45.

Ad argumenta. Quaestio Special Issues, 1 (2019), 127-147 • 10.1484/m.adarg-eb.5.117614

But this same recalibration of ancient socio-geography was even more important with regard to the civilized core lands themselves. Given their gradual shift into the north, the northern latitudes had to be taken into account as possible havens of civilization, and in view of the unambiguous verdict about the barbarian north in traditional sources[5], this was no easy task. It was Aristotle, in particular, who had defined the scenery for the Latin intellectuals, stating in *Politics* VII.6 that "[t]he nations inhabiting the cold places and those of Europe [i.e., the colder lands north of Greece] are full of spirit but somewhat deficient in intelligence and skill, so that they continue comparatively free, but lacking in political organization and capacity to rule their neighbours"[6]. It is true that the Latin West soon applied this climatic judgment not to Europe as such anymore (now including Aristotle's Greece), but to its north where the courageous, yet less intelligent or skillful nations may have lived[7]. Towards the end of the Middle Ages, however, members of the northern European nations began to consider themselves somewhat prudential, politically organized, and hence civilized, and were no longer willing to stand for these ancient accusations. For the growing community of scholars, philosophers and academics in these northern climates, the problem of a conceptual integration of the north into the civilized world became thus of a particular interest. Yet, what rational strategies and explanations could these scholars produce, in order to intellectually domesticate the rumors about their peripherals, and to integrate themselves into a civilized, learned Europe?

In what follows, I would like to approach this problem of a socio-geographical recalibration with a focus on Early Modern Scottish thinkers. This seems especially promising, since Scottish scholars would decisively shape the course of the Enlightenment. Their answers, rather than being the result of an already existing notion, might thus have actively shaped and informed our modern understanding of a specific European civilization, learnedness, rationality and philosophy[8]. What is more, the Scots had a particularly difficult stand. Beyond the common narratives of the fearsome north, the Latin West was aware of a specific Scottish 'quality', a tradition instigated in Late Antiquity by Jerome who attested in *Against Jovinianus*:

> "I myself, a youth on a visit to Gaul, heard that the Atticoti [i.e. the Scots], a British tribe, eat human flesh, and that although they find herds of swine, and droves of large or small cattle in the woods, it is their custom to cut off the buttocks of the

5. Besides the classical ones mentioned below there are several biblical references to the "evil from the north" (Ier. 4,6; see also Ier. 13, Ez. 38 or Ioel 2); see also below at note 50, and Williamson 1996, pp. 47-48.

6. Arist., *Politica*, VII, 6, 1327b23-27, trad. Rackham, pp. 564-567. For mentions of this climate theory before Aristotle see Ward 2002, p. 20; for a Late Antique example see below, note 37.

7. For this kind of displacements of the climatic scheme see below, at notes 32 and 64.

8. Cf. Broadie 2000.

> shepherds and the breasts of their women, and to regard them as the greatest delicacies. The Scots have no wives of their own; as though they read Plato's Republic and took Cato for their leader, no man among them has his own wife, but like beasts they indulge their lust to their hearts' content"[9].

This image of licentious cannibals – reminiscent of later European imagery of the 'savages' in the New World[10] – shaped the perspective on the Scots even in benevolent contributions. Enea Silvio Piccolomini, the later Pope Pius II, wrote in the 1450s in his *De Europa* about Scotland, a land he knew from his own travels:

> "SCOTLAND is the farthest tip of the island that contains England; it faces north and is separated from England by rivers of no great size and a mountain range. I was there in the winter, when the sun lit the earth for little more than three hours a day[11]. At that time the king was James, a stocky man weighed down by a fat paunch. He had once been captured in England and spent eleven years in custody. When he was finally released, he took an English wife and returned home, where he executed a good number of chieftains and was finally assassinated himself by members of his own household. After taking revenge on them, his son succeeded to the throne"[12].

The Scottish were hardly regarded as politically cultivated, and even though no mention of lecherous cannibals is made anymore, the forthright homicides and the gluttonous girth of the king seem to perpetuate the ancient beliefs. What is more, in his *Commentarii rerum memorabilium* Piccolomini noted that the Scottish women were "fair, charming and lusty", for "[i]n Scotland, a woman's kiss means less than a handshake does in Italy"[13]. What else can be expected from a region where a day lasts merely three hours?

On the following pages, I will focus on four Scottish scholars flourishing in two decisive stages of the Early Modern period. First, I will discuss two philosophers from the first third of the sixteenth century who, in historical works, tried to de- and reconstruct the stereotypes about Scotland in order to integrate their homeland into the concept of a European civilization. One of them is John Mair, a scholastic philosopher and theologian who composed a *Historia Maioris Britan-*

9. Hieronymus, *Against Jovinianus*, trad. Fremantle / Lewis / Martley, p. 394 (Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, II.7, ed. J.-P. Migne, col. 296A).

10. Cf. Williamson 1996, p. 54 and Smith 2015, p. 36.

11. In his commentaries, however, Piccolomini speaks of "not more than four hours" (*non ultra quattuor horas*) (Aeneas Silvius Piccolomini, *Commentarii*, I.6.2, ed. Meserve / Simonetta, pp. 22-23).

12. Aeneas Silvius Piccolomini, *Europe (c. 1400-1458)*, trad. Brown, p. 211 (Aeneas Silvius Piccolomini, *De Europa*, 46.166, ed. van Heck, pp. 184-185).

13. Aeneas Silvius Piccolomini, *Commentarii*, I.6.1, ed. Meserve / Simonetta, pp. 20-21. See I.6.5-6, pp. 24-27 for further examples of the sexual liberty in these northern lands.

niae[14]; the other is Hector Boece, a fellow student of Mair, who committed himself more clearly than his scholastic colleague to humanist ideals and wrote a *Scotorum Historiae*[15]. The second focus is set on the mid-eighteenth century and on two Scottish proponents of the Enlightenment: on the one hand on David Hume with his essay *Of National Characters*[16], and on the other on Adam Ferguson and his *Essay on the History of Civil Society*[17].

I. John Mair

Born 1467 near Edinburgh, and deceased 1550 in St. Andrews, John Mair lived not only in Scotland, but spent important years of his career at the University of Paris. There, he taught both philosophy and theology as a determined scholastic, acting decidedly against the humanist fad of his time and defending thus, on the level of scientific language, the presumed scholastic barbarians against the self-proclaimed cultivated humanists[18]. In doing so, he was a close observer of the innovations and reforms of his contemporaries, and he even used the discovery of America as an argument against his eloquent coevals: for, if the seafarers would only have imitated – just as the humanists propose – what classic authors had brought forward, the New World would never have been detected[19]. Despite its rude Latin, Mair considered scholasticism as an enhancement of classic thought and as a sign of progress, just as the seafarers had expanded geographical knowledge. As we will see, he was ready to revise the ancient geographical categories, even though he remained, according to his scholastic principles, conservative with regard to Aristotle.

In 1521, Mair published his *Historia Maioris Britanniae*, a history of Greater Britain (as opposed to Brittany, the *Britannia Minor*[20]). It is a mainly political history, stressing as one of the first the unity of the two kingdoms on the British Islands. Its preface and the first book garnish this political task with more general information about the nature and the manners of its inhabitants. There, Mair could not help approaching the question of the Scots' civilized state. On the very first pages of the preface he reiterated the quarrel between the stylish classical Lat-

14. John Mair 1892 (John Mair 1521).
15. Hector Boece 2010a (Hector Boece 1527a).
16. Hume 1987 (the essay first appeared in 1748).
17. Ferguson 1767.
18. Farge 2015 and Zahnd 2015, pp. 260-268.
19. John Mair 1509, f. 2va.
20. This could be seen as a proof that Mair wrote the History for a French audience, but he translates, among others, a French proverb into Latin, see John Mair 1892, p. 43 (John Mair 1521, f. 13v). Besides, even though the work was printed in Paris, Mair wrote it in a period when he lived in Scotland, cf. Burns 1996, pp. 61-62.

in of the Humanists and the barbarian Latin of the Scholastics, bringing into play, this time, the seemingly uncultivated language of the Scots:

> "I confess that I might have used a more cultivated style; I question if that style would have been more convenient. For if one should give what would be almost a Latin turn to the names of our own people and places, scarcely should we that were born in Scotland understand what was meant. And inasmuch as our princes have ever aimed rather to act nobly than to speak elegantly, so with those who have given themselves to the pursuit of knowledge it is of more moment to understand aright, and clearly to lay down the truth of any matter, than to use elegant and highly-coloured language. I call to witness two most famous Scots – who bore each of them the name of John – and Bede, and Alcuin, and a hundred more, who, when they first learned Greek and Latin, chose rather so to write that they needed not an interpreter than with a curious research of language"[21].

One could reproach both the Scots and Scholastics with inelegant, uncultivated language. In both cases, however, this kind of language proved fitting, as it expressed a veracious approach to knowledge, an approach that cared more for the matter itself than for its embellishing presentation. Given Mair's preference for the scholastic way, this was an implicit appraisal of the Scots. Mair thus combined two ideas that would remain important in the following discussions: First, that progress is a measure to assess excellence, and secondly, that excellence needs to be rooted in primordial truth in order to distinguish itself from decadence.

What is more, Mair reveals in this passage a kind of intellectual nationalism. Of John Duns Scotus, one of his namesakes besides John Scotus Eriugena, he would speak only as his *conterraneus*, even emphasizing at one point that Scotus' birthplace was only a few miles away from his own[22]. In view all its famous thinkers, there was an undeniable intellectual history of the northern lands (and of Scotland in particular) that went back to the seventh century, and Mair, the great Parisian intellectual, was inscribed into this history. Accordingly, he signed the preface as "John, Major by name, Scot by nation, theologian of the university of Paris by profession" (*Ioannes nomine Maior, natione Scotus, & professione Theologus academię Parisiensis*)[23], underscoring the facticity of the existence of Scottish intellectuals.

In spite of this intellectual patriotism, Mair tried to keep a critical stance on his subject, and on his sources in particular[24]. In a later passage that deals with "the [m]anners and [c]ustoms of the Scots", he wrote:

21. John Mair 1892, p. cxxxv (John Mair 1521, f. A2v).

22. John Mair 1892, p. 206 (John Mair 1521, f. 74r); cf. Broadie 2000, pp. 10-11.

23. John Mair 1892, p. cxxxiii (John Mair 1521, f. A2r). The title-page itself bears a truncated version: "[...] by JOHN MAJOR, by name [*read:* nation] indeed a Scot, but by profession a Theologian [...]" ([...] *per Ioannem Maiorem, nomine [*read: *natione] quidem Scotum, professione autem Theologum* [...]).

24. See, e.g., John Mair 1892, pp. 29-31 (John Mair 1521, ff. 9r-10r), where Mair criticizes the

> "I have read in histories written by Englishmen that the Scots are the worst of traitors, and that this stain is with them inborn. [...] The Scots, on the other hand, call the English the chief of traitors, and, denying that their weapon is a brave man's sword, affirm that all their victories are won by guile and craft. I, however, am not wont to credit the common Scot in his vituperation of the English, nor yet the Englishman in his vituperation of the Scot. 'Tis the part of a sensible man to use his own eyes, to put far from him at once all inordinate love of his own countrymen and hatred of his enemies, and thereafter to pass judgment, well weighed, in equal scales; he must keep the temper of his mind founded upon right reason (*in ratione fundatum*), and regulate his opinion accordingly. Aristotle observes in the sixth [*sic*] book of his *Politics* that southern peoples excel the northerners in intelligence, and that, on the contrary, northerners have the advantage in warlike virtue. In northern nations, therefore, we need not expect to find craftiness in war, or guile"[25].

On the surface, Mair presented himself as a prudential, rationally driven historian, employing an empirical methodology when "using his own eyes". Yet, as is typical for him[26], in this very passage he turned what seemed like an impartial account into a subtle defense of his favored party, the Scots. Following Aristotle, Mair concedes that the Scots, as a northern people, were unqualified for deceits, so that the contrary accounts of English historians turned into a proof of their actual ruse. This was a way of arguing that can certainly be described as crafty, and thus constitutes in and of itself a performative challenge of Aristotle's saying, on which Mair seems to have based his whole argument in the first place.

Given that Mair fell back on the climatic scheme at other places in the *Historia*[27], the tension became obvious: how was it possible to harmonize Aristotle's denial of northern intelligence and Mair's account that was *in ratione fundatum*? To be sure, Mair also dealt with other prejudices about Scotland. More than once he criticized Piccolomini and objected that, even in winter time, at least in the south of Scotland, daylight lasts longer than three hours[28]. He even discussed Jerome's reproach of cannibalism:

> "We will now proceed to another charge that is brought against our countrymen. It is said that the Scots were in the habit of eating human flesh, and those who bring this charge shelter themselves under Jerome [...] Well, to this from Jerome I make

(too big) number of universities in Scotland, the lack of priests, and the custom of hiring houses instead of buying them. See also below, note 35, and Mason 2006, pp. 61-62.

25. John Mair 1892, pp. 40-41 (John Mair 1521, ff. 12v-13r).

26. Cf. Zahnd 2015, pp. 270-271 and 275-276.

27. John Mair 1892, p. 32: "To the people of the North God gave less intelligence than to those of the South, but greater strength of body, a more courageous spirit, greater comeliness" (John Mair 1521, f. 10r); John Mair 1892, p. 277: "For though the men of northern nations may indeed excel the southrons in strength and valour, yet in that prudence which is a first necessity in warfare they are too often found wanting" (John Mair 1521, f. 101v). See also below, at note 32.

28. John Mair 1892, p. 16 (John Mair 1521, f. 5v); cf. John Mair 1528, f. 50vb.

> answer: Even if all the Scots did so, 't would bring no stain on their posterity: the faithful in Europe are descended from the Gentile and the infidel; the guilt of an ancestor is no disgrace to his children when these have learned to live conformably with reason"[29].

Once more, it is reason that marks the difference between barbarism and civilization. Hence, the fact that Mair knew of no cannibals among the Scots was both another proof of the emergence of reason in his northern homeland and yet another challenge of Aristotle's account.

But Mair, the Scholastic, was not ready to give up on Aristotle entirely. In order to relieve the tension between his claim for rationality and the Scots' northern heritage he rather decided to introduce a distinction between Scots – and Scots:

> "[...] just as among the Scots we find two distinct tongues, so we likewise find two different ways of life and conduct. For some are born in the forests and mountains of the north, and these we call men of the Highland, but the others men of the Lowland. By foreigners the former are called Wild Scots (*sylvestres*), the latter householding Scots (*domestici*). The Irish tongue is in use among the former, the English tongue among the latter. One-half of Scotland speaks Irish, and all these as well as the Islanders we reckon to belong to the Wild Scots"[30].

Mair referred to the common distinction between Highlanders and Lowlanders[31]. For him, this distinction became apparent primarily on a linguistic level. However it seems further to have relied on cultural differences as the notion of *sylvestres* indicates. It is significant that Mair attributes this last notion first to the linguistic use of foreigners, but then adopts it immediately into his inclusive statement on what "*we* reckon to belong to the Wild Scots". In the subsequent lines, he enforced thence the cultural differences between the *sylvestres* and *domestici*, introducing a clear gradation that is again reminiscent of Aristotle's climatic scheme:

> "In dress, in the manner of their outward life, and in good morals, for example, these come behind the householding Scots – yet they are not less, but rather much more, prompt to fight; and this, both because they dwell more towards the north, and because, born as they are in the mountains, and dwellers in forests, their very nature (*suapte natura*) is more combative. It is, however, with the householding Scots that the government and direction of the kingdom is to be found, inasmuch as they understand better, or at least less ill than the others, the nature of a civil polity. [...] the Wild Scots [...] are full of mutual dissensions, and war rather than peace is their normal condition. [...] On account of their differing speech, these men hate

29. John Mair 1892, pp. 44-45 (John Mair 1521, f. 14r).
30. John Mair 1892, pp. 48-49 (John Mair 1521, ff. 15v-16r).
31. See also Aeneas Silvius Piccolomini, *Commentarii*, I.6.1, ed. Meserve / Simonetta, pp. 22-23.

> our householding Scots, or quiet and civil-living people – that is, all who lead a decent and reasonable life – as much as they do the English"[32].

The civil-living, "householding", politically organized Scots with their better understanding and reasonable lifestyle could only be found in the southern part of Scotland. It is thus by shifting the climatic gap even more into the north, that Mair attempted to harmonize Aristotle's climatic scheme with these markers of civilization.

But he also adduced a second reason for the cultural difference between High- and Lowlanders ("and this, *both* because [...]"): the concept of differing natures[33]. Apparently, the climatic differences within Scotland were not sufficient to fully account for the cultural ones, and after all, a thorough acceptance of the climatic scheme would still have objected to the civilized state of the southern Scots which continued to belong, from a European perspective, to the far north. The concept of nature appeared more appropriate – at least it could conveniently complement the climatic scheme, relieving from the burden of a similar geographical origin. And as such, it was applicable to other geographic regions as well.

Mair did not further develop in this passage what he understood by this concept of nature. It is important to note that he made no fundamental, so to say speciesist or pre-racist distinction[34] between the natures of Scottish Low- and Highlanders since he stressed, in a later passage, their common origin (together with the Irish) from the Spanish[35]. Nevertheless, the concept of natural differences continued to be relevant. It reappeared in another discussion, not about the Scots and their civilized state, but on the status of the Indians in the newly discovered world. In the second book of his *Commentary on the Sentences*, Mair discussed the question whether a Christian ruler was allowed to conquer and take possession of territories inhabited by pagans. In his answer he distinguished several cases according to the different political systems displayed in pagan tribes (drawing again from Aristotle that the capacity for political organization was the distinctive mark between civilization and barbarism[36]). Mair's discussion of the last case is especially noteworthy:

32. John Mair 1892, pp. 49-50, last sentence rearranged (John Mair 1521, f. 16r). Cf. Williamson 1996, pp. 59-60.

33. On the importance of this term for Early Modern theories of race see Smith 2015.

34. On the lack of a distinct conceptual framework of race in the Early Modern Era see Kidd 2006, pp. 54-78.

35. John Mair 1892, pp. 50-51 (John Mair 1521, ff. 16v-17r). He rejected, however, to trace the story of their origin further back to the Egyptians, as others would do, John Mair 1892, pp. 51-52 (John Mair 1521, f. 17r); see below, note 42).

36. See above, note 6.

> "It is yet another [case if] these people live like beasts on either side of the equator. Beneath the poles there are wild men, too, as Ptolemy says in his *Tetrabiblos*[37], and it has already been demonstrated by experience why the first person to conquer them justly rules over them: because they are by nature slaves as the Philosopher says in the third and fourth chapters of the first book of the *Politics*: 'It is manifest that some men are by nature slaves, others by nature free [...].' On this account the Philosopher says in the first chapter of the aforementioned book that this is the reason why the Greeks should be masters over the barbarians, because, 'by nature, the barbarians and slaves are the same thing'"[38].

The wild men beneath the poles, the people living like beasts around the equator, barbarians, and slaves – they were all the same, and by nature they were inferior to the conquerors of the more temperate zones. Two things are of a particular interest in this passage. Firstly, the climatic scheme is still present, but more strongly than in Mair's *Historia* it is bound here to the notion of nature: it is the nature of these wild men, and not the climatic zone they lived in, that constitutes the justification for ruling over them. Secondly, this natural difference is presented as an empirical fact. Just as Mair the historian appealed for using one's own eyes, Mair the theologian claimed to rely on a "demonstration by experience" – even though the evidence he adduced here is only a citation of Aristotle. But it was the capacity for political organization, the core Aristotelian argument, that was invoked here as the empirical basis of Mair's own argument, and Mair had noted in the *Historia* that in Scotland only the Lowlanders understood "the nature of a civil polity"[39]. It was by means of this argument that he attempted to prove that it was by nature, and not so much because of climatic circumstances, that these wildlings were barbarians, and more so, that he and the Lowlanders – in spite of their northern dwellings – were capable of civilization.

In his defense of Scottish civilization, Mair employed several explanations that would remain important in the further discussions. Operating still within the climatic scheme, he tried to displace the boundary between civilization and barbarism farther into the north. He then complemented this climatic approach with an essentializing distinction of two types of humans, the barbarians by nature, and those capable of civilization. The latter capacity was expressed, for Mair, in sings of rationality and particularly in a decent political organization. While being thoroughly inspired by Aristotle and his *Politics*, Mair's innovation consisted thus in an attenuation of the climatic scheme and an intensification of differences by nature.

37. Claudius Ptolemaeus, *Tetrabiblos*, II.2, ed. et trad. Robbins, pp. 122-123.

38. John Mair 1528, f. 114va; the passage first appeared in a slightly different form in 1510. The translation follows Pagden 1982, pp. 38-39; cf. Aristotle, *Politics*, trad. Rackham, pp. 4-31 (Arist., *Politica*, I, 1-2, 1252a24-1255b40). See also Williamson 1996, p. 58.

39. See above, at note 32.

II. Hector Boece

Hector Boece applied similar legitimizing strategies as Mair did, but with a different perspective. In addition, he presented an argument that was at best adumbrated in Mair when he had stressed the veracity of the Scottish language: the somewhat romantic appreciation of everything primeval. Just as Mair, Boece came from the south of Scotland and had studied in Paris, but he had left France only a few years in, after an encounter with Erasmus. He went on to become an important figure at the newly founded university of Aberdeen[40], where he died in 1536. One of his most important works, and the most interesting for our purposes, is a history of Scotland in 17 volumes. The first of them begins with detailed *Prolegomena* that offer, among others, a general description of the country and its inhabitants. It is there that Boece also addresses the problem of a Scottish civilization[41].

In contrast to Mair, Boece does not directly address the negative sayings about the Scots in classical sources. Nevertheless, it is apparent that he also wanted to dispel any doubts about their civilized state, and to this end he chose to highlight the greatness of his nation. Attaching more importance to the origin of the Scots than Mair, he traced it back via Ireland and Spain to the ancient Egyptians whose wisdom he assured to still prevail among the Scots[42]. In a way, this claim for a southern origin was again a concession to the climate scheme. But Boece offered a different, much more relevant response to climatic arguments when he started describing the Scots:

> "[...] their bodies are tall and strong, and their other natural endowments are excellent. What should I say about health, which every man [...] ought to prefer to all worldly goods? Their health remains undamaged until extreme old age [...]. Nor is there anyone among them who can in any respect be regarded as of unsound mind. And if it is true (as it indeed is) that wealth consists of being content with what one owns, desiring nothing, need nothing, in no part of the world can wealthier men be found. [...] And so I scarcely believe that these men are to be insulted by ignorant and haughty talk when those who live at the farthest remove from the sun are derided as wretched barbarians, since it has now been shown more clearly than daylight that no mortals anywhere live a better or happier life"[43].

40. Burns 1996, pp. 75-76; for his relation to Erasmus see Feingold 2003.

41. Hector Boece 2010, in part. "A description of the realm of Scotland" and "Hector Boece's very timely exhortation concerning the ancient and modern customs and manners of the Scots" (Hector Boece 1527b, ff. 3r-17r: *Scotorum regni descriptio, per quem & historia* and ff. 17v-20v: *De Scotorum priscis recentibusque institutis ac moribus parẹnesis Hectoris Boethii accommodatissima*).

42. Hector Boece 2010, "A description of the realm of Scotland", #4 (Hector Boece 1527b, ff. 3v-4r); Hector Boece 2010, Book I, ##1-2 (Hector Boece 1527a, f. 1r-v). For Mair's denial of an Egyptian origin of the Scots see above, note 35.

43. Hector Boece 2010, "A description of the realm of Scotland", #39 (Hector Boece 1527b, f. 16v).

According to Boece, the apparent strength and health of the Scots is a result of their modesty which, in turn, is conditioned by the Scottish territory. Those who *want* to survive there cannot make great demands, so that those who *can* survive there – such as the Scots – are necessarily happy. Unmistakably, this reversal of the climatic scheme was part of a criticism of Aristotle inspired by humanist thought: It was an ethical ideal, and not the grade of intellectuality; it was the good and content individual life, and not a rational political system that was deciding. This change of focus away from a speculative towards a practical wisdom opened a completely new perspective on the north and allowed for new means to vindicate the Scots. Their climatically conditioned modesty turned them into models of virtuousness:

> "In peace and war our ancestors cultivated all the other virtues, and especially temperance, the mother of them all. They were very thrifty in taking their sleep, food and drink from sources easily gained and ready at hand: for they manufactured home-made bread from the grains that grew in any particular district, and employed them as they came from the ground, not making them tastier by careful sifting, since a great part of their nutritional power is lost in this manner. [...] For there is no district so far removed from the sun and condemned to infertility and barrenness, but that, thanks to divine providence, it abounds in all things needful for human employment, if only there exists someone who knows how to use them"[44].

Once more, modesty and temperance lie at the core of all these other virtues and allow survival in the unsocial region of Scotland. But this modesty is complemented with a specific knowledge about the use and handling of the land's sparse resources; a knowledge which, again, is not so much speculative as it is practical. Hence, the mere fact that the Scots were living in these northern lands, proved their endowment with this kind of practical knowledge, and defied once more the climatic prejudices. For Boece, it became apparent that it must be in the north where the most prudent and virtuous humans live.

A striking detail in this passage is, however, that Boece does not speak here of the Scots as such, but of their ancestors. In the end, this was only a consequence of his argument's logic, as becomes more evident on the subsequent lines. Just as Mair, Boece uses there the distinction between High- and Lowlanders, albeit with an inverse:

> "We who have our homes near to the border of England, just as we have learned the language of the Saxons [...] and have lost our own, so we have abandoned all our ancient customs, and, like our language, our old manner of writing is unknown to us. But those who inhabit the Highlands cling most tightly to the old language, and al-

44. Hector Boece 2010, "Hector Boece's very timely exhortation concerning the ancient and modern customs and manners of the Scots", ##2-7 (Hector Boece 1527b, ff. 17v-19v).

> so they preserve nearly all the rest. [...] when we began to have intercourse with the English we also embraced their manners with open arms. At that time our ancestors' ancient virtue began to lose its value [...]"[45].

Boece also acknowledged a cultural difference between the High- and the Lowlanders. However, he does not attribute it to a greater civilizing progress of the latter, but, on the contrary, to the Lowlanders' cultural concessions to the English, an assimilation Boece regarded as a turning away from the original Scottish culture and thus as a sign of cultural decay. Mair had also identified the conformity with primordial truth as a means to distinguish progress from decadence[46], but Boece pushed the idea onto new grounds: given their unaffected conservation of ancient virtues, the core of civilization was now represented by the Highlanders, while the more southern regions appeared to be overcome by laziness and effeminacy[47]. Boece did thus not only reverse the climatic scheme, but rather redefined what civilization is: it is not the rational achievement of an adaptive people (that might have even consisted of cannibals at one point) as the progressive scholastic John Mair assumed, but lies with the conservative northerners who remain close to their cultural origins and *fontes*.

One might assume that this conservative, almost romantic perspective on the primordial Scottish culture and its values would have been more open for a positive rethinking of the civilized state of the New World's indigenous people. To be sure, at least in his *Scotorum Historiae* Boece had no interest in the New World, but two aspects are noteworthy. Firstly, given the Scots' assumed Egyptian origin, the Scots' primeval roots remained inscribed in a common, specifically Western story, which, in the long run, even proved to be conformable with the traditional climatic scheme. Secondly, Boece resorted, despite their differences in approach, to the same strategies as Mair when it came to relieve the Scots, at least on an implicit level, from an ancient charge. At the very end of his introduction, a crucial place of his work, and after having presented in detail the virtuousness of the Scots, Boece felt the need to give an account of a story he said to "have heard attested by men of well-tried veracity who were sent on an embassy to the King of France by James IV King of Scots":

> "After they set sail, they were driven sideways to Norway by a gale, and when they had landed there they saw, as it seemed, shaggy men such as those popularly called wildmen running about in the mountains not far away, and were brought to a halt, amazed at the marvelous sight. They were soon informed by the locals that these

45. Hector Boece 2010, "Hector Boece's very timely exhortation concerning the ancient and modern customs and manners of the Scots", ##7-8 (Hector Boece 1527b, f. 19v).

46. See above, at note 21.

47. Cf. Hector Boece 2010, "Hector Boece's very timely exhortation concerning the ancient and modern customs and manners of the Scots", ##9-10 (Hector Boece 1527b, f. 20r-v).

> were mute beasts possessed of human form, who would attack men out of their great hatred. They were so afraid of the light that they did not dare show themselves to human sight, but rather prowled about at night, when they would invade farmsteads in packs [...] they would knock down doors, rush in, and kill and devour whatever was within"[48].

The reminiscence of Jerome's story about Scottish cannibals is as obvious as is Boece's strategy to defend his countrymen: on the one hand, he simply displaced the setting of the story, since the encounter with the cannibals did not take place in Scotland anymore, but in Norway. In order to justify this shift, he adduced against the ancient authority of Jerome his veracious witnesses' own experience. On the other hand, the fact that Norway was yet another northern country and that these "shaggy men" seem to have lived as primeval as possible did not challenge Boece's reassessment, since these "wildmen" were categorized as "beasts possessed of human form" – in all likelihood, their nature or species must have deviated from common humanity.

It is this strategy of relying on speciesist differentiations where the climatic scheme reached its limits, a pattern already present in Mair, that would continue to shape further discussions. For, whether it was employed in its Aristotelian form, as with Mair, or with a humanist twist like Boece suggested, the climatic scheme would remain an inevitable benchmark in the discussions about human civilization, provoking thus further arguments to explore its strengths and weaknesses[49]. In the course of the Reformation, these arguments gained further importance for the Scots. The Catholics, on the one hand, polemically played off the 'fact' that the preference of Calvinist doctrines could only be expected from this natural seat of barbarism in the north. The result were several Scottish defenses, such as the disputation of a certain James Maxwell

> "touching the seate of Sathan: whether it was to be in the North, as the Romish Doctors doe holde, or in the South, where I prooue against the Romane Doctors by Scripture and nature, by Theologie and Astrologie, by Philosophie and Historie, how that the North is absolutely the most diuine, eminent, and excellent, the very seate of God, and not of Sathan, and the chiefe receptacle of his Church"[50].

For the Protestants all over Europe, on the other hand, Scotland became a confessional partner, and hence also a cultural one[51]. Now, given that the Scottish reactions to the Catholic polemics brought new resources to light that stressed

48. Hector Boece 2010, "A description of the realm of Scotland", #41 (Hector Boece 1527b, f. 17r).

49. See e.g. Smith 2015, pp. 70-91.

50. Maxwell 1617, f. B2r. Cf. Williamson 1989, p. 9 and Williamson 1996, p. 50.

51. Williamson 1989, pp. 10-11.

both the excellence of the north and the depravity of the south, and in view of the confessional solidarity of more southern Protestants, the pressure to argue for a Scottish civilization despite its northern latitudes decreased. They were now an undeniable part of the European civilization. But the climatic scheme and its implicit threat did not disappear[52], and more than 200 years after Mair and Boece, it was still worth an argument among Scottish proponents of the Enlightenment.

III. David Hume

Without doubt, David Hume is the most famous proponent of the Scottish Enlightenment. He dwelt for several years in Paris and in England (where he was exposed to mockeries of his Scottish origin and accent). When he returned to Edinburgh, he published in 1748 a short essay *Of National Characters*. This essay was simply meant to defeat the climatic scheme[53]. Given that, in contrast to the sixteenth century, more profound knowledge about other, non-European cultures had found its way into the European academic discussion, and historical knowledge too had expanded, Hume denied an influence of physical causes on cultures and societies. In a historical perspective, national characters were not immune to change, while similar character traits often reappeared in the most different geographical latitudes[54]. Over time and space the appearance of 'national' specificities had proven to be so vicissitudinous that it could not depend on physical geography.

But what then was the reason for cultural differences? Hume specified two factors. On the one hand, he emphasized the "imitative nature" of the human mind, a mimetic disposition that led over the generations to specifically aggregated cultural traits within societies[55]. While Mair (in the positive sense of progress) and Boece (in the negative sense of decay) had introduced the possibility of cultural change as an amendment of the climatic scheme, Hume used it now to supersede the scheme entirely. But as if this was not enough, he stressed that some differences were already introduced "in the infancy of society", differences that showed a natural bias:

> "[...] though nature produces all kinds of temper and understanding in great abundance, it does not follow, that she always produces them in like proportions, and that in every society the ingredients of industry and indolence, valour and cowardice, humanity and brutality, wisdom and folly, will be mixed after the same manner. In the infancy of society, if any of these dispositions be found in greater abundance

52. Sebastiani 2013, pp. 23-43.
53. On its context, see Sebastiani 2011, pp. 188-189.
54. Hume 1987, pp. 205-206.
55. Hume 1987, pp. 202-203.

than the rest, it will naturally prevail in the composition, and give a tincture to the national character"[56].

This resort to a natural explanation seems to conflict, however, with the vicissitude of national characters, so that the same arguments that Hume had invoked against the climatic scheme could be used against these 'natural tinctures'. But Hume had a more important problem: for, by what he considered to be an empirical fact, it appeared that certain populations in specific climatic regions had never been subject to change, so that they seemed to corroborate the climatic scheme:

"And indeed there is some reason to think, that all the nations, which live beyond the polar circles or between the tropics, are inferior to the rest of the species, and are incapable of all the higher attainments of the human mind. The poverty and misery of the northern inhabitants of the globe, and the indolence of the southern, from their few necessities, may, perhaps, account for this remarkable difference, without our having recourse to *physical* causes"[57].

In the first version of his essay, Hume tried to dismiss this supposed constant inferiority of populations living in the ever same infamous climatic regions with an unspecified reference to other, non-physical causes. But in the second edition, published in 1753, he felt the need to add a 'clarifying' footnote:

"I am apt to suspect the negroes[, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds)][58] to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. [...] Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction between these breeds of men. Not to mention our colonies, there are Negroe slaves dispersed all over Europe, of which none ever discovered any symptoms of ingenuity; though low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In Jamaica, indeed, they talk of one negroe as a man of parts and learning; but it is likely he is admired for very slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly"[59].

Beyond doubt, this footnote is in modern research the most discussed passage of the entire essay[60]. We need not enter these discussions, since, for our purposes, it is sufficient to note that, again, a speciecist differentiation comes into play

56. Hume 1987, p. 203. On this "conjectural" approach see Höpfl 1978, pp. 24-25.
57. Hume 1987, pp. 207-208.
58. The passage in square brackets was removed in the posthumous edition of 1777, see Garrett 2000, pp. 171-172.
59. Hume 1987, p. 208.
60. Cf. Sebastiani 2013, pp. 35-38.

when the climatic scheme does not suffice anymore. Once more, this detection of natural differences has an empirical pretense, but other than Mair and Boece, Hume does not use it to complement climatic arguments, but to replace them. Given that even the national tinctures originally depended, for Hume, on natural differences, it appears that his desire to leave the climatic scheme behind led him, in the end, into a theory of race.

IV. Adam Ferguson

There were other voices among the proponents of the Scottish Enlightenment, and one of them was Adam Ferguson[61]. Born in 1723 near Perth and deceased in 1816 in St. Andrews, Ferguson was a long-standing professor of philosophy at the University of Edinburgh where he published in 1767 an *Essay on the History of Civil Society*[62]. In this text, he argued no less than Hume for the advanced state of European civilization and rationality, but in contrast to Hume he aimed at explaining it with Europe's favorable geographic situation, pursuing thus a climatic argumentation. Hume had tried to dissuade him from doing so in light of his own 'disproof' of the climatic scheme, and so Ferguson had to address the vicissitude and dispersal of cultural achievements around the globe. He attempted to do so with a focus on practical knowledge on the one hand (as Boece already had done) and a belief in civilizing progress (as Mair had promoted):

> "When nations succeed one another in the career of discoveries and inquiries, the last is always the most knowing. Systems of science are gradually formed. The globe itself is traversed by degrees, and the history of every age, when past, is an accession of knowledge to those who succeed. The Romans were more knowing than the Greeks; and every scholar of modern Europe is, in this sense, more learned than the most accomplished person that ever bore either of those celebrated names. But is he on that account their superior? Men are to be estimated, not from what they know, but from what they are able to perform; from their skill in adapting materials to the several purposes of life [...]"[63].

It is not the mere quantity of available knowledge, but its application to "the several purposes of life", its transfer, so to say, into arts and crafts, that accounts for the quality of a society. Just as Boece had used this focus on practical wisdom to criticize the decadence of pretended civilized southern customs, Ferguson used it to prove that, even if the Europeans would not possess the greatest amount of knowledge, and even if they shared certain achievements with other cultures

61. For further critics of Hume's position on race see Garrett 2003, p. 88.
62. Cf. Sebastiani 2013, pp. 52-55.
63. Ferguson 1767, pp. 42-43.

around the globe, they had every reason to be reckoned as the most civilized society. But why Europe? Ferguson explained:

> "Man, in his animal capacity, is qualified to subsist in every climate. He reigns with the lion and the tyger under the equatorial heats of the sun, or he associates with the bear and the raindeer beyond the polar circle. His versatile disposition fits him to assume the habits of either condition, or his talent for arts enables him to supply its defects. The intermediate climates, however, appear most to favour his nature; and in whatever manner we account for the fact, it cannot be doubted, that this animal has always attained to the principal honours of his species within the temperate zone. The arts, which he has on this scene repeatedly invented, the extent of his reason, the fertility of his fancy, and the force of his genius in literature, commerce, policy, and war, sufficiently declare either a distinguished advantage of situation, or a natural superiority of mind"[64].

This was the old Aristotelian distinction of the three climates, but it was no threat to the Scots anymore, for, using a strategy well known from Mair, the northern climatic zone was even further dislocated to the lands "beyond the polar circle". What is more, in the last sentence Ferguson pinpointed more clearly than any other of our Scottish scholars to the exclusive character of the climatic and the speciecist alternative. And he left no doubt that he preferred the climatic one. In an implicit reply to Hume he wrote:

> "The most remarkable races of men, it is true, have been rude before they were polished. They have in some cases returned to rudeness again; and it is not from the actual possession of arts, science, or policy, that we are to pronounce of their genius. There is a vigour, a reach of capacity, and a sensibility of mind, which may characterise as well the savage as the citizen, the slave as well as the master; and the same powers of the mind may be turned to a variety of purposes"[65].

This was a clear rejection of Hume's claim of a total lack of ingeniousness among certain races[66], and Ferguson thus kept hold of climatic arguments to explain the constant absence of cultural achievements both in the polar and the inner-tropical regions[67]. In his Euro-centric perspective, however, the real challenge was not posed by these border regions as much as by the temperate zones of the

64. Ferguson 1767, p. 162.

65. Ferguson 1767, p. 162.

66. With Sebastiani 2013, p. 42. See, however, Ferguson 1767, p. 164: "Great part of Africa has been always unknown; but the silence of fame, on the subject of its revolutions, is an argument, where no other proof can be found, of weakness in the genius of its people".

67. Ferguson 1767, p. 167: "[...] under the extremes of heat or of cold, the active range of the human soul appears to be limited; and men are of inferior importance, either as friends, or as enemies. In the one extreme, they are dull and slow, moderate in their desires, regular and pacific in their manner of life; in the other, they are feverish in their passions, weak in their judgements, and addicted by temperament to animal pleasure. In both [...] the spirit is prepared for servitude [...]".

other continents, where, according to the climatic scheme, one had to assume the existence of cultures as civilized as the European one. But Ferguson approached this problem as well from a climatic perspective:

> "The climates of America, though taken under the same parallel, are observed to differ from those of Europe. There, extensive marshes, great lakes, aged, decayed, and crouded forests, with the other circumstances that mark an uncultivated country, are supposed to replenish the air with heavy and noxious vapours, that [...] carry the inconveniencies of the frigid zone far into the temperate. [...] [It is] this unequal distribution of climate, by which the lot, as well as the national character, of the Northern Asiatic may be deemed inferior to that of Europeans who lie under the same parallels [...]"[68].

A distinctive feature of the American and Asian climate was, according to Ferguson, that the unsociable conditions one could find in the far north of Europe reached well into the southern zones of these continents. Just as he had displaced the European borders of the northern climate zone in order to integrate the Scots into the European civilization, he dislocated it into the south on the other continents in order to deny their cultures European excellence.

