

George BONDOR *

Sur la tradition. Exercices phénoménologiques et reconstructions historiques **

On Tradition: Phenomenological Exercises and Historical Reconstructions

Abstract: The main aim of this text is to perform an analysis of the tradition from a phenomenological point of view. The tradition is a totality in which one tries to insert oneself, with the purpose to find its meaning. For this reason one interiorises outer tradition. The layers of meaning of the inner tradition that we may encounter are: 1) the layer of our habitualities, that we encounter in ourselves in a passive, unreflected way; 2) the conscient encounter with this layer of the inner tradition; 3) in an ontological meaning, the encounter with the tradition consists in understanding the presence within us of the formal structure of the tradition; 4) the conscious understanding of one's own tradition takes place when we submit our own tradition to a genealogic exercise (Nietzsche) or to a teleologico-historical reflection (Husserl) or to a destruction (Heidegger) through which its origins in a lifeworld become obvious and it is purified of the sediments appeared in time; 5) by discovering the pure possibilities offered by tradition, its assuming becomes possible; 6) from a pragmatic point of view, the assuming of the tradition varies according to the place granted to tradition according to the epoch and to the form of life.

Keywords: tradition, identity, habitualities, phenomenology, hermeneutics, Husserl, Heidegger, Gadamer.

Sens historiques de la tradition

Les sens de la tradition varient d'une époque à l'autre. Dans son sens fort, la tradition serait une structure donnée de manière définitive dès le début de l'existence de l'homme et gardée précieusement tout au long de l'histoire. Ce sens de la tradition, de donnée inaltérable, qui n'est située ni dans le temps ni dans l'espace, est encore évoqué dans certains débats d'idées du XX^e siècle, par des auteurs comme René Guénon, Antoine Faivre, Mircea Eliade, Henry Corbin, Julius Evola. Pour tous ces auteurs, la tradition signifie de la cohérence et le fait de garder des connaissances originaires. Avec un sens

* Professor, PhD, Department of Philosophy, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Romania; email: george.bondor@yahoo.com

** **Acknowledgement:** This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCDI – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0686 / No. 52PCCDI/2018, within PNCDI III.

pareil, la distinction entre Tradition et traditions est obligatoire, le pluriel désignant l'aspect spatial et temporel, à savoir l'aspect concret, de ces données invariantes. La connaissance traditionnelle n'est pas médiée par le mental individuel ou collectif, tandis que la connaissance scientifique ou philosophique se réalise par l'intermédiaire de nos schémas mentaux. Il y a des considérations de ce type dans l'œuvre de René Guénon (1994), par exemple, pour qui les traits de la Tradition primordiale, d'origine divine, sont: l'universalité des principes et de ses vérités, la déductibilité à partir d'un nombre de principes de toutes les connaissances et applications humaines, aussi bien que sa cognoscibilité exclusivement par une intuition intellectuelle.

La modernité illuministe a renoncé au sens fort de la tradition, son esprit critique ayant favorisé l'apparition d'une « tradition anti-traditionnelle » (Calinescu 1987, 65). C'est une tradition – puisque c'est la première époque douée d'une immense volonté de recherche de son « propre », exprimé comme un nouvel élément, différent par rapport aux époques antérieures. En plus, elle possède l'illusion d'avoir le pouvoir d'acquérir une parfaite conscience de soi, en tant que nouveau paradigme apparu sur la scène du monde. Mais elle est tout à la fois anti-traditionnelle. Quoiqu'à la recherche de sa propre identité, elle met en question tout ce qui vient d'être conquis, n'étant pas à même de s'en tenir à une seule figure identitaire. Quoique de manière différente, la modernité sociale s'érige également contre la tradition. A l'encontre de ce qui est transmis, la raison instrumentale (la raison dirigée vers un but) occupe le devant de la scène. Max Weber, qui en fait une description ample, la met en relation avec le déclin de la religion et de la métaphysique classique. La situation équivaut toujours avec le rejet de l'autorité et de la tradition, sa conséquence étant le fait d'assumer entièrement la doctrine du progrès. La confiance dans les possibilités de la science et de la technique augmente, ainsi que l'orientation vers le pragmatisme, le culte de l'action et du succès (Calinescu 1987). Le principe de la modernité sociale pourrait être que toute chose peut être dominée par un calcul rationnel. Il n'y a plus de secrets pour l'homme. Le monde est à sa portée. Il n'a qu'à le connaître, le dominer et le transformer par le biais de la technique. Mais la société, elle aussi, est à sa portée, et les expériences scientifiques – réalisées au nom de la raison – ne tarderont pas à apparaître. La disparition de toute force transcendante, incalculable, soutient un immense processus de désenchantement du monde (Weber 1967, 17).

