

Table des matières

Remerciements.....	5
Note sur le manuscrit.....	7
Introduction	
Vers un historicisme radical.....	9
<i>Le virage historique de la pratique philosophique</i>	9
<i>Logique de l'histoire</i>	24
<i>Logique herméneutique</i>	33
<i>Légitimation historique du discours philosophique</i>	38
SECTION I. LÉGENDES INAUGURALES	
Antiplatonisme moderne.....	47
Les nouveaux platoniciens.....	81
La distribution historique du platonisme.....	107
L'idée du <i>corpus platonicum</i>	153
<i>Intermezzo</i>	177
SECTION II. MYTHES MODERNES	
Trois mots font événement. <i>Cogito, ergo sum</i>	183
L'être parlant à l'âge de la raison.....	211
Le signe matériel de l'invisible chez Descartes.....	247
Droit de philosophie, faits d'histoire Descartes, Foucault, Derrida.....	269
Folie et parole chez Descartes, et le dernier mot de Derrida.....	307
<i>Intermezzo</i>	325

SECTION III. FABLES D'ACTUALITÉ

Avènement de la pensée événementielle?	
<i>Aufklärung</i> entre Kant et Foucault	331
La véritable fiction de Lyotard	351
La phrase comme absolu immanent, ou le Différend du différend	379
La controverse postmoderne	405
Coordonnées conceptuelles du débat sur le temps présent.....	419
Conclusion	
Pour une critique métaphilosophique de la philosophie	443
Appendice	
L'écriture de l'histoire philosophique. Le cas de Lévinas.....	451
<i>Histoire : La fente de l'être</i>	<i>451</i>
<i>Questions de méthode : La séparation hyperbolique</i>	<i>457</i>
<i>Analyse d'un stratagème : Le dédit</i>	<i>469</i>
Bibliographie sommaire.....	475

Introduction

Vers un historicisme radical

LE VIRAGE HISTORIQUE DE LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

Philosopher c'est faire de l'histoire de la philosophie, c'est lire et interpréter les textes canoniques des grands penseurs de la tradition européenne en suivant l'enchaînement des idées depuis les Grecs jusqu'aux derniers maîtres à penser canonisés. Cette manière de pratiquer la philosophie nous est devenue tellement naturelle qu'elle en a oublié sa propre historicité. Elle est pourtant de fraîche date. Pour s'en convaincre, il suffit de faire quelques coups de sonde dans le sous-sol philosophique.

En 1581, Francisco Sanches s'en prend au dicton *autos epha* (« ainsi parla le Maître ») en affirmant qu'il est « indigne d'un philosophe »¹. Opposant à l'autorité des textes d'autrefois l'analyse des faits par la perception et la raison, il suivait l'humaniste espagnol Johannes Vives, qui avait déjà insisté sur le primat du *lumen naturale* dans *De Disciplinis* (1531). En rejetant la pratique scolastique de la philosophie et l'élévation intellectuelle d'Aristote, ces pionniers du xvi^e siècle anticipaient sur les philosophes dits « modernes » du siècle suivant, dont René Descartes. Comme nous le verrons dans le détail, ce dernier a fait preuve de ce que l'on interprète le plus souvent comme un mépris de l'histoire de la philosophie en faveur de la lumière naturelle de la raison.

1. *That nothing is known* (*Quod nihil scitur*), trad. D.F.S. Thomson, Cambridge Univ. Press, 1988, p. 149 et 266.

Dans ses cours des années 1820, G.W.F. Hegel affirme : « La philosophie tire son origine de l'histoire de la philosophie et inversement. La philosophie et l'histoire de la philosophie sont l'image l'une de l'autre. Étudier cette histoire, c'est étudier la philosophie elle-même [*Die Philosophie entwickelt sich aus der Geschichte der Philosophie und umgekehrt. Philosophie und Geschichte der Philosophie ist Eins ein Abbild des Andern. Das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst*] »¹. Il s'élève contre « la pure attitude historique » et l'impartialité érudite au nom d'un rapport vivant au passé où celui-ci – en tant que *pensée* – continue à habiter le présent². Mais ceci ne change rien à l'essentiel : philosophie et histoire de la philosophie se relient comme deux faces de la même chose. Et Hegel était loin d'être le seul à son époque à concevoir la philosophie comme une activité organisée autour de l'étude de son propre passé. Son prédécesseur, Emmanuel Kant, avait déjà dit long sur l'avenir de la philosophie dans la tradition dite « continentale » lorsqu'il a annoncé en 1783, de manière sûrement critique : « il y a des savants pour lesquels l'histoire de la philosophie (tant ancienne que moderne) est elle-même leur propre philosophie [*Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist*] »³.