* * *

In order to conclude this short survey, let me focus on three points. First, it is interesting to note how, in the Scottish academic milieu of the early sixteenth century, several classical *topoi* were assimilated and sometimes thoroughly transformed in order to incorporate Scotland into the realm of a European civilization. The Aristotelian climatic scheme both provoked and governed these discussions, whether they were informed by the more scholastic and progressive perspective of John Mair, or the humanist and rather conservative one of Hector Boece. Both adapted but did not abandon climatic arguments in order to displace the barbarians. It was only David Hume in the eighteenth century who tried to get rid entirely of the climatic scheme. Second, it appeared that at places where the climatic scheme failed, these early thinkers began to complement it with speciecist considerations. For Mair, this complement was particularly important, in order to consider the cultural differences appearing with the New World as much on the longitudes as they were prior known to exist on the latitudes. In the eighteenth century, the two approaches – the climatic and the speciecist one – evolved into two distinct alternatives, now used to defend the claim for a European cultural superiority. Hume with his distaste for climatic arguments chose the latter approach and ended up with a theory of races, while Ferguson abode by the climatic scheme and rejected the idea of natural differences between races. Third, in doing so, both Hume and

68. Ferguson 1767, pp. 173-174.

Ferguson drew on a heuristic framework that had been coined by earlier Scottish thinkers such as Mair and Boece who had struggled for the acknowledgment of a Scottish civilization. In this regard, it appears that these early Scottish reflections about the state of their society shaped and informed our modern understanding of a specific European civilization.

Bibliography

Sources

Aeneas Silvius Piccolomini [Pius II], *De Europa*, ed. A. van Heck, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2001.

Aeneas Silvius Piccolomini [Pius II], *Commentaries*, vol. 1, ed. M. Meserve / M. Simonetta, Harvard University Press, Cambridge MA 2003.

Aeneas Silvius Piccolomini [Pius II], *Europe (c. 1400-1458)*, transl. by R. Brown, The Catholic University of America Press, Washington 2013.

Aristotle, *Politics*, transl. by H. Rackham, Heinemann, London / Harvard University Press, Cambridge MA 1972.

Claudius Ptolemaeus, *Tetrabiblos*, ed. F.E. Robbins, Heinemann, London / Harvard University Press, Cambridge MA 1940.

Ferguson 1767 = A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Grierson, Dublin 1767.

Hector Boece 1527a = Hector Boece, *Scotorum Historiæ a prima gentis origine*, quæ impressa sunt typis Iodoci Badii, Parisiis 1527.

Hector Boece 1527b = Hector Boece, *In Scotorum Historiam Isagoge*, quæ impressa sunt Iodoci Badii Ascensii typis et opera, Parisiis 1527.

Hector Boece 2010 = Hector Boece, *The History of the Scots from Their First Origin*, transl. by D.F. Sutton, The Philological Museum, 26 February 2010 = <http://www.philological.bham.ac.uk/boece> (consulted online on 1st August 2018).

Hieronymus [Sophronius Eusebius], *Adversus Jovinianum*, ed. J.-P. Migne, in *Patrologiae Latinae*, vol. 23, Vrayet, Parisiis 1845, coll. 211-338.

Hieronymus [Sophronius Eusebius], *Against Jovinianus*, transl. by W.H. Fremantle / G. Lewis / W.G. Martley, in Jerome, *Letters and Select Works*, ed. P. Schaff / H. Wace, Hendrickson, Peabody 1995, pp. 346-416.

Hume 1987 = D. Hume, *Of National Characters*, in D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E.F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis 1987, pp. 197-215.

John Mair 1509 = John Mair, *Quartus Sententiarum*, venundantur a Johanne Granion, Parisiis 1509.

John Mair 1521 = John Mair, *Historia Maioris Britanniæ, tam Angliæ quam Scotiæ*, vænundantur Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1521.

John Mair 1528 = John Mair, *In secundum Sententiarum disputationes theologicæ*, vænundantur Iodoco Badio & Ioanni Paruo, Parisiis 1528.

John Mair 1892 = John Mair, *A History of Greater Britain*, ed. and transl. by A. Constable, Edinburgh University Press, Edinburgh 1892.

Maxwell 1617 = I. Maxwell, *A New Eightfold Probation of the Church of Englands Divine Constitution*, Legatt, London 1617.

Studies

Bisaha 2004 = N. Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, University of Philadelphia Press, Philadelphia 2004.

Broadie 2000 = A. Broadie, *Why Scottish Philosophy Matters*, The Saltire Society, Edinburgh 2000.

Burns 1996 = J.H. Burns, *The True Law of Kingship. Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Farge 2015 = J.K. Farge, *John Mair: An Historical Introduction*, in J.T. Slotemaker / J.C. Witt (eds), *A Companion to the Theology of John Mair*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 13-22.

Feingold 2003 = M. Feingold, *Hector Boece*, in P.G. Bietenholz / T.B. Deutscher (eds), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, University of Toronto Press, Toronto 2003, p. 158.

Garrett 2000 = A. Garrett, *Hume's Revised Racism Revisited*, in *Hume Studies*, 26/1 (2000), pp. 171-178.

Garrett 2003 = A. Garrett, *Anthropology: The 'Original' of Human Nature*, in A. Broadie (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 79-93.

Höpfl 1978 = H.M. Höpfl, *From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment*, in *Journal of British Studies*, 17/2 (1978), pp. 19-40.

Kidd 2006 = C. Kidd, *The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600–2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Lampinen forthcoming = A.J. Lampinen, *Impiety Idealized. Ethnographies of Northern Religiosity in the Greek and Roman Literary Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, forthcoming.

Larrington 2016 = C. Larrington, *Winter is Coming. The Medieval World of Game of Thrones*, Tauris, London-New York 2016.

Mason 2006 = R. Mason, *From Chronicle to History: Recovering the Past in Renaissance Scotland*, in R. Suntrup / J.R. Veenstra (eds), *Building the Past / Konstruktion der eigenen Vergangenheit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2006, pp. 53-66.

Pagden 1982 = A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Rix 2015 = R.W. Rix, *The Barbarian North in Medieval Imagination. Ethnicity, Legend, and Literature*, Routledge, New York-London 2015.

Schulze 2000 = H. Schulze, *Europa als historische Idee*, in W. Stegmaier (Hrsg.), *Europa-Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. 1-13.

Sebastiani 2011 = S. Sebastiani, *National Characters and Race: A Scottish Enlightenment Debate*, in T. Ahnert / S. Manning (eds), *Character, Self, and Sociability in the Scottish Enlightenment*, Palgrave, New York 2011, pp. 187-206.

Sebastiani 2013 = S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave, New York 2013.

Seth 2010 = V. Seth, *Europe's Indians. Producing Racial Difference, 1500-1900*, Duke University Press, Durham-London 2010.

Smith 2015 = J.E.H. Smith, *Nature, Human Nature, & Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2015.

Ward 2002 = J.K. Ward, Ethnos *in the* Politics: *Aristotle and Race*, in J.K. Ward / T.L. Lott (eds), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 14-37.

Williamson 1989 = A.H. Williamson, *The Jewish Dimension of the Scottish Apocalypse: Climate, Covenant and World Renewal*, in Y. Kaplan / H. Méchoulan / R.H. Popkin (eds), *Menasseh ben Israel and his World*, Brill, Leiden-New York 1989, pp. 7-30.

Williamson 1996 = A.H. Williamson, *Scots, Indians and Empire: The Scottish Politics of Civilization 1519-1609*, in *Past & Present*, 150 (1996), pp. 46-83.

Zahnd 2015 = U. Zahnd, *Terms, Signs, Sacraments: The Correlation between Logic and Theology and the Philosophical Context of Book IV of Mair's Sentences Commentary*, in J.T. Slotemaker / J.C. Witt (eds), *A Companion to the Theology of John Mair*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 241-287.

Abstract: Disseminated by biblical and classical sources (and by Aristotle in particular), the image of an uncultivated, barbarian north shaped medieval socio-geography. Based on climatic considerations, it seemed obvious that these cold zones did not allow for the establishment of civilization and rationality. At the end of the Middle Ages, however, Scottish intellectuals who were embarrassed by this prevailing image started to defy it. In order to inscribe themselves into the realm of European civilization, they presented, on the one hand, a sometimes quite creative reshaping of the climatic scheme. On the other hand, they reinforced an alternative explanation for cultural differences and varying states of rationality, resorting to a conception of different natures within the human species. After introducing two exponents of these developments in the 16th century (John Mair and Hector Boece), this paper turns to the Scottish Enlightenment of the late 18th century. Focusing on David Hume and Adam Ferguson, it describes how these same two arguments, based on either climate or inherent nature, still governed the discussion about different states of civilization in this period, the latter alternative having now been developed into a full-fledged theory of race.

Keywords: Civilization, Race, Climate, Scottish Enlightenment, John Mair, Hector Boece, David Hume, Adam Ferguson

Ueli Zahnd
Université de Genève
ueli.zahnd@unige.ch

Delphine Antoine-Mahut

Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin

> « [...] le grand juge qui donne ses audiences en France avec un code allemand, a commencé par mettre hors de cour la philosophie française ».
> « [...] que l'université ne confonde pas la cause d'une école étrangère avec sa cause propre, qui est toute nationale »[1].

I. Introduction

Les études sur le *spiritualisme français,* compris comme philosophie posant le dualisme de l'âme et du corps et la supériorité ontologique et épistémologique de la première sur le second, ont généralement relégué Victor Cousin en marge de cette philosophie[2]. Que l'on souligne l'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie par les ambitions politiques de Cousin[3], que l'on exhibe les tentatives avortées de Cousin lui-même pour fonder cette philosophie[4], ou que l'on insiste, plutôt, sur l'intérêt philosophique de ceux qu'il se chargea d'écarter de sa route[5], Cousin demeure ainsi, au mieux, un « éclectique », c'est-à-dire un compilateur de matériaux essentiellement venus des philosophes Écossais et de Kant.

Dans son brûlot intitulé *Les philosophes salariés*, Joseph Ferrari explicite les modalités et les enjeux politiques d'une telle interprétation :

1. Saphary 1844, pp. xvii et xxx.

2. La démarche de D. Janicaud est de ce point de vue emblématique. Dans son étude de référence, il souligne ainsi en note que Victor Cousin pose un « problème particulier » pour l'étude de la « famille spiritualiste ». « Si l'on n'y regarde pas de trop près », il semblerait qu'il faille l'y inclure. Mais comme Ravaisson considérait Cousin davantage comme un idéaliste et un rhéteur superficiel, que comme un spiritualiste digne de ce nom, on choisira de l'exclure. La nature philosophique de la démarche de Cousin et sa contribution éventuelle à la philosophie spiritualiste française sont ainsi écartées, au nom du primat d'une autre forme de spiritualisme français que Bergson contribuerait à réhabiliter. Voir Janicaud 1969, p. 4.

3. Vermeren 1995 ; Tosel / Moreau / Salem 2008 ; Rey 2012, 2015.

4. Dans leur introduction à *Victor Cousin. Philosophie morale (1820)* Renzo Ragghianti et Patrice Vermeren montrent comment le premier Cousin était porteur d'élans philosophiques, promouvant notamment la liberté, qu'il ne concrétisa toutefois jamais, sinon par un « vague spiritualisme ». Cousin n'aurait jamais écrit la philosophie à laquelle il semblait pourtant initialement travailler. Voir Ragghianti / Vermeren 2018, p. 23.

5. Pour Ravaisson par exemple, voir Vermeren 1993, p. 66.

> « [...] en combattant Locke par Kant et Kant par Reid, M. Cousin arrangea *une sorte de philosophie qu'il appela éclectique*, parce qu'elle était *un choix de toutes les opinions les plus orthodoxes*. Ennemi de Locke, il combattait cette idéologie de la sensibilité persécutée par Napoléon, exécrée par la restauration ; ennemi de Kant, il guerroyait contre des impiétés paradoxales et effrayantes, qui contenaient en germe une seconde révolution »[6].

L'éclectisme cousinien procèderait ainsi d'une « *double réaction* » théorique ayant pour corollaire une pensée politique *réactionnaire*[7] exécrant les progrès révolutionnaires. À cette double réaction, il faudrait encore ajouter *un composant national*. Celui-ci coïnciderait avec l'ambition déclarée de fonder une philosophie *française*, distinguant, à compter du début des années 1830, un *éclectisme* fait d'emprunts étrangers mal ajustés, d'un authentique *spiritualisme*[8] relevant, sur son propre sol cette fois, les aberrations du sensualisme qui avait enferré le dix-huitième siècle. Cette *triple réaction* : contre les Écossais, contre les Allemands et contre les « mauvais » Français, se traduirait *in fine* par le refus de s'engager, c'est-à-dire de penser ouvertement et en son nom propre. Cousin philosophe resterait désespérément « artificiel » et « caché » :

> « *L'artifice* de l'éclectisme se montre dans la forme même des ouvrages de M. Cousin. Ces ouvrages sont toujours des réfutations, des précis historiques, des commentaires, des fragments ou des préfaces. M. Cousin *se cache constamment* derrière quelque philosophe qu'il traduit, qu'il combat ou qu'il commente. *Il ne se montre jamais de front,* jamais il n'imprime un traité »[9].

Je propose d'esquisser deux pas de côté par rapport à cette tradition interprétative devenue canonique, en me focalisant sur la dimension *franco-française* de cet éclectisme, d'une part, et en l'envisageant sur le plan *philosophique* plutôt que strictement institutionnel, d'autre part. Il s'agit de *durcir et d'assumer jusqu'au bout la filiation franco-française de la démarche philosophique de Cousin*, à partir de cette idée simple selon laquelle, pour devenir le roi de la philosophie comme Louis Philippe avait été fait roi des Français en 1830[10], Cousin dut d'abord et avant tout se singulariser *en France*, donc dénoncer cette *affiliation*. Il eut à le faire par rapport à deux de ses compatriotes contemporains qui risquaient de l'éclipser, *sur le plan philosophique* : Maine de Biran, et s*ur le plan de l'histoire de la philosophie* : Joseph-Marie Degérando.

6. Ferrari 1849, pp. 30-31 (je souligne).
7. C'est l'expression plusieurs fois utilisée par Gatien-Arnoult 1876.
8. Sur l'éclectisme du premier Cousin et son rapport au spiritualisme, voir Whistler forthcoming b. Sur la genèse, les modalités et actualisations polémiques de l'éclectisme cousinien, voir Antoine-Mahut / Whistler, à paraître.
9. Ferrari 1849, p. 31 (je souligne).
10. Selon l'expression de Jules Simon. Voir Vermeren 1995, p. 176.

En adoptant ce nouveau point de vue, il apparaît que Cousin a bien « frontalement » spécifié sa philosophie comme un spiritualisme engagé se distinguant d'un syncrétisme conciliateur mettant en équivalence les systèmes antérieurs. Cet engagement a pris la forme d'une critique des ferments qui, chez Degérando comme chez Biran, les rattachaient à l'héritage des Idéologues. Par là, Cousin ne s'est pas seulement coupé de ceux qui, comme Ferrari, réinvestissaient cet héritage en en dénonçant les perversions spiritualistes. Il a aussi laissé en chemin ceux qui, *au sein même du camp spiritualiste français* (Jouffroy, Ravaisson…), entendaient le réinvestir afin de mieux répondre au renouveau des attaques sensualistes en provenance des positivistes et des saint-simoniens.

Après avoir posé le cadre analytique de ma contribution, expliquant les choix de mon corpus et des catégories d'analyse, je montrerai ainsi en quoi Cousin fut d'abord degérandien et biranien *sans le dire*. J'analyserai ensuite les modalités et enjeux principaux de sa *radicalisation*, corrélative du désaveu *explicite* de ces deux affiliations.

II. Le cadre analytique

1) Pourquoi choisir Degérando et Maine de Biran, plutôt que d'autres filiations françaises possibles et revendiquées par Cousin, notamment celles de Laromiguière et de Royer-Collard ?

On peut tout d'abord rappeler qu'en prenant la succession institutionnelle de Royer-Collard en 1816, Cousin put aisément assumer avoir été formé par l'un et par l'autre et proposer une démarche qui s'en distingue, par sa dimension historique plus ambitieuse et par le traitement singulier qu'il propose des figures philosophiques privilégiées par ces deux maîtres : Condillac pour Laromiguière et Reid pour Royer-Collard. Se démarquer de Condillac et de Reid, c'est, du même geste, se singulariser par rapport à Laromiguière et à Royer-Collard.

Concernant Degérando et Biran, les choses semblent plus complexes et différenciées. Biran meurt en 1824 et Degérando, en 1842. Cousin est le légataire testamentaire des papiers de Biran, qu'il n'édite qu'en partie en 1834[11] ; Degérando publie quant à lui ses deux premières éditions de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* en 1804 et 1822 et son fils se charge de la publication posthume de la seconde partie de la seconde édition (à partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du dix-huitième siècle), en 1847. Biran est donc hors du circuit institutionnel au moment du triomphe cousinien ; Degérando l'accompagne, notamment à l'Académie des sciences morales et politiques. Dans un cas donc (Biran), la publicité sur son œuvre est en partie entre les mains de Cousin, qui la diffère ; dans

11. Maine de Biran 1834.

l'autre (Degérando), l'autonomie apparente est pondérée par le compagnonnage étroit, qui facilite les assimilations[12].

Afin de retracer l'évolution des prises de position de Cousin, il faut revenir aux relations étroites qu'il entretenait avec Degérando et Biran dans ses premières années d'enseignement. Biran, Cousin et Degérando se fréquentent à la « Société des métaphysiciens » à compter du printemps 1816. Ils discutent de Laromiguière et de Royer-Collard, mais en prenant du même coup le relai de ces derniers. Or à cette période, il ne semble pas toujours aisé de distinguer leurs prises de positions respectives. Ce qui se joue est ainsi une forme de suprématie intellectuelle dans la définition de ce que doit être la bonne psychologie. Biran écrit par exemple à Lacoste, le 16 août 1816 :

> « Le jeune Cousin a contracté avec moi, en ces derniers temps, une *affinité particulière, et je m'honore d'avoir quelque influence* sur la direction de son cours. Vous voyez donc que s'il chasse sur mes terres, c'est de mon plein consentement. J'ai ma bonne part du gibier ; car mon livre sera beaucoup mieux entendu par ses disciples que par ceux de Condillac. On verra ce que j'ai ajouté à la philosophie de Reid, qui est, à mon avis, un point de départ bon et solide »[13].

Mais ce témoignage est par exemple tempéré par celui d'Ampère, qui, dans sa lettre à Roux-Bordier du 28 mars 1817, explique que Biran « penche du côté de M. Cousin, tantôt du [s]ien »[14].

Henri Gouhier a ainsi rappelé que le mot et la définition de l'éclectisme, compris comme sélection de tout ce que les doctrines philosophiques du passé contiennent de vrai, venait de Biran et non de Cousin, et que bien avant Cousin, Biran avait eu pour ami Degérando, qui l'avait orienté vers l'histoire de la philosophie et lui avait suggéré l'idéal éclectique[15]. Or si H. Gouhier jugeait ce rappel utile, c'est parce que l'éditeur de Maine de Biran en 1859, Ernest Naville[16], avait, après l'édition des *Œuvres* de Biran par Cousin en 1834 et leur complément en 1841[17], attribué la paternité de l'éclectisme de Biran à Cousin. Cousin s'était en outre, entre-temps, chargé de faire passer la démarche de Degérando pour une simple conciliation[18], différente de son entreprise à lui, qui oserait se montrer critique.

12. La description proposée par Rochoux du jury de l'Académie des sciences morales et politiques est de ce point de vue truculente : « M. Cousin, ce modèle d'obscurité audacieuse, étourdissante et vide, que les caprices de la fortune ont fait le chef d'une philosophie vraiment inqualifiable ; [...] l'honnête de Gérando, alors caduc et décrépit, désirant le repos avant tout [...] » (Rochoux 1843, pp. x-xi).

13. La Valette Mónbrun 1914, p. 314. Et repris par Ragghianti / Vermeren 2018, p. 33.

14. Launay 1936, p. 529.

15. Gouhier 1948, pp. 248-249.

16. Maine de Biran 1859.

17. Maine de Biran 1834, 1841.

18. Il s'agit d'une critique adressée à Degérando depuis longtemps déjà. Cf. par exemple la lettre de Villers à Mme de Staël, du 1er octobre 1802, citée par Azouvi / Bourel 1991, p. 239.

Le rapport de Cousin à Biran et à Degérando se laisse ainsi décrire dans les termes d'une lutte pour la paternité voire pour le monopole, en France, d'une philosophie éclectique comprise comme *un spiritualisme engagé* capable, non de concilier, mais de *hiérarchiser* et de *discriminer* les philosophies en fonction de leur capacité à servir, ou non, ce nouveau spiritualisme.

S'il devint rapidement impérieux, pour Cousin, de se 'montrer de front', c'est aussi parce que les membres de son 'régiment', nourris des lectures de Degérando et surtout de Biran, le lui demandèrent publiquement. En 1828, date de la remontée en chaire de Cousin après son éviction de l'ENS en 1822, se produit ainsi un autre événement franco-français décisif pour la transformation de l'éclectisme en spiritualisme : la parution de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, de Jean-Philibert Damiron[19]. Ce texte dresse un état des lieux et un programme à remplir pour le spiritualisme français, dont Cousin n'a jusqu'alors fourni que la méthode, dans son introduction de 1826 aux *Fragments philosophiques*. Mais c'est Théodore Jouffroy qui, plus que Cousin et dans la continuité de Biran, est identifié comme le chef potentiel de ce programme philosophique[20].

Afin de ne pas se faire éclipser, au nom d'un autre père, par ses propres enfants spiritualistes, Cousin est ainsi contraint de se montrer 'de front' ou de s'engager, en faveur d'un *contenu* philosophique précis.

2) Comment restituer les termes de ce dialogue 'secret' ou 'caché' entre Cousin, Degérando et Biran ? Que ce dialogue soit 'caché' ne saurait signifier qu'il incombe au commentateur de le restituer, en spéculant par exemple sur les 'intentions' de Cousin. Ce qui est caché doit trouver à s'attester, c'est-à-dire être matériellement disponible, ou bien demeurer caché.

Une pratique récurrente de Cousin peut ici nous aider. À chaque fois que Cousin mobilise explicitement le nom d'un philosophe, c'est, éventuellement après un éloge, pour mieux s'en distinguer, donc pour montrer comment il l'intègre en le dépassant. Il en va de ce point de vue, pour Biran et Degérando, comme pour Reid ou Kant : c'est à partir du moment où Cousin doit publiquement s'en distinguer, notamment parce que leurs textes entrent dans l'espace public, que Cousin les nomme et *explicite*, *a posteriori*, l'existence de sa dette. Ce qui était jusqu'alors *caché* devient ainsi *manifeste* dans les textes, mais sur le mode de la *reconnaissance rétrospective d'une affiliation antérieure assortie de sa dénonciation présente*. La démarche est de ce point de vue comparable à celle qui caractérise l'explicitation, dans les premiers textes, de la méthode éclectique à partir des figures écossaise et

19. Damiron 1828.

20. Voir les chapitres sur Jouffroy et Cousin (Damiron 1828, pp. 323-384), ainsi que la préface à la première édition (1826) des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald-Stewart. Jouffroy y demande à Cousin des « résultats » plus qu'une simple méthode, afin de véritablement initier, en philosophie, la « révolution d'idées » que tous attendent. Jouffroy 1826, pp. cxlvi-cxlix.

allemande. *Après avoir été degérandien et biranien, ou après avoir corrigé Degérando par Biran et réciproquement, Cousin serait ainsi devenu cousinien*.

Que ce dialogue soit 'caché', donc aussi manifeste pour autant qu'on identifie et contourne l'obstacle qui le cache, nous invite, deuxièmement, à restituer la pluralité de ses supports. Car Cousin ne s'est pas seulement caché, ou prononcé, dans des textes 'officiels' comme les éditions successives de ses cours. Il a, aussi, entretenu une correspondance et eu de nombreuses conversations avec Degérando[21] et Biran, par exemple sur l'édition de Platon avec le premier ou les manuscrits de Proclus avec le second ; il a publié un compte-rendu de l'édition de 1822 de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de Degérando[22] ; ou bien encore, des notes sur l'avancement de son édition des œuvres de Biran. En outre, d'autres matériaux que les publications de Degérando et de Biran eux-mêmes peuvent contribuer à éclairer certaines orientations cousiniennes. Par exemple, les chapitres que Damiron consacre à Degérando et à Biran dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, ou bien encore, le pamphlet dans lequel Pierre Leroux accuse Cousin d'avoir volontairement traîné pour éditer Biran dans le seul but de 'cacher' la philosophie de ce dernier[23].

Bien-sûr, il ne sera pas ici question d'étudier exhaustivement tous ces matériaux. Mais leur ensemble forme la trame textuelle et contextuelle du *processus de démarcation* de Cousin par rapport à Biran et Degérando.

3) La méthode que je propose mobilise deux catégories analytiques et met en œuvre une analyse rhétorique des variations du discours, restituées à leur genèse controversiale, c'est-à-dire à leur historicité et à leur intertextualité. De manière plus particulière, elle implique deux déplacements essentiels, par rapport à une pratique plus 'classique' de l'histoire de la philosophie.

Le premier déplacement est celui de *l'auteur* à la *figure*. La *figure philosophique* revêt tout d'abord un sens *politique*, tel que défini par Catherine König-Pralong dans *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan* : l'historiographie philosophique « prend une dimension politique lorsqu'elle enquête sur les intérêts et les fins des différents historiens de la philosophie et sur les raisons de leurs sélections »[24]. Les noms de Descartes, de Locke, de Condillac, de Kant ou bien encore de Reid, sont ainsi autant d'armes de combat dans une actualité brûlante. Il en résulte, d'une part, qu'une figure en cache toujours une ou plusieurs autres. Des relations de consanguinité ou de répudiation s'établissent entre une ou plusieurs familles philosophiques[25]. D'autre part, l'historiographie

21. Dans le fonds Victor Cousin conservé dans la Réserve de la Bibliothèque de la Sorbonne, au tome XVII, 230, on recense une vingtaine de lettres envoyées par Degérando à Cousin entre 1824 et 1842.

22. Cousin 1825.

23. Leroux 1842.

24. König-Pralong 2016, p. 12.

25. J'ai étudié les cas de Malebranche et de Locke dans Antoine-Mahut 2013.

est reliée aux figures contemporaines, dont les noms viennent à leur tour consacrer ou dénoncer des lignées. Cousin s'en justifie par exemple très clairement en 1816 lorsque, en annotant le *Discours prononcé à l'ouverture du Cours de l'histoire de la philosophie moderne le 7 décembre 1815*, il propose de remplacer la filiation Reid / Royer-Collard, par une nouvelle lignée entre Descartes et lui :

> « Ces vues sur le rôle sceptique de Descartes dans la philosophie moderne sont empruntées à Reid et à M. Royer-Collard. Elles ont été abandonnées et désavouées par nous cette année même, au bout de quelques leçons, comme on le peut voir plus bas, p. 24, dans le programme du cours sur la question de l'existence personnelle et dans le premier fragment sur Descartes, où le vrai sens de l'enthymème cartésien, "*Je pense, donc je suis*" est rétabli et défendu »[26].

L'analyse d'une figure suppose ainsi la restitution de ces séries à partir de leur ancrage problématique contemporain. S'agissant plus précisément de Biran et de Degérando, elle se traduit par la réhabilitation de la référence à Descartes, contre les figures de Bacon et de Leibniz[27].

Le second déplacement est celui du *texte d'une œuvre philosophique* à des énoncés, des arguments ou des formules, que je synthétiserai ici sous le terme de *philosophèmes*. Un *philosophème* désigne une unité discontinue significative prélevée dans un discours philosophique envisagé comme un système. Il s'agit donc d'une procédure de sélection puis, lorsque ce philosophème est combiné avec d'autres, prélevés selon une procédure identique dans d'autres discours, d'une entreprise de hiérarchisation et de combinaison, finalisée par l'édification d'un nouveau système[28]. Cousin repère parfois explicitement ces « arguments philosophiques », par exemple dans les sept premiers volumes (sur treize) de son édition des *Œuvres complètes* de Platon, publiée entre 1822 et 1840[29]. Il mobilise parfois des formules, rebaptisées « enthymème », dans le cas du *cogito* cartésien, comme on vient de le voir. Le point important est que ces *philosophèmes*, reliés à ces *figures*, fournissent à la démarche de Cousin un contenu *philosophique* indissociable de sa pratique d'*historien* de la philosophie.

Nous allons donc nous attacher à repérer les principaux philosophèmes associés, directement ou indirectement, par Cousin, aux figures degérandienne et biranienne, afin de mieux comprendre les modalités et les enjeux de la radicalisation

26. Cousin 1855, pp. 41-42.

27. J'étudie la figure Leibniz et ses enjeux pour une partie des spiritualistes français dans Antoine-Mahut 2015.

28. J'ai notamment théorisé et appliqué cette catégorie analytique à Malebranche et ses réceptions matérialistes au dix-huitième siècle, dans Antoine-Mahut 2017. De ce point de vue, les effets du 'système des causes occasionnelles' du père Malebranche, comme la démarche philosophique de Cousin, peuvent être pensées dans la continuité de la pratique du collage dans les manuscrits clandestins.

29. Cousin 2016.

de sa méthode psychologique éclectique en un spiritualisme ontologique perdant tout lien avec la tradition française des Idéologues.

III. Le premier Cousin était degérandien et biranien sans le dire

S'agissant de Degérando, l'édition de 1804 de *L'histoire comparée des systèmes de philosophie* a constitué pour Cousin une source de seconde main[30] que la référence, en leur nom propre, à ses homologues allemands et écossais, a contribué voire servi à *cacher*. Mais par-delà les références secondes qu'elle a pu lui fournir, elle lui a surtout donné *le cadre méthodologique* à l'intérieur duquel les figures philosophiques pourront ensuite bouger : *celui de l'expérience ou de l'observation*, enracinés par Degérando chez Bacon et réinvestis par Cousin pour la théorisation de la *méthode psychologique*.

S'agissant de Biran : l'enseignement de Biran, ses premiers travaux (sur Laromiguière et sur Leibniz, dans la notice publiée en 1819 pour le dictionnaire de Stapfer notamment[31], mais aussi les premières versions de ses mémoires inédits) ainsi que la fréquentation de la société philosophique où il rencontrait aussi Degérando, fournissent à Cousin les résultats centraux de *l'application spécifiquement psychologique* de cette méthode. Ils lui donnent *un, son contenu philosophique spiritualiste, qui s'est lui-même nourri de Degérando.*

On peut ainsi concevoir ces deux figures contemporaines: Degérando et Biran, comme *deux strates* dont l'une (Biran) particularise l'autre (Degérando). Les principales caractéristiques de cet *éclectisme franco-français* se retrouvent dans la préface à la première édition (1826) des *Fragments philosophiques*, que Cousin envoya du reste à Degérando. Je vais synthétiser ces différentes étapes.

Dans son édition de 1804 de l'*Histoire comparée,* Degérando promeut une « *philosophie de l'expérience* »[32], qui doit constituer « la balance » de toutes les

30. Cf. par exemple à propos de Fichte : « L'avait-il lu dans l'original ? Il y a plus que des doutes. Il avait consulté Buhle et de Gerando [...] » (Dubois 1902, p. 52). Mais le témoignage le plus accablant se trouve sans doute chez Heine, dans *De l'Allemagne*, première édition de 1835 (la citation disparaît de la seconde version de 1855, rééditée par Pierre Grappin dans Heine 1998) : « [...] qu'il y ait, à ses heures de loisir, étudié la *Critique de la raison pure* de Kant, cela est douteux, pour trois raisons : la première est que ce livre est écrit en allemand ; la seconde, qu'il faut savoir l'allemand pour le lire ; et la troisième, que M. Cousin ne sait pas l'allemand. Ceci soit dit au moins sans intention de blâme. La hauteur de M. Cousin n'en paraît que plus sublime, quand on voit qu'il a appris sa philosophie allemande sans savoir la langue dans laquelle on l'enseigne. Combien ce génie nous dépasse-t-il, nous autres hommes ordinaires qui ne comprenons qu'à grand'peine cette philosophie, tout familiers que nous sommes, dès l'enfance, avec la langue allemande ! » (Heine 1835, pp. 225-226, cité aussi par Vermeren 1982, p. 117).

31. Maine de Biran 1819.

32. Il la met en œuvre dans l'*Histoire comparée* et la théorise dans les chapitres I et II de la seconde partie (Degérando 1804, II, pp. 337-397, en part. pp. 395-397) ainsi que dans le *Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789 et sur son état actuel* de 1808 (Degérando 1847, en part.

autres. Elle se distingue d'un excès « empiriste » ou « matérialiste », d'une part, et d'un excès « rationaliste » ou « idéaliste », d'autre part. Le *matérialisme* désigne le prolongement *ontologique* de la thèse *empiriste* rejetant les connaissances nées de la réflexion et les bornant à la sphère des impressions sensibles et extérieures sur nos organes. L'*idéalisme* désigne le prolongement *ontologique* de la thèse *rationaliste se bornant* à l'étude de l'activité intérieure de l'esprit.

Que Degérando propose une histoire *comparée*[33] des systèmes de philosophie signifie qu'il envisage à la fois *une description et une évaluation*, un principe *de classement voire de hiérarchisation*, mais qui se caractérise surtout par *la puissance intégrative de son critère*. Loin du *Kampfplatz* décrit par Kant, il s'agit en somme, de *proposer cette « philosophie de l'expérience » comme un « traité de paix, fondé sur la double expérience des sens externes et du sentiment intime »*[34].

Les *figures* de la modernité occupent ainsi chacune une place dans cette histoire. Bacon désigne le dénonciateur de l' « empirisme aveugle » et de la « spéculation téméraire » ; celui qui a mis la philosophie de l'expérience sur la bonne route[35]. Locke et Condillac s'inscrivent dans sa filiation ; de même que les Écossais, qui ont envisagé l'extension de la science d'observation à l'âme[36]. Descartes s'est pour sa part tenu trop près de l'excès rationaliste. C'est pour cette raison qu'il a « longtemps repoussé du milieu de nous la philosophie de l'expérience, que Gassendi avait tenté d'y introduire »[37]. Selon Degérando en outre, Descartes exerce, « même encore aujourd'hui, sur la philosophie française », une « influence secrète », ou un « empire invisible et secret, un empire salutaire, auquel nous obéissons à notre insu »[38]. Son rationalisme conditionne notre accès aux corpus qu'il a décriés voire ridiculisés, notamment le corpus gassendiste. C'est en ce sens surtout que Descartes a constitué un frein à la progression de la philosophie de l'expérience en France. Leibniz désigne « [l]e Bacon de l'Allemagne »[39]. Mais il n'a pas cherché à féconder les unes par les autres les vérités expérimentales et rationnelles. Il s'est, plutôt, contenté de passer alternativement des unes aux autres[40]. Il est en outre le premier à avoir employé en français le terme d''empirisme', pour l'appliquer de façon critique à Locke et réhabiliter Descartes. Leibniz joue en ce sens un rôle décisif dans l''influence secrète' de Descartes encore aujourd'hui. Enfin, Kant a dénoncé la confusion idéaliste de Leibniz entre le domaine de la raison

pp. 433-435). Toutes les citations de Degérando, dans ma contribution, sont empruntées à l'édition de 1804 (Degérando 1804). Sur Degérando et l'empirisme voir Manzo 2016, et forthcoming.

33. Pour une compréhension contextualisée de la comparaison chez Degérando, voir Lézé 2019.

34. Degérando 1804, II, pp. 395-396.

35. Degérando 1804, I, pp. 289-290.

36. Degérando 1804, I, p. 300.

37. Degérando 1804, I, p. 336.

38. Degérando 1804, II, p. 22.

39. Degérando 1804, II, p. 73.

40. Degérando 1804, II, pp. 107-109.

et celui de l'expérience[41]. Mais la distinction fondatrice entre philosophie de l'expérience et empirisme provient bien de Bacon et non de Kant. C'est donc *in fine* pour rétablir cette paternité baconienne que Degérando montre comment Kant lui-même a confondu les deux méthodes.

L'*Histoire comparée* promeut ainsi *une méthode* : la philosophie de l'expérience, conjuguant les vertus des explorateurs du sens interne et des observateurs du sens externe. Mais elle s'attache à rectifier les excès d'idéalisme par l'expérience, ou à montrer en quoi l'idéalisme (issu de Descartes et que l'on retrouve sous une autre forme chez Kant) a constitué un frein à la progression de la philosophie expérimentale, davantage qu'à détecter les excès de matérialisme dans cette histoire : hormis peut-être Hobbes et d'Holbach, l'histoire de la philosophie ne compte de toute façon pas de matérialistes outrés. Le *jugement* qui résulte de la *description* des principaux systèmes de pensée antérieurs s'ouvre donc à l'idéalisme tout en faisant plutôt pencher la balance du côté empiriste. Le point de la balance n'est pas tout à fait centré.

Comment le jeune Cousin lit-il Degérando dans la préface de 1826 ?[42] Cousin y affirme tout d'abord, à son tour, le primat de la philosophie de l'expérience et de la méthode d'observation comme critère d'évaluation pertinent pour l'ensemble des philosophies du passé. Plus qu'un *contenu* philosophique, on peut ainsi distinguer ici une *méthode*, fondant le traité de paix philosophique recherché par Degérando : « Faites le tour de l'Europe et du monde, partout le même esprit, partout la même méthode ; c'est là qu'est réellement l'unité du siècle, puisque cette unité se retrouve au sein des plus graves dissidences »[43].

Concernant les *figures* philosophiques mobilisées dans cette préface, ensuite, Cousin explique que si Locke et Condillac ont incontestablement régné en Angleterre et en France au dix-huitième siècle, c'est parce que le cartésianisme de « second pas » : celui de Malebranche, Spinoza, Leibniz et Wolff, n'est pas parvenu à les garder « dans [s]es fers ». Parce qu'il a abandonné l'observation et s'est perdu dans les hypothèses, ce cartésianisme « ne pouvait [donc] prétendre au titre de philosophie expérimentale »[44].

Cousin prélève donc, chez Degérando, ce rôle 'freinateur' du cartésianisme. Mais avec deux nuances importantes. D'une part, ce n'est pas tant Descartes qui est incriminé, que le cartésianisme, qui lui aurait donné un virage idéaliste. D'autre part, l'enracinement de ce virage idéaliste dans la philosophie de Descartes n'est pas en tant que tel critiqué. Alors que Degérando était plus sensible aux excès idéalistes qu'aux excès empiristes, Cousin se montre ainsi plus soucieux de préserver

41. Degérando 1804, II, ch. XV-XVII, pp. 126-336.

42. Pour une étude plus linéaire de ce texte et son importance dans la trajectoire philosophique de Cousin, voir Antoine-Mahut forthcoming a.

43. Cousin 1826, pp. v-vi.

44. Cousin 1826, pp. iii-v.

un noyau idéaliste, compatible avec la philosophie de l'expérience, que de critiquer frontalement le sensualisme lui-même. Le noyau positif de l''influence secrète' de Descartes, critiquée par Degérando, est donc préservé par Cousin, sans toutefois être exploité.

Si le cadre de Cousin peut être spécifié comme degérandien, c'est donc parce qu'il s'agit d'un cadre souple, à l'intérieur duquel le curseur de la balance est susceptible de bouger sans remettre en question l'architecture globale. Le troisième point saillant de ce texte est ainsi la définition de l'éclectisme comme souci de la complétude ou de l'ouverture. Contre l'*exclusivité*, la démarche éclectique procèdera par prélèvements thétiques de philosophèmes qui, dans le nouveau système, viendront se *compléter* mutuellement. De ce point de vue, l'édition de 1822 de l'*Histoire comparée* de Degérando a pour Cousin signalé un progrès par rapport à celle de 1804 : le travail sur Platon a enfin insufflé à la démarche initiale l'idéalisme qui lui manquait et qui faisait trop pencher la balance du côté de l'excès empiriste[45].

Or c'est aussi par ce rééquilibrage idéaliste, le rapprochant du point d'appui de cette balance, que Degérando se rapproche de Biran. Dans la préface de 1826 ainsi, le cadre méthodologique degérandien est infléchi par des philosophèmes biraniens.

Le premier infléchissement de ce que Cousin identifie comme des résidus d'Idéologie chez le premier Degérando, réside dans l'extension du champ d'application de la méthode à l'ensemble de ces types particuliers de faits que le naturalisme de Bacon a exclus : les faits primitifs de conscience. Ceux-ci comprennent les faits sensibles, les faits rationnels et les faits volontaires. Non que Degérando lui-même les ait manqués. Mais il a insuffisamment distingué les premiers de l'ensemble dont ils ne sont qu'une partie. Ce faisant, il a affaibli la définition de la psychologie par rapport aux autres sciences expérimentales. Il en résulte que Bacon peut certes désigner « le père de la méthode expérimentale », mais qu'il est aussi le premier qui l'a « égaré[e] dans une route systématique », pour avoir refusé de l'ouvrir « au-delà » des sciences physiques[46].