De toute évidence, le romantisme a réhabilité l'idée de tradition, ayant découvert que la raison ne devait pas s'opposer aux préjugés. Ces derniers sont, de toute manière, inévitables, et le fait de les accepter représente un acte parfaitement rationnel, comme le montre Gadamer. En même temps, l'idée de tradition refait son apparition grâce à la redécouverte de la présupposition du tout par la philosophie romantique du langage (Herder, Wilhelm von Humboldt), mais aussi par l'herméneutique romantique (Schleiermacher).

Dans la plus pure de ses expressions, on rencontre cette présupposition chez Hegel. Dans *La logique*, § 82, on apprend que le spéculatif ou le rationnel positif est « unité de déterminations particulières » (Hegel 1992, 120). Autrement dit, cette vaste instance, que Hegel appelle raison positive, comprend en soi toutes les oppositions, tout en les dépassant et s'avérant être de la sorte une totalité concrète. Elle n'est donc pas un tout déjà constitué, immuable et invariant. Par contre, elle a sa propre vie, assurée par la dialectique ou le rationnel négatif, un « pouvoir universel et irrésistible ». Cette dernière est « ce passage immanent au-delà », il s'agit donc d'un principe du mouvement, de l'activité, et âme de toute connaissance (Hegel 1992, § 81, 119). Comme infini ou non conditionné, le spéculatif n'est pas un tout configuré de manière définitive, mais un tout qui acquiert par soi-même sa propre vie. C'est justement le conflit des interprétations qu'il sous-tend qui lui assure un sens véritable. Cette idée inspirera Gadamer, lorsqu'il aura essayé de réhabiliter des termes comme tradition et préjugé. Il prêtera attention au fait que la tradition est réellement un préalable de notre compréhension, mais un préalable qui ne nous détermine pas entièrement à partir du passé, étant étroitement lié à la situation présente de l'interprète. Ainsi, la tradition retrouve sa propre vie historique par la dépendance d'une appropriation et d'une interprétation sans cesse renouvelées (Gadamer 1990a, 401). Elle prétend être assumée et entretenue, son acceptation consistant à la soumettre incessamment à la critique. Celle-ci se réalise lorsque l'interprète applique les données transmises à sa propre situation. En fait, ce n'est pas seulement l'horizon du présent qui confère de la vie à ce préalable de notre compréhension, mais aussi l'avenir, tout comme on l'apprend dans quelques pages de Heidegger (1972, § 65, 323-331). C'est justement ce dernier horizon temporel qui devient à présent constitutif de la compréhension de soi de l'homme, y compris du recouvrement de son passé et de son présent. Par l'entremise d'auteurs comme Hegel, Heidegger et Gadamer, le sens de la tradition comme jeu permanent de forces opposées s'impose. Elle n'est plus placée de manière exclusive dans l'horizon du passé, mais elle se constitue par la relation permanente avec le présent et l'avenir.

Enfin, le troisième sens explique la tradition par deux mécanismes qui appartiennent plutôt au régime privé: la tentative de chaque auteur de modifier son propre soi et le désir de redécrire une instance plus vaste, qui comprenne le tout. On rencontre cette idée chez Harold Bloom, qui envisage de défendre le « canon occidental » de la littérature. Dans ce dessein, il prend comme point de départ la conviction que la littérature n'est pas seulement du langage, c'est de la volonté figurative, et plus précisément, la volonté des auteurs d'être différents par rapport à la tradition, aux métaphores et aux images des prédécesseurs (Bloom 1994, 6, 12). Selon Bloom, la tradition n'est pas le processus de transmission bénigne, mais le conflit entre le génie du passé et l'aspiration présente (Bloom 1994, 8-9). Ainsi, un auteur est canonique justement par son étrangeté, qui découle de la profondeur du soi, signe de la

confrontation avec sa propre finitude. L'idée se trouve chez Rorty lorsqu'il thématise la manière d'être de l'ironiste libéral. Celui-ci croit à la contingence du langage, étant intéressé plutôt par la différence et la nouveauté de son vocabulaire que par sa justesse et la convergence avec le passé (Rorty 1989, 77). Il ne voit dans la succession des systèmes philosophiques que des « substitutions graduelles, tacites, d'un ancien vocabulaire par un nouveau vocabulaire ». Il poursuit le changement de l'image de soi, la re-création de soi. « Nous, les ironistes, nous espérons que par cette redescription continue, nous pourrions configurer le meilleur soi qui puisse être ». En dehors de cette caractéristique, les ironistes théoriciens (Hegel, Nietzsche, Heidegger) sont tentés de redécrire également le tout dont ils sentent qu'ils font partie – l'Esprit, l'Europe, l'Être (Rorty 1989, 100-121).

Dans toutes ces situations, la tradition reste une instance plus vaste où l'homme essaie de s'insérer. Ainsi, il peut participer à un sens plus compréhensif que celui strictement individuel. Et il exerce de la sorte son pathos intégrateur, sans renoncer à sa propre liberté. Autrement dit, la tradition peut être cette entité englobante qui puisse justifier les actes des hommes (comme le faisaient jadis des principes comme Dieu, l'être, l'esprit ou l'histoire).

De la tradition extérieure à la tradition intérieure

Pour thématiser quelque chose du point de vue phénoménologique, il est nécessaire que cette chose se montre, apparaisse, se donne. Si l'on veut comprendre du point de vue phénoménologique la tradition, on doit se poser la question: dans quel sens la tradition est-elle un phénomène ? Quelles sont ses manières d'apparition ? Autrement dit, où est-ce qu'on rencontre plus précisément la tradition ? En quoi et par quoi se montre-t-elle ?

Tout d'abord, il paraît que nous entrons en contact avec la tradition par le biais des livres d'histoire. Mais cette chose qu'on y retrouve n'est pas la tradition même, mais une idée de la tradition: une explication du concept de tradition, de la pluralité des traditions, de leur rapport avec différents espaces culturels, de la manière dont ils influencent nos vies. On apprend dans les livres qu'il y a une tradition chinoise et une tradition mexicaine, une tradition russe et une tradition française. En même temps, on peut apprendre qu'il y a une tradition européenne et une tradition asiatique ou, au moins dans les livres d'histoire de la philosophie, qu'il y a une tradition occidentale et une tradition orientale, une tradition continentale et une autre analytique, et les exemples peuvent continuer. La manière livresque de prendre contact avec la tradition peut nous placer sur une fausse piste, tout en nous créant l'impression que la tradition désigne quelque chose d'extérieur.

Tout en poursuivant la voie livresque, on n'entre probablement pas en contact dans un premier temps avec notre propre tradition, mais avec les traditions des autres. Mais ce contact – appelons-le épistémologique – est-il

une véritable rencontre ? Et comment est-il possible, en définitive ? Et quel est cet aspect en nous qui vient à la rencontre d'une tradition étrangère ? Ne la percevons-nous pas seulement de notre point de vue ? Et notre propre perspective sur le monde n'est-elle pas déjà impliquée dans un tel contact extérieur avec les traditions des autres ? Autrement dit, le contact avec les traditions étrangères a lieu du point de vue de notre tradition ? Bien évidemment. Vue comme quelque chose d'extérieur, la tradition est comprise comme objet intentionnel, pouvant être un objet de la simple observation ou même un objet d'étude.

Mais qu'en est-il du contact avec notre propre tradition ? Lorsqu'on la découvre au moment des fêtes, ou en comprenant la culture populaire, ou en connaissant le fait que notre propre tradition prédétermine – ou au moins favorise – certaines manières d'agir, certaines sensibilités propres, notre manière de nous situer dans le monde, alors est-on plus près d'elle ? Malheureusement, non. L'introduction même de l'idée de causalité dans l'explication du rapport avec sa propre tradition trahit le même regard extérieur sur celle-ci, tout en menant à sa compréhension comme phénomène de type objet.