Cousin prélève ici un philosophème par lequel Biran s'était explicitement distingué de Degérando, dans sa réponse au sujet mis au concours par l'Académie de Berlin, publié le 31 octobre 1805 dans la *Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, sur les « apperceptions internes immédiates »[47]. Biran avait choisi de traiter le sujet en se demandant si la méthode expérimentale initiée par Bacon pouvait être appropriée pour résoudre la question posée par l'Académie. Derrière la figure de Bacon, le problème philosophique qui se jouait était celui de savoir si la métaphysique, comprise comme

45. Cf. sur ce point le compte-rendu que Cousin propose de la seconde édition dans le *Journal des Savants*, Cousin 1825. L'apport idéaliste de la seconde édition de Degérando, « en face de la philosophie de Condillac », est également souligné en 1829 dans la XIIIème leçon de Cousin 1841, pp. 419-420.

46. Cousin 1826, p. ix.

47. *Gazette* 1805, p. 147.

> « cette science propre des facultés ou opérations premières de l'intelligence peut ou doit être exclusivement soumise aux procédés des autres sciences expérimentales, et assujetti[e] à prendre, comme elles, ses données premières dans les apparences sensibles d'un monde phénoménal »[48].

Or le manuscrit 'entier' de ce mémoire de Maine de Biran, couronné par l'Académie et aujourd'hui connu sous le titre de *De l'aperception immédiate*, figurait dans les papiers transmis par Lainé à Cousin en 1824[49]. La désignation, par Cousin, de l'« incomplétude », de la partialité et des « lacunes » de Bacon, systématisées par Condillac[50], est ainsi la réponse philosophique spiritualiste et biranienne aux résidus idéologiques chez Degérando. Elle donne un contenu déterminé à ce que le primat de la méthode présente comme philosophiquement universel. Elle sert la définition cousinienne, de la psychologie comme « la condition et comme le vestibule de la philosophie »[51].

Le deuxième point déterminant est l'identification du moi ou de la personnalité à la volonté[52] et la thèse du retour, via l'observation, aux catégories de cause et de substance, c'est-à-dire à l'ontologie[53]. À cette période, Cousin accompagne la critique de la réduction des faits de conscience aux faits sensitifs, d'une reconnaissance de la spécificité des faits volontaires dans l'ensemble formé par ces faits primitifs. Le retour à l'ontologie, ou la requalification métaphysique de la psychologie, est assuré par ces faits volontaires, parce qu'ils permettent de retrouver, via l'expérience indubitable que nous faisons de leur principialité, les catégories de cause et de substance.

On reconnaît ici des marqueurs de la philosophie biranienne dite de la maturité, telle qu'elle s'exprime dans le mémoire sur l'aperception interne et dans la *Décomposition de la pensée*, dont Cousin disposait également d'une copie. Mais plus spécifiquement encore, l'équilibre délicat et quasi intenable, entre ces philosophèmes empiriques et ontologiques, caractérise le conflit des interprétations « opposées » du *cogito* cartésien identifiées par Biran dans sa notice sur Leibniz (1819)[54] :

> « Il comprend en effet *deux termes ou éléments de nature hétérogène : l'un psychologique, le moi actuel de conscience ; l'autre ontologique, le moi absolu, l'âme substance ou chose pensante.* [...] *Le principe de Descartes laissait ouvertes à la philosophie deux*

48. Maine de Biran 1995, p. 8.
49. Cousin 1829, p. 705.
50. Cousin 1826, p. x.
51. Cousin 1826, p. xii.
52. Cousin 1826, p. xvii.
53. J'analyse cette réintégration de l'hypothèse, ou de ce qui pouvait être identifié comme tel par ses adversaires sensualistes, dans le domaine des faits. Voir Antoine-Mahut forthcoming a. Sur une ontologie non congédiée mais seulement « ajournée » chez Cousin, voir Moreau 2013.
54. Dès la première page, Biran y désigne Degérando comme « un historien recommandable » (Maine de Biran 1819, p. 1).

> *routes opposées* ; l'une qui, partant de l'expérience et n'admettant rien que de sensible, conduirait à nier toute réalité des *notions* ; l'autre qui, partant des notions *innées,* comme de l'absolue réalité, conduirait à rejeter tout témoignage de l'expérience et des sens. Là, c'est le scepticisme spéculatif joint au matérialisme pratique. Ici c'est l'idéalisme et le spiritualisme *pur* »[55].

À la lumière de ce passage, qui réinvestit un lexique degérandien (celui de la ou des « routes », celui de philosophies extrêmes « pures »), on peut comprendre, d'une part, que Cousin tente la conciliation de ce que Biran présente comme opposé. On pourrait voir là un effet en retour du cadre degérandien sur Biran. D'autre part, on comprend que la voie choisie par Biran dans sa notice : celle de Leibniz, qui met au jour l'activité de la substance, sa force ou son énergie, n'est, ni empruntée, ni explicitement barrée ici par Cousin.

Le troisième et dernier point significatif, dans cette préface, concerne l'importance accordée par Cousin au dialogue entre la psychologie et les sciences naturelles pour la science de l'homme, ou à ce qu'il appelle « l'alliance tant cherchée des sciences métaphysiques et physiques, non par le sacrifice systématique des unes aux autres, mais par *l'unité de leur méthode appliquée à des phénomènes divers* [...] »[56].

Si cette alliance n'est pas clairement désignée comme une hiérarchie (au profit de la psychologie), il reste que Cousin se réfère négativement à Biran pour interdire que l'on considère les faits de conscience comme ce que la notice sur Leibniz décrit comme un « ordre mixte » de faits, « physiologiques et psychologiques »[57]. Le tort de Biran est ainsi d'avoir cherché la notion de cause dans l'action de la volonté sur le muscle, alors que « ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur elle-même »[58]. Le contenu philosophique ultime de la préface est ainsi que le fait primitif de conscience, dans toute sa complétude, doit rester purement psychologique.

Ce premier Cousin est donc degérandien et biranien au sens général où il dénonce différentes formes d'incomplétude du champ d'application de la méthode expérimentale empruntée à Degérando et, via Degérando, aux Idéologues, et où il spécifie cette méthode par un contenu philosophique biranien dans ses grandes lignes. Les deux inflexions, suggérées plus que développées, par rapport à Biran concernent, d'une part, la dimension ontologique affirmée de cette psychologie et, d'autre part, l'exclusion, de cette psychologie, de la physiologie. Ces deux inflexions se retrouvent dans le traitement réservé à la figure de Descartes : ni explicitement revendiquée, ni directement critiquée, elle prend en tout cas son sens dans la mise au jour de l'étrication baconienne.

55. Maine de Biran 1819, pp. 6-7 (je souligne).
56. Cousin 1826, pp. x-xi (je souligne).
57. Maine de Biran 1819, p. 20.
58. Cousin 1826, p. xxvii.

Au moment où Cousin remonte en chaire en 1828, l'enjeu se précise. Il s'agit, selon le bilan et le programme publiquement dressés par Damiron dans son *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle* et dans un contexte de renouveau du sensualisme[59], de construire la nouvelle science de l'homme : la psychologie, en dialogue avec la physiologie, mais en en prenant la tête. Damiron en appelle ainsi à un engagement plus explicite. Cousin n'est évidemment pas exclu de ce programme. Mais il est menacé par Jouffroy, que Damiron identifie comme l'héritier de Biran, pour en devenir le roi potentiel. Cousin entre alors dans une phase que Ferrari décrit comme une réaction et que je spécifierai pour ma part comme une *radicalisation*.

IV. La radicalisation cousinienne

La seconde préface aux *Fragments philosophiques* paraît en 1833, soit la même année que les *Mélanges* de Jouffroy. Cousin y procède à de nouvelles hiérarchisations au sein de ce qui était épinglé comme un « syncrétisme aveugle » ou « le rêve d'un esprit malade » mêlant ensemble tous les systèmes sans être capable d'en produire un[60].

Le premier changement concerne l'application de la catégorie d'expérience à l'étude de l'esprit humain. Il ne suffit pas d'observer, précise Cousin, il faut expérimenter, c'est-à-dire interroger la nature même de l'esprit si l'on veut parvenir, « dans la science de l'homme, comme dans celle de la nature, à des classifications exactes »[61]. Le réinvestissement du lexique de la science de l'homme se traduit ainsi, dans cette seconde préface, par la revendication d'une expérimentation *sur la nature même de l'esprit*, c'est-à-dire par un retour à l'ontologie ou, à tout le moins, par la mise au premier plan de ce qui, dans le texte de 1826, ne constituait qu'un aboutissement ou un résultat de la mise en œuvre de la méthode d'observation.

Deuxièmement, Descartes devient le chef explicite de cette psychologie. Le dix-huitième siècle est resserré 'dans ses fers', pour reprendre à l'inverse l'expression de la préface de 1826, au sens où c'est par Descartes que l'on vient « continuer » et dépasser les Français condillaciens et se « séparer » des Allemands[62].

59. Notamment suite aux attaques de Broussais et de Comte. Voir Antoine-Mahut forthcoming b.

60. Cousin 1833, pp. liv-lv : « Conçoit-on après cela qu'on n'ait vu dans l'éclectisme qu'un syncrétisme aveugle, qui mêle ensemble tous les systèmes, approuve tout, confond le vrai et le faux, le bien et le mal ; un nouveau fatalisme ; le rêve d'un esprit malade qui demande à l'histoire un système, faute de pouvoir en produire un ? ». Cousin s'y réfère après-coup pour montrer justement que ce n'est pas ainsi qu'il procède.

61. Cousin 1833, p. ix.

62. Cousin 1833, p. x. Sur le rapport de Cousin à la philosophie allemande, dans ce texte et plus encore dans l'introduction à l'édition de 1838 des *Fragments philosophiques*, Whistler 2018, forthcoming a et b.

En réinvestissant cet 'esprit français par excellence' de la 'philosophie française', on 'relève' du même coup ce que l'on peut désormais appeler 'le spiritualisme'.

Mais cela implique aussi de se démarquer plus explicitement de ses maîtres français. Alors que la référence à Descartes sert à se démarquer des Allemands, la référence aux Allemands sert ainsi à se démarquer notamment de Maine de Biran: « J'eus bientôt ou je crus avoir épuisé l'enseignement de mes premiers maîtres, et je cherchai des maîtres nouveaux » [Kant, Fichte, Hegel, Schelling][63].

Le retournement de ce que Degérando désignait comme une 'influence secrète' de Descartes sur les esprits contemporains, devient ainsi l'étendard officiel d'un spiritualisme soucieux de se distinguer aussi bien de ses affiliations allemandes (pour les répudier) que de ses affiliations françaises (pour les poursuivre). Et cette affiliation à Descartes se traduit par la systématisation du 'caractère psychologique' de *toutes* les analyses philosophiques.

Prendre la tête de la nouvelle science de l'homme, ou du nouveau spiritualisme, ou de la nouvelle psychologie, se traduit donc, dans cette seconde préface, par une distinction claire entre un éclectisme syncrétique n'assumant pas clairement les hiérarchies au sein de ce qu'il concilie, d'une part, et ce qui pourrait définir un véritable *système*, privilégiant clairement la voie idéaliste par rapport à la voie empiriste (au sens de sensualiste)[64], d'autre part. Ce mouvement est conforté par la préface à l'édition des *Œuvres complètes* de Biran, en 1834[65].

La figure de Descartes y passe en effet, logiquement, devant celle de Bacon. Mais elle vient aussi supplanter celle de Leibniz, afin de promouvoir une conception rationnelle et idéaliste du fait de conscience par rapport au dynamisme de l'effort moteur volontaire. Cousin radicalise ainsi la voie rationnelle du *cogito* au détriment de la voie empirique. Il *hiérarchise* clairement ce qui, chez Biran, demeurait statiquement opposé et qu'il tentait pour sa part de *concilier* en 1826. Le fait rationnel devient clairement premier par rapport au fait volontaire, dans l'ensemble formé par les faits primitifs de conscience[66].

Cette hiérarchisation procède ainsi, d'abord, d'une *réduction*. Alors que dans les textes antérieurs, la référence à Biran servait à élargir les faits de conscience à ceux de la personnalité, ou aux faits volontaires, elle sert ici à *renverser contre Biran lui-même l'accusation d'étrication* que Biran permettait de dépasser chez Bacon et, via Bacon, chez Degérando. Biran devient ainsi celui qui, parce qu'il a érigé en principe ce fait volontaire, a manqué l'essentiel, ou le véritablement principiel, c'est-à-dire le fait *rationnel* de conscience.

63. Cousin 1833, p. xxxv.
64. Cf. note 61.
65. Cousin 1834.
66. J'ai analysé ces mécanismes dans Antoine-Mahut 2016. Sur Cousin, Leibniz, Mme de Staël et Biran, voir Vermeren 1987.

Elle s'accompagne, ensuite, d'une hiérarchisation des catégories ontologiques elles-mêmes. La notion de cause s'enracine désormais dans celle de substance, comme l'activité volontaire s'enracine dans la rationalité, ou comme Descartes corrige les errances de Leibniz. La dimension franco-française du spiritualisme de Cousin est assurée au prix d'une correction du discours sur l'expérimentation par un sursaut rationaliste, donc par le désaveu de ce par quoi Degérando comme Biran tenaient encore à l'Idéologie[67].

V. Conclusion

Le paradoxe du triomphe institutionnel de Cousin et de son échec philosophique peut ainsi s'expliquer par sa démarcation avec ses deux affiliations françaises principales. En répudiant ce qui, chez lui, demeurait degérandien et biranien, il se serait rendu incapable de fonder une psychologie véritablement *empirique*, réinvestissant positivement l'héritage des Idéologues.

Sans nommer ces deux maîtres, le dernier Cousin reprendra bien une expression dégérando-biranienne : celle de « route intermédiaire », pour qualifier *a posteriori* les évolutions de sa *figure* de Descartes:

> « Nous avons souvent défendu Descartes *en faisant paraître la saine psychologie cachée* sous ses formules logiques et mathématiques, par exemple contre Hutcheson, *Philosophie écossaise*, leçon II, p. 50 ; contre Reid, *ibid*., leçon IX, p. 400 ; et contre Kant, *Philosophie de Kant*, leçon VI, p. 204, etc. Mais l'inexorable amour de la vérité nous a contraint aussi de le condamner, en une certaine mesure, dans un dernier examen, *Fragments de philosophie moderne*, Ire Partie, *Défense de Descartes*, p. 345. Nous suivons ici *une route intermédiaire* »[68].

Mais les jeunes spiritualistes français le liront majoritairement comme il avait lu le cartésianisme de seconde main dans la préface de 1826 : c'est parce que Cousin a quitté la voie de l'observation ou de l'expérience, en priorisant l'ontologie, qu'il a échoué à conserver le spiritualisme 'dans ses fers'.

Par là même, cependant, les évolutions de Cousin donnent à voir d'autres formes de *philosophies françaises*, sinon *cachées*, du moins *contraintes* par leur forme officielle et dominante. On peut alors, *avec* Cousin, mais principalement aussi *malgré* lui, travailler à la restitution de la trame philosophique complexe et collective unissant, dans le spiritualisme français, les magistères biranien et bergsonien. Le renouveau des recherches sur Ravaisson, Jouffroy, ou Janet, aujourd'hui, atteste, de ce point de vue, d'une nouvelle vitalité des études cousiniennes elles-mêmes.

67. Sur Biran et l'empirisme, voir Hallie 1959.
68. Cousin 1884, p. 372 (je souligne).

Bibliographie

Sources

Cousin 1855 = V. Cousin, *Discours d'ouverture du 7 décembre 1815*, in *Premiers essais de Philosophie*, Librairie Nouvelle, Paris 1855[3].

Cousin 1825 = V. Cousin, Compte-rendu de J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 4 t., Eymery / Rey et Gravier / Aillau, Paris 1822-1823, in *Journal des Savants*, juillet 1825, pp. 434-439.

Cousin 1829 = V. Cousin, *M. Maine de Biran*, in *Le Globe*, 8/89 (1829), p. 705.

Cousin 1826 = V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Sautelet, Paris 1826.

Cousin 1833 = V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Ladrange, Paris 1833[2].

Cousin 1834 = V. Cousin, *Préface*, in Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Ladrange, Paris 1834, pp. I-XLII.

Cousin 1838 = V. Cousin, *Fragments philosophiques*, t. I, Ladrange, Paris 1838[3].

Cousin 1841 = V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, nouvelle édition revue et corrigée, Didier, Paris 1841.

Cousin 1884 = V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, Perrin, Paris 1884[12].

Cousin 2016 = V. Cousin, *Platon*, éd. C. Mauve / M. Narcy / R Ragghianti / P. Vermeren, Vrin, Paris 2016.

Damiron 1828 = Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Ponthieu, Paris 1828.

Degérando 1804 = J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 t., Henrichs, Paris 1804.

Degérando 1847 = J.-M. Degérando, *Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789 ; et sur son état actuel*, in J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, partie 2: *Histoire de la philosophie moderne. À partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*, t. 4, Ladrange, Paris 1847, pp. 385-456.

Dubois 1902 = P. Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs*, Perrin, Paris 1902.

Gatien-Arnoult 1867 = A.-F. Gatien-Arnoult, *Victor Cousin. L'école éclectique et l'avenir de la philosophie française*, Germier-Baillière, Paris / Privat, Toulouse 1867.

Gazette 1805 = *Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, 39 (31 octobre 1805).

Ferrari 1849 = J. Ferrari, *Les philosophes salariés*, Sandré, Paris 1849.

Heine 1835 = H. Heine, *De l'Allemagne*, Renduel, Paris 1835.

Heine 1998 = H. Heine, *De l'Allemagne*, éd. P. Grappin, Gallimard, Paris 1998.

Jouffroy 1826 = Th. Jouffroy, *Préface du traducteur*, in Dugald Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, Johanneau, Paris 1826.

Leroux 1842 = P. Leroux, *Mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy*, in *La revue indépendante*, 5 (1842), pp. 257-322.

Maine de Biran 1819 = Maine de Biran, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz*, composée pour la Biographie universelle, Michaud, Paris 1819.

Maine de Biran 1834 = Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. V. Cousin, Ladrange, Paris 1834.

Maine de Biran 1841 = Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, 4 t., éd. V. Cousin, Ladrange, Paris 1841.

Maine de Biran 1859 = Maine de Biran, *Œuvres inédites*, 3 t., éd. E. Naville, avec la collaboration de M. Debrit, Dezobry / Magdeleine, Paris 1859.

Maine de Biran 1995 = Maine de Biran, *Œuvres*, t. 4 : *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin)*, éd. I. Radrizzani, Vrin, Paris 1995.

Rochoux 1843 = J.A. Rochoux, *Épicure opposé à Descartes ou Examen critique du cartésianisme*, Joubert, Paris 1843.

Saphary 1844 = J. Saphary, *L'école éclectique et l'école française*, Joubert, Paris 1844.

Études

Antoine-Mahut 2013 = D. [Antoine-Mahut] Kolesnik-Antoine, *Is the History of Philosophy a Family Affair? The Examples of Malebranche and Locke in the Cousinian School*, in M. Lærke/ J.E.H. Smith / E. Schliesser (eds), *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, New York 2013, pp. 159-177.

Antoine-Mahut 2015 = D. Antoine-Mahut, *Reviving Spiritualism with Monads. Francisque Bouillier's Impossible Mission (1839-64)*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 23/6 (2015), pp. 1106-1127.

Antoine-Mahut 2016 = D. Antoine-Mahut, *Maine de Biran's Places in French Spiritualism: Occultation, Reduction and Demarcation*, in Maine de Biran, *The Relationship between the Physical and the Moral in Man*, ed. D. Meacham / J. Spadola, Bloomsbury, London 2016, pp. 33-46.

Antoine-Mahut 2017 = D. Antoine-Mahut, *Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé*, in *La Lettre clandestine*, 25 (2017), pp. 181-200.

Antoine-Mahut forthcoming a = D. Antoine-Mahut, *Experimental Method and the Spiritualist Soul. The Case of Victor Cousin*, in D. Antoine-Mahut / S. Manzo (eds), *The Philosophy of Experience in XIXth Century in France and Germany*, special issue of *Perspectives on Science*, forthcoming.

Antoine-Mahut forthcoming b = D. Antoine-Mahut, *The Broussais Effect: What French Spiritualism owes to Medicin*, in D. Antoine-Mahut / M. Sinclair (eds), *Nineteenth-century French Spiritualism and Its Critics*, special issue of *British Journal for the History of Philosophy*, forthcoming.

Antoine-Mahut / Whistler à paraître = D. Antoine-Mahut / D. Whistler, (éds), *Une arme philosophique : l'éclectisme de Victor Cousin*, Les Éditions des Archives Contemporaines, Paris, à paraître.

Azouvi / Bourel 1991 = F. Azouvi / D. Bourel (éds), *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804),* Vrin, Paris 1991.

Gouhier 1948 = H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran. Histoire philosophique du sentiment religieux en France*, Vrin, Paris 1948.

Hallie 1959 = Ph.P. Hallie, *Maine de Biran. Reformer of Empiricism 1766-1824*, Harvard University Press, Cambridge 1959.

Janicaud 1969 = D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Vrin, Paris 1969.

König-Pralong 2016 = C. König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016.

La Valette Mónbrun 1914 = A. de La Valette Mónbrun, *Essai de biographie historique et psychologique. Maine de Biran (1766-1824)*, Fontemoing, Paris 1914.

Launay 1936 = L. de Launay (éd.), *Correspondance du Grand Ampère*, Gauthier-Villard, Paris 1936.

Lézé 2019 = S. Lézé, *Contrôler le territoire philosophique à coups de canon : L'éclipse de « l'histoire comparée » de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable*, in C. König-Pralong, M. Meliadò, Z. Radeva (eds), *The Territory of Philosophy in Modern Historiography*, Brepols, Turnhout 2019, pp. 223-244.

Manzo 2016 = S. Manzo, *Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando)*, in *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16 (2016), pp. 11-35.

Manzo forthcoming = S. Manzo, *Empiricism, Experimental Philosophy, and Sensualism in the Degérando-Daunou and Tennemann controversy*, in D. Antoine-Mahut / S. Manzo (eds), *The Philosophy of Experience in XIXth Century in France and Germany*, special issue of *Perspectives on Science*, forthcoming.

Moreau 2013 = P.-F. Moreau, *« Ajourner l'ontologie ». Le cartésianisme relu par Victor Cousin*, in D. [Antoine-Mahut] Kolesnik-Antoine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, ENS Éditions, Lyon 2013, pp. 521-530.

Ragghianti / Vermeren 2018 = R. Ragghianti / P. Vermeren, *Introduction*, in Victor Cousin, *Philosophie morale (1820)*, éd. S. Matton, Classiques Garnier, Paris 2018, pp. 5-57.

Rey 2012 = L. Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, Paris 2012.

Rey 2015 = L. Rey (éd.), *Descartes et Leibniz au XIXe siècle*, numéro thématique de *Corpus. Revue de philosophie*, 68 (2015).

Tosel / Moreau / Salem 2008 = A. Tosel / P.-F. Moreau / J. Salem (éds), *Spinoza au XIXe siecle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2008.

Vermeren 1982 = P. Vermeren, *Les vacances de Cousin en Allemagne*, in *Raison Présente*, 63 (1982), pp. 77-97.

Vermeren 1987 = P. Vermeren, *Les aventures de la force active en France : Leibniz et Maine de Biran sur la route philosophique menant à l'éclectisme de Victor Cousin (1810-1845)*, in *Exercices de la patience*, 8 (1987), pp. 147-168.

Vermeren 1993 = P. Vermeren, *Ravaisson en son temps et en sa thèse*, in *Les Études philosophiques*, 1 (1993), pp. 65-86.

Vermeren 1995 = P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995.

Whistler 2018 = D. Whistler, *The Eclectic System in Cousin and Schelling*, in *Kabiri. Journal of the North American Schelling Society*, 1 (2018), pp. 93-118

Whistler forthcoming a = D. Whistler, *Speculative Empiricism in the Cousin-Schelling Controversy*, in D. Antoine-Mahut / S. Manzo (eds), *The Philosophy*

of Experience in XIXth Century in France and Germany, special issue of *Perspectives on Science*, forthcoming.

Whistler forthcoming b = D. Whistler, *Eclecticism and Spiritualism in Cousin's Early System(s)*, in D. Antoine-Mahut / M. Sinclair (eds), *Nineteenth-century French Spiritualism and Its Critics*, special issue of *British Journal for the History of Philosophy*, forthcoming.

Abstract: Victor Cousin presented his philosophy as an eclecticism, incorporating the best materials from the Scottish empiricism of Reid and Dugald-Stewart, the German Idealism of Kant and Hegel and, the French psychology of Laromiguière and Royer-Collard. In this conception, the figure of Descartes is represented as a nationalist standard and the enduring image of a rationalist engaged in a struggle against all forms of sensualist empiricism – or worse, materialism – and the authority of Catholic theologians. Conversely, this contribution puts forward a very different viewpoint. For, in order to be the king of French philosophy – as Louis Philippe was king of the French – Cousin had, above all, to distinguish himself from another French philosopher, Maine de Biran, and another French historiography, that of Degérando. These are the principal characteristics of the 'secret dialogue', as he himself called it, which I propose to study. The results of such a switch in viewpoint are the following: it is this twofold strategy of differentiation that establishes Cousin's philosophy in the context of *French* philosophy but prevents it from itself becoming French *philosophy* – that is, from being transformed from an eclecticism into a genuine *spiritualism* that recovers the empiricist legacy of the Idéologues.

Keywords: Eclecticism, Empiricism, Ideology, French philosophy, Psychology, Spiritualism

Delphine Antoine-Mahut
ENS de Lyon, IHRIM, CNRS, UMR 5317, Labex COMOD
delphine.antoine-mahut@ens-lyon.fr

Mario Meliadò

Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin*

La rue sur laquelle donne aujourd'hui l'une des entrées principales de la Sorbonne porte le nom de Victor Cousin, « philosophe et homme politique » selon l'inscription qui se lit sur la plaque. L'initiative de cette dénomination remonte à Napoléon III qui, par un décret de 1864, a ainsi rebaptisé l'ancienne rue de Cluny, alors que Cousin était encore en vie. « [C]e n'est pas le nom – écrivait Napoléon à Cousin dans une lettre de la même année – c'est la rue que j'ai illustrée »[1]. Cette précoce intronisation de l'ancien professeur dans la toponymie de Paris témoigne bien de la dimension éminemment publique acquise par sa figure ainsi que du lien étroit et constitutif que sa biographie intellectuelle a entretenu avec le pouvoir politique et l'histoire nationale. Paradoxalement, c'est précisément Napoléon III et l'avènement du Second Empire (1852) qui ont marqué la défaite politique de Cousin et le déclin de la longue hégémonie qu'il avait exercée sur les institutions scientifiques pendant le régime orléaniste. En revanche, l'ascension de Cousin, un partisan déclaré de la monarchie constitutionnelle, avait été rapide et irrésistible sous Louis Philippe à la suite de la Révolution de juillet (1830). L'accumulation des charges académiques et publiques par Cousin est bien connue : après avoir été nommé professeur titulaire d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, il est élu membre du Conseil royal de l'instruction publique, président du jury d'agrégation de philosophie, directeur de l'École normale, président de l'Académie

* Ce travail s'inscrit dans le cadre de ma collaboration au projet de recherche ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (« Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy ») financé par l'European Research Council. Les résultats présentés dans ces pages sont également issus d'un séjour de recherche à la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (fonds Victor-Cousin) rendu possible grâce à un Karl-Ferdinand-Werner-Fellowship de l'Institut Historique Allemand (Paris). Je voudrais remercier Catherine König-Pralong et Luciano Micali pour leur aide précieuse dans la révision du texte français.

1. Cf. Barthélemy Saint-Hilaire 1895, p. 544 (où toutefois la lettre est datée de 1854, de façon erronée). L'hommage de Napoléon fit suite à la donation de la bibliothèque privée de Victor Cousin à la Sorbonne ; voir à cet égard Chambon 1908, pp. 5-6.

des sciences morales et politiques, pair de France et, pendant une brève période, il est même ministre de l'Instruction publique. Mais si « Louis Philippe n'était qu'un roi constitutionnel – remarquait ironiquement l'un de ses élèves, Jules Simon – M. Cousin était un roi absolu »[2] : l'enseignement de Cousin fut en effet élevé au rang d'orthodoxie officielle ; il a non seulement déterminé le développement des études philosophique en France, mais aussi formé à son image une élite universitaire destinée à la classe dirigeante de la société libérale.

« Philosophe et homme politique » nous rappelle la plaque. Le but de la présente contribution est d'explorer la forme spécifique sous laquelle cohabite cette double vocation chez Cousin. Les travaux de Patrice Vermeren ont clairement montré que dans la doctrine cousinienne « il n'y a pas séparation, mais véritable imbrication des deux ordres de préoccupation »[3]. Partant de cette prémisse, au lieu d'insister sur la difficulté théorique consistant à distinguer le philosophe Cousin du politicien, j'avance plutôt la thèse – peut-être provocatrice – selon laquelle ce 'binôme' correspond au dédoublement ou à la résolution analytique d'une seule figure : celle de l'historien de la philosophie. En d'autres termes, je propose de retrouver dans l'établissement scientifique de l'histoire de la philosophie dont Cousin fut le principal artisan en France, jusqu'à sa constitution comme discipline académique dominante, le lieu privilégié où la pensée philosophique et l'action politique coïncident et se légitiment réciproquement[4]. Plus particulièrement, il s'agit d'une mise en question de la pratique historiographique comme moyen qui a permis, d'une part, à la vision politique de Cousin d'accéder au débat philosophique et à Cousin d'élaborer une politique de la philosophie, d'autre part, à la philosophie cousinienne d'intervenir dans le débat politique et de se muer en un discours sur et pour la construction de l'État français.

J'ajoute à ce cadre interprétatif quelques précisions introductives. Selon Cousin la recherche historiographique ne répond pas à une simple curiosité savante, mais elle doit fournir plutôt les ressources d'intelligibilité du temps présent et développer un art pour intervenir dans la société. À cet égard, on doit prendre au mot ce qu'il professe au début de son cours en 1829 :

2. Simon 1988, p. 332.

3. Cf. Vermeren 1995, p. 53 : « Dès le départ, il n'y a pas séparation, mais véritable imbrication des deux ordres de préoccupation dans la production du dispositif spéculatif de la nouvelle philosophie : chez Cousin, le philosophique ne sera jamais abandonné, et le politique était au commencement. Cet entrecroisement du politique et du philosophique autorise à une lecture politique de cette philosophie, et à une recherche sur la politique de la philosophie ».

4. Récemment, en reconstruisant la polémique entre Cousin et Pierre Leroux, Lucie Rey (cf. Rey 2012) a bien montré la subordination de l'histoire cousinienne de la philosophie à une conception politique. Sans nier la portée de cette relation de dépendance, je souhaite ici relire la *narration historiographique* cousinienne comme lieu d'interaction et de médiation entre le 'politique' et le 'philosophique'. Par ailleurs, en mettant en lumière le sens de ce croisement, je n'entends en rien nier qu'il y ait une place dans la pensée et dans l'action de Cousin pour une philosophie ou pour une politique 'pures', c'est-à-dire sans implication avec l'activité historiographique.

> « [...] un homme sérieux » – affirme-t-il devant ses auditeurs – « ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être [...]. [D]e quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, c'est toujours à vous que je m'adresse : j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du dix-neuvième siècle »[5].

La pratique cousinienne de l'histoire de la philosophie est ainsi instituée à l'origine par une référence à la France contemporaine. De cette manière, Cousin transporte dans le champ de la philosophie une stratégie culturelle élaborée par le parti libéral pendant la Restauration, qui programmait un usage politique de l'écriture de l'histoire de la France et de l'Europe[6]. Ce programme, dont les ouvrages de François Guizot et des frères Thierry sont une expression exemplaire[7], entendait produire une légitimation historique de la monarchie constitutionnelle comme résolution des conflits idéologiques hérités de la Révolution française. Le paradigme politique libérale visait en effet à ouvrir une 'troisième voie' entre les partisans de l'ancien régime et les interprètes radicaux de l'idéal démocratique : contre les premiers, les intellectuels libéraux fabriquaient une justification du passé révolutionnaire et une défense des conquêtes démocratiques ratifiées par la Charte ; contre les seconds, ils revendiquaient la nécessité de dépasser le désordre révolutionnaire et d'assurer l'avenir de la France en accord avec son ancienne tradition monarchique. L'originalité de Cousin consiste à mobiliser l'historiographie philosophique savante et la philosophie de l'histoire, notamment celles des Allemands, pour installer ce projet sur la scène philosophique. Ce faisant, Cousin réécrit l'histoire de la raison au moyen d'un dispositif théorique géopolitique destiné à fonder la France postrévolutionnaire par une mise en tension philosophique de ses forces internes, tout en la situant dans le jeu des autres nations européennes.

J'analyserai cette conjonction historiographique de la philosophie et de la politique sur trois niveaux : (1) l'insertion préliminaire du récit de l'histoire générale de la philosophie dans une téléologie politique qui constitue la discipline comme lieu implicite d'une théorie de la nation libérale ; (2) la construction d'une 'primauté politique' de l'histoire de la philosophie come pratique de gouvernement du débat philosophique ; (3) et enfin, comme conséquence des moments précédents, la transformation des objets historiographiques en espace public dans lequel le cousinisme exerce son pouvoir idéologique sur la société et, en même temps, est

5. Cousin 1829a, pp. 3-4. Et, un peu auparavant : « L'histoire, Messieurs, n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste ; elle est surtout une leçon pour l'avenir [...] ».

6. Cf. Mellon 1958.

7. Cf. Thierry 1827, p. vi: « En 1817, préocupé [*sic*] d'un vif désir de contribuer pour ma part au triomphe des opinions constitutionnelles, je me mis à chercher dans les livres d'histoire des preuves et des argumens à l'appui de mes croyances politiques ». Et plus loin, p. xi : « Peut-être l'histoire n'a-t-elle rien à faire dans le débat des opinions et la lutte des intérêts modernes ; mais, si l'on persiste à l'y introduire, comme on le fait journellement, on peut en tirer une grande leçon [...] ».

contesté par ses adversaires politiques. En ce qui concerne les deux premiers points, je m'attarderai principalement sur une sélection de textes programmatiques des années 1828 et 1829, qui témoignent de l'élaboration théorique du projet culturel de Cousin avant sa prise de pouvoir. À l'étude du dernier aspect, je tracerai un parcours à travers les décennies d'hégémonie cousinienne afin d'observer, au moyen d'exemples, comment les déclarations d'intentions se traduisent dans le discours et la pratique de l'historiographie.

I. La société de la méthode, ou la généalogie philosophique de la France moderne

La révision politique du grand récit de l'histoire de la philosophie repose chez Cousin sur une géographie de la raison philosophique, selon laquelle les territoires, leur conformation, les peuples et les sociétés qui l'habitent sont tous porteurs d'une idée dominante[8]. Au niveau de la macro-histoire, par exemple, l'Orient incarne l'idée de l'infini tandis que la Grèce ancienne réalise par sa configuration géographique et dans chacune des formes de sa culture l'idée du fini. La cartographie cousinienne est toutefois essentiellement mobile. Cela signifie précisément que la succession des époques dans l'histoire de la civilisation met en scène une migration de la raison, notamment de l'Inde à la Grèce et de la Grèce vers l'Europe centrale. Il n'y a pas de synchronie civilisationnelle, dans la mesure où le passage d'une époque à l'autre marque l'exclusion d'une zone géographique de l'histoire de la raison ou au moins l'épuisement de sa fonction historique[9]. Les leçons de 1828, qui célèbrent la réadmission de Cousin à la chaire d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, développent une théorie du progrès dans les termes d'une marche en direction de l'Occident moderne. Dans le contexte de notre enquête, il convient de clarifier en quoi consiste précisément le critère du progrès, à savoir le principe du mouvement, et l'aboutissement de cette migration de la raison commencée en Inde.

De l'avis de Cousin, la marche de la raison ne consiste pas en la succession de systèmes perfectibles ou en la découverte progressive de la vérité. L'émergence historique des systèmes philosophiques est réglée sur un cours cyclique et immuable que Cousin tient pour fondé *a priori* dans la psychologie humaine[10]. Tout

8. Cf. Cousin 1991, en part. pp. 200-248.

9. Cf. Cousin 1991, p. 213 : « [...] je conclus que les lieux divers représentent des idées diverses, et que par conséquent si nous voulons chercher dans ce vaste univers le théâtre des trois grandes époques dans lesquelles nous avons divisé le développement nécessaire de l'humanité, nous ne pourrons placer dans un même lieu et sous le même climat ces trois époques si dissemblables ». Et plus loin, p. 216 : « [...] si ces époques se succèdent, comme nous l'avons montré, il faudra que la civilisation aille aussi d'un théâtre à un autre, et fasse le tour du monde [...] ».

10. Pour une discussion de la théorie historiographique de Cousin cf. Piaia 2004.

en suivant un schéma quaternaire emprunté à Tennemann et Degérando, il prétend retrouver sans exception, à chaque période de la philosophie, l'alternance des mêmes typologies doctrinales : sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme[11]. Chacun de ces quatre archétypes constitue d'après Cousin une représentation partielle de la raison humaine ; aucun n'est faux, mais tous sont incomplets quand ils sont envisagés exclusivement. Ce qui donne mouvement à l'histoire de la philosophie est, par contraste, le processus en vertu duquel la raison produit ces systèmes et gagne son indépendance par rapport à toute forme d'autorité. En un mot, c'est la méthode dans une acception très large qui définit chez Cousin la faculté de l'esprit humain à s'assurer de manière autonome le fondement épistémique de son propre savoir.

Ainsi, la mécanique qui gouverne le développement historique de la raison présente une tension entre avancement de la méthode et répétition des doctrines, autrement dit, entre un principe *universel* de mobilité géographique et son application statique dans les différents systèmes. Ceux-ci sont par nature *partiels* et enracinés dans un lieu ; selon Cousin, en effet, « [t]out ce qui est partiel est local »[12]. Ainsi, par exemple, une innovation méthodologique aurait déterminé la marche de la raison de l'Orient à la Grèce, lorsque la forme religieuse et mythologique a été graduellement remplacée par la réflexion libre[13]. Un phénomène semblable, mais plus articulé, peut être observé dans la transition du moyen âge à la modernité, que Cousin décrit comme la substitution de la méthode scolastique par la méthode cartésienne[14]. Avant Descartes, la philosophie européenne du XVIe siècle – Cousin évite soigneusement le terme de Renaissance, au moins dans les leçons des années 1828-1829 – est engagée dans une rébellion radicale contre la scolastique, c'est à dire, à en croire Cousin, contre l'usage servile de la forme aristotélicienne dans l'exposition des vérités prescrites par la théologie chrétienne. Or cette rébellion n'était pas encore capable de produire la modernité parce qu'elle n'avait pas

11. À propos de la doctrine des quatre systèmes et sa fondation dans l'étude de l'esprit humain cf. Cousin 1829a, pp. 133-172.

12. Cousin 1829a, p. 10.

13. De ce point de vue, Cousin réduit explicitement l'histoire de la philosophie à l'histoire de la méthode philosophique, Cousin 1829a, pp. 94-95 : « Aussi qu'est-ce que l'histoire de la philosophie ? pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophique ; car la philosophie est ce que la méthode la fait être [...] ». Plus en détail, sur la transition de l'Orient à la Grèce et sur l'histoire de la méthode en Grèce, cf. Cousin 1826, p. 207 : « Les trois époques dans lesquelles nous avons divisé l'histoire de la philosophie grecque présentent encore plus le progrès de la méthode et des formes de cette philosophie que celui de la doctrine ; car cette doctrine est toute entière dans quelques idées fondamentales, toujours les mêmes dans Pythagore, dans Platon et les derniers alexandrins. Mais la méthode varie, parce qu'elle avance sans cesse avec l'esprit général de la civilisation grecque ».

14. L'attribution de paternité de la philosophie moderne à Descartes, fondée sur l'invention de la méthode, est clairement affirmée dans les leçons de 1828 ; voir par exemple Cousin 1991, pp. 59-60. Dans le cours de l'année suivante la thèse est tempérée au moyen d'une théorie des « deux pères », Descartes et Bacon, cf. Cousin 1829a, pp. 437-468.

développé de méthode, se bornant à l'imitation des systèmes de l'antiquité[15]. Ce qui est intéressant dans le réemploi de ce lieu commun historiographique est le modèle d'exposition statique et rigoureusement géographique adopté par Cousin. Selon sa reconstruction, la philosophie du XVIe siècle, étant 'a-méthodique', ne génère pas de mouvement, elle reste au contraire enfermée dans sa dimension régionale : en Italie, on observe un conflit entre le platonisme idéaliste de Marsile Ficin et l'aristotélisme sensualiste de Pomponazzi, tandis que dans la France de Montaigne prévaut le scepticisme ; enfin, l'Allemagne de Böhme est dominée par le mysticisme[16]. C'est seulement avec Descartes, déclare Cousin, que l'affirmation d'indépendance envers la scolastique s'élève à la hauteur d'une nouvelle méthode et devient ainsi universelle.

La question fondamentale concerne dès lors la direction du mouvement produit par la modernité naissante. Après Descartes, par-delà les systèmes divers que les philosophes ont élaborés, la tâche de la philosophie doit par conséquent être de continuer le mouvement engendré par la force cinétique qui a été produite par la méthode cartésienne. Au cours du XVIIIe siècle, on assiste à une généralisation du modèle de la révolution cartésienne et à sa pénétration dans la société[17]. La philosophie « est sortie des écoles » pour faire « sa route sur la place publique » et réaliser en politique l'indépendance conquise dans la pensée philosophique[18]. Dans cette perspective, la Révolution française constitue évidemment le premier événement décisif : selon Cousin, le principe de la souveraineté nationale, qu'elle a proclamé, transpose dans l'ordre politique le principe de la souveraineté de la raison affirmé par la pensée cartésienne. Dans ce contexte se révèle précisément la téléologie qui informe la narration de Cousin et qui institue la France comme la véritable destination de la trajectoire de la modernité. Ce déplacement vers la France produit par la Révolution n'exclut cependant pas les autres pays d'Europe, mais il s'accomplit plutôt comme mouvement de l'Europe vers son point de fusion, faisant de la France un espace géopolitique universel, d'une certaine manière émancipé des contingences géographiques elles-mêmes. « De là dans un seul et même pays [la France] – annonce Cousin – la fusion de toutes les classes, principe ca-

15. À ce propos cf. Piaia 2005, en part. pp. 129-134.

16. Cf. Cousin 1829a, p. 432 : « [...] il est extrêmement curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé les points de vue philosophiques. [...] on pourrait dire que le dogmatisme [idéaliste et sensualiste] appartient à l'Italie, le scepticisme à la France et le mysticisme à l'Allemagne ». Et plus loin, p. 434 : « L'absence de méthode, tel est le vice fondamental de la philosophie du quinzième et du seizième siècle ».

17. Cf. Cousin 1829a, p. 71 : « En effet, il [le dix-huitième siècle] a généralisé le principe de la révolution cartésienne, et l'a élevé à toute sa hauteur ; de plus, il a propagé et répandu ce principe, d'abord dans toutes les classes de la société [...] ».

18. Cf. Cousin 1829a, p. 73 : « [...] comme le cartésianisme, elle [la philosophie] est sortie des écoles pour entrer dans le monde ; elle a fait sa route sur la place publique ; et par là, elle est descendue davantage dans les divers rangs de la société. Cette diffusion de l'indépendance philosophique dans toutes les classes représente la diffusion de la liberté en politique, c'est-à-dire l'égalité ».

ché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays de l'Europe, principe caché de la future unité européenne »[19]. On doit ajouter à ce tableau un corollaire essentiel : si la Révolution de 1789 a généré ce point de fusion, le lieu par excellence de la modernité, seule la Charte de 1814 aurait fourni le modèle politique qui a résumé les résultats de la Révolution et a permis l'édification d'une société nouvelle[20]. Par analogie avec le tournant cartésien en philosophie, qui aurait remplacé l'insurrection désordonnée contre l'autorité médiévale au moyen d'une nouvelle loi (« Descartes n'est plus seulement un révolutionnaire, c'est un législateur »[21]), Cousin semble voir dans la Charte une application positive de la méthode cartésienne à l'ancienne monarchie française, – application qui a produit une synthèse de l'ordre ancien et de la Révolution et qui a intégré le principe philosophique de la liberté à tous les niveaux de la vie sociale : le culte, la loi, la presse[22].

L'histoire cousinienne de la méthode présente de fait une archéologie philosophique de la France moderne. Par ailleurs, l'idée d'un lien étroit entre méthode et société est loin d'être une simple fantaisie historiographique : elle se répand dans les salles de la Sorbonne bien au-delà de la discipline philosophique. *De la démocratie en Amérique* (1835-1840) d'Alexis de Tocqueville constitue un exemple frappant de sa réception et, en même temps, de sa modification critique. Comme Cousin, Tocqueville fait découler la Révolution française d'une appropriation politique de la méthode cartésienne ; cependant, il ne distingue sa complète assimilation que dans les systèmes démocratiques, non pas dans la monarchie parlementaire. À ses yeux, l'Amérique, qu'il a visitée et étudiée avec assiduité, présente la figure politique d'un paradoxe :

> « L'Amérique est donc l'un des pays du monde où l'on étudie le moins, et où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes. Cela ne doit pas surprendre.

19. Cousin 1829a, p. 11. Durant les mêmes années, la conception de la France moderne comme mélange parfait et assimilation des autres nations européennes est reprise avec des accents différents par Jules Michelet, dans l'*Introduction à l'histoire universelle* (« Elle [la France] les a neutralisées l'une par l'autre et converties toutes à sa substance » [Michelet 2016, p. 396]). À ce propos voir Aramini 2017 ; plus en détail, au sujet des « cartes de la civilisation » de Cousin et Michelet, cf. König-Pralong à paraître.

20. Cousin 1829a, pp. 36-39. De façon similaire, à la fin du cours de 1828 Cousin a présenté la Charte de 1814 comme une synthèse « du midi et du nord de l'Europe », non seulement comme une conquête nationale, mais aussi comme l'aboutissement et l'horizon politique de toute la civilisation européenne, cf. Cousin 1991, pp. 359-361.

21. Cousin résume ainsi la différence entre les philosophes de la Renaissance et Descartes, Cousin 1843a, p. 728.

22. Comme l'a montré Vermeren 1991, en part. pp. 6-9, Cousin expose la doctrine politique qui l'inspire depuis toujours, selon laquelle la monarchie constitutionnelle réalise au mieux les idéaux de la Révolution française dans la société européenne, dans un article tardif paru après la chute de Louis-Philippe dans la *Revue des Deux Mondes* (« Des principes de la Révolution française et du gouvernement représentatif ») cf. Cousin 1851.

> Les Américains ne lisent point les ouvrages de Descartes, parce que leur état social les détourne des études spéculatives, et ils suivent ses maximes parce que ce même état social dispose naturellement leur esprit à les adopter »[23].

La démocratie américaine est la réalisation de l'idéal cartésien ; la philosophie est destinée à disparaître en Amérique, justement parce qu'elle est naturalisée dans la politique. On pourrait conclure que Tocqueville prolonge au-delà de l'Europe la marche cousinienne de la raison.

II. L'histoire de la philosophie comme pratique de gouvernement du débat philosophique

La téléologie politique dans laquelle Cousin enracine l'histoire de la philosophie fournit les prémisses idéologiques à son projet de constitution d'une historiographie philosophique nationale et lui permet de justifier une double prétention de la discipline naissante. D'une part, l'étude de l'histoire de la philosophie dans son mouvement global devient une condition nécessaire de l'intelligibilité de la France moderne. D'autre part, Cousin pense que le parcours historique de la philosophie dans sa globalité, comme destination finale de la raison moderne, ne peut être intelligible qu'en France et à partir de la France. À cet égard, la traduction française du *Manuel de l'histoire de la philosophie* du professeur kantien Wilhelm G. Tennemann, publiée par Cousin en 1829, ressemble à un geste fondateur : en important les résultats des travaux scientifiques européens les plus avancés, Cousin veut placer l'historiographie au centre du débat philosophique en France ; en même temps, il revendique une 'naturalisation' française de la discipline[24]. Conçue comme un appel à la jeunesse cultivée, la préface que Cousin ajoute au *Manuel* peut être comparée à un véritable manifeste : elle fait de la pratique de l'histoire de la philosophie un antidote aux hostilités idéologiques postrévolutionnaires ainsi que la réalisation de la nouvelle mission éducative et scientifique de l'université. En voici le célèbre début :

> « La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de ces trois choses à faire :
> Ou abdiquer, renoncer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne autorité, revenir au moyen âge,
> Ou continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes usés qui se détruisent réciproquement,

23. Tocqueville 1840, pp. 2-3. Sur l'usage de Descartes chez Tocqueville voir Azouvi 2002, pp. 187-190.

24. Sur l'importation en France des ouvrages historiographiques allemands, voir Espagne 2004.

> Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes, et en composer une philosophie *supérieure à tous les systèmes*, *qui les gouverne tous* en les dominant tous [...] »[25].

Cette triple option contient en germe la représentation cousinienne des scénarios intellectuels contemporains. Le premier choix renvoie à l'école catholique, au traditionalisme contre-révolutionnaire, qui défendait la subordination de la raison à la fois religieuse et, en politique, un retour à l'ancienne autorité monarchique (Cousin pense ici surtout à de Bonald, de Maistre et Lamennais). La deuxième option fait référence aux partisans des doctrines du XVIIIe siècle, en particulier aux héritiers du sensualisme de Condillac, qui sont associés aux excès anarchiques de l'esprit révolutionnaire. L'ambition de Cousin, qui rejoint évidemment le troisième choix, n'est pas à vrai dire de constituer un front autonome contre les deux autres, mais plutôt de « gouverner » le conflit en s'assurant une position extérieure au champ de bataille, précisément grâce à l'historiographie[26]. Le dispositif conceptuel que Cousin a développé dans son grand récit du voyage de la raison humaine, lui permet en effet de neutraliser les forces antagonistes par un double diagnostic en apparence contradictoire, qui peut être résumé au moyen de deux propositions : l'histoire de la raison ne recule jamais ; l'histoire de la raison se répète toujours. Pour désarticuler ce paradoxe on doit recourir à la mécanique de la méthode et des systèmes que nous avons analysée auparavant. Le point de vue de la méthode permet à l'historien de la philosophie de diagnostiquer l'anachronisme de l'école traditionaliste. Cousin lui reproche en effet de vouloir subvertir la marche irrépressible et millénaire de la raison en niant le fait historique de son émancipation par rapport à l'autorité théologique – autrement dit, les traditionalistes aspireraient à quitter la France comme lieu de la modernité institué par la Révolution et à se réfugier dans le moyen âge. Au deuxième groupe, en revanche, l'historien de la philosophie présente le spectacle de la répétition permanente des doctrines au cours des siècles ; il lui rappelle l'impossibilité pour un système partiel de supprimer définitivement les autres. L'accusation portée par Cousin est dans ce cas celle de scléroser la France en perpétuant la lutte des anciens systèmes et de prolonger ainsi une incurable division interne. La primauté de l'historiographie se justifie alors par sa vocation politique – dans l'ordre de la politique de la philosophie : il s'agit de régler la querelle des « partis » et de proposer « un traité de paix sur la base de concessions réciproques »[27]. Cette fonc-

25. Cousin 1829b, p. v (je souligne).

26. Concernant l'ambition cousinienne d'un gouvernement de la philosophie, cf. Navet 1997.

27. Cousin 1829b, p. xvi. En tant qu'analyse des systèmes particuliers, l'histoire cousinienne de la philosophie vise à élaborer une pacification qui s'adresse avant tout au deuxième parti, aux adeptes des philosophies antagonistes du XVIIIe siècle. Son rôle est en effet « celui d'être juste envers tous les systèmes sans être dupe d'aucun d'eux ; de les étudier tous, et au lieu de se mettre à la suite de l'un d'eux, quel qu'il soit, de les enrôler tous sous sa bannière [...] » (Cousin 1829b, pp. xii-xiii). D'autre

tion médiatrice s'accomplit justement par l'historicisation des interlocuteurs et articule deux moments : une déclaration d'inactualité, qui enferme les adversaires dans le passé, et une déclaration de légitimité qui reconnaît à chaque acteur une part de vérité, mais non pas l'exclusivité. Cette posture intellectuelle, que Cousin déclare « éclectique », aspire à jouer en philosophie un rôle symétrique à celui qu'assume la constitution sur le plan politique. Si la Charte représente la mise en œuvre d'un « résumé historique »[28] qui arrête le conflit en produisant une synthèse entre les prétentions des partis, de façon analogue, la mission de l'historien de la philosophie est celle de construire une conciliation entre les positions antagonistes, au prix de leur transformation en objet historiographique.

Durant toute sa carrière Cousin a joué de son influence et de son pouvoir académique pour imposer un modèle pédagogique qui prévoyait l'assimilation de l'activité philosophique à la recherche savante et la sublimation des débats idéologiques dans l'érudition. Dès les années vingt, il se distancie progressivement des études spéculatives pour se dédier à la philologie des textes philosophiques, entre autres à l'édition des œuvres de Descartes, à la traduction des dialogues de Platon et aux grands travaux d'édition d'Abélard. Néanmoins, l'effort majeur est porté à la création d'une école censée constituer, à bref échéance, la nouvelle bibliothèque de la discipline, conformément aux instructions du cousinisme[29]. En contrôlant toutes les étapes de la formation universitaire du philosophe, Cousin prescrit la voie difficile de l'érudition au détriment de la spéculation : dans les thèses de doctorat, dans les programmes pour l'agrégation aussi bien que dans les concours de l'Académie des sciences morales et politiques[30]. Ce programme n'était chez Cousin que l'exécution cohérente d'une vision éducative de la philosophie au moyen de l'étude de son passé. Dans le discours d'ouverture d'une séance de l'Académie en 1841, Cousin, en qualité de président, formule explicitement l'objectif de cette pédagogie historiographique :

> « En face de questions purement abstraites, on peut aisément s'éblouir et se perdre en rêveries stériles, ou recommencer de vieilles erreurs et rentrer dans des voies depuis longtemps condamnées. [...] C'est donc dans l'intérêt de la philosophie que l'Académie a constamment posé les problèmes philosophiques sous une forme his-

part, l'idée d'une 'concession réciproque' informe également la relation que l'historiographie cousinienne, en tant qu'abrégé de l'histoire de la civilisation, prétend instaurer entre la philosophie et la religion. Cette stratégie, relative à l'« école théologique », est à nouveau préconisée dans la préface à la deuxième édition des *Fragmens philosophiques*, Cousin 1833, p. L : « Réduire la philosophie à la théologie est un anachronisme intolérable. La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie. Laissons-leur à chacune une convenable indépendance. Elles peuvent très-bien subsister ensemble ».

28. C'est la définition cousinienne de la Charte constitutionnelle, cf. Cousin 1829a, p. 37.

29. Pour une analyse statistique (avec une sélection bibliographique) des publications concernant l'histoire de la philosophie en France durant cette période, voir Schneider 1999, en part. pp. 346-355.

30. Cf. Vermeren 1995, pp. 179-191.

> torique. [...] Combien de jeunes esprits qui s'agitaient à l'entrée des voies diverses de la science n'ont-ils pas appris à régler leur ardeur inquiète sous la discipline des graves études auxquelles les appelait l'Académie ! »[31].

La discipline que Cousin a établie dans une position dominante vise alors à mitiger l'ardeur et la belligérance philosophiques par le dur entraînement des études historiques et à enfermer le conflit des opinions dans les sources anciennes[32]. D'autre part, on va le voir de plus près, la discipline est appelée à produire un discours qui concilie et relativise la lutte des opinions. Pour être plus précis, il s'agit d'un discours dans lequel le 'moyen âge permanent' de l'école traditionaliste et la 'révolution perpétuelle' des écoles du XVIIIe siècle se trouvent replacés, en tant qu'acteurs historiques, dans une généalogie commune du présent, qui est 'constitutionnel' en politique et 'historiographique' en philosophie.

III. Sur la place publique de l'historiographie : pouvoir idéologique et résistance au cousinisme

À ce stade, il est possible d'observer de plus près la 'nature amphibie' de la pratique historiographique dans le cadre du projet intellectuel de Cousin. Si, d'une part, cette pratique joue un rôle politique de contrôle et de médiation dans la discussion philosophique, d'autre part, elle représente le véhicule à travers lequel la philosophie prend part au débat politique. En effet, la représentation historiographique du passé constitue chez Cousin l'instrument de l'agir politique qui appartient proprement au philosophe. Ce choix de langage et de contexte reflète d'ailleurs une vision du rôle social de la philosophie selon Cousin. Celle-ci aussi ambitionne un compromis entre les deux fronts. Par rapport aux 'idéologues' et à la culture révolutionnaire, Cousin refuse à la philosophie la prétention d'éduquer le peuple et de se substituer à la religion chrétienne : la philosophie s'exprime en effet dans le langage académique d'une élite cultivée et s'adresse avant tout à cette élite. Par rapport à l'école catholique et à l'Église, Cousin revendique toutefois une sécularisation totale de la philosophie et lui accorde une fonction idéologique au sein de la classe dirigeante de la société libérale. Née pour légitimer l'ordre politique existant – celui de la monarchie constitutionnelle – l'historiographie cousinienne travaille à la consolidation de son instable équilibre culturel dans un monde qui

31. Cousin 1843b, pp. 51-52 et 56.

32. Voir, à cet égard, le compte-rendu de Joseph Ferrari dans son écrit polémique *Les philosophes salariés*, Ferrari 1983, pp. 157-158 : « [...] il [Cousin] trouva le moyen de fixer les intelligences. Il imposa de vive force l'érudition ; il condamna les élèves de l'École normale à user toute leur énergie dans des questions d'érudition philosophique. [...] En imposant l'érudition, M. Cousin détourna l'attention des dogmes ; il énerva les esprits, il devint le maître d'une génération énervée ».

avait hérité de l'expérience révolutionnaire, de la dictature bonapartiste et de la restauration bourbonienne une pluralité conflictuelle de traditions.

La captation politique de la pratique historiographique transforme ainsi les représentations du passé philosophique en un 'espace public' dans lequel le cousinisme exerce son pouvoir idéologique, mais dans lequel des voix dissonantes émergent aussi. Ainsi, l'histoire de l'historiographie philosophique sous le règne de Cousin fait partie intégrante de l'histoire politique de la Monarchie de juillet ; elle témoigne de ses points de tension et de ses fluctuations[33]. Dans les limites de cette contribution, il ne s'agit évidemment pas de reconstruire la trame de cette histoire politique, mais d'esquisser les lignes idéologiques qui ont déterminé la sélection (ou l'exclusion) de certains objets historiographiques et les principes qui ont orienté leur recomposition dans un récit national. Sans prétendre à l'exhaustivité, je soulignerai trois aspects.

Le premier point concerne la révision de l'histoire de la méthode philosophique dans les termes d'une histoire de l'esprit français. Dans cette perspective, les recherches particulières conduites sous le patronage de Cousin élargissent le modèle interprétatif qu'il a exposé dans ses leçons des années 1828-1829. On ne se contente plus de faire de la France la destination de la modernité, mais on l'identifie avec le sujet même de l'histoire du progrès. Comme les études de François Azouvi et Catherine König-Pralong l'ont montré[34], cette opération s'appuie sur la construction d'une double légende nationale : celle de Descartes et celle de son *alter ego* médiéval, c'est-à-dire Abélard. Au génie français est attribuée une double invention : celle de la méthode scolastique, dont tous les courants médiévaux procèdent, et celle de la méthode cartésienne, dans laquelle toutes les tendances de la philosophie moderne coexistent en germe. L'historiographie cousinienne entend ainsi identifier le génie français au principe universel du mouvement de la raison, en prenant soin de dissocier ce génie national de tout système spécifique ou de tout parti philosophique particulier. Dans l'horizon européen, l'initiative sert la revendication du rôle de guide pour la France dans le processus de civilisation. À l'intérieur du débat national, cette narration doit justifier la prétention que l'éclectisme, plutôt que ses rivales, a d'incarner le véritable esprit français et de s'ériger en doctrine d'État. Il est par exemple symptomatique que les travaux qui remportent le concours de l'Académie des sciences morales et politiques de 1838 portant sur la révolution cartésienne (notamment les mémoires de Bordas-Demoulin et Bouillier) présentent des tentatives organiques pour subsumer l'histoire de la philosophie moderne à l'exposition des péripéties du cartésianisme[35].

33. Narcy 2013 a bien décrit, par exemple, l'étroite correspondance entre le développement des événements politiques et les différentes étapes de la publication des traductions platoniciennes de Cousin.

34. Cf. Azouvi 2002, en part. pp. 177-211 ; König-Pralong 2012, en part. pp. 689-690 ; 2016, en part. pp. 114-129 et 149-163.

35. Sur la question du cartésianisme chez les cousiniens, cf. Antoine-Mahut 2013.

Deuxièmement, la scolastique devient le grand chantier historiographique, le cadre de référence pour la construction d'un mythe national de conciliation entre la tradition catholique et l'idéal révolutionnaire. Le cousinisme fabrique une image historiographique de la scolastique dans laquelle trois traits idéologiques fondamentaux convergent : la scolastique naît de l'esprit français, on l'a vu, et se développe sur le sol de l'Université de Paris ; elle est l'expression d'une pensée religieuse et ses représentants sont des membres du clergé ; la philosophie scolastique n'accepte toutefois pas l'autorité du dogme de manière servile, mais elle essaie de la comprendre et de la dominer par la raison. En reproduisant ces trois paramètres avec des accentuations différentes, les élèves de Cousin publieront trois histoires générales de la philosophie médiévale, un dictionnaire de la scolastique, ainsi que toute une série d'études monographiques dédiées à des auteurs médiévaux[36]. De ces travaux émerge une réinterprétation positive de la scolastique comme première affirmation moderne de la liberté de la raison et comme manifestation séminale de l'esprit révolutionnaire. On peut lire à cet égard ce que Jules Barthélemy Saint-Hilaire, disciple et biographe de Cousin, écrit dans son étude sur la logique scolastique en discutant la contribution de son maître au médiévisme philosophique :

> « Ce n'est que d'hier, on pourrait dire, que les travaux sérieux [sur la Scolastique] ont commencé ; et cette glorieuse initiative a été prise par M. Cousin, qu'on doit appeler, à juste titre, le restaurateur des études philosophiques en France. Le dix-huitième siècle comprit la Scolastique dans l'anathème qu'il lançait contre tout le passé ; il assimila dans sa haine la Scolastique et l'Église, sans s'apercevoir que, s'il était lui-même si indépendant et si révolutionnaire, il le devait à ces grands docteurs, objets de ses profonds dédains, qui l'avaient de si loin devancé dans la carrière de la hardiesse et de la liberté »[37].

Cette manière d'antidater symboliquement le mouvement révolutionnaire n'a pas seulement l'avantage de désamorcer une utilisation idéologique du moyen âge dans un sens réactionnaire et antimoderne, mais elle contribue aussi à détacher, du point de vue conceptuel, l'idéal révolutionnaire de l'esprit antireligieux et anticatholique. L'inclusion de la tradition catholique dans le mythe révolutionnaire de la nation, opérée à travers la scolastique, fait de l'historiographie le lieu métaphorique d'une médiation politique et d'une légitimation réciproque par des héritages culturels en conflit[38].

36. Dans une édition tardive de son *Histoire générale de la philosophie*, Cousin a même livré un compte-rendu des travaux les plus importants sur la scolastique, – ouvrages qu'il a inspirés et qui ont contribué à ce que la scolastique soit « plus cultivée en France que partout ailleurs en Europe », cf. Cousin 1864, p. 247.

37. Barthélemy Saint-Hilaire 1838, p. 194.

38. Sur l'utilisation cousinienne de l'historiographie relative à la scolastique dans le débat avec la culture catholique voir Meliadò 2017.

Enfin, le corollaire de la valorisation historiographique de la scolastique et du cartésianisme est la marginalisation de la Renaissance, à laquelle la périodisation de l'historiographie philosophique cousinienne ne reconnaît aucune consistance ou spécificité de contenu[39]. Comme on l'a dit auparavant, dans le tableau historique de Cousin, la pensée du XVe et du XVIe siècle incarne une phase confuse, de transition entre le moyen âge et la modernité. Elle est caractérisée par la répétition de l'antiquité et par une absence chronique de méthode. Le lemme 'Renaissance' n'apparaît pas, par exemple, dans le grand résumé historiographique de l'école cousinienne, le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1844-1852) publié en six volumes sous la direction d'Adolphe Franck. Ce n'est donc pas par hasard que l'étude de la Renaissance commence à constituer en France une forme de résistance idéologique au cousinisme. Dans les mêmes années où Jules Michelet tient au Collège de France ses célèbres leçons sur la Renaissance, un professeur italien, Giuseppe Ferrari, propose à Strasbourg (1841-1842) ce qui peut être considéré comme le premier cours d'histoire de la philosophie de la Renaissance dans une université française. Les leçons de Ferrari, qui furent d'ailleurs suspendues sous prétexte qu'elles diffusaient une propagande athée et matérialiste, contestent les dogmes historiographiques du cousinisme. Ferrari fait de la Renaissance le début de la modernité (« [n]otre civilisation et notre philosophie remontent aux siècles de la Renaissance [...] »[40], affirme-t-il dans son discours d'ouverture) et reconnaît à Descartes le mérite, bien plus modeste, d'avoir résumé et régularisé les innovations introduites dans le siècle précédent. D'autre part, Ferrari met l'accent sur le 'but social' qui caractérise la pensée de la Renaissance et distingue dans la lutte contre la féodalité et contre l'autorité religieuse, de Bruno à Campanella, une préfiguration de la Révolution française et une inspiration permanente pour l'avenir. Cette thèse historiographique véhicule une vision politique qui se démarque de celle de l'école cousinienne et se rapproche des idées socialistes et républicaines. Plus tard, dans le célèbre pamphlet *Les philosophes salariés*, Ferrari va d'ailleurs interpréter la dépréciation cousinienne de la Renaissance d'un point de vue politique : « Pouvait-on laisser échapper une si belle occasion – remarque-t-il à cet égard – pour sacrifier la révolution à la monarchie ? »[41].

* * *

39. Cf. Ragghianti 2005.

40. Ferrari 1983, p. 265. À cet égard voir Savorelli 2005.

41. Ferrari 1983, p. 152. De manière plus générale, Ferrari critique violemment toute l'entreprise historiographique de Cousin en lui attribuant un esprit conservateur, p. 151 : « L'esprit de réaction qui a inspiré l'éclectisme domine tous les travaux historiques de M. Cousin [...] ». Et plus loin, p. 156 : « M. Cousin a eu le triste courage de passer le niveau d'une orthodoxie déguisée sur l'histoire de la philosophie tout entière. Chez Platon, il a méconnu la république ; chez Abélard, il a insulté la première révolution du Moyen Âge ; chez les philosophes du XVIe siècle, il a méprisé les novateurs ; chez Descartes, il a méconnu le criticisme et le panthéisme [...] ».

Comme le jugement de Ferrari le révèle, la narration historiographique de Cousin n'a jamais véritablement convaincu ses adversaires. La riche littérature polémique contre le cousinisme signifie bien que sa stratégie de médiation a échoué. Elle a plutôt produit un redoublement des accusations : de la gauche, il lui est reproché une adhésion à la monarchie et la défense de la religion ; quant à la droite catholique, elle ne lui a pas pardonné la défense de la Révolution et de la sécularisation du domaine intellectuel. Dans le champ propre de l'histoire de la philosophie, le succès de Cousin a toutefois été de plus longue durée. En France, Cousin a conféré à la discipline une méthodologie et un canon stable de problèmes, qui ont été reçus par ses détracteurs aussi. De manière plus générale, il a imposé dans la communauté savante l'idée d'une 'responsabilité politique' intrinsèque à toute reconstruction historiographique et à toute recherche érudite sur le passé de la philosophie. La réception de Cousin en Italie en est un exemple paradigmatique, non seulement eu égard à la constitution scientifique de la discipline, mais aussi par rapport à la définition de sa fonction. L'ouvrage qui peut, selon toute vraisemblance, être considéré comme la première histoire générale de la 'philosophie italienne' a été publié par Baldassarre Poli en 1836 sous l'influence directe de Cousin. Dans une Italie qui n'est pas encore unifiée, Poli reproduit d'une certaine façon le geste par lequel Cousin a fondé l'histoire de la philosophie française. Il participe en effet à la publication d'une édition italienne du *Manuel* de Tennemann – traduit du français de Cousin, et non pas de l'allemand – auquel s'ajoutent deux volumes de *Supplementi* censés documenter l'existence ininterrompue d'une tradition nationale, de l'école pythagoricienne de Crotone jusqu'au XIXe siècle[42]. Refusant la téléologie française développée par Cousin et lui opposant l'idéal d'un éclectisme autochtone, Poli s'approprie par contre sa conception militante de la pratique historiographique. Dans cette lignée, les historiens de la philosophie italiens vont construire l'indépendance philosophique de l'Italie avant et en vue de son indépendance politique[43].

Bibliographie

Sources

Barthélemy Saint-Hilaire 1838 = J. Barthélemy Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*, t. 2, Ladrange, Paris 1838.

42. La traduction italienne de Tennemann est préparée par Francesco Longhena ; elle comporte des annotations de Giandomenico Romagnosi (qui était le maître de Ferrari à Milan) et Poli. Ce dernier est l'auteur des deux volumes de suppléments. Au sujet de Poli et de sa réception de l'éclectisme cousinien, voir Piaia 1997.

43. Cf. Malusa 1989.

Barthélemy Saint-Hilaire 1895 = J. Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, t. 1, Félix Alcan / Hachette, Paris 1895.

Chambon 1908 = F. Chambon, *Rapport sur la Bibliothèque Victor Cousin adressé à Monsieur le Ministre de l'Instruction Publique*, Burdin, Paris 1908.

Cousin 1826 = V. Cousin, *L'Orient et la Grèce, ou Histoire de la méthode philosophique chez les Grecs* [1819], in V. Cousin, *Fragmens philosophiques*, Sautelet, Paris 1826, pp. 205-213.

Cousin 1991 = V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Fayard, Paris 1991 [1828].

Cousin 1829a = V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. 1, Pichon & Didier, Paris 1829.

Cousin 1829b = V. Cousin, *Préface*, in W.G. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. 1, Pichon & Didier / Sautelet, Paris 1829, pp. v-xxvii.

Cousin 1833 = V. Cousin, *Fragmens philosophiques*, Ladrange, Paris 1833[2].

Cousin 1843a = V. Cousin, *Vanini. Ses écrits, sa vie et sa mort*, in *Revue des Deux Mondes*, décembre 1843, pp. 673-728.

Cousin 1843b = V. Cousin, *Séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques du samedi 15 mai 1841. Discours d'ouverture du Président*, in V. Cousin, *Fragments littéraires*, Didier, Paris 1843, pp. 42-56.

Cousin 1851 = V. Cousin, *Des principes de la Révolution française et du gouvernement représentatif*, in *Revue des Deux Mondes*, avril 1851, pp. 5-46.

Cousin 1864 = V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, nouvelle édition, Didier, Paris 1864.

Ferrari 1983 = J. Ferrari, *Les philosophes salariés, suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes*, Payot, Paris 1983.

Michelet 2016 = J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle* [1831], in J. Michelet, *Philosophie de l'histoire.* Textes présentés par A. Aramini, Flammarion, Paris 2016, pp. 359-382.

Simon 1988 = J. Simon, *La philosophie au collège*, in S. Douailler / Ch. Mauve et al. (éds), *La philosophie saisie par l'État : Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France (1789/1900)*, Aubier, Paris 1988, pp. 332-335.

Thierry 1827 = A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, Sautelet / Ponthieu, Paris 1827.

Tocqueville 1840 = A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 3, Gosselin, Paris 1840.

Études

Antoine-Mahut 2013 = D. [Antoine-Mahut] Kolesnik-Antoine, *Is the History of Philosophy a Family Affair? The Examples of Malebranche and Locke in the Cousinian School*, in M. Lærke / J.E.H. Smith / E. Schliesser (eds), *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, New York 2013, pp. 159-177.

Aramini 2017 = A. Aramini, *La philosophie de la nation chez Jules Michelet*, in *Archives de Philosophie*, 80 (2017), pp. 75-97.

Azouvi 2002 = F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Fayard, Paris 2002.

Espagne 2004 = M. Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Cerf, Paris 2004.

König-Pralong 2012 = C. König-Pralong, *Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850)*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96 (2012), pp. 663-701.

König-Pralong 2016 = C. König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016.

König-Pralong à paraître = C. König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe-XIXe siècles*, à paraître.

Malusa 1989 = L. Malusa, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989.

Meliadò 2017 = M. Meliadò, *Die Verwandlungen der Methode: Victor Cousin und die scholastische Genealogie der cartesischen Vernunft*, in U. Zahnd (ed.), *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, Rombach, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien 2017, pp. 309-335.

Mellon 1958 = S. Mellon, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*, Standford University Press, Standford 1958.

Narcy 2013 = M. Narcy, *Le Platon libéral de Victor Cousin*, in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 37 (2013), pp. 35-57.

Navet 1997 = G. Navet, *Le gouvernement de la philosophie*, in *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, 9 (1997), pp. 69-73.

Piaia 1997 = G. Piaia, *Baldassarre Poli e l'eclettismo fra Italia e Francia*, in L. Malusa (a cura di), *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della «nuova Italia» (1799-1900). Stato delle ricerche e prospettive di interpretazione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1997, pp. 41-57.

Piaia 2004 = G. Piaia, *Victor Cousin (1792-1867). Cours de philosophie (o Cours de l'histoire de la philosophie)* in G. Santinello / G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, vol. 4/II: L'*età hegeliana*, Antenore, Roma-Padova 2004, pp. 146-200.

Piaia 2005 = G. Piaia, *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofia italiana e francese del primo Ottocento*, in R. Ragghianti / A. Savorelli (a cura di), *Rinascimento mito e concetto*, Edizioni della Normale, Pisa 2005, pp. 109-134.

Ragghianti 2005 = R. Ragghianti, *Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese*, in R. Ragghianti / A. Savorelli (a cura di), *Rinascimento mito e concetto*, Edizioni della Normale, Pisa 2005, pp. 135-178.

Rey 2012 = L. Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, Paris 2012.

Savorelli 2005 = A. Savorelli, *Rinascimento e modernità nel* Discours sur l'histoire de la Philosophie à l'époque de la Renaissance *di Giuseppe Ferrari*, in R. Ragghianti / A. Savorelli (a cura di), *Rinascimento mito e concetto*, Edizioni della Normale, Pisa 2005, pp. 179-212.

Schneider 1999 = U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Felix Meiner, Hamburg 1999.

Vermeren 1991 = P. Vermeren, *Victor Cousin, l'État et la révolution*, in *Corpus*, 18/19 (1991), pp. 3-13.
Vermeren 1995 = P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995.

Abstract: This article explores Victor Cousin's conception of history of philosophy as an intellectual practice meant to govern the relationship between philosophy and politics. In particular, my investigation aims at uncovering Eclectic historiography as a form of discourse through which, on the one hand, Cousin's political doctrine shaped the contemporary philosophical debate and, on the other hand, Cousin's philosophy influenced the political discussion of post-revolutionary France. From this perspective, the representation of the history of reason proves to be a device of geopolitical theory by legitimating Cousin's Liberal ideal of the French nation and its European primacy.

Keywords: Victor Cousin, History of philosophy, Geopolitics, Eclecticism, Descartes, French philosophy, Cousinian School, History of philosophical method

Mario Meliadò
ERC Project MEMOPHI, Universität Siegen
mario.meliado@uni-siegen.de

Gianluca Briguglia

Aristotélisme politique médiéval et lieu naturel de la démocratie selon l'historiographie de Walter Ullmann

Parmi les territoires les plus intéressants que l'historiographie du XIXe siècle a explorés, on compte celui de l'histoire de la pensée politique médiévale, non seulement en raison de la constante attention portée aux classiques, à Augustin d'Hippone ou à Thomas d'Aquin par exemple, mais aussi parce que des catégories plus englobantes – celles d''augustinisme politique' ou d''aristotélisme politique' par exemple – y ont été analysées et construites. Ces catégories furent souvent employées avec une intention généalogique, orientées vers le présent, ou plus directement comme des catégories du présent projetées sur le passé. La genèse médiévale de l'idée d''esprit laïque' contemporain en constitue un cas exemplaire.

L'historiographie et l'idéologie ont souvent interagi, produisant des interprétations suggestives et utiles, ou encore des solutions stimulantes, mais qui ne résistent souvent pas à une analyse plus poussée et à une contextualisation des textes ; elles présupposent toujours une certaine continuité historique. Pour ces raisons (et précisément pour ces raisons), elles n'en sont pas moins intéressantes et inventives du point de vue interprétatif.

Il suffira de mentionner brièvement quelques exemples célèbres pour illustrer cette variété d'approches. On pense notamment à l'idée d'augustinisme politique chez un auteur comme Reinhold Niebuhr, l'un des intellectuels les plus influents aux USA durant les années 1950, qui a fondé sa vision globale du réalisme politique sur une lecture de la pensée politique d'Augustin[1]. Selon lui, les institutions politiques sont toujours ambiguës, ambivalentes, y compris les bonnes institutions, comme le montre la théorie augustinienne du péché et des deux cités ; dans leur fonction de barrière contre le mal, celles-ci peuvent directement entrer en contact avec le mal, contre le mal. La notion de réalisme développée par Niebuhr, son augustinisme, est fondamentale pour la stratégie de confinement du mal

1. Niebuhr 1986.

Ad argumenta. Quaestio Special Issues, 1 (2019), 187-199 • 10.1484/M.ADARG-EB.5.117617

que le monde libre – le *free world* de la rhétorique occidentale – a revendiquée et pensée comme une position réaliste dans le contexte de la guerre froide[2]. Certes, Niebuhr n'est pas à proprement parler un historien, sinon de son propre temps. Par contraste, la position d'un auteur comme George de Lagarde, qui a beaucoup influé sur le débat français relatif à la pensée politique médiévale durant la deuxième moitié du XXe siècle et dont on peut encore percevoir l'influence aujourd'hui, est historique et historiographique de part en part. Dans un style qui évoque le XIXe siècle, bien que l'ouvrage fût publié durant les années 1930, puis réédité en 1948 et enfin republié dans une version retravaillée, à titre posthume, en 1970, de Lagarde proposait une reconstruction globale de la pensée politique du temps de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Ockham, auteurs chez qui il situait les origines de l''esprit laïque'[3].

La formule 'esprit laïque' est assurément tendancieuse, dans ses implications idéologiques relatives à l'auto-conception de l'État français au XXe siècle, ainsi qu'en raison de l'anachronisme évident qu'elle comporte. À certains égards, on a l'impression d'assister, avec cette dénomination, à une sorte d''augustinisme politique' à l'envers, dans lequel c'est l'État, l'expérience du pouvoir civil, qui absorbe les prérogatives de l'Église et sa gestion (le cas de Marsile est exemplaire), produisant une image inversée des théories hiérocratiques. L'opération de De Lagarde n'est en effet ni neutre, ni simplement descriptive ; elle est donc toujours intéressante du point de vue historique et historiographique.

La catégorie de 'républicanisme', qui fut appliquée à la pensée médiévale à partir des célèbres études de Quentin Skinner[4], a elle aussi connu un succès particulier ; elle a stimulé le débat historiographique, mais aussi présenté une intéressante circularité idéologique (j'use de ce terme de manière neutre). Il est en effet intéressant de mentionner un autre républicanisme, celui de l'américain Alain Gewirth, grand spécialiste de Marsile de Padoue, – un républicanisme qui est lui aussi lié à une certaine idée de l'aristotélisme politique. Selon Gewirth, le champion du républicanisme médiéval serait en effet Marsile de Padoue qui, en pure théorie politique, aurait individué quatre aspects cardinaux de la compréhension et de la construction de la communauté politique : « (*a*) the people makes the laws ; (*b*) the ruler must govern in accordance with the laws ; (*c*) the people elects the ruler ; (*d*) the people can correct, depose, and punish the ruler if he infringes the laws »[5]. Une position véritablement républicaine devrait insister « de manière

2. Ce type d'augustinisme n'a évidemment rien à voir avec la catégorie d''augustinisme politique' forgée par Arquillière 1934, qu'il concevait comme absorption du temporel par le spirituel, qui aurait fondé philosophiquement et théologiquement les théories théocratiques médiévales. Du point de vue théologique, cette catégorie a été contestée – la chose est bien connue – par des auteurs comme Lubac 1984 ; du point de vue historique, par Miethke 2009, 2013.