Cette manière de comprendre la tradition comme objet extérieur est propre aussi bien à l'attitude naturelle, naïve, qu'à l'historiographie moderne. Car dans l'historisme du 19^e siècle, le rapport à la tradition est purement méthodologique. L'idéal de ce courant de pensée était celui de connaître de manière objective le passé, et, par conséquent, le passé devait être traité comme un objet situé à distance du sujet connaissant, une distance que le sujet peut parcourir grâce à l'empathie. La tradition – et sa propre tradition même – est donc comprise en l'occurrence comme quelque chose d'extérieur (Gadamer 1990a, 201).

Par contre, la pensée phénoménologico-herméneutique conçoit la tradition comme pure intériorité. Ce changement de perspective a été possible grâce au dévoilement de la dimension historique de l'être humain. Nous ne sommes pas les maîtres de l'histoire, par contre, nous sommes de simples moments dans le survenir de l'histoire. L'idée apparaît tout d'abord sous la forme d'une réplique que le graphiste Yorck donne au bien plus connu philosophe allemand Dilthey. Par la suite, elle est analysée par Heidegger, qui met l'accent sur l'enjeu ontologique du problème de l'histoire. Ecrire de l'histoire n'est possible que dans la mesure où on devient conscients de l'historicité de l'être humain, qui est un existentiel du *Dasein*. Gadamer va plus en profondeur de cette approche, tout en redéplaçant l'attention sur le concept de tradition. L'histoire nous précède, elle devance notre réflexion, tout comme le montre également Paul Ricœur. Avant d'appartenir à nous-mêmes, nous appartenons à l'histoire. C'est pourquoi la rencontre avec l'histoire, et, de manière implicite, avec la tradition, ne se passe pas seulement de temps en temps, suite à un effort méthodologique particulier. Ce n'est pas la rencontre de

quelque chose d'extérieur. Par contre, nous sommes à tout moment des êtres historiques, nous portons l'histoire en nous et nous pouvons la découvrir même dans notre pure intériorité¹. Notre rapport à n'importe quel type de réalité est donc possible en vertu de notre historicité et, grâce à cette structure, le rapport au monde est médié par l'histoire concrète que nous portons en nous à tout moment.

Facettes de la tradition intérieure

La tradition est la manière dont l'histoire devient concrète. Notre rapport à l'histoire est médié par la tradition. Pour relier les deux facettes de la tradition dévoilées jusqu'ici, il faut dire que la rencontre avec la tradition extérieure n'est possible que grâce à la tradition qui existe en nous, de la tradition comprise comme structure intérieure du sujet. Cette structure formelle comporte à la fois un aspect concret, comprenant la couche des préjugés et des croyances nourries par chacun d'entre nous. Mais de quelle manière va-t-on à la rencontre de cette couche de profondeur, qui est déjà à l'œuvre avec chaque rapport que l'on a avec le monde ?

Pour employer la terminologie de la phénoménologie husserlienne, l'intériorité est la totalité des actes intentionnels du moi. Ceux-ci sont soit présents, réalisés maintenant, soit passés, ces derniers étant gardés dans la conscience potentielle, dans une sorte de dépôt des actes déjà accomplis, sur lesquels on peut revenir par la réflexion (qui les transforme toutefois en objets intentionnels), mais qui sont tout à la fois un fondement des habitudes sur lesquelles s'appuient les actes intentionnels réalisés à présent. En l'absence de ce fondement, toute expérience du moi serait tout à fait nouvelle (Husserl 2012, § 27). Si en ce qui concerne la perception on peut comprendre facilement ce mécanisme par des exemples, on doit admettre qu'en dehors des habitudes de la perception, il y a également les habitudes de nature axiologique, de type normatif, mais aussi affectif, etc. La réalisation des actes intentionnels qui présupposent des valeurs, normes, affects n'est possible que sur le fondement d'une continuité que le moi présent possède par rapport aux habitudes liées aux valeurs, normes, affects, etc. Ces dernières ne sont néanmoins pas seulement celles réalisées dans le passé de sa propre vie, mais aussi celles que l'on reçoit de l'extérieur, de la tradition extérieure de la communauté, du groupe, de la société, etc. Ces dernières sont déjà intériorisées de manière inconsciente ou consciente, dans ce dernier cas ayant affaire à une sélection, à des choix et au fait d'assumer.