3. Lagarde 1934, 1948, 1970.

4. Quelques réflexions supplémentaires dans Briguglia 2018.

5. Gewirth 1951, p. 237.

dogmatique » sur ces quatre exigences, selon Gewirth. Sans elles, l'« État », pour parler comme le philosophe américain (qui, dans sa traduction du *Defensor pacis*, rend systématiquement le terme *regnum* au moyen du mot anglais 'State'), ne peut exister[6]. Marsile de Padoue parvient à ce système au moyen de la théorie des causes aristotélicienne, en déplaçant le centre d'intérêt, de la cause finale de l'État (à savoir ses finalités, qui peuvent être morales et relatives au salut dans l'au-delà aussi) vers sa cause efficiente. Or la cause efficiente de l'État n'est rien d'autre que la volonté des citoyens ; ainsi, il paraît possible d'affirmer que le républicanisme de Marsile a un cœur aristotélicien. Cependant, la doctrine de Marsile – et c'est là le point le plus important, qui révèle les conceptions historiques de Gewirth – constitue le moyen par lequel les théories politiques médiévales ont orienté le « républicanisme moderne »[7]. Celui-ci, exactement comme celui de Marsile, se caractérise par son sécularisme et surtout par la distinction entre les fins politiques et les fins morales ou religieuses[8]. En somme, cette doctrine politique médiévale importe parce qu'elle a influencé l'idéal républicain moderne et qu'elle représente bien plus que l'une de ses lointaines racines. La république dans laquelle la paix, dont Marsile se déclare le défenseur, est un idéal régulateur et recteur, paraît exceptionnellement semblable à l'État libéral moderne : « [...] there is a remarkably familiar ring in Marsilius' conception of the benefits of civil peace as consisting in such values as the mutual aid and association of the citizens, their exchanges of their products and services, their 'freedom' [...] »[9].

De manière particulièrement explicite, Marsile est conçu comme le premier porte-parole des valeurs de l'État bourgeois, le premier grand mythe de la généalogie de l'État, en relation directe avec Machiavel (lui-aussi inscrit dans cet arbre généalogique), ainsi qu'avec Locke :

> « It is thus in Marsilius that the bourgeois state finds its first thorough spokesman. Hence, despite underlying differences, there is a distinct similarity between the Marsilian values just enumerated and the goods which Machiavelli regarded as the 'common utility' (*comune utilità*) deriving to men living in a republic [...] and which Locke regarded as the end for which men form a political society [...] »[10].

6. Gewirth 1951, p. 241 : « Thus he dogmatically insists upon all four of the basic traits of his republicanism, and on the same ground as all his other dogmatisms : these republican controls are absolute conditions of the state's existence and preservation ».

7. Gewirth 1951, p. 307 : « [...] the Marsilian doctrine [...] provides important clues to the manner in which the medieval political conceptions gave way to the orientation of modern republicanism ».

8. Gewirth 1951, p. 307 : « The theory of the modern republican state, like that elaborated by Marsilius, is marked not only by its secularism but also by its distinction of political ends – the goods which living in a state enables men to achieve – from the maximal moral and intellectual values with which the medieval Aristotelians had equated them ».

9. Gewirth 1951, p. 307.

10. Gewirth 1951, p. 308.

Il n'est pas question de minimiser l'importance historiographique du Marsile de Padoue de Gewirth, qui a eu l'indubitable mérite de relancer les études marsiliennes dans le monde anglo-saxon (aujourd'hui encore exceptionnellement florissantes) et d'attirer l'attention de ce monde sur le rôle herméneutique des institutions républicaines médiévales et du naturalisme aristotélicien, dans ses variantes médiévales, pour la construction d'une anthropologie politique nouvelle et durable. Il est par ailleurs intéressant de noter que de nombreuses catégories historiographiques reposent sur des problématiques qui excèdent le champ de la simple reconstruction historique et mettent en question le présent de l'historien, bien qu'elles demeurent souvent tacites ou implicites. Cette idée n'est certes ni nouvelle, ni originale ; il importe cependant d'en observer au cas par cas l'opérativité concrète.

Or l'historiographie de Walter Ullmann en constitue justement un cas particulièrement intéressant : les caractéristiques de son 'aristotélisme politique' ainsi que les conséquences que sa manière de définir cette catégorie historique a eues sur la compréhension du présent. Walter Ullmann, historien autrichien d'origine juive né en 1910, a abandonné son pays dans les années 1930 pour s'établir au Royaume-Uni. Il devint l'un des spécialistes les plus reconnus de la pensée politique médiévale. Dès la fin des années 1940, il l'a enseignée à Leeds, puis à Cambridge. Il est mort en 1983.

Au moins jusqu'à la fin des années 1980, sans doute au-delà, les idées de Ullmann ont exercé beaucoup d'influence, non seulement en raison de la situation prestigieuse de Ullmann à Cambridge, qui conférait à son travail une visibilité internationale optimale, mais aussi et surtout en raison de la simplicité de certains de ses ouvrages les plus célèbres et de leur apparente capacité à ordonner un problème vaste et complexe, celui de la naissance du 'citoyen' et des théories politiques à caractère populaire ('populiste' dans la langue de Ullmann). La capacité de simplifier et de produire des écrits accessibles à un public plus large que celui des spécialistes de l'histoire médiévale, un public d'étudiants mais aussi de personnes cultivées et, en général, curieuses, a également favorisé le succès éditorial de ses ouvrages, qui furent traduits dans de nombreuses langues et sont devenus des classiques de la 'narration' durant ces décennies en quête d'un certain médiévisme ésotérique, qui soit surtout accessible et utile pour le temps présent.

La grille interprétative de Ullmann est en effet très simple et schématique. L'historien distingue deux grands paradigmes médiévaux relatifs au pouvoir et à la légitimité des institutions, qu'il désigne comme 'modèle descendant du pouvoir' et 'modèle ascendant du pouvoir'.

Le premier modèle est illustré par la célèbre formule paulinienne *omnis potestas a Deo* ; il se réalise dans la métaphysique de l'ordre hiérarchique et dans les pratiques d'une réalité sociopolitique hiérarchisée et assujettissante. Le pou-

voir est alors conçu comme un flux descendant, qui procède de Dieu et comprend les institutions humaines et sociales. L'ordre inférieur est subordonné au supérieur sans pouvoir le contrôler ou le limiter ; il reçoit sa propre légitimité de l'ordre supérieur, qui est lui-même légitimité par en-haut, et cela jusqu'au degré ultime, Dieu.

La théorie théocratique serait née de ce modèle, que l'Église aurait assumé et articulé jusqu'à son expression la plus prégnante dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII (et de Gilles de Rome). Elle aurait également investi les théories royalistes fondées sur la sacralité descendante du pouvoir.

Le second modèle décrit au contraire un pouvoir qui s'organise à partir de la base, dans les associations humaines, les corporations, avec une organisation tendanciellement articulée à partir du fondement de l'édifice du vivre ensemble des hommes. Dans ce modèle, les hommes sont impliqués dans la construction du pouvoir, les fonctions politiques et sociales ne sont pas soustraites au niveau inférieur de la société et ne reposent pas, dans leur nature gouvernementale, sur un droit d'origine divine (elles relèvent donc d'un droit qui n'a pas pour vocation à être soumis à une tutelle). Ce modèle 'ascendant', qui s'organise à partir de la base, est plus complexe et a des sources variées.

La première de ses origines serait le féodalisme et donc l'exercice d'une véritable pratique du pouvoir. La seconde, plus théorique et philosophique, serait justement l'aristotélisme politique. Cette double origine permet à Ullmann de situer dans l'Europe médiévale les racines de théories démocratiques ultérieures, en pointant en particulier la redécouverte d'Aristote. Elle lui permet aussi de définir une origine (le féodalisme) et un contexte (l'Angleterre) comme les voies d'accès historiques privilégiées à la démocratie.

La simplification et la polarisation idéal-typique, pour ainsi dire, auxquelles procède Ullmann, sont évidentes. Il n'est ici pas question de discuter l'inapplicabilité de cette vision lorsqu'elle est confrontée aux textes concrets, et cela aussi chez les auteurs que Ullmann convoque pour témoigner de sa propre théorie (comme par exemple Gilles de Rome et Marsile de Padoue, respectivement).

Un aspect qui a été moins étudié par les spécialistes de Ullmann, à ma connaissance du moins, est son profil idéologique, ainsi que le rôle que joue l'aristotélisme dans ce contexte. À mon avis, celui-ci s'insère dans une conception historico-politique selon laquelle le monde anglo-saxon serait le lieu naturel des droits politiques et de la démocratie.

Qu'est-ce qui est donc en jeu dans l'aristotélisme politique de Ullmann et dans son schéma des deux modèles du pouvoir ? La reconstruction de Ullmann a fourni une justification au *leadership* anglo-saxon dans la défense du monde libre, précisément pendant ces années durant lesquelles la guerre froide a atteint son point culminant, alors même que le *leadership* exclusivement anglo-saxon fut remis en question dans le monde libre, sans être menacé cependant (par exemple, par la po-

litique de la France, l'autre pays qui sortit victorieux de la seconde guerre mondiale et qui avait développé un républicanisme bien spécifique)[11].

En substance, Ullmann use d'une sorte de conceptualisation en tenailles, dans laquelle une pratique du pouvoir d'une part, une théorie politique d'autre part, convergeraient en direction d'une nouvelle manière de concevoir la politique et sa finalité. Ainsi Ullmann affirme-t-il que la pratique féodale, telle qu'elle s'est manifestée en Angleterre, serait l'arrière-pays d'une possible théorie des droits. Le féodalisme, avec ses systèmes de réciprocité, ses serments de fidélité auxquels correspondent non seulement des devoirs du côté des subordonnés, mais aussi des engagements de protection et de secours mutuels, aurait donné naissance à un modèle de royauté non absolue, une sorte de forme spécifique de « royauté féodale » qui, avec la *Magna Charta*, aurait déployé les potentialités d'un processus gouvernemental qui tienne compte des individus et de leurs droits. Cette thèse se lit dans presque tous les ouvrages majeurs de Ullmann[12], ainsi que dans une série de cours donnés à la Johns Hopkins University en 1963/1964, réunis ensuite en volumes. Ullmann y formule sa thèse de manière concise et claire :

> « Without grand speculations, the feudal compact itself furnished a sufficiently strong base from which a later theory of individual rights and duties could, as it did, emerge. This individual relationship was a reciprocal relationship based upon the feudal contract, which was to display its influence far beyond feudalism, far beyond the constitution, and was to radiate into all departments of social and public life. One might indeed go as far as to say that the slowly emerging constitution was the consequence of the rights which feudal practice had attributed to the individual »[13].

En somme, le système féodal (exclusivement dans sa version anglaise !) a promu l'idée de la liberté individuelle protégée par la loi. Le sol anglais aurait ainsi accueilli et favorisé des pratiques gouvernementales qui, avant même la théorie, auraient permis le développement de la liberté et l'absorption de ses exigences historiques dans une structure à la fois conceptuelle et institutionnelle, toujours en mouvement et malléable. Dans ce schéma, on reconnaît sans difficulté les traits de cette mentalité pragmatique et empiriste qui sont habituellement attribués

11. Le seul chercheur qui, à ma connaissance, ait associé l'historiographie ullmannienne à la guerre froide (dans un article très agressif qui use d'une critique du travail de Ullmann comme propédeutique à une attaque de l'historiographie de B. Tierney, accusé de schématisme et de « continuisme » rigide) est Nederman 2009. Il se contente cependant d'observer, de manière hypothétique et en marge : « I also suspect that the larger political context of the waning of cold war rhetoric – and eventually, the end of the cold war itself – may have had some impact on Ullmann's declining status [...] » (Nederman 2009, p. 4).

12. Par exemple dans les célèbres *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Ullmann 1961).

13. Ullmann 1966, p. 79.

de façon un peu stéréotypée aux Anglais et aux Anglo-Saxons. Il n'est de fait pas étonnant de voir Ullmann parler de Roger Bacon comme d'une sorte de figure de l'empiriste *ante litteram* : « It was at Oxford that the Englishman Roger Bacon passionately advocated the new experimental science, termed by him the *scientia experimentalis* »[14].

Cependant, le point le plus intéressant, qui révèle le dessein historiographique et idéologique global de Ullmann, est la comparaison avec la France. La royauté française se serait en effet nourrie du paradigme théocratique, associant à la souveraineté les attributs absolus et sacrés du modèle descendant. Elle aurait ainsi fait obstacle à la constitution d'une structure et surtout d'une mentalité institutionnelle qui soit ouverte aux droits des individus et aux libertés revendiquées par les hommes dans leur agir social.

Elle a ainsi opté pour une voie et une orientation très différentes de celles qui caractérisent l'Angleterre, – une orientation qui n'a pas accueilli le modèle susceptible d'absorber de l'intérieur les poussées de l'histoire moderne en direction de la liberté. Le modèle français fonderait une royauté théocratique incompatible avec la royauté féodale. Il aurait déployé une histoire du *aut-aut*, alors que le schéma anglais aurait favorisé une histoire du *et-et* : « There was no preparation of the soil for the inlet, for the smooth passage of representative ideas into the constitutional framework. It was in France an *aut-aut*, and not, as the development in England proves, an *et-et* »[15].

Il n'est pas difficile d'imaginer l'épilogue d'une histoire de la pensée politique et des formes de gouvernement ainsi définies. Dans un système qui refuse tout rapport mutuel entre la royauté et la communauté, à l'instar du système français nourri de théocratie et débiteur d'une conception descendante du pouvoir, il n'existe aucune possibilité de gérer les rapports avec le « peuple » de manière constructive : le système anglais est porteur d'*évolutions* ; le système français débouche sur la *révolution*[16].

En réalité, Ullmann est bien en train de reconstruire les racines de la diversité des systèmes idéologiques et politiques de la *modernité*. Ce qu'il veut montrer, c'est la différence génétique et évolutive des cultures politiques de l'Europe occidentale contemporaine (différence qui, selon lui, a été stabilisée au moyen âge une fois pour toutes et de manière indépassable, semble-t-il).

14. Ullmann 1966, p. 112.

15. Ullmann 1961, p. 210.

16. Ullmann 1961, p. 211 : « On the level of his theocratic functions it was notionally impossible to establish these juristic links. The king, standing outside and above the community which was entrusted to him by God, formed an estate of his own, and no juristic lines of communication could be constructed between the community and the king. He was above and beyond the constraint of the *populus*. He was immune and sovereign : he was the true *superior*. The constitutional development depended, in short, on whether the theocratic or the feudal functions of kingship predominated. The former led to revolution, the latter to evolution ».

La démocratie accomplie ne peut être qu'anglo-saxonne, puisque le modèle français n'accède à la démocratie qu'à travers des accrocs et des révolutions. Il faut en outre se souvenir que lorsque Ullmann mettait par écrit ses thèses les plus importantes, c'est-à-dire du début des années 1960 jusqu'au milieu des années 1970, la France se reconfigurait sous la cinquième république. Elle tentait de se positionner comme alternative à la gouvernance culturelle et politique anglo-saxonne dans *le monde libre*, pour s'assurer un espace international propre après une série de déconvenues. Ainsi, la primogéniture anglo-saxonne s'inscrit-elle, chez Ullmann, dans un processus de très longue durée. Elle a été préparée par des siècles de culture des droits et des institutions portée par la base. Aucune révolution violente et sanglante n'est parvenue, selon Ullmann, à formuler le thème des droits et de la démocratie. Les révolutions, qu'elles soient française ou russe, sont des tentatives de produire artificiellement ce qui ne préexistait pas dans les cultures française et russe[17].

C'est proprement en ce sens que les cultures anglaise et américaine sont solidaires, sur une ligne commune qui va du moyen âge à l'époque contemporaine et qui se réalise dans le travail de reconnaissance des droits et de légitimation du pouvoir, entre gouvernement et liberté, entre pratique et idéal. Cette ligne caractérise leur histoire, dès son origine. En ce sens, « the United States is the rightful heir of the European Middle Ages »[18].

Tel est, à mon avis, le piège de l'historiographie ullmannienne : non pas tant celui d'une idéologie démocratique à coloration anglo-saxonne qui participe d'une compétition pour le *leadership* de la liberté – idée parfaitement légitime –, mais

17. Ullmann 1966, pp. 97-98 : « This recognition also has wider implications insofar as it may explain, at least partly, not only the divergent developments in those countries in which feudal conceptions played only an insignificant role, but also why it was in the Anglo-Saxon countries that the thesis of the individual's rights had struck such deep and virtually ineradicable roots. How necessary the factual, if not the ideological, preparation is can be easily demonstrated by the feverish upheaval that followed the declaration of the French Constituante in 1789 on the inalienability of human rights : the French ground had not in the past been cultivated for the reception of these enchanting doctrines which were, as yet, no more than mere philosophic and theoretical speculations. The influence of the antecedent ideology in France turned such panoplied assertions into powerful instruments of bloody and contagious revolution. It was all very well to lay down formally and solemnly in the written constitutions of the nineteenth century the rights of the individual ; the practical effects, nevertheless, somewhat stood in inverse proportion to the intellectual efforts which demanded such constitutional fixations. The Russian Revolution of 1917, too, incontrovertibly proved how much revolutionary energy – fed and sustained by pure dogmatic speculation – could be released, when all historical precedents, tradition, and, above all, preparation were wanting. In those countries, however, in which feudal government and feudal conceptions and their derivatives came to prevail, there was less solemnity, less doctrine, less speculation, less theorizing, but all the more practice : here the historical evolution itself is the evolution of ideas relative to public government. Both developments were, in the final resort, conditioned by history – in the one case, because the presuppositions for steady progress were contained in the historical process itself ; in the other, because these presuppositions, being historically absent, had to be created by revolutionary force ».

18. Ullmann 1966, p. 151.

plutôt celui de l'émergence d'une conviction selon laquelle l'étude de la pensée politique porte sur *l'existant*, une tentative de compréhension téléologique du présent considéré comme une modernité définitivement définie. Pour défendre l'étude de la pensée politique médiévale de l'accusation d'être antiquaire et donc peu utile, Ullmann laisse échapper la remarque suivante :

> « The label of antiquarianism can never be attached to the study of the history of political ideas. The history of political ideas not only promotes the understanding of how and why modern society has assumed the complexion it has – in itself assuredly a worthwhile task – but also demonstrates more convincingly and persuasively than any other study can hope to do, the differences between the various forms of government practised in different countries. That, for instance, Germany could produce the government which it had for twelve years under Hitler ; that Italy could produce a government which it had for twenty years under Mussolini ; that Soviet Russia could produce a government which it still has after nearly five decades – not to mention other instances – was and is due to the predominant but antecedent impact which political ideas had upon the frame of mind of the populace : it was the slow but steady attuning of the mind to specific responses which created the historical situation, itself giving birth to sharply accentuated political régimes »[19].

A posteriori, il paraît certes curieux de rencontrer Hitler, Mussolini et l'Union soviétique mentionnés dans un texte qui ambitionne d'expliquer le fonctionnement de la théorie politique médiévale ; il convient cependant de contextualiser et d'historiciser aussi les textes de l'historien, de se souvenir que la mémoire des régimes fascistes était alors encore vive, et que l'Union soviétique représentait la menace historique de ces décennies.

L'effort explicatif de Ullmann semble en effet présenter une tentative pour défendre l'étude de l'histoire comme discipline utile à la compréhension du présent et comme production d'un discours capable d'ordonner les actions aussi bien que de fournir des interprétations. Dans le cadre que Ullmann semble définir, c'est donc la compréhension des divers modes d'appréhension de la liberté, de la politique et de la construction de la machine démocratique qui constituent les perspectives dans lesquelles le discours historique aborde le moyen âge politique.

Dans cette optique, le féodalisme comme expérience historique ne suffit bien sûr pas à tout expliquer, et les Anglo-Saxons ne peuvent pas porter à eux seuls tout le poids théorique du 'populisme' moderne et contemporain. Raison pour laquelle, l'aristotélisme politique assume un rôle central. En effet, il permet la maturation de la théorie ascendante du pouvoir et il autorise de lire de nombreux traités politiques médiévaux comme constitutifs d'une nouvelle théorie populaire du pou-

19. Ullmann 1965, pp. 230-231.

voir. C'est en substance l'aristotélisme qui sauve, inclut et intègre aussi l'Europe continentale dans un cheminement en direction des théories populaires du pouvoir.

Dans ce schéma, l'aristotélisme a aussi pour fonction, parmi d'autres, d'intégrer les autres aires culturelles et des auteurs divers, dans la mesure où, chez Ullmann, l'aristotélisme politique opère une véritable 'révolution' conceptuelle, qui permet d'exprimer des idées qui, dans une certaine mesure, sont déjà présentes, mais qui ne sont pas encore dotées de la précision du concept et de la philosophie. Un appareillage conceptuel plus vaste n'est pas seulement requis pour le féodalisme, qui fonctionne en ce sens comme un pont, mais pour toutes les pratiques qui expriment une organisation qui procède de la base. L'élément le moins caduc de la compréhension du rôle de l'aristotélisme par Ullmann est en effet l'inscription de sa dimension politique dans une manière plus englobante de considérer les phénomènes politiques, déterminée par la physique, la biologie et la philosophie naturelle. Ce qui, en revanche, peine à convaincre est la prétendue séparation entre la politique et l'éthique qu'Aristote aurait opérée et qui aurait contribué à la sécularisation du politique. L'homme serait ainsi distinct du citoyen et la théologie perdrait son ascendance sur la politique – là résiderait l'apport de la doctrine aristotélicienne[20]. Dans cette vision, Marsile de Padoue est un levier essentiel. Si Thomas d'Aquin a creusé un fossé entre le naturel et le surnaturel, s'il a approfondi les enseignements aristotéliciens, conférant à la nature ses lois, ses règles et sa rationalité, Marsile de Padoue s'est insinué dans cette brèche pour séparer définitivement le philosophique du théologique, le politique du religieux, l''État' de l''Église', en relocalisant la responsabilité politique vers le bas de la condition humaine.

L'aristotélisme politique est-il cependant vraiment cela, et seulement cela ? Ne pourrait-il pas être exactement le contraire ? N'est-ce pas Aristote lui-même qui unit l'éthique et la politique, qui rend politique et civile l'humanité de l'homme ? La politique et l'éthique ne sont-elles pas réunies justement dans la *civitas* ? Telle est fondamentalement l'une des thèses 'républicanistes' de la génération qui suit celle de Ullmann. Au-delà du schéma d'ensemble de l'historiographie de Ullmann, qui n'a pas résisté à l'épreuve de la critique et du changement de saisons, l'idée du caractère révolutionnaire de l'aristotélisme et son lien avec la naissance d'un processus en direction de la 'démocratie' ont profondément influencé l'historiographie anglo-saxonne et, par ce biais, d'autres historiographies nationales.

En somme, selon Ullmann, la pratique féodale anglaise s'accompagne d'une révolution aristotélicienne sur le continent, une révolution non sanglante capable de produire un changement de paradigmes. Sur ce point, Antony Black a conduit

20. Par exemple Ullmann 1966, p. 119 : « By distinguishing between the individual as man and the individual as citizen, Aristotle bequeathed to the later medieval world and subsequent generations, one of the most fruitful distinctions : the distinction concerned nothing less than the difference between ethics and politics – the individual as man answering the description postulated by ethics and the individual as citizen answering the description postulated by politics ».

une attaque décisive contre Ullmann dans un passé plus récent[21] : il n'y aurait pas eu de révolution conceptuelle, puisque l'aristotélisme est un langage au sens virtuellement wittgensteinien du mot, et non pas un langage exclusif. Le discours politique médiéval serait ainsi composé de plusieurs langages. Black, qui tient compte des évolutions successives de la médiévistique au sujet de la pensée politique, en distingue cinq : les langages aristotélicien, cicéronien, théologique, féodal et juridique – auxquels on pourrait encore en ajouter d'autres. Ces langages établissent une communication entre le discours politique et d'autres savoirs et contextes. Ceci exige un travail spécifique sur les œuvres et les auteurs singuliers, un travail qui invite à dépasser les catégories générales et à accorder ainsi une priorité au concret de l'histoire. Marsile de Padoue – pour rester sur un auteur qui occupe le centre du débat – est aristotélicien non pas dans le sens où il serait un 'démocrate' ou un 'républicain', mais parce qu'il parle la langue d'Aristote, non seulement dans sa fonctionnalité grammatico-linguistique, mais aussi dans ses exigences théoriques propres. Cary J. Nederman, qui conteste la validité du schéma interprétatif de Black, rejette aussi la lecture de Ullmann : si Marsile 'parle en aristotélicien' dans le *Defensor pacis*, il ne parle pas du tout la même langue dans le *Defensor minor* puisque, dans ce contexte, Aristote s'estompe au profit du droit et surtout d'une ecclésiologie fondée sur la notion de 'juridiction'. L'aristotélisme politique n'est pas un langage, il n'est pas une grammaire, mais une conception selon laquelle l'éthique et la politique sont réunies dans la cité et l'homme ne réalise sa nature qu'au sein de la communauté[22].

Ce n'est pas le lieu de discuter ces points plus avant. Ce qui paraît clair et mérite d'être souligné est la fonction assumée par le schéma historiographique de Ullmann comme renforcement du dispositif de la guerre froide, une réalité vue de l'Occident comme un moment vers lequel tend l'histoire. La généalogie qu'il met en place est intéressante, et l'importance de ses études sur la monarchie pontificale et le dispositif juridique de l'Église médiévale est incontestable. Cependant, il s'agit d'une généalogie qui procède du présent, et non du passé, et qui veut toujours regarder vers le présent, courant ainsi le risque d'annuler et de coloniser le passé même qui sert de base scientifique pour légitimer le présent.

Bibliographie

Sources

Ullmann 1961 = W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London 1961.

21. Black 1992.
22. Nederman 1996.

Ullmann 1965 = W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin, Baltimore 1965.
Ullmann 1966 = W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1966.

Études

Arquillière 1934 = H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1934.
Black 1992 = A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
Briguglia 2018 = G. Briguglia, *Filosofía, ideología, historiografía: Marsilio de Padua*, in C.L. Alcalde / J. Puig Montada / P. Roche Arnas (eds), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 59-73.
Gewirth 1951 = A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy,* Columbia University Press, New York 1951.
Lagarde 1934, 1948 = G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. 2 : *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934 ; Presses universitaires de France, Paris 1948².
Lagarde 1970 = G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. 3 : Le *Defensor pacis*, nouvelle édition, refondue et complétée, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970.
Lubac 1984 = H. de Lubac, *Augustinisme politique ?*, in H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, pp. 255-308.
Miethke 2009 = J. Miethke, *Papalismus und Augustinismus in der politischen Theorie der spätmittelalterlichen Augustiner-Eremiten. Ein Überblick*, in C. Mayer (Hrsg.), *Augustinus – Ethik und Politik*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2009, pp. 243-272.
Miethke 2013 = J. Miethke, *Die Kirchenväter in der spätmittelalterlichen Politiktheorie. Eine Betrachtung an ausgewählten Beispielen*, in R. Berndt / M. Fédou (éds), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiale*, Aschendorff, Münster 2013, pp. 1011-1032.
Nederman 1996 = C.J. Nederman, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, in *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563-585.
Nederman 2009 = C.J. Nederman, *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington 2009.
Niebuhr 1986 = R. Niebuhr, *Augustine's Political Realism*, in R. McAfee Brown (ed.), *The Essential Reinhold Niebuhr*, Yale University Press, New Haven-London 1986, pp. 123-141.

Abstract: What is at stake in Walter Ullmann's interpretation of medieval political thought? This contribution reconsiders some of Ullmann's writings. It demonstrates how his historiography integrated the tensions of the Cold War and emphasized the hegemonic role played by Anglo-Saxon culture in the construction of the democratic world.

Keywords: Medieval political thought, Walter Ullmann, Political Aristotelianism, Historiography of the Middle Ages

Gianluca Briguglia
Université de Strasbourg
briguglia@unistra.fr

IV.
Intellectual Boundaries and Disciplinary Geographies

Cecilia Muratori

Science or "Sad Trash"? Aristotelian Lineages in the Historiography of Animal Magnetism*

I. Introduction: "Sad Trash" or Science?

> "Natural philosophy is the genius that has regulated my fate [...]. When I was thirteen years of age, we all went on a party of pleasure to the baths near Thonon: the inclemency of the weather obliged us to remain a day confined to the inn. In this house I chanced to find a volume of the works of Cornelius Agrippa. I opened it with apathy; the theory which he attempts to demonstrate, and the wonderful facts which he relates, soon changed this feeling into enthusiasm"[1].

The protagonist of this recollection is Victor Frankenstein, in the first edition of Mary Shelley's *Frankenstein* (1818). Victor goes on to explain that the fortuitous discovery of Agrippa quickly led to a whole series of further readings in medieval and Renaissance philosophy: he recollects that he read the entire works of Agrippa, then proceeding to read Paracelsus and Albertus Magnus[2]. It is clear that Shelley means to point to a kind of lineage. Through these authors, Victor would have encountered the idea of exploiting the powers of generation, for instance through narrations of spontaneous generations in the natural world[3]. It can

* Research for this article was supported by the ERC Starting Grant 2013 – 335949 "Aristotle in the Italian Vernacular: Rethinking Renaissance and Early-Modern Intellectual History (c. 1400-c. 1650)". Translations are my own unless stated otherwise. I wish to thank Fabio Camilletti for stimulating my curiosity about the reasons for Victor Frankenstein's choice of reading; and David Lines for his useful comments on a draft of this essay. I also thank the editors for their helpful suggestions, especially with regard to some translations.

1. Shelley 2008, p. 22.

2. There are notable differences between the first and the second edition (1831) of the text with regard to the presentation of Victor's approach to the medieval and Renaissance sources and their distance from modern science: cf. especially the insertion of a section mentioning Newton in chapter 2, in the 1831 edition (Shelley 1999, p. 32; for the first edition see Shelley 2008, p. 23).

3. This lineage in Shelley's *Frankenstein* is worthy of a study of its own. My hypothesis is that theories of generation, and spontaneous generation in particular, are a main thread leading Victor's

thus be claimed that studying these authors has a direct influence on the later developments in the story, and on Victor's idea of bringing a creature to life. Yet, as soon as Victor's father discovers his son's passion for Renaissance natural philosophy, he comments as follows: "Ah! Cornelius Agrippa! My dear Victor, do not waste your time upon this; it is sad trash"[4]. Victor's father does not explain how exactly Agrippa's principles had been 'exploded' by modern science: this raises the question whether Shelley means to suggest that he had not read Agrippa after all, and that his judgment was based rather on the notoriety that had become attached to Agrippa's doctrines.

Through the contrast between Victor and his father, Shelley pinpoints a significant phase in early nineteenth-century discourses on the rise of science. On the one hand, Victor's father reasons in terms of a complete discontinuity between modern science (mainly shaped by the discovery of electricity) and previous explanations, which he views as out-dated, magical hocus-pocus that is entirely useless to the modern scientist. On the other, Victor, who is initially unaware of the latest scientific discoveries, appears to appreciate a certain continuity of topics through the history of natural philosophy, linking together Albertus Magnus with Paracelsus, Agrippa, and ultimately Victor himself. "It may appear very strange, that a disciple of Albertus Magnus should arise in the eighteenth century", he states, acknowledging the historical and intellectual gap; "but our family was not scientifical"[5], he explains by way of excuse. The irony of the story is that, of course, the inspiration Victor took from these sources led him to a successful, even if dangerous, outcome[6].

This reflection on sudden changes and slow developments in the history of scientific thought forms part of the historical framework of Shelley's story. In the present essay, I address the same topic – the emergence of modern science and its continuity or discontinuity with previous natural-philosophical theories – from the perspective of philosophical historiography. I will consider how early- and mid-nineteenth-century authors viewed the rise of a controversial theory, namely animal magnetism: this could be considered as the natural development of earlier philosophical endeavours, as a completely new approach, or even as "sad trash", to borrow the expression of Victor's father. I will analyse how animal magnetism

readings. On this see Muratori 2018. For a discussion of spontaneous generation in Aristotle, which can serve as a basis to understand the afterlives of this theory within Aristotelianism, see Lehoux 2017b, pp. 54-70. A classic presentation of the creation of artificial life is the one contained in [Pseudo-]Paracelsus 1928. See also Agrippa 1992, pp. 152-155.

4. Shelley 2008, p. 23.

5. Shelley 2008, p. 23.

6. According to Jansson, "Shelley's attitude towards science remains ambiguous" (Shelley 1999, p. ix). I am inclined, instead, to read the contrast between old philosophy of nature and new, modern science, not as ambiguity but rather as an ironic take on the development of scientific theories, which stem from traditions that they are then bound to reject.

was placed within the history of philosophy, or excluded from it. As symptomatic of the status of animal magnetism as scientific or as magical, I will draw attention especially to historiographical narratives that establish a connection between animal magnetism and Aristotelianism; or, on the other hand, those that deny any sort of association between the two. This reveals the same historiographical process at work to which Shelley gestures in *Frankenstein*: the creation of a concept of 'science', which is then retrospectively used to differentiate between earlier approaches. What is to be considered as non-scientific, or magical, emerges as the backdrop of what science is supposed to mean in the first place. The separation between those philosophers who will be allowed into science's hall of fame and those who are to be consigned to that of magic, is the result of such an operation of historiographical assessment. At the same time, this process created an image of Aristotelianism as a philosophical school that was not in conflict with modern science, unlike other philosophical strands, and especially Platonism[7].

I will highlight how different lineages are sketched in order to position animal magnetism in terms of philosophical tradition. This, in turn, is often employed as a strategy to interpret animal magnetism, whether sceptically or sympathetically. Furthermore, this philosophical framing serves the purpose of assessing the innovation of animal magnetism (or lack thereof) compared to the natural philosophy of the past. Therefore it was used both in literature that was favourable towards animal magnetism, and in works that expressed more sceptical positions. A series of specific historiographical questions emerges: whether animal magnetism was to be considered as rooted more in Aristotelianism or in Platonism; in either case, which medieval and Renaissance authors transmitted ancient ideas that found their way into the theory of animal magnetism (and it is not by chance that some overlap with Victor Frankenstein's items of reading); and finally how such philosophical backgrounds inflected the understanding of the 'new' theory and of its value.

II. The Problem of Explaining Action at a Distance

A review in the *Allgemeine Literatur-Zeitung* of 1792 sheds light on the tone of the debate on animal magnetism in Germany around the end of the century. The book being reviewed is *Materialien für die Anthropologie*, edited by the physician and prominent supporter of animal magnetism, Eberhard Gmelin (1751-1808), and published a year earlier[8]. As the reviewer points out, the title of the book is

7. This essay is part of my on-going research on the tradition of magic within Aristotelianism (including pseudo-Aristotelian writings), expressed especially in Renaissance vernacular texts, and on its almost complete eclipse in classic historiographical narratives.

8. Review of Gmelin 1791 in Anon. 1792.

a bluff: the book is not about anthropology at all, but rather about animal magnetism, the author's hobbyhorse (*Steckenpferd*). Yet, the choice of the title is not a mistake but the result of a careful strategy: the author wants to discourage dilettantes in animal magnetism from engaging with his work, and the word 'anthropology' should suffice to achieve that goal by scaring them away. At the same time he means to attract readers who would otherwise not be inclined to study the subject of magnetism, due to prejudices and false conceptions of what animal magnetism actually is.

The trick of using a red herring as a title shows that the author thought that the very name of animal magnetism would spark an unfruitful controversy between unschooled supporters of the theory and equally prejudiced critics. By avoiding the name, he hopes to clear the ground for a balanced assessment. A section of *Materialien für die Anthropologie* is dedicated to the question "What is animal magnetism?" (*Was ist thierischer Magnetismus?*)[9]. The author detects a somewhat positive change in the tone of the debate in Germany around the end of the century, compared to the early years. The theory of animal magnetism had arrived in Germany mainly from France, where the controversial founder of animal magnetism, Franz Anton Mesmer, had been active after years spent studying medicine in Vienna[10]. According to Gmelin,

> "In Germany one no longer so universally runs the risk of being called superstitious, or a fanatic [*Schwärmer*], or idiot, or even a cheat, when one not only does not completely reject animal magnetism, but even dedicates some attention to it, and, after having subjected it to examination, publicly acknowledges what is true and real in it"[11].

Gmelin believes that what caused the shift was mainly new evidence on how animal magnetism works from a scientific viewpoint. The controversy turned on how to interpret the claim that animal magnetism involves immediate action between two bodies, often without an actual touch. In Gmelin's words: "Thus, animal magnetism is the immediate effect of animal life [...]"[12]. This immediate influ-

9. Gmelin 1791, p. 342. The adjective *tierisch* and *animalisch* are frequently used as synonyms. Yet, C.A.F. Kluge, one of the main supporters of animal magnetism, explains that the one derived from Latin is preferable because of the broader spectrum of meaning if compared to the German one: just like magnetism itself, the word *animalisch* belongs both to the sphere of the soul (*anima*) and of the animal. See Kluge 1815, p. xiii.

10. On Mesmer's biography see Florey 1988. On the arrival of the theory of animal magnetism in Germany see Gmelin 1791, p. 343: "[...] bey seiner ersten Verpflanzung auf teutschen Boden [...]".

11. Gmelin 1791, p. 342: "Man sezt sich doch nicht mehr in Teutschland so allgemein der Gefahr aus, für einen Abergläubischen, Schwärmer, Schwachkopf, oder gar für einen Betrüger erklärt zu werden, wenn man den thierischen Magnetismus nicht allein nicht ganz verwirft, sondern ihm sogar auch noch einige Aufmerksamkeit widmet, und nach angestellter Prüfung das Wahre und Reelle desselben öffentlich anerkennt".

12. Gmelin 1791, pp. 354-355: "Der thierische Magnetismus ist also die unmittelbare Wirkung des thierischen Lebens [...]".

ence could also be transmitted through objects (a magnet, or magnetised water), but the claim remained the same: the *magnetiseur* could act on something invisible, called a magnetic fluid, within a living creature, and thus alter the state of the creature itself. Invisibility and action at a distance were thus the two main claims that attracted accusations of superstitious enthusiasm or plain stupidity[13].

Gmelin believes that by explaining what animal magnetism actually is, most of his readers' prejudices will be naturally overcome. Furthermore, he recurs to the argument of 'tradition': animal magnetism is a new and clearer explanation for a phenomenon that has been observed and described for centuries:

> "The fact that a human being can communicate such an invigorating, restorative energy by laying together, through interaction, touch, and that exhausted people can be made stronger again through the communication of these, was something already settled a long time ago by the experience of ancient times and peoples"[14].

The appeal to tradition is very frequent in writings that support animal magnetism. A common philosophical lineage used in this context consists in linking it to the authoritative legacy of Aristotle. From a modern perspective one might wonder which aspects of Aristotelian philosophy were selected to justify a theory based on the invisibility of the actual medium on which the action is performed. In some cases, references to the Aristotelian corpus were indeed vague or spurious. The doctor Carl Christian Matthäi (1770-1847), famous for his studies of epidemics, referred to *De plantis*, a work attributed to Aristotle according to which sympathies and antipathies exist in the natural world. Matthäi quotes as an example the fact that the olive tree thrives next to the pomegranate tree:

> "Even irrespective of the consequences that result from the observations of animal magnetism, facts frequently disclose themselves that presume a friendly as well as an adverse influence among living creatures. Aristotle (*de plantis* ch. 6 p. 1077) already apparently observed that the olive tree flourishes best close to the pomegranate tree [...]"[15].

13. A seminal work on this issue was Mesmer 1814. On the status of animal magnetism see Fara 2003 and Ego 1991.

14. Gmelin 1791, p. 357: "Daß ein Mensch dem andern durch Beysammenliegen, Umgang, Berührung eine solche belebende, restaurirende Kraft mittheilen, erschöpfte Menschen durch die Mittheilung derselben wieder gestärkt werden können, war durch die Erfahrungen der ältesten Zeiten und Völker eine schon längst entschiedene Sache [...]".

15. Matthäi 1820, p. 122: "Auch abgesehen von den Folgerungen, die sich aus den Beobachtungen des thierischen Magnetismus ergeben, finden sich häufig Thatsachen, die sowohl einen freundlichen als feindlichen Einfluss unter lebenden Geschöpfen voraussetzen. Schon Aristoteles (de plantis cap. 6. p. 1077) will beobachtet haben, dass der Olivenbaum am üppigsten in der Nähe des Granatapfelbaums wachse [...]". See Arist., *On Plants*, I, 6, 821a25-6. On the complex tradition of the pseudo-aristotelian *De plantis*, also known as *De vegetabilibus*, see Drossaart Lulofs 1957. On the diffusion of the text in Germany, and on its textual tradition see the review of the 1841 edition in Anon. 1841.

This phenomenon, Matthäi claims, is quite evident, but as such often overlooked. Regardless of the specific experiments with animal magnetism, sympathies and antipathies among plants show us that there is a constant stream of influences running through all layers of nature[16].

One of the main supporters of animal magnetism, the physician Joseph Ennemoser (1787-1854), invokes Albertus Magnus in order to state that Aristotle possibly even talked about the polarities of magnets, which of course played a major role in understanding animal magnetism – yet, he admits that this theory is not discussed in the extant works by Aristotle: "[...] Albert the Great believes that Aristotle already talked of the polarity of the magnet; but there is now no trace of this to be found in Aristotle"[17].

With regard to the theory of action at a distance (*Fernwirken*), Ennemoser gives a more detailed explanation of the Aristotelian background to the development of animal magnetism. In the first part of his *Geschichte des thierischen Magnetismus*, dedicated to the history of magic (*Geschichte der Magie*), Ennemoser compares Aristotle's conception of the soul to the ideas of harmony and sympathy within the context of animal magnetism. First of all, he explains how soul and body are supposed to interact according to Aristotle: "Aristotle, too, considered the soul to be the cause of movement in its body, but the latter, in turn, has an effect on the soul"[18]. But at this point Ennemoser remarks that the details of this process have always remained unintelligible:

> "It was conceded that it is not known how it happens; instead it is sufficient to know that movements of the body result from preceding movements in the soul, and perceptions of the soul from preceding movements in the body. The ultimate ground of life has indeed always been, as it is still today, the unknown something [...]"[19].

This "unknown something" (*das unbekannte Etwas*) is in the realm of magic only inasmuch as it is the dark, unintelligible foundation on which all science rests, from Aristotle onwards. This approach allows Ennemoser to reason in terms of a continuity of scientific development, linking Aristotle to animal magnetism, while at the same time pointing to the underlying, ahistorical immutability of the inscrutable foundations: "Later on the views on harmony, sympathy and magnet-

16. Matthäi 1820, pp. 120-125.

17. Ennemoser 1819, p. 18: "Albert Magnus ist der Meinung, daß Aristoteles schon von der Polarität des Magneten gesprochen habe; wo man aber jetzt keine Spur mehr davon im Aristoteles findet".

18. Ennemoser 1844, p. 252: "Aristoteles sah gleichfalls die Seele für die Ursache der Bewegung in ihrem Körper an, aber dieser wirkt auf die Seele zurück".

19. Ennemoser 1844, pp. 252-253: "Wie es geschehe, gestand man, das wisse man nicht, indessen sei es genug zu wissen, daß Bewegungen des Leibes auf vorhergegangene Bewegungen in der Seele, und Empfindungen der Seele auf vorhergegangene Bewegungen im Körper erfolgen. Der letzte Grund des Lebens ist wohl immer wie jetzt noch das unbekannte Etwas gewesen [...]".

ism developed from this, shaped according to the spiritualistic or the materialistic side, but in which that *qualitas occulta* was just as little brought clearly to light"[20].

This is not to say, of course, that Aristotle and animal magnetism are united under a conception of magic as occultism. Ennemoser proves the difference between magic and occultism by providing an explanation of dreams, a topic which was crucial also to other exponents of animal magnetism. Thus discussion on the nature of dreaming catalysed the analysis of the peculiar kind of magic typical of animal magnetism.

III. Dreams: Aristotle and Mesmer Between Science and Charlatanry

Ennemoser gives a detailed physiological explanation of dreams based on Aristotle. As an interpretative source on this issue he uses the Renaissance commentary on the *Parva naturalia* by Ludovico Boccadiferro (1482-1545), a student of Alessandro Achillini:

> "Aristotle already stated in his theory of dream that divination is not the work of the deity, but rather of a purely natural property of the imagination. Therefore divination is not the effect of God or of demons, but simply a consequence of temperament, and specifically the melancholic temperament is the most suitable, says Boccadiferro, one of the commentators on Aristotle; but temperament is a gift of nature, and therefore divination is natural"[21].

Ennemoser believes Aristotle's view on the subject to have been the most accurate up until Paracelsus – a statement that reveals how Ennemoser selects the authors who form the lineage leading to animal magnetism. It is not by chance that Mary Shelley selected Albertus Magnus, Paracelsus and Agrippa as forerunners for Victor's experiments: Ennemoser is an example of a supporter of animal magnetism who makes very similar connections, from the Aristotelian tradition, to the Paracelsian developments and finally to contemporary investigations[22].

20. Ennemoser 1844, p. 253: "Später wurden darnach die Ansichten über Harmonie, Sympathie und Magnetismus, je nach der spiritualistischen oder materialistischen Seite gebildet, bei welchen aber jene qualitas occulta noch ebensowenig ins klare Licht gebracht ist".

21. Ennemoser 1844, p. 558: "Schon in seiner Theorie des Traums behauptete Aristoteles, daß das Wahrsagen kein Werk der Gottheit, sondern einer rein natürlichen Eigenschaft der Phantasie sei. Es ist das Wahrsagen daher nicht die Wirkung von Gott oder von Dämonen, sondern lediglich eine Folge des Temperaments, und zwar ist dazu das Melancholische das geeignetste, sagt Buccafierri, einer der Commentatoren des Aristoteles; das Temperament ist aber eine Gabe der Natur, und folglich ist das Wahrsagen natürlich. 'Qui habet habitum melancholicum, habet per se causam praedicendi de futuris, et ideo per istum habitum prophetia erit secundum naturam, et melancholicus habitus erit pro propheta naturaliter, quia ille habitus est naturalis. Lud. Buccaferrei lectiones in Aristotelis libros. Venetiis 1570. p. 102'".

22. See for instance Ennemoser 1844, pp. 235-236: "Bis auf die Zeiten des Mittelalters, vorzüg-

Such a naturalistic view of magic, and of dreams in particular, is shared by other supporters of animal magnetism who detect a distinct Aristotelian legacy within Mesmer's theory. This is particularly evident in Johann Christian Ludwig Ziermann's historical account of animal magnetism, entitled *Geschichtliche Darstellung des thierischen Magnetismus als Heilmittels, mit besonderer Berücksichtigung des Somnambulismus*, published in 1824. Ziermann shares the view that human beings of all ages have experienced animal magnetism, which is thus not a new invention or discovery *per se*. Indeed, it is not an invention at all but a natural capability:

> "In all times occurrences and states resembling or identical with magnetism and somnambulism have been observed. [...] Since it is a natural capability of the human being and not an ability acquired artificially or communicated, therefore one finds traces of its greater or lesser development and expression in all peoples"[23].

This explains why magnetism has been a subject of philosophical investigation since Antiquity. Aristotle features as a main source in Ziermann's account. According to Ziermann, Aristotle was not inclined to superstitious belief. Even if he did not support the idea of divine revelation, however, he nevertheless acknowledged the possibility of attaining higher levels of knowledge when sunk in a particular kind of sleep, or, as one would say in eighteenth-century terminology, in a mesmerized state[24]. This is why Aristotle also had an explanation for the phenomenon of action at a distance and the kind of prophetic powers often ascribed to people who experience the magnetic sleep:

> "Aristotle did also know actual ecstasy, for he says [...] that there are some people who in a state of rapture, in which the entire outer sensation is blocked, predict the future. [...] He does not even deny action at a distance of the soul. An enemy of superstition, he certainly claims that friends and acquaintances recognize and feel each other from a great distance, above all in dreams [...]. He explains this almost like Mesmer, namely that all impressions that we receive from objects are created in us by means of a certain movement that emanates from them"[25].

lich bis Paracelsus, findet man keine so richtige physiologische Ansichten über die Bildungsthätigkeit der Einbildung, wie jene des Aristoteles ist".

23. Ziermann 1824, p. 3: "Zu allen Zeiten beobachtete man dem Magnetismus und Somnambulismus verwandte, ähnliche oder gleiche Erscheinungen und Zustände. [...] Da es eine natürliche Fähigkeit des Menschen und nicht ein künstlich erworbenes oder mitzutheilendes Vermögen ist, so finden sich Spuren seiner mehrern oder mindern Entwicklung und Aeußerung bey allen Völkern".

24. Ziermann 1824, p. 125: "So läugnet Aristoteles die göttlichen Offenbarungen, aber doch das Traumreden und das gesteigerte Wissen während dieses Zustandes nicht [...]".

25. Ziermann 1824, pp. 136-137: "Die eigentliche Extase kannte Aristoteles ebenfalls, denn er sagt [...], daß es Einige gäbe, die in einer Verzückung, wo die ganze äußere Sinnlichkeit verschlossen ist, die Zukunft voraussehen. [...] Er läugnet sogar ein Fernwürken der Seele nicht. Ein Feind des Aberglaubens behauptet er bestimmt, daß Freunde und Bekannte aus weiter Ferne, zumal in Träumen, sich erkennen und fühlen [...]. Er erklärt es fast wie Mesmer, dadurch, daß alle Eindrücke, die

Ziermann frames his interpretation of Aristotle's theory of divination by constructing a philosophical tradition that is friendly towards animal magnetism without falling into superstition[26]. He underlines the continuity between Aristotle and Mesmer, and at the same time stresses the distance between Aristotle and his enthusiastic teacher Plato: Aristotle had discussed predictions that take place in sleep with cold reasoning (*die Kälte des Verstandes*), and not with reference to miracles and the supernatural, in an attempt to provide a proper explanation[27]. Aristotle stands here as the representative of sound scientific practice, and it is under this aegis that the connection with Mesmer is developed. In so doing, Ziermann attempts a strong legitimation of the philosophical approach behind animal magnetism. At the same time, he roots animal magnetism in the Aristotelian lineage by exploiting a specific interpretation of Aristotle as the main representative of natural philosophy, understood as a discipline that uses reason to interpret sensual evidence. To a certain extent, it is simply a matter of terminology: certain phenomena reported by Aristotle are the same discussed by the *magnetiseurs*. The theory of animal magnetism provided the key to understanding and describing instances of magic, that were in fact only expressions of a natural capability, which the *magnetiseurs* have learnt to exploit for medical purposes.

IV. Constructing a Philosophical Historiography for Animal Magnetism

Christian Garve (1742-1798), the influential translator of Aristotle[28], shares the view of Aristotle as hero of science. Yet, this is precisely why, for Garve, Mesmerism is the exact opposite of proper philosophical reasoning. Garve argues that the *magnetiseurs* are fanatics (*Schwärmer*), who prefer sensation to reason, and at the same time do not observe with cool blood (*kaltblutig observiren*)[29]. For Garve, Mesmer's theory stands between *Schwärmerey* and plain fraud (*Betrug*). Garve, too, tackles the argument from tradition, but turns it on its head, claiming that it is not at all a guarantee of good scientific standing: either we do not know enough about what the ancients actually meant on a specific subject, such as magnetism, or we know enough to be sure that science has progressed well beyond those standards and those early reflections have become scientifically void[30]. He also objects to the argument of observation, according to which the effects of

wir von Gegenständen bekommen, mittelst einer gewissen von ihnen ausgehenden Bewegung in uns hervorgebracht werden".

26. See also Ziermann 1824, p. 160 on Aristotle's interpretation of the sudden acquisition of the capability to speak foreign languages, a capability often ascribed to people in a magnetised state.

27. Ziermann 1824, p. 134.

28. See Aristoteles 1798-1801, 1799-1802.

29. Garve 1804, pp. 383-384 (letter from Breslau, 21 March 1786).

30. Garve 1802, p. 394.

animal magnetism can be experienced by witnessing how it works. Indeed, observation can trick us – explains Garve – so every theory needs to stand the test of being subjected to rational scrutiny[31]. For these reasons, Garve believes that there is no philosophical lineage to mesmerism; Aristotle, on the other hand, is the foundational thinker of Western thought. Whether or not animal magnetism is 'true', the main issue is that of exposing the instances of fraud and fanaticism that one does find in the milieu of the *magnetiseurs*. Garve proposes a series of criteria to define the danger of fanaticism[32]: it is fanaticism whenever the *magnetiseur* demands faith in his actions, or piety (*Glauben und Frömmigkeit*). Furthermore, fanatics hide behind the veil of mystery: they declare certain theories to be impossible to explicate and thus fail to subject their theories to the serious analysis of reason. Since they claim to know or to see things that nobody else experiences, it is likely that their theories stem from their fervid imagination. More than anything else, fanatics belittle scientific progress, and instead employ examples taken from ancient cultures in support of these theories. This latter criterion deals with the creation of a tradition of animal magnetism, precisely the strategy that Gmelin, among others, had indeed deployed. Garve thus severs proper philosophical thought from fanaticism and associates animal magnetism with the latter, rather than with the former.

Whether Paracelsus or Mesmer could stand in the same tradition as Aristotle is a question that is debated in contemporary histories of philosophy, too. In *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, by the Kantian historian of philosophy Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), Aristotle is portrayed as the hero of empirical philosophy, who put forward a philosophy radically different from that of Plato: "Aristotle possessed the talent of acuteness in high degree, and a great amount of knowledge from books and from the observation of nature. His actual aim was that of studying nature. This is why he rejected the [Platonic] ideas (*Metaphys*. I, 7. XII, 9.) [...]"[33]. Unlike Ziermann or Ennemoser, Tennemann suggests that the observation and study of nature did not encounter any limits for Aristotle: there is no 'unknown something' that escapes the level of scientific investigation. Aristotle's philosophy, in his interpretation, derives essential impulses and materials from skillful observation. Tennemann does not appear to have been interested in animal magnetism. But the debate regarding the ancient philosophical precedents of animal magnetism enters Tennemann's history of philos-

31. Garve 1804, p. 383: "Man kann leicht auch als Augenzeuge durch den sinnlichen Schein verführt werden, wenn man nicht zugleich durch seine Vernunft die Natur und den Zusammenhang der Erscheinungen, welche man sieht, oder zu sehen glaubt, prüft".

32. See Garve 1802, pp. 393-397.

33. Tennemann 1816, p. 102: "Aristoteles besass das Talent des Scharfsinns in hohem Grade, und eine grosse Masse von Kenntnissen aus Büchern und Naturbeobachtung. Die Natur zu erforschen war sein eigentliches Ziel. Daher verwarf er die Ideen (Metaphys. I, 7. XII, 9.) [...]."

ophy indirectly, through a footnote added by Amadeus Wendt, editor of several of Tennemann's works, to the section on Democritus' explanation of sensation in *Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates*. Here he mentions Aristotle's *De sensu et sensibilibus*, and states that he does not understand how it is possible to link such a background to contemporary theories on magnetism, and in particular to the idea of action at a distance[34]. Wendt is referring in particular to the Benedictine monk and admirer of Schelling Thaddäus Anselm Rixner (1766-1838), who in his *Handbuch der Geschichte der Philosophie* had made precisely that connection:

> "Democritus, then, appears to have been aware of spiritual, magnetic influence at a distance. He accepts, that is, images [...] which emanate from people and from other things. All people have their own, and where the related, friendly or the opposed, inimical figures meet, there occur visions and influences, sometimes even at and from a very great distance"[35].

Rixner agrees with the naturalistic interpretation of magnetism, and he too traces it back to ancient philosophical explanations. In contrast to Tennemann, Rixner shows a certain interest for the development of animal magnetism, and in the *Handbuch* he even dedicates a paragraph to Anton Mesmer, whom he describes as the one who, among the Germans, rediscovered the "general reciprocal life through the universe and especially the magnetic healing power"[36]. Once again, the emphasis is on the tradition that led to Mesmer's new formulation, which Rixner considers a *rediscovery* of the power of magnetism. Rixner admits that the theory of animal magnetism was misused by lay people without adequate preparation to understand it and apply it properly. But he is careful to distinguish such abuses from the theory itself and its valuable philosophical lineage. In fact, he welcomes the rise of interest in magnetism in Germany, and praises the work of Gmelin who, among others, sought to strengthen the scientific foundations of magnetism[37].

The difference in the understanding of animal magnetism in terms of philosophical historiography becomes even clearer if one compares the opposite accounts of the figure often considered to be a main link between ancient philosophy and

34. Tennemann 1829, pp. 350-351.

35. Rixner 1822, p. 129: "Demokrit scheint also schon die geistige magnetische Einwirkung in die Ferne gekannt zu haben. Er nimmt nämlich [...] Bilder an, welche von den Menschen und andern Dingen ausfliessen. Jeder Mensch hat nun seine eigenen, und wo die verwandten, freundlichen oder entgegengesetzten feindlichen Gestalten sich begegnen, da entstehen Visionen und Einwirkungen, oft sogar in und aus übergrossen Fernen". Rixner refers to Eschenmayer (Eschenmayer 1816, p. 25), who also pointed out that Leucippus and Democritus had already recognized the effect of magnetism.

36. Rixner 1823b, p. 273: "Anton Mesmer, der Wiederentdecker des allgemeinen Wechsellebens durch das All und besonders der magnetischen Heilkraft unter den Deutschen [...]".

37. Rixner 1823b, p. 274.

eighteenth-century magnetism, namely Paracelsus. For Tennemann, Paracelsus hardly belongs to the history of philosophy proper. In the *Geschichte der Philosophie* he introduces him as "physician and charlatan" (*Artz and Charlatan*), who engaged in occultism and cabala. His legacy consisted in having a number of enthusiastic followers, rather than contributing to the advancement of philosophical speculation[38]. In the *Grundriss*, Tennemann underlines Paracelsus' lack of proper scientific qualifications: despite his practical knowledge and insight into the depth of nature, for Tennemann he remains a charlatan, not a philosopher[39]. Rixner, on the other hand, presents Paracelsus as "this man of rare originality [...] very experienced and profound in his knowledge of nature"[40].

The historian of literature Victor Gumposch (1817-1853), who published a supplement to Rixner's *Handbuch*, in order to update the work, even constructs a precise lineage of thinkers who based their philosophies on the study of natural phenomena. The lineage is as follows: "Nature was in sum the main resource for Agrippa, Paracelsus, Sennert, Jung, Leibnitz, Sturm, E. Stahl among others, up to Schelling, Oken and the most recent psychologists and physiologists [...]"[41]. Thinkers like Agrippa and Paracelsus are viewed here as worthy predecessors of later philosophers and scientists, and what connects them is not an attraction to magic, but the belief that nature is the foundation of philosophy. Animal magnetism is clearly included in this picture: Lorenz Oken (1779-1851) was one of Mesmer's main acolytes in Germany – so much so that Mesmer credits him in a letter as the man who made mesmerism famous in the country[42].

Rixner and Gumposch are both evidently more benevolent towards the philosophical heritage of animal magnetism than Garve or Tennemann. But Gumposch's reference to psychologists and physiologists also discloses a third way: that animal magnetism might belong to areas other than philosophy. For instance, magnetism might work as a cure for psychological problems, even without being a sound philosophical approach.

Dietrich Tiedemann (1748-1803), professor of philosophy in Marburg, reasons along the same lines in his *Handbuch der Psychologie*. He writes that we do not know exactly how the mesmerised state is induced. But he is inclined to think that the key to understanding it does not lie in the idea of magnetism, and of its

38. Tennemann 1814, pp. 205-206.

39. Tennemann 1816, pp. 247-248.

40. Rixner 1823a, p. 215: "Dieser seltene originelle Mann [...] ein vielerfahrner und tiefsehender Naturkundiger [...]".

41. Gumposch 1850, p. 283: "Die Natur bildete endlich die Haupthilfsquelle bei Agrippa, Paracelsus, Sennert, Jung, Leibnitz, Sturm, E. Stahl u. A. bis auf Schelling, Oken und die neuesten Psychologen und Physiologen [...]".

42. See Mesmer 1823, p. 144 (Mesmer an Oken 22 December 1811): "Sie sind der erste deutsche Mann, dessen Muthe und ausgebreitetem Ruhme ich es verdanke, daß ich samt meinen Entdeckungen noch einmal aus der Vergessenheit hervorgezogen werde".

philosophical background, but rather in the physiological condition of the person receiving the treatment:

> "It is apparent that imagination, too, plays an important role here [...]; because those who don't believe in the miracles of magnetism and react with complete coldness, and furthermore by nature do not have very irritable nerves, do not feel anything in the situation. I have reliably ascertained this from an experiment laid out here, and accounts by *magnetiseurs* also confirm that the somnambulists, to my knowledge, are always women. Furthermore, it goes without saying that certain miracles are to be ascribed to fraud and charlatanry"[43].

According to Tiedemann, the explanation of animal magnetism is in the condition of the subject, not in the actual effect of magnetic power. From this point of view, the fact that a large part of magnetic literature is devoted to healing illnesses of the female body is due to the nature of animal magnetism, which can be at best a therapy for people with susceptible nerves, and at worst a deception[44]. Assuming that (male) philosophers possess strong nerves, or, to say it with Garve, can observe with cool blood, it is easy to see why they would not be fooled into thinking that animal magnetism is a natural philosophical reality when it is only the result of an overactive imagination. Therefore the question is whether animal magnetism can be a useful therapy, not whether it can lead to understanding philosophically the secrets of nature[45].

It is no surprise that Tiedemann should use very similar vocabulary when discussing Paracelsus in his history of philosophy, *Geist der spekulativen Philosophie*:

> "But his charlatanry, his supposed science of making gold, his emphasis on secret knowledge and superhuman insights, together with his trumpeting and exaggeration of his miraculous cures, dragged many people into the vortex of enthusiastic admiration, blind worship and superstitious apeing"[46].

43. Tiedemann 1804, p. 350: "Soviel aber sieht man zugleich, daß die Phantasie auch hier eine wichtige Rolle spielt [...]; denn die an die Wunder des Magnetismus nicht glauben, und ganz kalt sich dabei verhalten; die ferner nicht von Natur sehr reizbare Nerven haben, empfinden nichts dabei, wie ich aus einem hier angestellten Versuche mit Zuverläßigkeit weiß, und wie auch die Berichte der Magnetiseurs dadurch bestätigen, daß die Somnambule's weibliche Personen meines Wissens immer sind. Daß hierbei überdem manches Wunderbare auf die Rechnung des Betruges und der Charlatanerie gesetzt werden muß, versteht sich ohnehin von selbst".

44. On the gender roles in the magnetic treatment see Müller 1988.

45. Hegel famously viewed animal magnetism in similar terms: possibly as a therapy (his sister, Christiane, was treated by Karl Eberhard Schelling), but not as philosophical method. See especially Petry 1991. I have considered Hegel's treatment of animal magnetism in Muratori 2016, pp. 66-73.

46. Tiedemann 1796, p. 517: "Seine Charlatanerie aber, seine angenommene Goldmacher-Wissenschaft, sein Herausstreichen geheimer Kenntnisse und übermenschlicher Einsichten, nebst dem Ausposaunen und Uebertreiben seiner Wunder-Curen, rissen eine große Menge in den Wirbel enthusiastischer Bewunderung, blinder Anbetung, und abergläubischer Nachbetung".

For Tiedemann, Paracelsus was the opposite of a learned man, and he accuses him of despising books and academic knowledge. Tiedemann believes that such a dangerous and yet very popular approach was not the prerogative of Paracelsus: in fact, he targets contemporary strands of the same superstition, very likely including animal magnetism, when he then adds that "[e]ven today, this delirium has not yet stopped, there are still very many who claim that they find in this Theophrastus [Paracelsus] the quintessence of all profound science, and who are pulled by him to the sea of wild imagination (*Phantasterey*), a sea without bed and without shore"[47].

In terms of philosophical lineage, it is important to note that for Tiedemann Paracelsus derived his theories mostly from Plato, not from Aristotle[48]. Furthermore, Tiedemann claims that Paracelsus had recourse to Platonic mysticism in order to disguise his charlatanry and portray himself as a great man. In the chapter dedicated to Plato, Tiedemann states unequivocally: "[...] Plato laid an excellent foundation for all forms of enthusiasm that came afterwards"[49]. The fact that Paracelsus was inspired by Plato ultimately means that he followed in that enthusiastic current, which created the kind of turmoil that Tiedemann still detects among his contemporaries. Aristotle, on the other hand, is considered by Tiedemann the founder of a form of systematic philosophy based on sharpness of reasoning, which allows the philosopher to unfold the arguments from well-grounded premises to their equally secure conclusions. Aristotle surgically analysed concepts with intellectual sharpness and sane insight (*unverrückter Blick*, clearly contrasted to the madness of enthusiastic Platonism)[50]. All in all, the result of the rise of Aristotelianism consisted in the following: "[*Weltweisheit* – the speculative wisdom of the world] ceased being the object of imagination"[51]. Since the entire theory of animal magnetism was, for Tiedemann, an object of the imagination, it is clear that to him there is nothing Aristotelian about it. Based on concepts and abstraction, philosophy became with Aristotle a reasoning activity

47. Tiedemann 1796, p. 517: "Noch jetzt hat dieser Taumel nicht aufgehört, es giebt noch sehr viele, die in diesem Theophrast den Kern aller tiefen Wissenschaft zu finden vermeinen, und die von ihm auf das boden- und uferlose Meer der Phantasterey gezogen werden".

48. Tiedemann 1796, p. 518.

49. Tiedemann 1791, p. 69: "[...] so hat zu allen nachher entstandenen Schwärmereyen Plato vorzüglich Grund gelegt".

50. Tiedemann 1791, p. 213: "[...] vorzüglich wegen systematischen Geistes, der überall festen Grund sucht, und mit unverrücktem Blicke von den ersten Grundsätzen bis auf die letzte Folgerung alles übersieht; wegen Scharfsinnes, der das bis dahin vermischte genau zu sondern weiß; wegen Tiefsinnes, der bis in ihre feinsten Bestandtheile die Begriffe zergliedert; und wegen des erfinderischen Geistes Größe, wird Aristoteles mit Recht unter allen spekulativen Weltweisen Griechenlands der erste genannt".

51. Tiedemann 1791, p. 218: "Aristoteles trieb die Strenge in Beweisen und die Abstraktion in Begriffen noch höher [than Plato], und so wurden von der spekulativen Weltweisheit, die nun aufhörte Gegenstand der Phantasie zu seyn, gewöhnliche Menschen ausgeschlossen".

not suitable for everyone: the opposite, therefore, of the popularized knowledge divulgated by Paracelsus and his contemporary epigones.

V. Conclusion: Aristotelian Science and Magnetic Magic

Two alternative historiographical interpretations have now crystallized. According to the first, animal magnetism is the latest reformulation of a longstanding theory in the history of philosophy: certain phenomena in nature are driven by a force that has not been identified once and for all, but whose effects have been studied at least since Aristotle. Ziermann and Ennemoser adopt this point of view and consider scientific progress not opposed to the acknowledgement of magic or mysterious occurrences: it rather consists in finding new formulations to explain them, or even just in exploiting them from a practical point of view. Animal magnetism, in the opinions of such commentators, can be inscribed in the tradition of Aristotelianism, and at the same time be linked to the legacy of figures like Paracelsus. Within the Aristotelian legacy, the aspect that is most often highlighted is the value granted to the observation of nature, and the fact that this did not exclude acknowledgement of the existence of non-observable agents, as in the case of action at a distance. The second historiographical interpretation is also based on the importance of the observation of nature, but considers Aristotle as exemplar of a completely different approach from the one promoted by the supporters of animal magnetism. Aristotle is portrayed as the hero of observation who did not tire of presenting data to the test of reason. Tiedemann is the clearest example of this approach; Garve stresses that mesmerism employs unscientific procedures, while Tennemann severs the legacy of Aristotle from that of thinkers like Paracelsus.

With regard to animal magnetism and the Aristotelian legacy, it is easy to see that it is the second path that proved more successful: animal magnetism came to be viewed as the relic of earlier, out-dated approaches, while Aristotle's reputation to this day remains that of the scientist among ancient philosophers. Aristotle has been retrospectively invested with a definite role as forerunner of what modernity came to label as science: we see this process at work in the historiography of animal magnetism[52].

The story of Victor Frankenstein is an ironic take on precisely this phenomenon: applying a 'new' conception of what is to be legitimately called 'science' onto earlier period and thinkers, and then using it to create philosophical lineages.

52. Recent scholarship has dealt with the question whether Aristotle really understood the role of observation in the same terms as modern scientists. See Lehoux 2017a, which analyses Aristotle's expressions when referring to visual evidence. Particularly interesting are Aristotle's remarks on observing instances of spontaneous generation: see the discussion of this in Lloyd 1996, 114-117.

The irony stems from contrasting what is to be considered as 'science' with what is labelled as its opposite. Victor's father is not scientifically learned – yet, he claims to have found true science, which demands that one rejects all previous "sad trash". He contrasts the reality of modern science with the fiction of previous explanations, explaining to Victor that "a modern system of science had been introduced, which possessed much greater powers than the ancient, because the powers of the latter were chimerical, while those of the former were real and practical"[53]. Victor himself declares that his reading of those medieval and Renaissance sources was "undisturbed by reality"[54], and that in becoming a disciple of Agrippa he was dreaming more than studying properly – yet, what those authors claim is perfectly in line with what he then manages to achieve, namely the artificial, 'magical' creation of life. Even if the theories of thinkers like Albertus Magnus, Agrippa and Paracelsus have been supposedly superseded by modern science, Victor's creation stands ironically as evidence of their philosophical legacy.

Victor's father's emphasis on the practical side of modern science resonates particularly with the claim that animal magnetism is a power (known since antiquity) that modern proponents have learnt to exploit. In late eighteenth- and early nineteenth-century historiography, this is indeed the main issue debated: whether animal magnetism is a new name for phenomena traditionally discussed by ancient philosophers or is instead a completely new discipline. In the latter case, the additional question arises whether this new discipline properly belongs to the territory of the history of philosophy. If not, then it could be considered as a branch of medicine, thus preserving only the claim that magnetism can cure, while rejecting the more magical theories regarding, for instance, the possibility of action at a distance. Just like in Shelley's *Frankenstein*, arguments for or against a philosophical lineage for the theory at stake – respectively the artificial generation of life and the marvels of the magnetic state – reflect the view of science that is put forward, and of the relation between science and philosophical speculation.

Discussing one of the most experimental branches of science – chemistry – , Professor Waldman declares in *Frankenstein*: "The ancient teachers of this science promised impossibilities and performed nothing. The modern masters promise very little [...]. But these philosophers [...] have indeed performed miracles"[55]. The main irony of the story consists in pointing to the way in which scientific revolutions occur: science is defined against the same background from which it evolved. Creating science means separating it critically from what is not scientific, from magic, constructing barriers where there was tortuous development and gradual change. Certain approaches are thus excluded, others are praised, as this

53. Shelley 2008, p. 23.
54. Shelley 2008, p. 23.
55. Shelley 2008, p. 30.

process constructs philosophical connections and severs ties with unwanted lineages. While contemporary scholarship, especially on the early modern period, has recognized that the border dividing magic from science was a porous one, the historiography of animal magnetism shows instead how such a border was reinforced in order to distinguish, *a posteriori*, between acceptable sources and unreliable ones[56]. The tool of philosophical historiography was used to underline which philosophical schools were felt to be closer to the changing, modern understanding of science (exemplarily, Aristotelianism). The reputation of animal magnetism thus came to be tied to the assessment of Aristotle's legacy for natural philosophy: as Aristotle became modern and scientific, animal magnetism became out-dated, magical and obscure.

Bibliography

Sources

Agrippa 1992 = C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, ed. V. Perrone Compagni, Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

Anon. 1792 = Anon., Review of E. Gmelin, *Materialien für die Anthropologie*, Bd. 1, Cotta, Tübingen 1791, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 241 (10. September 1792), coll. 554-555.

Anon. 1841 = Anon., Review of *Nicolai Damasceni de plantis libri duo Aristoteli vulgo adscripti*, hrsg. E.H.F. Meyer, Voss, Lispiae 1841, in *Gelehrte Anzeigen*, 172 (28. August 1841), coll. 345-350; 173 (31. August 1841), coll. 353-359.

Aristoteles 1798-1801 = Aristoteles, *Die Ethik*, übersetzt und erläutert v. C. Garve, 2 Bde, Korn, Breslau 1798-1801.

Aristoteles 1799-1802 = Aristoteles, *Die Politik*, übersetzt v. C. Garve und hrsg. v. G.G. Fülleborn, 2 Bde, Korn, Breslau 1799-1802.

Ennemoser 1819 = J. Ennemoser, *Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinungen, Anwendung und Enträthselung in einer geschichtlichen Entwickelung von allen Zeiten und bei allen Völkern wissenschaftlich dargestellt*, Brockhaus, Leipzig 1819.

Ennemoser 1844 = J. Ennemoser, *Geschichte des thierischen Magnetismus*, Teil 1: *Geschichte der Magie*, Brockhaus, Leipzig 1844².

Eschenmayer 1816 = C.A. v. Eschenmayer, *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesezen zu erklären*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1816.

Garve 1802 = C. Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, Teil 5, Korn, Breslau 1802.

Garve 1804 = C. Garve, *Briefwechsel zwischen Christian Garve und Georg Joachim Zollikofer, nebst einigen Briefen des erstern an andere Freunde*, Korn, Breslau 1804.

56. See exemplarily Coudert 2011.

Gmelin 1791 = E. Gmelin, *Materialien für die Anthropologie*, Bd. 1, Cotta, Tübingen 1791.

Gumposch 1850 = V.P. Gumposch, *Geschichte der Philosophie. Supplement zu Dr. Rixners Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Seidel, Sulzbach 1850.

Kluge 1815 = C.A.F. Kluge, *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1815.

Matthäi 1820 = C.C. Matthäi, *Kleine Aufsätze*, in *Archiv für medizinische Erfahrung im Gebiete der praktischen Medizin und Staatsarzneikunde*, July-August 1820, pp. 113-180.

Mesmer 1814 = F.A. Mesmer, *Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen. Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*, hrsg. v. K.C. Wolfart, Nikolai, Berlin 1814.

Mesmer 1823 = [F.A. Mesmer], *Zur Geschichte des thierischen Magnetismus. Drei Briefe Mesmers an Oken und Reil*, hrsg. v. D.G. Kieser, in *Archiv für den thierischen Magnetismus*, 12/2 (1823), pp. 141-155.

[Pseudo-]Paracelsus 1928 = [Pseudo-]Paracelsus, *De natura rerum neun bücher*, in Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. Sudhoff, Teil 1, Bd. 11: *Schriftwerk aus den Jahren 1537-1541*, Oldenbourg, München-Berlin 1928, pp. 307-403.

Rixner 1822 = T.A. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte der alterthümlichen, sowohl barbarischen als klassischen Philosophie*, Seidel, Sulzbach 1822.

Rixner 1823a = T.A. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Seidel, Sulzbach 1823.

Rixner 1823b = T.A. Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. 3: *Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit*, Seidel, Sulzbach 1823.

Shelley 1999 = M. Shelley, *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, ed. S. Jansson, Wordsworth Classics, Ware 1999 [1831].

Shelley 2008 = M. Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, ed. M. Butler, Oxford University Press, Oxford-New York 2008[3].

Tennemann 1814 = W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 9, Barth, Leipzig 1814.

Tennemann 1816 = W.G. Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Barth, Leipzig 1816[2].

Tennemann 1829 = W.G. Tennemann, *Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates*, mit Anmerkungen und Zusätzen hrsg. v. A. Wendt, Barth, Leipzig 1829.

Tiedemann 1791 = D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 2: *Von Sokrates bis Carneades*, Neue Akademische Buchhandlung, Marburg 1791.

Tiedemann 1796 = D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 5: *Von Raymundus Lullius bis auf Thom. Hobbes*, Akademische Buchhandlung, Marburg 1796.

Tiedemann 1804 = D. Tiedemann, *Handbuch der Psychologie*, hrsg. v. L. Wachler, Barth, Leipzig 1804.

Ziermann 1824 = J.C.L. Ziermann, *Geschichtliche Darstellung des thierischen Magnetismus als Heilmittels mit besonderer Berücksichtigung des Somnambulismus*, Enslin, Berlin 1824.

Studies

Coudert 2011 = A.P. Coudert, *Religion, Magic, and Science in Early Modern Europe and America*, ABC-CLIO, Santa Barbara 2011.

Drossaart Lulofs 1957 = H.J. Drossaart Lulofs, *Aristotle's ΠΕΡΙ ΦΥΤΩΝ*, in *The Journal of Hellenic Studies*, 77/1 (1957), pp. 75-80.

Ego 1991 = A. Ego, *„Animalischer Magnetismus" oder „Aufklärung". Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.

Fara 2003 = P. Fara, *Marginalized Practices*, in R. Porter (ed.), *The Cambridge History of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 485-508.

Florey 1988 = E. Florey, *Franz Anton Mesmers magische Wissenschaft*, in G. Wolters (Hrsg.), *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie und Poesie*, Universitätsverlag, Konstanz 1988, pp. 11-40.

Lehoux 2017a = D. Lehoux, *Observation Claims and Epistemic Confidence in Aristotle's Biology*, in *Isis*, 108/2 (2017), pp. 241-258.

Lehoux 2017b = D. Lehoux, *Creatures Born out of Mud and Slime: The Wonder and Complexity of Spontaneous Generation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2017.

Lloyd 1996 = G.E.R. Lloyd, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Müller 1988 = G. Müller, *Modelle der Literarisierung des Mesmerismus. Mesmers Versuche, das Unbekannte zu erklären*, in G. Wolters (Hrsg.), *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie*, Universitätsverlag, Konstanz 1988, pp. 71-86.

Muratori 2016 = C. Muratori, *The First German Philosopher. The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Springer, Berlin-New York 2016.

Muratori 2018 = C. Muratori, *Sogni rinascimentali e mostri moderni: le letture giovanili di Victor Frankenstein*, in F. Camilletti (a cura di), *Villa Diodati Files. Il primo Frankenstein (1816-17)*, vol. 1, Nova Delphi, Roma, 2018, 401-416.

Petry 1991 = M.J. Petry, *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit*, in F. Hespe / B. Tuschling (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 205-268.

Abstract: Considered by some as a path to a deeper understanding of reality, and by others as pure hocus-pocus, the theory of animal magnetism sparked a rich philosophical controversy from the end of the eighteenth century to the first half of the nineteenth century. This essay shows that both supporters and critics of animal magnetism constructed philosophical lineages to frame the position of this theory in the history of philosophy. Animal magnetism was evaluated against the backdrop of its continuities or discontinuities with certain philosophical traditions, and especially Aristotelianism. As Aristotle emerged as the scientist among philosophers, the debate on animal magnetism turned into a reflection on the differences between science and magic. Ultimately, this material indicates that the idea of science as the foundation of modernity stems from a precise historiographical narrative.

Keywords: Animal magnetism, Aristotle, Philosophical historiography, Magic, Modern science, Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Mary Shelley

Cecilia Muratori
University of Warwick
C.Muratori@warwick.ac.uk

Samuel Lézé

Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de « l'histoire comparée » de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable*

> « Si l'esprit, en parcourant cette histoire, se sent d'abord accablé sous le poids de tant d'idées antiques, s'il désespère un instant de pouvoir sortir du cercle que ses prédécesseurs ont tracé, il sent cependant bientôt qu'une chose du moins, est en quelque sorte toute neuve, la faculté d'entreprendre une si vaste comparaison »[1].

Les Humanités fondent leur autorité académique et culturelle sur l'enseignement et la défense d'un canon : un ensemble d'auteurs du passé considérés comme des modèles intemporels, c'est-à-dire des figures classiques[2] actualisables[3] selon des normes de genre et des règles d'interprétation. Le canon établit une *juridiction* sur un territoire qui risque toujours d'être annexé par des envahisseurs potentiels[4]. C'est pourquoi la *formation des canons* est un problème théorique important de l'histoire intellectuelle. Pour autant, c'est une série de conjonctures politiques depuis les années 60, comme la critique multi-culturaliste du *critère d'inclusion* des auteurs d'un canon dans la formation universitaire, qui a provoqué l'émergence de cette soudaine réflexivité sur la formation des canons et la frontière des territoires académiques, quelle que soit la discipline des Humanités. Par exemple, la 'querelle des canons' aux États-Unis dans les années 90 qui marque une crise des études littéraires tout en étant un petit épisode de plus vastes *Culture Wars*[5]. Comme la littérature et l'anthropologie culturelle, la philosophie est progressivement incluse dans ce mouvement réflexif : d'une part, bien que discrètement, au sein de la phi-

* Cette étude s'inscrit dans le programme « The Battle for the Science of Man » (BATTMAN) du LabEx COMOD, IHRIM-UMR 5317 et ENS de Lyon. J'ai bénéficié des échanges lors des stimulantes journées *Inventing Europe in Modern History of Philosophy* organisées les 27-28 Octobre 2017 à la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Br., ainsi que des précieuses relectures de Delphine Antoine-Mahut (versions 1 et 3), Catherine König-Pralong (versions 2 et 3), Mario Meliadò (version 3) et Zornitsa Radeva (version 3).