Selon Gadamer, la tradition nous interpelle. Il y a un jeu entre l'étrangeté (*Fremdheit*) et la familiarité (*Vertraulichkeit*) de la tradition par rapport à nous (Gadamer 1990a, 300). Ses réponses, qui paraissent toutes faites au premier abord, sont en fait des questions qu'elle nous adresse. Ce sont des questions

qui, une fois assumées, nous mettent en question de manière radicale, à l'encontre des fausses certitudes de première instance, en nous poussant à nous élever à la hauteur du monde qu'elle nous révèle. L'appartenance à une tradition, donc notre conditionnement, est un élément de la vérité même (Gadamer 1990b, 41). Par cette idée, Gadamer reprend un thème heideggérien: la réflexion sur ses propres conditionnements n'empiète pas sur le caractère scientifique de l'analyse historique. Par contre, c'est justement la prise de conscience de l'endroit où l'on se trouve (« ce que nous sommes nous-mêmes et ce que nous pouvons entendre du passé ») doit être considérée comme la marque du caractère scientifique. La situation herméneutique est interrogative, affirme Gadamer, car chaque énoncé doit être regardé comme la réponse à une question. Découvrir la couche interrogative au-delà des énoncés équivaut à casser la sphère égalisatrice des préconceptions quotidiennes. C'est justement ce que Heidegger nommait destruction phénoménologique. Le dessein en est de nous faire approprier l'histoire, à savoir la tradition intérieure, telle qu'elle est transmise par l'intermédiaire de la langue que nous parlons et dans laquelle nous vivons (Gadamer 1990b, 50). L'idée est exposée par Gadamer aussi bien dans le vocabulaire heideggérien que dans celui hégélien: la manière dont la tradition survient dans toute compréhension (donc dans tous nos rapports avec le monde) est conçue selon le modèle de la présence de la substantialité dans toute subjectivité (Gadamer 1990a, 307). L'enjeu en est le problème de la limitation de la conscience individuelle par un sujet plus large – chez Gadamer, la conscience de l'histoire des effets (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) –, construit probablement selon le concept hégélien d'esprit objectif (Grondin 1994, 59)².

La rencontre avec la tradition intérieure se dévoile donc sur plusieurs niveaux: 1) En premier lieu, c'est la rencontre réalisée de manière passive, non réfléchie, avec la couche de nos habitudes. 2) Ensuite, c'est la rencontre consciente avec cette couche de la tradition intérieure, lorsqu'en y réfléchissant, on prend conscience de son existence en nous. 3) La rencontre avec la tradition comporte également un sens ontologique, quand on comprend la présence en nous de la structure formelle de la tradition. 4) La compréhension consciente de sa propre tradition, telle qu'elle est à l'œuvre en nous, a lieu lorsqu'on soumet sa propre tradition à un exercice généalogique (Nietzsche) ou à une « réflexion téléologico-historique » (Husserl 1996, 1) ou à une destruction (Heidegger 1972, § 6, 19-27) destinée à mettre en évidence ses origines dans un monde de la vie et, tout à la fois, à la purifier des sédiments apparus au long du temps. 5) Ce n'est qu'ainsi, ayant découvert les possibilités pures offertes par la tradition, que devient possible le fait de l'assumer. 6) La présence de la tradition en nous, la manière dont elle est à l'œuvre tiennent d'un mécanisme complexe. Le fait d'assumer la tradition diffère en fonction de la place accordée à la tradition d'une époque à l'autre, d'une forme de vie à

l'autre. Elle est effective d'une certaine manière si l'on croit au pouvoir de la tradition de transmettre des données immuables et d'une tout autre manière si l'on considère qu'elle a un caractère contingent, tout en se construisant dans la sphère privée de chacun.

Qu'est ce qui est transmis, après tout, par l'intermédiaire de la tradition ? En l'occurrence, l'analyse heideggérienne met au clair le problème. Si ce qui est transmis était une sorte de « dépôt » des objets et des idées du passé, la tradition ne serait que quelque chose de muséal, une simple collection de curiosités du passé que nous pourrions considérer comme extérieures. Autrement dit, inspiré par l'analyse heideggérienne, le rapport à la tradition ne serait pas authentique. En fait, ce sont les possibilités du passé qui sont transmises vers nous. La tradition est un réservoir des possibilités que l'on assume par réitération et vers lesquelles on se projette de manière authentique (Heidegger 1972, § 74, 382-387). Elle a un sens transcendantal: elle rend possible notre expérience dans le monde. Elle nous confère un monde à l'intérieur duquel nous sommes invités à habiter.