1. Dégerando 1804, II, p. 354.
2. Zékian 2012.
3. Antoine-Mahut / Lézé 2018.
4. Abbott 1988.
5. Nussbaum 1997 ; Cusset 2005.

losophie elle-même, qu'il s'agisse de critiquer théoriquement la philosophie des professeurs[6] ou d'analyser le lien entre rhétorique des genres philosophiques et canonisation[7], de réfléchir plus techniquement aux « modèles » de l'histoire de la philosophie[8], plus spécifiquement encore, sur l'héritage contraignant des lectures passées d'un philosophe ou d'une philosophie[9] ou de sortir d'un « régionalisme » (*parochialism*)[10] étroit en faveur d'un territoire plus vaste (la *Comparative philosophy* ou *World Philosophy*)[11] ; d'autre part, en sciences sociales, en devenant une étude de cas paradigmatique de l'inconscient académique pour les philosophes convertis à la sociologie des biens culturels, de Pierre Bourdieu[12] notamment.

Dans ce domaine de recherche, la concurrence entre *modèles de canonisation* est un thème fort peu étudié. Une typologie, incomplète et discutable, est parfois avancée pour distinguer quatre genres de reconstruction historique : la « reconstruction rationnelle » décontextualisée des « grands philosophes morts » par les philosophes analytiques, la « reconstruction historique » contextualisée par les historiens de la philosophie, la grande fresque de la *Geistesgeschichte* des philosophes jouant un rôle essentiel dans la formation des canons et la « doxographie » s'appuyant sur un canon préalable[13]. Or, l'établissement d'une juridiction sur un territoire n'est jamais que la territorialisation d'une pratique locale au détriment de celles des autres concurrents – conquérants. Ainsi, divers modèles *philosophiques* et *littéraires* coexistent au XIXe siècle, intégrant progressivement un modèle *historiographique* savant[14]. Par exemple, en Allemagne, mais aussi en France, la coexistence plus ou moins pacifique d'un modèle d'exposition *chronologique* des systèmes philosophiques relevant ou non d'une philosophie de l'histoire et d'un modèle d'exposition tantôt *biographique*[15], tantôt *doxographique*[16].

De ce fait, l'objectif de cet article est d'analyser l'éclipse d'un mode d'exposition des systèmes philosophiques – *l'histoire comparée* – développé par Joseph-Marie Degérando (1772-1842) lors de la renaissance institutionnelle de la philosophie (1800-1850)[17]. Pourquoi ce mode d'exposition ne devient-il pas un modèle ? Cette éclipse est d'autant plus intéressante à étudier dans l'histoire de la philosophie et même pour ainsi dire, énigmatique, que la 'comparaison' n'est pas uniquement une catégorie épistémique en vogue, comme l'« observa-

6. Châtelet 1970.
7. Rorty 1984, p. 56 ; Lang 1988, p. 109.
8. Santinello / Piaia 1979-2004; Ribard 2003.
9. Braunstein 1990 ; Bloch 1997 ; Daled 2005.
10. Park 2013.
11. Dilworth 1989 ; Scharfstein 1998.
12. Fabiani 1988 ; Pinto 2007.
13. Rorty 1984.
14. Ribard 2003, pp. 393-412.
15. Forster 2012, p. 882.
16. Frede 1992, pp. 316-322.
17. Ribard 2003, p. 393.

tion »[18] et l'« expérience »[19], mais un idéal méthodologique désirable devenant une norme épistémologique. En effet, le « comparatisme »[20] devient un *prépa-radigme scientifique* structurant les Humanités tout au long du XIXe siècle, plus systématiquement après 1850, de la littérature à l'anthropologie sociale en passant par le droit, la grammaire et surtout la philologie, où s'opère une nette distinction entre une philologie « historique » des textes et une philologie « comparée » (i.e. une histoire naturelle de la croissance, de la naissance à la mort) des langues[21]. Il est même possible de dire schématiquement : au moment où la comparaison commence à devenir centrale dans les Humanités (1830-1850), la catégorie disparaît de la philosophie.

La fortune de Degérando tient donc à une relative autonomie des logiques propres à l'espace philosophique. Ainsi, s'il fait l'objet d'un regain d'intérêt récent à la faveur de cette conjecture réflexive[22], son historiographie philosophique demeure ordinairement absente des travaux se voulant une « histoire » des modèles de l'histoire de la philosophie[23]. Devenu lui-même une 'figure du passé' mémorable rétrospectivement, il prolifère cependant dans les nombreuses recherches de *paternité* tentant d'établir une filiation en le réhabilitant : la science du droit administratif, l'anthropologie française, l'école des Chartes, la linguistique, la bienfaisance, la refondation de l'université de Turin, etc. Et ce n'est que très récemment que se recompose un portrait historique et philosophique[24] des diverses facettes d'une œuvre qui a souvent été réduite au répertoire de sa sociabilité savante la plus visible et officielle : l'*Idéologie*, philosophie d'État développée à partir des thèses de Condillac, alors que les contemporains de Degérando le perçoivent d'emblée sans ambiguïté comme un militant lyonnais de l'Église laïque réfractaire[25].

I. Rhétorique d'un philosophème : la 'comparaison'

Pour tenter de comprendre l'éclipse de 'l'histoire comparée' en histoire de la philosophie, il s'agit de resituer l'usage du concept de 'comparaison' dans l'œuvre de Degérando. Les variations en font un *analyseur* de l'intégration progressive d'un modèle historiographique allemand au sein de la philosophie française *et* d'une

18. Daston / Galison 2007.
19. Salomon-Bayet 2008.
20. Griffiths 2017.
21. Turner 2014, pp. 231-253.
22. Antoine-Mahut 2012 ; Park 2013, pp. 31-49 ; König-Pralong 2016, pp. 34-38 ; Bocquet 2016, pp. 122-143.
23. Braun 1973.
24. Braunstein 1990 ; Chappey 2002 ; Chappey / Christen / Moullier 2014 ; Bocquet 2016.
25. Chopelin 2009 ; Hennequin-Lecomte 2012, p. 119.

phase de formation du 'Spiritualisme' français[26]. Mais cette tension essentielle permet aussi de formuler une hypothèse : l'auteur prépare lui-même l'éclipse de son modèle parce qu'il le considère comme un simple échafaudage de l'édifice principal : la *renaissance* (plutôt que la naissance) d'une *psychologie* des facultés intellectuelles et morales. Cette psychologie se démarque pacifiquement et impersonnellement (i.e. selon la méthode éclectique) de la conflictualité des systèmes du passé concernant l'origine des connaissances humaines. Classer, c'est archiver *et* neutraliser. Or, sur une période de vingt ans (1802-1822), il est possible d'observer une inversion progressive de la hiérarchie des valeurs entre la *méditation* sur le passé de l'entendement humain et une *historisation* érudite du passé philosophique.

En cohérence avec cet objectif, la méthode de constitution du corpus consiste à ne pas *isoler* les deux éditions de 1804 et de 1822 de 'l'histoire comparée' du reste de l'œuvre philosophique de Degérando. Ainsi, la première édition est la *conversion* de son mémoire de 1802 *De la génération des connaissances humaines* qui reçoit le prix de l'Académie de Berlin. De même, cet ouvrage en deux volumes rédigé en dix-sept jours puise dans ses premiers travaux publiés en 1800 : *Des signes et de l'art de penser*, et son application, la même année, à la rédaction d'un petit guide devant accompagner l'expédition Baudin pour les terres australes (actuelle Australie) : *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. De ce fait, la première édition de son 'histoire comparée' des systèmes philosophiques (1804) est le point d'observation le plus pertinent pour repérer l'évolution de sa conception du passé et son travail de reterritorialisation des concepts de sa philosophie. C'est ainsi que peut se dissoudre le caractère *a priori* disparate et donc énigmatique pour un esprit contemporain qui démembrerait l'œuvre à partir de catégories analytiques anachroniques, comme la séparation de la 'philosophie' et de 'l'histoire de la philosophie', la séparation de 'l'anthropologie' ou de la 'psychologie' et de la 'philosophie', la séparation de la 'spéculation' des résultats 'pratiques', la séparation de 'l'histoire' naturelle de 'l'histoire' historique.

La méthode d'analyse de ce corpus consiste à reconstruire transversalement le répertoire *rhétorique d'un philosophème* précis en ne mobilisant que ponctuellement le répertoire *rhétorique des figures philosophiques* et ses effets dans l'inclusion ou l'exclusion du canon philosophique[27]. Il est donc possible de reconstituer ainsi les trois phases clés de l'argumentation de Degérando attribuant trois fonctions successives au concept de comparaison : son *objectif* premier est de réaliser une 'doxographie' des théories de la connaissance (i.e. une comparaison des opinions philosophiques du passé) ; sa *méthode* est idéalement 'l'histoire naturelle'

26. Brooks 1998 ; Chimisso 2008, p. 14 ; Landrin 2009.
27. Antoine-Mahut 2019.

associée à la figure de Francis Bacon (i.e. une comparaison méthodique des systèmes et de leurs effets) ; son *résultat* est une psychologie concurrente à celle de 'l'origine des choses' associée à la figure de Condillac (i.e. la comparaison est la principale matière psychologique de la faculté de juger).

II. Un objectif théorique : une doxographie des théories de la connaissance humaine

La première fonction de la comparaison pour Degérando est la *reconstruction rationnelle* des opinions des philosophes du passé en fonction d'une *question première et fondamentale* dont tout découle[28], comme dans l'ouverture de la *Métaphysique* d'Aristote :

> « La considération la plus importante dans l'histoire de la philosophie, dit sagement Garve, c'est celle des causes qui ont déterminé ses révolutions. Or, *en détachant du nombre de ces causes les circonstances extérieures et accidentelles, en se renfermant dans celles qui appartiennent à la seule nature de l'esprit humain*, il est facile de voir que ces révolutions ont dû dépendre surtout de la manière dont on a fixé, modifié *certaines idées fondamentales, qui renferment la condition première de tous les systêmes*. Cette condition essentielle peut-elle être autre chose que l'opinion qu'on s'est formée sur le principe même des connaissances, leurs lois, leur étendue, leurs limites ? Et voyez naître, en effet, de cette considération générale, tous les caractères qui distinguent les époques philosophiques, qui différencient les sectes, qui engendrent même leurs dénominations respectives, et qui marquent, ou l'analogie, ou l'opposition des systêmes ! »[29]

Au sens contemporain, c'est un 'état de l'art' des références passées sur un *sujet d'actualité* en raison des débats scientifiques auquel il donne encore lieu. Cet objectif stratégique de Degérando est explicite dans son premier et second mémoire. Mais en 1804, lors de la première édition de son 'histoire comparée' des systèmes de philosophie, il devient un *sous-titre* : « relativement aux principes des connaissances humaines ». Il ne s'agit donc pas de faire un travail de *compilateurs*. Car Degérando spécifie précisément son *critère de complétude*, qui est logique et non 'historique' : son histoire, qu'il distingue de la théorie des systèmes philosophiques de Condillac, n'est pas « générale et complète »[30], elle est 'complète et ordonnée' du point de vue de *son objectif* philosophique de comprendre les vrais principes de la connaissance humaine. Il veut donc rester « philosophe » tout en

28. Degérando 1802, pp. 26-27.
29. Degérando1804, II, pp. 355-356 (je souligne).
30. Degérando 1804, I, pp. xxii-xxiii.

intégrant une compétence « d'historien de la philosophie » *à la manière* d'Aristote, de Platon et de Cicéron[31].

Or, comme le signale Degérando, ce *genre* d'exposition est en tension entre l'*inventaire logique* d'un passé repoussoir et la *retranscription fidèle et exacte* des opinions du passé. De fonction de 'stock d'arguments' et de 'figures' (dé)valorisées, la doxographie peut avoir par mégarde une fonction historiographique seconde en tant que *source*[32] et colporter ainsi des évaluations. Dans sa première édition, Degérando renforce le modèle logique de la doxographie en distinguant très clairement en deux temps l'*exposé* doxographique impartial de l'*évaluation* critique des « effets »[33]. Dans sa réédition de 1822, Degérando développe son chapitre historiographique sur le « titre d'historiens de la philosophie »[34], leurs « devoirs » et les conditions de la « méthode d'exposition » des doctrines[35]. Au contraire de la France et de l'Angleterre, cette tension entre reconstruction rationnelle et historiographique devient en Allemagne une « division du travail » comme dans l'industrie : extraction, préparation et exploitation des matériaux[36].

Dans ce répertoire rhétorique, le passé philosophique est simplement divisé en deux époques (Antique et Moderne) et cinq périodes[37]. Cette confrontation *entre l'avant et l'après* est la forme élémentaire de la 'mise en histoire' des doctrines philosophiques en fonction d'un critère commun : les *progrès* de l'esprit et, en arrière fond, ses erreurs ou errements. Il en découle trois comparaisons-évaluations qui réactualisent le modèle d'évaluation, plus pérenne que l'on croit, des « parallèles »[38] : le contraste entre les grandes époques de découvertes et les « époques malheureuses », la comparaison entre les anciens et les modernes (par exemple, Aristote-Bacon ou Héraclite-Descartes)[39] et les « analogies entre les erreurs des philosophes et celles du vulgaire »[40] entre autres sources de préjugées. L'ensemble de ces 'considérations' s'insère parfaitement dans le topos de l'*Historia magistra vitae* de Cicéron, qui est régulièrement mobilisé par Degérando dans son œuvre pour montrer qu'il convient de comparer le présent au recueil d''exemples' passés pour l'orienter[41]. Il s'ensuit un classement des systèmes philosophiques (en genres et espèces) selon trois 'divisions' et des dénominations avec des étiquettes en « -isme » (à commencer par « Rationalisme » et « Empi-

31. Degérando 1804, I, pp. 34-35.
32. Rorty 1984, pp. 62-63 ; Laks 1992, p. 307.
33. Degérando 1804, I, pp. xxi-xxii.
34. Degérando 1804, I, p. 44.
35. Degérando 1804, I, pp. 65-69.
36. Degérando 1822, pp. 164-165.
37. Degérando 1802, p. 8 ; 1804, I, p. 14.
38. Ribard 2003, p. 261 ; Hartog 2009.
39. Degérando 1804, II, pp. 347-397, citation p. 349.
40. Degérando 1804, II, p. 461.
41. Degérando 1802, p. 44 ; 1804, II, p. 347. Koselleck 1990, p. 39.

risme » puis « Dogmatisme » et « Scepticisme », « Matérialisme » et « Idéalisme ») et des « sectes » qui désignent des *excès* intellectuels (e.g. l'empirisme est un excès possible de la philosophie de l'expérience qui ne sait pas se borner à de saines limites). Cette division devient dynamique grâce à trois « contrastes » épistémologiques : la certitude, l'origine et la réalité des connaissances[42]. Ce *champ d'expériences* réunissant doctrines et écoles permet de généraliser la comparaison à l'ensemble des *éléments* des opinions philosophiques, *entre doctrines*, mais aussi au sein d'une *même doctrine* :

> « Alors, en *comparant* entr'eux les *divers élémens d'une même doctrine philosophique particulière*, pour détacher ceux qui appartiennent aux questions essentielles et constitutives, pour *observer les rapports qu'elles ont* soit entr'elles, soit avec toutes les idées subordonnées, nous posséderions en quelque sorte la clef de cette doctrine, et le lien qui unit toutes ses parties ; nous la résumerions plus facilement, *nous la jugerions* plus sainement, et nous nous identifierions en quelque manière à l'esprit qui la fit naître »[43].

Au final, le mode d'exposition chronologique est subordonné au mode d'exposition logique[44] :

> « Cependant le plus grand historien dont s'honore la France [Le duc de Saint-Simon] nous a donné l'exemple de ce mode de division qui sépare entièrement *la simple narration, des considérations générales*, et, relativement à l'histoire de la philosophie, cette méthode est presque indispensable. Ici, en *effet, les causes ne sont point prises dans l'ordre des évènemens, elles résident plutôt dans des principes* [...] »[45].

Si le pôle 'retranscription' de la doxographie peut donner lieu à une spécialisation en 'histoire de la philosophie', son pôle logique et classificatoire peut aussi donner lieu à une attitude *éclectique*, car avant de devenir une méthode explicite et revendiquée par Victor Cousin – un éclectisme – qui cache l'emprunt à Degérando et Maine de Biran[46] elle s'exprime en ouverture du premier livre de Degérando à partir de *l'analogie juridique* de la codification et, parfois, de la *conciliation* des doctrines entre elles (cas possible mais uniquement sur des points stratégiques et ponctuels[47]). Bien que le droit soit certainement l'instance par excellence de la gestion des conflits, cette analogie semble contourner la métaphore plus brutale (et à connotation postrévolutionnaire) du tribunal (de la raison) au profit d'une

42. Degérando 1804, II, pp. 341-343.
43. Degérando 1804, I, pp. xiii-xiv (je souligne).
44. Degérando 1804, I, pp. 70-71.
45. Degérando 1804, I, pp. xxxiv-xxxv (je souligne). Allusion possible aux Considérations préliminaires des célèbres *Mémoires sur le siècle de Louis XIV et la Régence*, texte posthume (1788), de Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon (1675-1755).
46. Antoine-Mahut 2019.
47. Degérando 1802, p. 87.

simple administration collective et impersonnelle, *comme si* un tri systématique n'impliquait pas de jugements moraux désapprobateurs :

> « Au lieu de citer à chaque page les philosophes de tous les siècles, j'aime mieux convenir de bonne foi en commençant, que je leur dois tout. J'ai puisé dans la *méditation* de leurs écrits ce que je n'ai point recueilli expressément dans le texte. Au reste, je crois que presque *tout a été dit en philosophie*, et que ce ne seroit pas une gloire médiocre, lors même qu'on n'y ajouteroit rien, *de recueillir des vérités éparses, de les dégager des erreurs qui les entourent, de les disposer dans un ordre convenable*, et de rendre à la philosophie le même service qu'ont rendu à la science des loix les jurisconsultes laborieux qui en ont rédigé le code et ordonné toutes les parties, dans un lumineux ensemble »[48].

III. Une méthode de tri : 'L'histoire naturelle' de Francis Bacon

La deuxième fonction de la comparaison pour Degérando est de valoriser une méthode philosophique procédant à un *tri* critique menant à une codification pacificatrice. La doxographie sélectionne et organise les opinions ; l'histoire naturelle les évalue et les codifie. Il s'agit d'un « projet de *pacification* », véritable « traité de paix »[49]. Ainsi, l'inclusion du vrai et l'exclusion du faux impliquent des *critères de sélection* fondant un accord possible dans un code (ou une nomenclature). La philosophie n'a pas à produire des 'systèmes' provenant de l'imagination, mais à montrer une démarche impersonnelle mobilisant un registre *réaliste* provenant de l'histoire et de la mémoire. Le présent philosophique peut ainsi être un foyer de perfectionnement si le passé, exposé selon un ordre génétique, est mis à l'épreuve critique des erreurs et des errements de l'esprit. C'est ainsi que peut se comprendre l'appel à une *méthode d'observation du passé* de l'esprit avec, comme moteur, *la comparaison méthodique* ou systématique des opinions philosophiques du passé. En remontant à l'origine des systèmes, il s'agit de tuer la poule dans l'œuf : pacifier les conflits en neutralisant la source du mal philosophique et politique : la logomachie. Il convient d'avoir une « langue » bien faite[50]. Cet 'esprit' est au cœur d'une *psychologie* qui est « le résultat de l'observation, comme une histoire », au sens d'une description naturaliste (un tableau comparé des systèmes) rapide produisant une « nouvelle histoire de la génération des idées »[51] et donc un nouveau territoire pour la philosophie : « C'est une *histoire inductive ou comparée* ; en exposant les faits elle doit les *convertir* par une suite de *parallèles*, en autant *d'expé-*

48. Degérando 1800, pp. xxxvi-xxxvii (je souligne).
49. Degérando 1804, I, pp. xxxvii et xxxviii (je souligne).
50. Herrnstadt / Schlicht 2016.
51. Degérando 1802, p. 179.

riences sur la marche de l'esprit humain »[52]. Il s'agit de « *la méthode la plus prudente*, quoique la plus négligée, d'après la méthode des expériences ; nous osons donc l'offrir encore comme un *essai de philosophie expérimentale* »[53].

Pour légitimer sa méthode, Degérando invoque la figure de Francis Bacon (1561-1626) qui est alors le modèle, pour ne pas dire l'idéologie par excellence de la *modernité scientifique* dans les académies savantes structurées autour du triptyque : *observer, comparer, classer*. En mobilisant le philosophème de l'*histoire naturelle* en tension avec *l'histoire civile*, Degérando renforce l'opposition entre *l'expérience compilatrice* (l'*Historia naturalis* de Pline est une 'collection de descriptions exactes', une *compilation* complète des connaissances disponibles en 37 livres) et *l'expérimentation* augmentant nos connaissances à partir de la 'nouvelle histoire naturelle', « *histoire inductive* »[54] dans laquelle se trouve explicitée la méthode de *comparution* (devant l'entendement), *comparaison* des tables de présence et d'absence. L'ancienne 'histoire' n'est qu'une simple 'collection' de faits, alors que la sienne procède à une *évaluation* de la certitude des faits pour opérer, au final, une *sélection* devant se *convertir* en philosophie. C'est une histoire *expérimentale*[55].

La méthode de Degérando n'est donc pas celle des savants allemands faite d'érudition vaine ou 'stérile', mais bien une méthode scientifique appliquée au passé philosophique vu comme un 'champ d'expériences'. Si la figure explicitement mobilisée est Bacon, le modèle de l'histoire naturelle à l'époque est Buffon (1707-1788), 'nouveau Pline'. Bien que Buffon invoque explicitement la « méthode de comparaison » et qu'il soit possible d'en repérer les opérations çà et là dans son œuvre, cet idéal ne génère pas de norme méthodologique ni de définition précise. Il y a essentiellement des exemples de comparaison entre l'animal et le végétal selon une série de huit *rapports de différence ou de ressemblance* : mouvement, sentiment, nutrition, reproduction, nombre, lieu, grandeur, forme[56]. Le jeu d'opposition des *figures d'autorité* est en revanche plus explicite : D'une part, Buffon joue Aristote *contre* Newton et Linné : contre les abstractions mathématiques et métaphysiques, sa 'nature' se veut *concrète* et son 'histoire' n'est plus uniquement une collection de faits et de ressemblances dans un cadre fixiste. Il repère un *dynamisme vital* (incluant la nature humaine) qui n'implique pas une dimension temporelle, c'est une « histoire sans temps »[57] : l'espèce est une *lignée générative* d'une descendance où le critère d'*interfécondité* est central. D'autre part, il joue Locke *contre* Condillac[58]. Néanmoins, son lexique épistémologique est bien

52. Degérando1804, I, p. xxv (je souligne).
53. Degérando 1804, I, p. xxvi (je souligne).
54. Degérando 1804, I, p. xxv.
55. Jaquet 2010, pp. 234-267.
56. Hoquet 2007, pp. 595 et 601.
57. Hoquet 2010, pp. 42-45.
58. Lyon / Sloan 1981.

condillacien : l'idée de comparaison implique que la connaissance n'accède qu'aux 'rapports', i.e. aux ressemblances et aux différences.

La comparaison de variétés permet donc de découvrir les lois. De ce fait, comparer est une phase incontournable d'une méthode scientifique recherchant la cause naturelle des *effets observés*, comme la diversité des hommes qui voile sa nature par les circonstances et les 'arts'. Le « tableau historique des systêmes » est comparé à « une carte géographique des doctrines »[59]. Ainsi, comme « l'histoire de la philosophie », « l'anthropologie » est un domaine d'application pour cette enquête sur l'esprit humain, car le sauvage est un « terme de comparaison » qui doit par ailleurs inclure la comparaison des individus sauvages entre eux[60]. La méthode d'analyse est bien historique au sens de Bacon :

> « L'esprit d'observation a une marche sûre ; il *rassemble les faits pour les comparer, et les compare pour les mieux connaître*. *Les sciences naturelles ne sont en quelque sorte qu'une suite de comparaisons.* Comme chaque phénomène particulier est ordinairement le résultat de l'action combinée de plusieurs causes, il ne serait pour nous qu'un profond mystère, si nous le considérions *d'une manière isolée* : mais en le rapprochant des phénomènes *analogues*, ils se renvoient les uns aux autres une *mutuelle lumière*. L'action spéciale de chaque cause se montre à nous distincte et indépendante, et les lois générales en résultent. *On n'observe bien qu'en analysant ; or, on analyse en philosophie par les rapprochements, comme en chimie par le jeu des affinités* »[61].

L'enjeu méthodologique implique bien la considération d'un *ordre chronologique* (pour ne pas dire génétique). Mais là encore, il s'emboite et se subordonne à une reconstruction rationnelle :

> « Enfin, ces recherches concourront puissamment au perfectionnement des méthodes. Les bonnes méthodes ont deux règles ; l'une de s'accommoder à la nature des choses qu'elles ordonnent, l'autre de s'accommoder aux besoins de l'esprit qui doit concevoir ces choses. Sous le premier rapport, les méthodes doivent être dirigées par l'*analogie*. L'analogie des idées est dans la communauté de leur origine, l'identité de leur source, la similitude du système de leur formation. *C'est donc en se replaçant à cette origine première que tous les rapports se découvrent, & que les classifications s'opèrent*. Sous le second rapport, les méthodes doivent ménager surtout notre foiblesse. Elles doivent nous conduire par la route la plus rapide, mais aussi la plus facile ; elles doivent donc *commencer par les idées qui étant nées les premières*, n'ont besoin pour être conçues du secours d'aucune autre ; elles doivent ne nous *présenter les idées subséquentes que lorsque chacune d'elle peut être expliquée par celles qui la précédent*, c'est-à-dire elles ne doivent *les présenter que selon l'ordre de leur gé-*

59. Degérando 1804, I, p. xvi.
60. Degérando 1978, p. 154.
61. Degérando 1978, p. 130 (je souligne).

nération réciproque. Ainsi l'art des méthodes, comme tous les autres arts, doit tendre uniquement à imiter la nature. Le maître qui veut adopter un bon système d'enseignement, ne peut mieux faire que de prendre pour modèle ce grand & premier maître qui nous instruit tous à notre insçu.
Le voyageur, qui à mesure qu'il s'est avancé, a toujours observé avec soin la route qu'il a suivie, est assuré de se reconnoître facilement au milieu des régions les plus nouvelles pour lui. Le voyageur imprudent qui ne tourne jamais ses regards en arrière, ne peut faire un pas hors des sentiers battus, qu'il ne s'embarrasse & ne s'égare. Tels sont les services que rendroit à la logique une exacte recherche de la génération des idées »[62].

IV. Un résultat : Une psychologie concurrente de 'l'origine des choses' de Condillac

La troisième et dernière fonction de la comparaison pour Degérando consiste à présenter comme un 'résultat' naturel de sa méthode l'apport décisif d'une *psychologie des facultés de l'âme humaine* (entendement *et* volonté) dans laquelle l'existence d'une 'comparaison naturelle' prouve la dimension *active* et *perfectible* de notre faculté de juger. Dans ce répertoire rhétorique, Condillac (1714-1780) est donc une figure d'autorité repoussoir. Il tient lieu de représentant de la psychologie 'passive' des *opérations* de l'entendement humain. Degérando assume explicitement le mot « *Psychologie* » (en italiques dans son texte)[63] alors qu'il est banni par Condillac puis par les Idéologues. Entre 1750 et 1850, l'*analyse* de l'entendement indique à la fois une *conception théorique* de la nature de l'entendement (une stratification passive des 'opérations') et une *méthode d'analyse* de toute les connaissances (une stratification des 'sensations'). Ce dernier aspect devient *la* méthode de découverte par excellence.

Or, chez Condillac, la comparaison est, tantôt, une étape méthodologique du *développement des connaissances* dans la formation des jugements scientifiques[64], et, tantôt, une étape cognitive du *développement de l'entendement* dans la formation des jugements abstraits. La mémoire n'est plus, comme chez Bacon, la faculté ancrant la méthode historique, mais un espace logique qui *compare et juge*[65]. La comparaison donnerait accès à l'« *origine* des choses »[66], formule ambigüe qui vient du triple sens du terme : origine psychologique (sensation), méthodologique (l'analyse) et épistémologique (la réalité). L'analyse *implique* l'observation, la comparaison et la classification, au sens de *nomenclature* (i.e. de langue scienti-

62. Degérando 1802, pp. 17-18 (je souligne).
63. Degérando 1802, p. 44.
64. Condillac 2014, p. 117.
65. Jaucourt 1753 ; Condillac 1798, pp. 65-66.
66. Condillac 2014, p. 117.

fique bien formée sur la connaissance des 'rapports', i.e. des ressemblances et des différences) dont l'idéal deviendra la nomenclature botanique de Linné[67]. Et le siècle suivant, en raison de la nomenclature chimique de Lavoisier (1743-1794), qui applique pourtant la méthode analytique de Condillac, fait fleurir la métaphore « chimique » de l'analyse et l'analogie méthodologique que l'on retient ordinairement dans sa circulation en histoire des idées, chez Kant notamment[68].

En réactualisant le lexique de Bacon (avec Aristote et Leibniz, notamment), Degérando réinstaure les figures d'*Aristote* (et l'idée de 'facultés' actives[69]) et de *Locke* (l'idée de 'réflexion'[70]). Le philosophème de la comparaison activant la faculté de juger est partagé par l'ensemble des critiques de Condillac et des Idéologues à l'instar du philosophe Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845) ou bien du philosophe Pierre Laromiguière (1756-1837), éditeur de Condillac, compagnon de route de Degérando et membre de la Société des Observateurs de l'Homme. Le lexique officiel de cette Société en est imprégné : la devise delphique – 'Connais-toi toi-même' – n'a pas un sens uniquement spéculatif et individuel car il s'agit bien de s'assagir collectivement dans une conjoncture intellectuelle marquée par l'héritage postrévolutionnaire. Ainsi, l'histoire de l'esprit, à la fois chronologique et logique, doit guider notre présent moral et politique (contre « un siècle d'égoïsme »[71]) pour le perfectionner, « perfectionner nos facultés »[72] en s'étudiant et en méditant. Faire un examen *comparatif* du *développement* des *facultés* de l'*âme* à partir de notre 'histoire primitive' incluant le développement ordinaire de l'enfance comme les développements ratés ou incomplets (le sourd-muet comme le sauvage)[73], c'est méditer le passé pour perfectionner le présent. Par ailleurs, cette conception est en cohérence avec la définition de la philosophie de Degérando (annoncée à la fin d'une copieuse note de 'bas de page' de deux pages, perdue au milieu du volume II) :

> « [...] nous considérerions la philosophie *comme la science des facultés humaines et l'art d'en bien user*. Ainsi, elle renfermerait d'abord les deux grandes divisions de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. De plus, ce mot faculté embrassant à la fois les facultés *intellectuelles* et *morales*, elle renfermerait encore les principes de nos connaissances et ceux de nos devoirs que nous ne pouvons assurément découvrir que dans l'étude de nous-mêmes »[74].

67. Duris 1993, p. 126.
68. Lequan 2000, pp. 105-117.
69. Degérando 1802, p. 51.
70. Degérando 1802, p. 72.
71. Degérando 1978, p. 129.
72. Degérando 1978, p. 129.
73. Jauffret 1978.
74. Degérando 1804, II, p. 432 (je souligne).

C'est aussi une définition de la santé (mentale) philosophique selon un critère d'équilibre des facultés :

> « *Le concours de toutes ces facultés est nécessaire aux opérations philosophiques*.
> Mais suivant que l'esprit accorde à l'une d'entr'elles une confiance, une faveur privilégiée, condamne les autres ou à un repos absolu, ou à une fonction trop subordonnée, les produits des opérations varient et prennent des caractères corrélatifs.
> Un *équilibre* plus ou moins parfait entre ces facultés, doit donner un terme moyen entre les *exagérations* produites par la prééminence, ou, si l'on peut dire ainsi, par le despotisme particulier des unes ou des autres »[75].

Un des accès privilégiés à cette psychologie des facultés se fait à partir des 'monuments' de l'esprit humain, i.e. de son passé. Il s'agit de faire un examen *comparatif* du *développement* des *facultés* de l'*âme* à partir de notre 'histoire primitive' incluant le développement ordinaire de l'enfance comme les développements ratés ou incomplets (le sourd-muet comme le sauvage)[76] :

> « [...] nous nous trouverons en quelque sorte reportés *aux premières époques de notre propre histoire* ; nous pourrons établir de sûres expériences *sur l'origine et la génération des idées, sur la formation et les progrès du langage, sur l'enchaînement qui existe entre ces deux ordres d'opérations. Le voyageur philosophe qui navigue vers les extrémités de la terre, traverse en effet la suite des âges ; il voyage dans le passé ; chaque pas qu'il fait est un siècle qu'il franchit.* Ces îles inconnues auxquelles il atteint, sont pour lui le berceau de la société humaine. Ces peuples que méprise notre ignorante vanité, se découvrent à lui comme d'antiques et majestueux *monuments de l'origine des temps* : monuments bien plus dignes mille fois de notre admiration et de notre respect que ces pyramides célèbres dont les bords du Nil s'enorgueillissent »[77].

Degérando veut aussi fixer les *principales époques* de l'esprit humain, y compris pour la philosophie. Les 'systèmes' sont comme des 'monuments', de sorte que la psychologie évolutionniste qui en résulte ('science de l'histoire de la pensée humaine') est une *reconstruction de stades développementaux* au sens individuel et de l'espèce humaine :

> « Ainsi, en examinant quelles sont aux diverses périodes de l'histoire, & dans les divers états de société, la manière d'agir propre aux individus de l'espèce humaine, les institutions créées par eux, l'influence de ces institutions, il est facile de *remonter par le raisonnement* aux notions que ces résultats *supposoient* dans leur entendement. Ainsi on découvriroit *comment les idées se sont successivement développées dans la suite des générations* ; on pourroit ensuite *conclure par analogie*, *de ce qui s'est pas-*

75. Degérando 1804, II, p. 344 (je souligne).
76. Jauffret 1978.
77. Degérando 1978, p. 131 (je souligne).

sé dans une suite de générations à ce qui se passe dans un seul individu. L'état de barbarie représenteroit la première enfance de l'homme, chaque âge de la société représenteroit en quelque sorte une année de la vie, & l'origine des idées se découvriroit ainsi au berceau de la société humaine »[78].

Dans son premier mémoire sur les signes, le langage est un 'monument' de notre esprit qui permet l'étude de la nature, du travail et du nombre des facultés humaines[79]. Dans ces *Considérations*, les sauvages donnent à la fois accès au passé de notre esprit et sont un « terme de comparaison » pour évaluer leur *degré* d'évolution *comparé à celui de l'homme civilisé*. « Les sauvages ne peuvent sans doute posséder un grand nombre d'idées abstraites, parce qu'ils n'ont pas eu occasion d'exécuter des comparaisons systématiques »[80]. Et l'objectif est toujours d'opérer « la comparaison des facultés qui se déploient dans l'homme civilisé [...] »[81]. *Comparer* est d'abord inscrit dans une *faculté* cognitive naturelle et universelle : le *jugement*. La faculté de juger de notre supériorité est le résultat de cette comparaison entre eux (Anciens) et nous (Modernes).

Dans ce répertoire rhétorique, la comparaison est une façon active de porter une *attention* à deux objets afin de déterminer le commun ou la différence. Pour faire entendre cet argument, Degérando donne l'exemple du troupeau de brebis des points de vue du berger (qui voit les singularités) et du voyageur de passage (qui voit une totalité indifférenciée)[82].

> « Les premières perceptions que l'on reçoit, ne sont le fruit d'aucune comparaison ; elles doivent donc être très-superficielles & très-vagues. Lorsqu'ensuite on commence à comparer, on voit combien ces premières perceptions étoient insuffisantes, & c'est alors qu'on reconnoît leur généralité.
> Comparer, c'est rapprocher en détail les différentes faces de deux objets ; c'est donner successivement une commune attention à chacun de ces points de vue. La distinction de ces objets devient d'autant plus claire, que *la comparaison a été plus complète*, c'est-à-dire que *l'analyse* a été plus avancée, & que les perceptions de détail successivement détachées se sont trouvées en plus grand nombre »[83].

La comparaison s'inscrit dans une faculté stratégique pour Degérando, le *jugement*[84] qui produit les classifications : « Ainsi, il y a deux espèces de *jugemens* ; les uns par lesquels nous prononçons sur la conformité de nos idées avec leurs objets ; on les appelle des *jugemens de faits*, ou d'observation ; les autres, par lesquels

78. Degérando 1802, p. 30 (je souligne).
79. Herrnstadt / Schlicht 2016.
80. Degérando 1978, pp. 141 et 150.
81. Degérando 1800, p. 1.
82. Degérando 1802, pp. 234-235.
83. Degérando 1802, p. 238 (je souligne).
84. Degérando 1802, pp. 269-276.

nous comparons nos manières d'être entre elles. On les appelle des jugemens abstraits »[85]. De même, cet aspect a son pendant dans la volonté : « Deux impressions agréables nous affectent à la fois avec un charme égal ; de là l'*indifférence* : si le charme est différent, la comparaison produit les *préférences* ; & la préférence, le *choix* »[86]. Mais au final, Degérando subordonne l'*entendement* à l'activité de la *volonté* (i.e. la sensibilité) dont le travail implique la centralité de la *faculté de sentir* dépendant d'un *moi* (un « *centre commun* ») qui est, très précisément, un *espace intérieur de comparaison* des sensations[87].

V. Conclusion

Joseph-Marie Degérando proposait de *méditer le passé* de l'esprit humain *pour perfectionner* les facultés de notre âme, qui s'exercent au *présent*, en embrassant ce que son siècle a finalement démembré : la philosophie, l'histoire de la philosophie, l'histoire naturelle, la psychologie, l'anthropologie, la méthode expérimentale et la comparaison. Sa 'psychologie' (ou théorie de la connaissance) guidait son 'histoire' (ou méthode de collecte et d'analyse) et inversement. Ainsi, son « histoire conjecturelle »[88] n'est jamais qu'une histoire de l'esprit humain. Une des conditions nécessaires, mais non suffisante, de l'éclipse de 'l'histoire comparée' comme de la Société des Observateurs de l'homme, provient des effets conjugués de la « spécialisation méthodologique et de professionnalisation, qui constituent deux faits majeurs de l'évolution du monde savant entre 1800 et 1810 »[89]. Mais les macro-processus sociaux ne sont jamais explicatifs. Ils requièrent une explication combinant des mécanismes précis tenant compte de la logique relativement autonome de micro-processus locaux qui se sont généralisé ou pas. De ce fait, il est possible de tenir compte de trois facteurs spécifiques pour expliquer l'éclipse de la méthode comparative de Degérando en histoire de la philosophie.

Le premier facteur spécifique qui se généralise rapidement est la rectification du concept d'*époque*. En effet, à partir de Herder, 'l'historicisme' allemand change le rapport au temps ainsi que l'horizon d'attente des lecteurs d'histoire de la philosophie. L'histoire de la nature et l'histoire des époques se séparent en 1840 sous les effets paradoxaux d'une nouvelle métaphore biologique : l'époque comme *totalité organique*. L'organisme en développement prend le pas sur la classification botanique. De ce fait, la norme de genre, structurant désormais le modèle de canonisation, implique un nouveau critère d'évaluation : plus savant encore, certes,

85. Degérando 1802, p. 196.
86. Degérando 1802, p. 223.
87. Degérando 1802, p. 154.
88. Rupp-Eisenreich 1985 ; Kelley 2001.
89. Chappey 2000, p. 53.

mais aussi plus relativiste. Le modèle monographique (et 'idiographique') prend le pas sur ce modèle 'nomothétique'. Au progrès des époques selon un critère universel d'une histoire unique est substitué une idée d'époque comme une sphère recélant ses propres normes et son unité, et donc une multiplicité d'histoires incommensurables. Les époques deviennent donc *incomparables*[90]. Il s'agit donc du fondement d'une nouvelle juridiction sur le territoire de la philosophie.

Le deuxième facteur spécifique est une tension épistémologique inhérente au répertoire argumentatif de la 'comparaison', que Degérando mobilise entre un *ordre logique* (les rapports, synchronique, systémique) et un *ordre chronologique* (génétique de l'origine, diachronique) d'exposition[91] ; entre un idéal d'*utilité* 'critique' du passé pour changer le présent qui relève d'une ambition politique et un idéal d'*impersonnalité* qui relève d'une « économie morale des sciences »[92] humaines et sociales. Le 'comparatisme' resurgit de temps à autre de façon cyclique en sciences sociales selon ces deux registres avec les mêmes questions épistémologiques. Et les Humanités héritent donc aujourd'hui encore de l'expression obligatoire d'un genre académique de jérémiades, quelle qu'en soit la géographie : tantôt ceux qui invoquent un paradigme scientifique reléguant enfin dans les oubliettes du passé l'idée de canon et de grands auteurs périmés ; tantôt ceux qui invoquent au contraire une spécificité irréductible et une intemporelle actualité des classiques.

Le troisième facteur spécifique est la réception de l'œuvre de Degérando chez ceux qui l'inscrivent de fait dans une arène polémique intra-philosophique, à savoir le collectif des *spiritualistes* français. Les critiques des Lumières sont des hommes de souterrains et ils ne font pas la guerre comme des révolutionnaires. Mieux, ils se présentent comme des pacificateurs pour mieux conquérir le territoire de la philosophie, idéalement sans opposition. Comme le formule Clausewitz en 1832, « [un] conquérant aime toujours la paix (comme Bonaparte le disait constamment de lui-même) »[93]. Degérando devient le « sous-main »[94] de Maine de Biran, qui travail laborieusement à une psychologie de la volonté en évacuant l'histoire de la philosophie, et du philosophe-professeur Victor Cousin qui renverse la hiérarchie des valeurs entre méditation et histoire de la philosophie et l'intègre à l'enseignement officiel de la philosophie : *l'historisation de la philosophie se fait au profit de la réflexion philosophique*. Ainsi, dans une petite note assassine (ajoutée lors de l'édition de 1846) de son *Discours d'ouverture* introduisant son Cours de l'histoire de la philosophie moderne (du 7 décembre 1815), Cousin écarte aisément le modèle comparatiste au nom du *jugement historique* :

90. Caianiello 2009, p. 127.
91. Caianiello 2009 ; Griffiths 2017.
92. Daston 2014.
93. Clausewitz 1955, p. 416.
94. Loraux 1986, pp. 11-12.

> « Telle était la tradition que nous léguaient M. Degérando et M. Royer-Collard ; et assurément, *la comparaison des systèmes sur un point particulier peut être fort utile ; mais en thèse générale, c'est une fausse méthode que de faire violence à l'ordre historique*, de séparer des systèmes nés souvent l'un de l'autre et de rapprocher des systèmes séparés par les siècles ; c'est surtout une *méthode dangereuse* que de considérer de grands systèmes par un seul côté, et de les caractériser par la manière dont ils ont résolu telle ou telle question, souvent très-étroite, qu'on leur impose en quelque sorte »[95].

La contradiction est loin de le tourmenter, puisque son premier cours s'organise exactement sur ce modèle doxographique à partir de 'l'histoire d'un problème' décontextualisant les arguments philosophiques en autant de 'solutions possibles'. Contradiction ou revirement ? Après avoir annoncé avec emphase que le problème central de la philosophie était *l'extériorité*, une note indique sobrement que ce ne peut être la question centrale de la philosophie, mais une question de psychologie : le *moi et son existence personnelle*[96]. Dans la foulée s'opère une infime et pourtant décisive reterritorialisation à coups de canon : la figure de Bacon disparaît au profit de l'irruption d'un nouveau 'père de la psychologie', un père français : Descartes. Toutefois, l'idéal 'expérimental' (incluant la 'comparaison' du présent avec le passé) demeure sous la nouvelle étiquette de méthode *éclectique*, revendiquée au profit d'un double objectif : la formation d'une histoire philosophique érudite pouvant s'autonomiser en spécialité académique respectable et pérenne autour 'd'éditions critiques' et de 'monographies' savantes ; la formation des jugements philosophiques[97] couronnant l'éducation de tous les citoyens français dans les 'cours de philosophie'. En arrière fond, une philosophie *française* sans *système* philosophique[98]. Mais également, à la fin du XIXe siècle, la déterritorialisation de la psychologie et sa reterritorialisation selon la méthode expérimentale allemande et la méthode clinique française. L'idée d'une 'histoire de l'esprit humain' demeure en philosophie, mais bifurque de « l'histoire de la philosophie vers l'histoire et la philosophie des sciences »[99].

Sur le territoire de la philosophie française, la juridiction se développe donc en établissant un canon scolaire. Quel que soit le modèle de canonisation retenu, les uns comme les autres se prennent réciproquement pour des *sources* à déterrer, enterrer ou transplanter, en fonction de l'actualité. Peut-être est-ce même une définition anthropologique possible du *philosophe français* en considérant

95. Cousin 1846, p. 3 (je souligne).
96. Cousin 1846, pp. 7-8 et 22.
97. Sur le plan philosophique, Cousin consacre la 24ème leçon de ses *Cours de Philosophie* (1828-1829) à réfuter la « théorie du jugement comparatif » de Locke, Cousin 1840, pp. 186-232.
98. Antoine-Mahut 2019.
99. Chimisso 2008, p. 5.

les gestes intellectuels qu'il fait ?[100] Dans cette conjoncture française, le *préparadigme scientifique* du 'comparatisme' est rendu, provisoirement, impossible à réaliser, alors qu'il peut se déployer ailleurs sous le nom de 'philosophie analytique', modèle professionnel alternatif au modèle de l'histoire de la philosophie qui est non seulement géographiquement éloigné, mais aussi rejeté comme un territoire « continental »[101]. La catégorie de comparaison et de classification est d'ailleurs recyclée dans l'évaluation des 'arguments'. Dans ce cadre, la grande variété des philosophies continentales peut même devenir l'expression d'autant de pathologies relevant d'une nosographie philosophique[102]. Mais dans quelle mesure, cette 'mise en histoire' est-elle si éloignée du répertoire rhétorique de Degérando ?

Bibliographie

Sources

Clausewitz 1955 = C. von Clausewitz, *De la guerre*, Éditions de Minuit, Paris 1955.

Condillac 2014 = É.B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin 2014 [1746].

Condillac 1798 = É.B. de Condillac, *Traité des sensations*, Houel, Paris 1798.

Cousin 1840 = V. Cousin, *Cours de Philosophie. Histoire de la Philosophie*, t. 2, Hauman, Bruxelles 1840.

Cousin 1846 = V. Cousin, *Discours prononcé à l'ouverture du Cours le 7 décembre 1815*, in V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. 1 : *Cours de 1815 à 1820*, Ladrange, Paris 1846, pp. 1-22.

Degérando 1800 = J.-M. Degérando, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, t. 1, Goujo / Fusch / Henrichs, Paris 1800.

Degérando 1802 = J.-M. Degérando, *De la génération des connoissances humaines*, 2 t., Decker, Berlin 1802.

Degérando 1804 = J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 t., Henrichs, Paris 1804.

Degérando 1822 = J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, t. 1, Eymery / Rey et Gravier / Aillau, Paris 1822².

Degérando 1978 = J.-M. Degérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* [1800], in J. Copans / J. Jamin (éds), *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycomore, Paris 1978, pp. 128-169.

100. Fabiani 2010.
101. Pudal 2004, p. 73.
102. Mulligan 2000, p. 332.

Jaucourt 1753 = L. de Jaucourt, *Comparaison*, in D. Diderot, J.-B. D'Alembert (éds), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 3, Briasson / David / Le Breton / Durand, Paris 1753, pp. 744b-745a.

Études

Abbott 1988 = A. Abbott, *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*, University of Chicago Press, Chicago-London 1988.

Antoine-Mahut 2012 = D. Antoine-Mahut, *Physiologie et psychologie. L'empirisme cartésien aux miroirs cousiniens*, Mémoire inédit, Habilitation à diriger des recherches, ENS de Lyon, 1er décembre 2012.

Antoine-Mahut / Lézé 2018 = D. Antoine-Mahut / S. Lézé (éds), *Les classiques à l'épreuve. Actualité de l'histoire de la philosophie*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 2018.

Antoine-Mahut 2019 = D. Antoine-Mahut, *Une philosophie* française *sans* philosophie *française. L'éclectisme de Victor Cousin*, in C. König-Pralong / M. Meliadò / Z. Radeva (eds), *The Territories of Philosophy in Modern Historiography*, Brepols, Turnhout 2019, pp. 149-168.

Bloch 1997 = O. Bloch, *Matière à histoires*, Vrin, Paris 1997.

Bocquet 2016 = A. Bocquet, *Portrait d'un spiritualiste en penseur social. Joseph-Marie Degérando (1772-1842)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2016.

Braun 1973 = L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, Paris 1973.

Braunstein 1990 = J-F. Braunstein, *De Gérando, le social et la fin de l'idéologie*, in *Corpus. Revue de philosophie*, 14-15 (1990), pp. 197-215.

Brooks 1998 = J.I. Brooks III, *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, University of Delaware Press, Cranbury 1998.

Caianiello 2009 = S. Caianiello, *L'enjeu épistémologique de la notion d'époque entre organisme et système au XIXe siècle*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009), pp. 111-139.

Chappey 2000 = J.-L. Chappey, *L'anthropologie et l'histoire naturelle de l'homme en 1800. Les enjeux d'un héritage*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 320 (2000), pp. 47-54.

Chappey 2002 = J.-L. Chappey, *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Société des études robespierristes, Paris 2002.

Chappey / Christen / Moullier 2014 = J.-L. Chappey / C. Christen / I. Moullier (éds), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014.

Châtelet 1970 = F. Châtelet, *La philosophie des professeurs*, Grasset, Paris 1970.

Chimisso 2008 = C. Chimisso, *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, Ashgate, Aldershot 2008.

Chopelin 2009 = P. Chopelin, *Les militants laïcs de l'Église réfractaire : le cas lyonnais*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 355 (2009), pp. 159-182.

Cusset 2005 = F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2005.

Daled 2005 = P.F. Daled, *Le matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Vrin, Paris 2005.

Daston 2014 = L. Daston, *L'économie morale des sciences modernes. Jugements, émotions et valeurs*, La Découverte, Paris 2014.

Daston / Galison 2007 = L. Daston / P. Galison, *Objectivity*, MIT Press, New York 2007.

Dilworth 1989 = D.A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective. A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*, Yale University Press, New Haven-London 1989.

Duris 1993 = P. Duris, *Linné et la France (1780-1850)*, Droz, Genève 1993.

Fabiani 1988 = J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, Minuit, Paris 1988.

Fabiani 2010 = J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Éditions de l'EHESS, Paris 2010.

Forster 2012 = M.N. Forster, *The History of Philosophy*, in A.W. Wood / S.S. Hahn (eds), *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, Cambridge University Press, New York 2012, pp. 866-904.

Frede 1992 = M. Frede, *Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale,* 97/3 (1992), pp. 311-325.

Griffiths 2017 = D. Griffiths, *The Comparative Method and the History of the Modern Humanities*, in *History of Humanities*, 2/2 (2017), pp. 473-505.

Hartog 2009 = F. Hartog, *From Parallel to Comparison (or Life and Death of Parallel)*, in A. Chaniotis / A. Kuhn / C. Khun (eds), *Applied Classics. Comparisons, Constructs, Controversies*, Steiner, Stuttgart 2009, pp. 15-26.

Hennequin-Lecomte 2012 = L. Hennequin-Lecomte, *Mme de Staël et Joseph de Gérando de 1800 à 1811, entre « Scythie » et « fonctions publiques »*, in *Cahiers staëliens*, 62 (2012), pp. 117-134.

Herrnstadt / Schlicht 2016 = M. Herrnstadt / L. Schlicht, *Language and History in the Context of the* Société des Observateurs de l'Homme *(1799-1804)*, in M. MacLeod / R.G. Sumillera / J. Surman / E. Smirnova (eds), *Language as a Scientific Tool. Shaping Scientific Language Across Time and National Traditions*, Routledge, New York-Oxon 2016, pp. 57-73.

Hoquet 2003 = T. Hoquet, *La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire naturelle *de Buffon*, in *Corpus. Revue de philosophie*, 43 (2003), pp. 355-416.

Hoquet 2007 = T. Hoquet, *Logique de la comparaison et physique de la génération chez Buffon*, in *Dix-Huitième Siècle*, 39 (2007), pp. 595-612.

Hoquet 2010 = T. Hoquet, *History without Time: Buffon's Natural History as a Nonmathematical Physique*, in *Isis*, 101 (2010), pp. 30-61.

Jaquet 2010 = C. Jaquet, *Bacon et la promotion des savoirs*, Presses universitaires de France, Kindle, Paris 2010.

Jauffret 1978 = L.-F. Jauffret, *Introduction aux Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme* [1801], in J. Copans / J. Jamin (éds), *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycomore, Paris 1978, pp. 71-85.

Kelley 2001 = D.R. Kelley, *Grounds for Comparison*, in *Storia della Storiografia*, 39 (2001), pp. 3-16.

König-Pralong 2016 = C. König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan,* Vrin, Paris 2016.

Koselleck 1990 = R. Koselleck, *« Historia magistra vitae ». De la dissolution du « topos » dans l'histoire moderne en mouvement*, in R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris 1990.

Lang 1988 = B. Lang, *Literary Philosophy: The Anatomy of Philosophical Style*, in *Colby Library Quarterly*, 24/2 (1988), pp. 101-112.

Laks 1992 = A. Laks, *Avant-propos. Qu'est-ce que la doxographie ?*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97/3 (1992), pp. 307-309.

Landrin 2009 = X. Landrin, *L'éclectisme spiritualiste' au XIXe siècle : sociologie d'une philosophie transnationale*, in L. Pinto (éd.), *Le commerce des idées philosophiques*, Éditions du Croquant, Paris 2009, pp. 29-65.

Lequan 2000 = M. Lequan, *La chimie selon Kant*, Presses universitaires de France, Paris 2000.

Loraux 1986 = P. Loraux, *Les sous-main de Marx. Introduction à la critique de la publication politique*, Hachette, Paris 1986.

Lyon / Sloan 1981 = J. Lyon / P.R. Sloan, *From Natural History to the History of Nature. Readings from Buffon and His Critics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1981.

Mulligan 2000 = K. Mulligan, *C'était quoi la philosophie dite 'continentale' ?*, in K.O. Apel / J. Barnes et al. (éds), *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Gallimard, Paris 2000, pp. 332-366.

Nussbaum 1997 = M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1997.

Park 2013 = P.K.J. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, State University of New York Press, Albany 2013.

Pinto 2007 = L. Pinto, *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Seuil, Paris 2007.

Pudal 2004 = R. Pudal, *La difficile réception de la philosophie analytique en France*, in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 11/2 (2004), pp. 69-100.

Ribard 2003 = D. Ribard, *Raconter Vivre Penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Éditions de l'EHESS / Vrin, Paris 2003.

Rorty 1984 = R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in R. Rorty / J.B. Schneewind / Q. Skinner (eds), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 49-75.

Rupp-Eisenreich 1985 = B. Rupp-Eisenreich, *Christoph Meiners et Joseph-Marie Degérando : un chapitre du comparatisme anthropologique*, in D. Droixhe / Pol-P. Gossiaux (éds), *L'homme des Lumières et la découverte de l'autre*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1985, pp. 21-47.

Salomon-Bayet 2008 = C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, Flammarion, Paris 2008.

Santinello / Piaia 1979-2004 = G. Santinello / G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 voll., La Scuola, Brescia / Antenore, Padova 1979-2004.
Scharfstein 1998 = B.-A. Scharfstein, *A Comparative History of World Philosophy. From the Upanishads to Kant*, State University of New York Press, Albany 1998.
Turner 2014 = J. Turner, *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2014.
Zékian 2012 = S. Zékian, *L'invention des classiques*, CNRS Éditions, Paris 2012.

Abstract: The rivalry between models of canonization to establish a philosophical jurisdiction is little studied in the history of philosophy. Therefore, the aim of this chapter is to understand the eclipse of a narrative – *comparative history* – developed by Joseph-Marie Degérando (1772-1842). Based on a rhetorical analysis of 'comparison', the case study shows three epistemic functions contributing to the mediation of the past of the faculties of the soul in order to perfect them: a doxography as a theoretical aim, a 'natural history' as a scientific method, and a psychology of the faculties of the human soul as a result.

Keywords: French 19th century, Philosophy, Jurisdiction, Canon formation, Eclecticism, Spiritualism

Samuel Lézé
ENS de Lyon, IHRIM, CNRS, UMR 5317, Labex COMOD
samuel.leze@ens-lyon.fr

Index of names

Abbott A.: 12, 223.
Abdelmadjid S.: 42.
Abeles F.F.: 40.
Achillini A.: 209.
Acosta J.: 75.
Agrippa C.: 203, 204, 209, 214, 218.
Ahmed A.Q.: 44.
Alam M.: 65.
Alatas S.H.: 9, 92.
Albert the Great: 203, 204, 208, 209, 218.
Alcuin of York: 131.
Aleksandrov G.: 109, 110.
Alexander T.: 67.
Alexander the Great: 28.
Amo A.W.: 47, 65.
Ampère A.-M.: 152.
Amselle J.-L.: 64.
Anawati G.: 111.
Anellis I.H.: 51, 53.
Antoine-Mahut D.: 11, 150, 154, 155, 158, 160, 162, 163, 180, 223, 225, 226, 229, 239.
Anton Ulrich (Duke of Braunschweig-Wolfenbüttel): 65.
App U.: 21.
Apuleius (Lucius Apuleius Madaurensis): 47.
Arab-Ogly Ė.: 117.
Aramini A.: 175.
Aristotle: 41, 42, 50, 52, 54, 55, 113, 128, 130, 132-135, 137, 191, 196, 197, 204, 207-213, 216, 218, 219, 227, 228, 231, 234.
Arbuthnot A.: 70.
Arquillière H.X.: 188.
Ashurov G.: 108.
Augustine of Hippo: 47, 187.
Avempace (Ibn Bājja): 110.
Averroes (Ibn Rušd): 40, 41, 110, 113.
Avicenna (Ibn Sīnā): 107, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 119.
Azouvi F.: 11, 152, 176, 180.

Bacon F.: 155-160, 163, 173, 227, 228, 230-234, 239.
Barclay H.: 72, 73.
Bartlette B.: 70.
Barnabas S.B.: 92.
Barthélemy Saint-Hilaire J.: 169, 181.
Bartol'd V.: 106, 115, 119.
Bartram J.: 68, 70, 71.
Batygin G.: 109.
Baudin N.: 226.
Bayle P.: 154.
Bede the Venerable: 131.
Benmakhlouf A.: 64.
Bentley J.H.: 7.
Bergson H.: 149.
Bertel's E.: 107.
Béziau J.-Y.: 43.
al-Bīrūnī: 107, 108, 110, 115, 119.
Bisaha N.: 127.

Black A.: 196, 197.
Blakey R.: 52.
Bloch O.: 224.
Bloor D.: 42.
Boas F.: 33.
Boccadiferro L.: 209.
Bocheński J.M.: 53, 54.
Bocquet A.: 225.
Bödeker H.E.: 21.
Bogoutdinov A.: 107-109, 112, 115, 119.
Böhme J.: 174.
Bonald L. de: 177.
Boniface VIII (Pope): 191.
Bordas-Demoulin J.-P.: 180.
Borisov A.: 107.
Bouillier F.: 180.
Bourdieu P.: 224.
Boureau-Deslandes A.-F.: 22.
Bourel D.: 152.
Boyle R.: 22.
Brakel J. van: 44, 65, 66.
Braun L.: 225.
Braunstein J.-F.: 224, 225.
Breckenridge C.A.: 89.
Bréhier É.: 55.
Briguglia G.: 12, 187, 188.
Broadie A.: 128, 131.
Brooks J.I.: 226.
Broussais F.J.V.: 162.
Brown R.: 129.
Brucker J.J.: 21, 22, 24.
Brumberg-Chaumont J.: 8, 39.
Bruno G.: 182.
Bueno O.: 46.
Buffon G.-L. Leclerc de: 231.
Buhle J.G., 23, 156.
Burnard T.: 79.
Burns J.H.: 130, 136.
Butterworth C.E.: 111.
Büttgen P.: 21.
Bykhovskii B.: 109, 110.

Caianiello S.: 238.
Cabezón J.I.: 44.
Cameron M.: 40, 45.
Camilletti F.: 203.
Campanella T.: 182.
Caramuel y Lobkowitz J.: 54.
Carey D.: 63.
Carhart M.C.: 8, 22.
Cato the Younger (Marcus Porcius Cato Uticensis): 129.
Ceauşescu N.: 48.
Chambon F.: 169.
Chakrabarti A.: 44.
Chakrabarty D.: 9, 10, 19.
Chappey J.-L.: 225, 237.
Charbonnier P.: 45.
Châtelain A.: 41.
Châtelet F.: 224.
Chatterjee K.: 65.
Chimakonam J.O.: 47, 49.
Chimisso C.: 226, 239.
Chopelin P.: 225.
Christen C.: 225.
Cicero (Marcus Tullius Cicero): 228.
Cipolloni M.: 75.
Clausewitz C. von: 238.
Clement VI (Pope): 41.
Cohen S.J.D.: 91.
Cohnitz D.: 47.
Colden C.: 67-79.
Colebrooke H.T.: 51.
Colley L.: 68.
Collingwood R.G.: 19.
Collins R.: 65.
Collinson P.: 68, 69, 71-73, 78.
Colliot-Thélène C.: 19.
Comte A.: 55, 162.
Condillac É.B. de: 151, 152, 154, 157-160, 177, 225, 227, 231, 233, 234.
Conzelmann D.: 127.
Costa N.C.A. da: 43, 46.
Coudert A.P.: 219.
Cousin V.: 11, 26-29, 149-164, 169-183, 229, 238, 239.
Crépon M.: 11.
Crone P.: 95.
Cusset F.: 223.

Daaïf L.: 89.
Dabashi H.: 92.

Dakhlia J.: 65.
Daled P.F.: 224.
Damiron J.P.: 153, 154, 162.
Damis C.: 65.
Daston L.: 225, 238.
Degérando J.-M.: 8, 11-13, 26, 150-161, 163, 164, 173, 223-240.
Déléage P.: 66.
De Morgan A.: 52.
Democritus, 213.
Denifle H.: 41.
Denny F.M.: 98.
Derrida J.: 67.
Descartes R.: 26, 154, 155, 157-164, 173, 175, 176, 178, 180, 182, 228, 239.
Descola P.: 45, 65.
Deviatko I.: 109.
Devine T.M.: 71.
Diagne S.B.: 47.
Diderot D.: 63.
Dilworth D.A.: 224.
Dimitriu A.: 48, 49, 54.
Dinorshoev M.: 108.
Dinorshoeva Z.: 119.
Douglass W.: 70.
Drossaart Lulofs H.J.: 207.
Dubois P.: 156.
Duchet M.: 75.
Duris P.: 234.
Dutilh Novaes C.: 40.
Dynnik M.: 109, 110, 112.
Dweck Y.: 89, 94.

Eberhard J.A.: 23.
Edelglass W.: 7.
Efron J.M.: 90, 91, 93-95.
Ego A.: 207.
Eisenstadt S.N.: 8.
Elberfeld R.: 19.
Engels F.: 109.
Enea Silvio Piccolomini (Pope Pius II): 129, 132.
Ennemoser J.: 208, 209, 212, 217.
Erasmus of Rotterdam: 136.
Erdmann J.E.: 24.
Eschenmayer C.A. v.: 213.
Espagne M.: 21, 90, 176.
Evans R.D.: 46.
Evans-Pritchard E.E.: 42.

Fabiani J.-L.: 12, 224, 240.
Fanon F.: 92.
Fara P.: 207.
al-Fārābī: 107, 108, 110, 113, 115, 116, 118, 119.
Farge J.K.: 230.
Feder J.G.H.: 21.
Feingold M.: 136.
Ferguson A.: 130, 142-145.
Ferrari G.: 149-151, 162, 179, 182, 183.
Festa L.: 63.
Fichte J.G.: 156, 163.
Fiorentino F.: 24.
Florey E.: 206.
Formey J.H.S.; 22.
Forster M.N.: 224.
Fortun K.: 64.
Fortun M.: 64.
Fraisse O.: 90, 94.
Francesco Petrarca: 41.
Franck A.: 182.
Frankenstein V.: 203-205, 209, 217, 218.
Franklin B.: 68, 71, 77.
Frede M.: 224.
Fremantle W.H.: 129.
French S.: 43.
Frolov I.: 117, 118.
Frolova E.: 116-118.
Füller M.E.: 40.

Gabbay D.: 54.
Gadamer H.G.: 19.
Galison P.: 225.
Ganeri J.: 45, 49, 51-53, 63.
Garfield J.L.: 7.
Garin E.: 41.
Garraway D.L.: 63.
Garrett A.: 141, 142.
Garve C.: 21, 211, 212, 214, 217, 227.
Gassendi P.: 50, 51, 157.
Gatien-Arnout A.-F.: 150.
Geiger A.: 97.

Gentzken F.: 22.
Germann N.: 118.
Gewirth A.: 188, 189, 190.
al-Ghazālī: 47, 114.
Gierl M.: 8, 22.
Giles of Rome: 191.
Gmelin E.: 205-207, 212, 213.
Goldhill S.: 89.
Goldziher I.: 10, 89, 91, 93-100, 114.
Gottreich E.: 89.
Gouhier H.: 152.
Granet M.: 56.
Grappin P.: 156.
Gray Brown K.: 67.
Graybill R.: 89.
Griffiths D.: 225, 238.
Grigorian S.: 106, 110.
Guizot F.: 171.
Gumposch V.: 214.
Gutas D.: 10.
Gyeke K.: 66.

Haaparanta L.: 54.
Haber P.: 95.
Hall S.: 40.
Hallie P.P.: 164.
Hamill J.: 46.
Hamilton W.R.: 52.
Handerla F.: 22.
Hanisch L.: 97.
Harris W.T.: 27.
Hartog F.: 32, 228.
Harway D.A.: 65.
Hawes C.: 65.
Heck A. van: 129.
Hector Boece: 130, 136-139, 140, 142, 144, 145.
Hegel G.W.F.: 20, 24, 30, 46, 52, 55, 112-114, 163, 215.
Heine H.: 156.
Hennequin-Lecomte L.: 225.
Hissmann M.: 21.
Hobbes T.: 158.
Hoermann A.R.: 68.
Heraclitus: 228.
Herder J.G.: 8, 237.
Herrnstadt M.: 230, 236.
Heschel S.: 90.
Hirsch T.: 55.
Hitler A.: 195.
Holbach P.H.T. Baron d': 158.
Höpfl H.M.: 141.
Hoquet T.: 231.
Horten M.: 111.
Huhndorff U.: 22.
Hume D.: 130, 140, 141, 142, 143, 144.
Huntington S.P.: 20, 30-32.
Husserl E.: 19.
Hutcheson F.: 164.
al-H˘wārazmī: 107, 108, 119.

Israel J.I.: 94.
Iovchuk M.: 107-110, 112.

James I (King of Scotland): 129.
James IV (King of Scotland): 138.
Janet P.: 164.
Janicaud D.: 149.
Janssens J.: 111.
Jansson S.: 204.
Janz B.B.: 46.
Jaquet C.: 231.
Jaspers K.: 19.
Jaucourt L. de: 233.
Jauffret L.-F.: 234, 235.
Jefferson T.: 79.
Jenkins J.: 89.
Jerome of Stridon: 128, 132, 139.
Jesus Christ: 32.
John Duns Scotus: 131.
John Mair: 129-140, 142-145.
John Scotus Eriugena: 131.
Johnson J.: 81.
Jouffroy T.: 28, 151, 153, 162, 164.
Jung D.: 90, 94, 95.
Jung J.: 214.

Kaiser W.: 65.
Kalm P.: 68, 69, 78.
Kanaeva N.: 51.
Kant I.: 21, 50, 52, 54, 149, 153, 154, 157, 158, 163, 164, 234.

Kara H.: 92.
Karp I.: 64.
Katz E.B.: 94.
Kearsly J.: 70.
Kedrov B.: 109, 112.
Kelley D.R.: 237.
Kermānī M.A.K.: 13.
Khairullaev M.: 108, 110, 112-115.
Kidd C.: 134.
Kienle E.: 7.
Kimberley Cosgrove F.: 19.
Kirchner F.: 113, 114.
Klibansky R.: 50.
Kluge C.A.F.: 206.
Kneale M.: 42, 54.
Kneale W.: 42, 54.
Knysh A.: 110, 116.
Komilov R.: 119.
König-Pralong C.: 7, 8, 10, 22, 25, 26, 31, 32, 154, 169, 175, 180, 223, 225.
Koningsveld P.S. van: 95.
Koselleck R.: 8, 26, 228.
Kramer M.: 90, 93.
Kresse K.: 47, 48.
Kuhn T.K.: 22.
Kurtz J.: 13, 43, 56.

La Valette Mónbrun A.: 152.
Lacoste,J.-Y.: 152.
Lafitau J.-F.: 75.
Lagarde G. de: 188.
Lagerlund H.: 40.
Lainé M.: 160.
Laks A.: 228.
Lamennais H.F.R. de: 177.
Lampinen A.J.: 127.
Landrin X.: 226.
Lang B.: 224.
Lapidus I.: 89.
Largeault J.: 43.
Laromiguière P.: 151, 152, 156, 234.
Larrington C.: 127.
Latour B.: 8.
Launay L. de: 152.
Lavoisier A.L. de: 29, 234.
Leff L.M.: 94.
Lehoux D.: 204, 217.
Leibniz G.W.: 21, 54, 155-158, 160, 161, 163, 164, 214, 234.
Lenin V.: 109.
Lepenies W.: 8.
Lequan M.: 234.
Leroux P.: 28, 154, 170.
Leucippus: 213.
Lévy-Bruhl L.: 42, 48, 49, 55, 56.
Lewis A.J.: 66, 71, 77, 79.
Lewis G.: 129.
Lézé S.: 12, 13, 157, 223.
Likhovski A.: 89.
Lilti A.: 21.
Lines D.: 203.
Linnaeus C.: 68, 70, 78, 231, 234.
Lizzini O.: 118.
Lloyd G.E.R.: 217.
Locke J.: 22,150, 154, 157, 158, 189, 231, 234, 239.
Longhena F.: 183.
Longo M.: 21.
Loraux P.: 238.
Louis Philippe I: 150, 169, 175.
Lubac H. de: 188.
Lyon J.: 231.

Ma L.: 44, 65, 66.
Machiavelli N.: 189.
Maffie J.: 45, 48, 64, 65.
Mahlev H.: 13.
Mahmud T.: 92, 95, 97.
Maine de Biran: 11, 150-156, 158-161, 163, 164, 229, 238.
Maistre J. de: 177.
Malebranche N.: 154, 155, 158.
Malusa, L., 183.
Mamedov S.: 109.
Mancall P.C.: 79.
Mandel M.S.: 94.
Manekin C.: 40.
Manning P.: 7.
Manova I.: 10, 105.
Manzo S.: 157.
Marchand S.L.: 90, 94, 95.
Marrast A.: 26.

Marsilio Ficino: 174.
Marsilius of Padua: 188-191, 196, 197.
Martianus Capella: 50.
Martley W.G.: 129.
Masolo D.A.: 64.
Masson-Oursel P.: 40, 54-56.
Marenbon J.: 40, 45.
Mason R.: 132.
Matilal B.K.: 46, 51.
Matthäi C.C.: 207, 208.
Maxwell J.: 139.
McCready E.: 40.
Meiners C.: 8, 21-23.
Meliadò M.: 7, 11, 169, 181, 223.
Mellon, S., 171.
Memmi A.: 94.
Mendieta E.: 64.
Mesmer, F.A: 206, 209-213.
Meserve M.: 129, 133.
Micali L.: 169.
Michaels R.: 89.
Michelet J.: 26, 28-31, 175, 182.
Miethke J.: 188.
Migne J.-P.: 129.
Mill J.S.: 52.
Mizumoto M.: 40.
Mjør K.J.: 10, 119.
Modood T.: 96.
Montaigne M. de: 174.
Moreau P.F.: 149, 160.
Morell T.: 24.
Moser F.K.: 23.
Moshfegh D.: 94, 95, 100.
Moullier I.: 225.
Muḥammad (Prophet): 96, 97, 99.
Müller G.: 215.
Müller M.: 51, 53.
Mulligan K.: 240.
Mulloboeva D.: 108, 119.
Muminov I.: 108, 109, 112.
Muñoz Delgado V.: 46.
Muratori C.: 12, 203, 204, 215.
Mussolini B.: 195.
Muthu S.: 63.

Nakamura H.: 45.
Narcy M.: 180.
Nandy A.: 92.
Napoléon Bonaparte: 150, 238.
Napoléon Bonaparte III: 169.
Navet G.: 177.
Naville E.: 152.
Nederman C.J.: 192, 197.
Newton I.: 231.
Nicolas A.: 29.
Niebuhr R.: 187, 188.
Nisbett R.E.: 49.
Nugent D.: 91.
Nussbaum M.C.: 223.

Obenga T.: 47.
Ocaya V.: 47.
Oetke C.: 46.
Ogborn M.: 68.
Oken L.: 214.
Ol'denberg H.: 114.
Ol'denburg S.: 115.
Olender M.: 96.
Ouattara B.: 64.
Ozanam F.: 30.

Pagden A.: 135.
Pagin P.: 47.
Paracelsus (Theophrastus von Hohenheim): 203, 204, 209, 210, 212, 214-218.
Park P.K.J.: 11, 22, 50, 224, 225.
Patai R.: 95.
Patterson Brown M.: 67.
Peckhaus V.: 52, 57.
Perkins M.A.: 19.
Peter Abelard: 178, 180, 182.
Petry, M.J., 215.
Philo of Alexandria: 13.
Piaia G.: 10, 172, 174, 183, 224.
Pinto L.: 224, 228.
Plato: 50, 129, 154, 155, 158, 173, 178, 182, 211, 212, 216.
Pliny the Elder (Gaius Plinius Secundus): 231.
Poli B.: 183.
Pomponazzi P.: 174.

Porro P.: 13.
Praeg L.: 64.
Prakash G.: 92.
Prantl C. von: 52.
Pratt S.L.: 8, 39, 48, 49, 66-68, 70, 73.
Proclus: 154.
Ptolemy: 135.
Pudal R.: 240.
Pythagoras: 173.

Rabault-Feuerhahn P.: 31, 32.
Rackham H.: 128, 135.
Radeva Z.: 7, 223.
Ragghianti R.: 149, 152, 182.
Rainov T.: 107.
Ram-Prasad C.: 40, 45.
Ravaisson F.: 149, 151, 164.
al-Rāzī (Zakariyyā' al-Rāzī): 111.
Raz-Krakotzkin A.: 89.
Read S.: 40.
Reid T.: 150-155, 164.
Reinhold E., 23, 24.
Renan E.: 30-32, 95, 96, 113, 114, 154.
Rétat C.: 29.
Rey L.: 149, 170.
Ribard D.: 224, 228.
Risse W.: 54.
Ritter H.: 24, 25.
Rix R.W.: 127.
Rixner T.A.: 24, 25, 213, 214.
Robbins F.E.: 135.
Robles L.: 46.
Rochoux J.A.: 152.
Roger Bacon: 193.
Romagnosi G.: 183.
Rorty R.: 224, 228.
Rosental C.: 43, 49, 56.
Rosenthal F.: 111.
Rossberg M.: 47.
Rossi P.: 19.
El-Rouayheb K.: 44.
Rouvroy L. de (duc de Saint-Simon): 229.
Roux-Bordier J.: 152.
Royce J.: 49.
Royer-Collard P.-P.: 151, 152, 155, 234, 239.
Rozen V.: 115.
Rubenstein S.: 64.
Rupp-Eisenreich B.: 237.
Ryder J.: 68, 70, 71.

Sadykov A.: 108.
Saïd E.W.: 9, 10, 90, 95.
Saidov N.: 119.
Salaymeh L.: 10, 21, 31, 89, 91, 93, 96, 99.
Salem J.: 149.
Salmon G.: 45.
Salomon-Bayet C.: 225.
Sand S.: 91.
Sanderson E.W.: 70.
Santinello G.: 224.
Saphary J.: 149.
Satlow M.L.: 91.
Savorelli A., 182.
Savvas Pacha: 95.
Scharfstein B.-A.: 224.
Schaumann D.A.: 23.
Schelling C.: 215.
Schelling F.W.J: 24, 163, 213, 214.
Schelling, K.E.: 215.
Schlegel F.: 24.
Schlicht L.: 230, 236.
Schnapp A.: 74.
Schneider U.J.: 178.
Schneidereit N.: 21.
Schneiders W.: 22.
Scholz H.: 41, 53.
Schulze H.: 127.
Schwartz Y.: 21, 89.
Schwegler A.: 24.
Seal B.: 55.
Sebastiani S.: 8, 21, 65, 75, 140-143.
Seidel R.: 13.
Semenov A.: 107.
Sennert, D.: 214.
Seth V.: 127.
Shad P.: 111.
Shaftesbury A.A.C.: 22.
Shahar G.: 21, 89.
Shaimukhambetova G.: 111, 112, 115.
Shelley M.: 203-205, 209, 218.
Simon J.: 170.

Simon R.: 95.
Simon-Nahum P.: 90.
Simonetta M.: 129, 133.
Skafish P.: 45.
Skinner Q.: 188.
Sloan P.R.: 231.
Smith J.E.H.: 63, 65, 134, 139.
Smith W.: 76, 81.
Smith Barton B.: 79, 80.
Socher J.: 24.
Socrates: 26, 50, 213.
Smart N.: 7.
Sokolov V.: 109.
Solomon (King): 51.
Solomon R.C.: 7.
Spencer H.: 55.
Spinoza B.: 158.
Spivak G.C.: 92, 94.
Staël-Holstein A.L.G. de: 152, 163.
Stahl E.: 214.
Stalin J.: 106, 107, 109.
Stapfer P. A.: 156.
Stcherbatsky T.: 55.
Stegmaier W.: 20.
Steinacher F.N.: 22.
Stepaniants M.: 110, 116-118.
Stewart D.: 153.
Stich S.: 40.
Stichweh R.: 12.
Street T.: 43, 44.
Sturm J.C.: 214.
Subrahmanyam S.: 65.

Taylor R.L.: 98.
Tennemann W.G.: 23, 24, 173, 176, 183, 212-214, 217.
Thales of Miletus: 114.
Therry A.S.D.: 171.
Therry J.N.A.: 171.
Thomas Aquinas: 187, 196.
Thomson W.: 51, 53.
Tiedemann D.: 23, 24, 214-217.
Tierney B.: 192.
Tocqueville A. de: 175, 176.
Tolz V.: 106, 115, 119.
Tombal D.: 8.
Tosel A.: 149.
Trabant J.: 24.
Trautmann-Waller C.: 95, 98.
Turner J.: 225.
Ibn Ṭufayl: 110.

Uckelman S.L.: 40.
Ueberweg F.: 11, 50.
Ullmann W.: 12, 187, 190-197.
ʻUmar Ḫayyām: 111.
Uschold J.N.: 23.

Van Damme S.: 9, 63, 67, 68.
Varzi A.C.: 47.
Vasetskii G.: 107, 108.
Veer P. van der: 89.
Vermeren P.: 26, 149, 150, 152, 156, 163, 170, 175, 178.
Vidyabhusana S.C.: 52.
Villers C. de: 152.
Viveiros de Castro E.: 45.
Voltaire (François-Marie Arouet): 21, 22, 75.
Vorländer K.: 112-114.

Waldman M.: 217.
Waldstein M.: 10.
Wallis W.D.: 98.
Walzer R.: 111, 114.
Ward J.K.: 128.
Weber M.: 19.
Weber R.: 44, 55.
Weingart P.: 12.
Wellmon C.: 12.
Wendt A.: 213.
Werbner P.: 96.
Westerkamp D.: 13.
Whistler D.: 150, 162.
White S.: 67.
William of Ockham: 188.
Williamson A.H.: 128, 134, 135, 139.
Wimmer F.M.: 22.
Winch P.: 42.
Windelband W.: 113, 114.
Wiredu K.: 64.
Wolfe P.: 94.

Wolff C. 158.
Wolff L.: 75.
Woods J.: 54.
Wundt W.: 113, 114.

Yack B.: 8.
Yadgar Y.: 89.
Yokota K.A.: 70.

Zahnd U.: 11, 127, 130, 132.
Zékian S.: 223.
Zeno of Elea: 51.
Ziermann J.C.L.: 210-212, 217.
Zweerde E. van der: 10, 110, 116.