Les possibilités que l'on assume sont celles qu'on peut rencontrer en tant que telles, donc celles qui se trouvent à notre portée. Il n'y a que ces possibilités qui font partie de notre monde. De la sorte, on peut expliquer l'aspect spatial des traditions, leurs noms en termes géographiques. A la seule précision près que les proximités ne sont pas seulement spatiales, mais aussi temporelles, historiques, politiques, culturelles, etc. C'est pourquoi les traditions sont également nommées en termes historico-politiques, comme, par exemple, les traditions nationales. Il s'agit d'un simple accident historique, tenant de la manière particulière dont le monde est rangé du point de vue politique. Ensuite, elles sont nommées selon les configurations culturelles ou spirituelles, comme la tradition continentale ou analytique, ou la tradition orientale et occidentale.

Si la tradition signifie garder ce qui reste d'important du passé (Gadamer), c'est parce que le fait de la garder présuppose assumer de manière répétitive les possibilités essentielles du passé, ces possibilités qui nomment ce qui est « universel » (Heidegger 1972, 395). Mais de quelle manière peut-on avoir accès à cet universel de la tradition ? Avant tout, la voie vers l'universalisation nécessite la compréhension de sa propre finitude. Ce n'est que de la sorte que devient possible la formation individuelle (*Bildung*), le fait de s'élever au-dessus de son propre soi particulier (Gadamer). Cette voie vers l'universalité présuppose la médiation entre passé et présent, nommée par Gadamer « fusion des horizons ». Mais qu'est-ce qui nous garantit que les possibilités gardées du passé sont les possibilités essentielles ? Est-ce que la fusion *contrôlée* des horizons est suffisante ? Est-elle une sorte d'état de veille (expression que Gadamer emprunte au jeune Heidegger) sur la médiation entre passé et

présent ? Cette forme de vigilance est-elle suffisante pour comprendre comment la tradition peut être assumée *de manière authentique* ? A mon avis, non. D'ailleurs, Heidegger avait déjà averti que le fait d'assumer de manière authentique le passé (ce qui a été de manière essentielle) ne pouvait être réalisé en prenant comme point de départ le passé même, et dans une moindre mesure le présent. Au contraire, l'accès à ce que le passé a d'essentiel n'est possible qu'en partant de l'avenir authentique, car ce n'est qu'ainsi que l'être humain s'ouvre vers ses possibilités pures. C'est pourquoi la réponse heideggérienne est en l'occurrence plus forte que celle gadamérienne, étant, je dirais, incontournable: l'ouverture vers les possibilités authentiques du passé a lieu dans une disposition affective tout à fait spéciale, dans laquelle, ayant dépassé sa situation habituelle au milieu de l'étant, le *Dasein* réussit à rester face à face avec sa possibilité la plus pure.

La tradition est donc le fondement de la continuité, mais elle s'active par une sélection et, en particulier, par le choix de soi que l'homme opère, donc par une critique de soi et une différence par rapport à soi qu'il a le devoir de marquer.

Notes

¹ Nietzsche écrivait à son tour dans *Humain, trop humain* (II, § 223), que « nous avons besoin de l'histoire car le passé répand en nous ses mille vagues. » (Nietzsche 1999, 477)

² Sur l'hégélianisme de Gadamer, cf. Fruchon 1994.

References

- Bloom, Harold. 1994. *The Western Canon. The Books and School of the Ages*. New York – San Diego – London: Harcourt Brace & Company.
- Calinescu, Matei. 1987. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press.
- Fruchon, Pierre. 1994. *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition et interprétation*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990a. *Wahrheit und Methode*. In *Gesammelte Werke*, Band 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1990b. "Wahrheit in den Geisteswissenschaften?". In *Gesammelte Werke*, Band 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grondin, Jean. 1994. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, 2. Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.
- Guénon, René. 1994. *La crise du monde moderne*. Paris: Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. In *Gesammelte Werke*, Band 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit*. Zwölfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Husserl, Edmund. 1996. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Register versehen von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund. 2012. *Cartesianische Meditationen*. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. „Menschliches, Allzumenschliches“. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 2. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter & München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 1967. *Wissenschaft als Beruf*, 5. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.