Il convient d'insister sur une autre différence de taille entre la pratique philosophique de Hegel et celle de Sanches. Ce dernier, comme Descartes et d'autres après lui, a entrepris « d'examiner les choses [*res*] elles-mêmes comme si personne n'avait jamais rien dit à leur propos »⁴. Hegel, par contre, rappelle l'importance de faire des analyses historiques qui cernent au plus près les propres paroles des philosophes : « Ce qui importe uniquement c'est l'extériorisation de ce qui est intérieur. C'est pourquoi on ne serrera jamais d'assez près l'élément historique, les propres paroles des philosophes ; sinon on introduira d'autres déterminations de pensée dont

1. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, *Introduction*, trad. J. Gibelin, Éd. Gallimard, 1954, p. 142.

2. *Ibid.*, p. 157.

3. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, J. Vrin, 1986, p. 13 (traduction légèrement modifiée).

4. *That nothing is known*, *op. cit.*, p. 92 et 167.

ils n'ont pas eu encore conscience»¹. Comme nous le verrons plus loin en nous intéressant notamment au travail de Friedrich Schleiermacher sur Platon, le virage historique de la pratique philosophique était intimement lié à un virage herméneutique et textuel. Il ne s'agit pas uniquement d'une historicisation de la pensée, mais aussi d'un nouvel intérêt porté aux mots du passé (qui n'était pourtant pas un simple retour à la pratique philosophique scolastique condamnée par Sanches).

Entre la pratique historique de la philosophie chez Hegel et la pratique largement anti-historique de Sanches, il y a au moins un point commun. Pour l'un comme pour l'autre, il existe une seule philosophie. Sanches compare la philosophie aux notions singulières de l'homme (*homo*) et de la vision (*visio*), car de même que celles-ci réunissent une multiplicité d'individus et d'actes de voir, on appelle la philosophie (*philosophia*) une seule science (*scientia*) même si elle a des objets multiples et des connaissances diverses². Ayant recours à une comparaison tout à fait similaire, Hegel annonce pour sa part «qu'il n'existe qu'une philosophie [...] De même que les diverses espèces de fruits sont du fruit, il faut considérer le rapport des diverses philosophies à la philosophie»³. Or, ce rapprochement apparent ne devrait pas cacher la distance qui sépare la pratique philosophique de Hegel de celle de Sanches. Car dans la suite du même passage, il explique le rapport entre la singularité et la multiplicité de la philosophie en ayant recours justement au *développement historique* de celle-ci : «Parler des nombreuses philosophies signifie qu'elles sont les degrés nécessaires au développement [*die notwendigen Entwicklungsstufen*] de la raison devenant consciente d'elle-même, de l'Un»⁴.

Ce décalage entre deux pratiques philosophiques – qui semblent partager le «même» point de vue sur l'unicité de la philosophie – nous permet de formuler avec précision une des thèses fondamentales de cet ouvrage : la philosophie n'existe pas. Il n'y a que des pratiques théoriques historiques dotées du nom «philosophie» à divers moments de l'histoire. Malgré ce que le mot, le concept et l'institutionnalisation d'un certain

1. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, *op. cit.*, p. 165.

2. Voir *That nothing is known*, *op. cit.*, p. 105 et 190.

3. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, *op. cit.*, p. 145.

4. *Ibid.*, p. 145-146.

nombre de pratiques nous font croire, la philosophie n'a ni une essence figée ni des limites conceptuelles stables. Il s'agit d'«une» pratique théorique qui change avec le temps et en fonction de la conjoncture sociale. D'où la nécessité de dénaturer les évidences propres au sens pratique des philosophes de nos jours en mettant en lumière l'historicité de l'approche historique à la philosophie. C'est justement un des objectifs d'une *analytique des pratiques philosophiques*. Contrairement à l'analyse théorique de la philosophie, une telle analytique examine les modes de fonctionnement de différentes pratiques théoriques sans les encadrer d'avance dans des concepts «naturalisés» comme la philosophie. Car il faut justement rompre avec la *transitivité historique* qui pose un seul objet au fond de chaque histoire, comme s'il y avait un noyau stable, et donc anhistorique, au sein de tous les changements. Une telle rupture fraie la voie à l'*intransitivité historique*, qui refuse d'admettre l'existence d'un objet fixe au fond des transformations historiques, et à l'*historicisme radical* qui reconnaît que *tout est historique*, y compris nos concepts les plus universels.

L'écart entre Hegel et Sanches indique, comme nous le verrons plus en détail, que «philosopher» a changé de sens depuis le xvi^e siècle en devenant une activité foncièrement historique, fondée de plus en plus sur l'analyse des textes canoniques du passé. Que l'on nous entende bien sur ce point. Il est vrai que de nos jours *une* philosophie, ou plutôt *une* tradition philosophique, est aisément identifiable, qui va de Platon aux philosophes actuels en passant notamment par Descartes. Or, cette image commune de la philosophie n'est elle-même que le résultat de l'institutionnalisation et de la naturalisation d'un certain nombre de pratiques. Ce que nous appelons aujourd'hui «la philosophie» est en effet une idée *ex post facto* dont on se sert pour englober rétrospectivement toute une histoire de pratiques divergentes, en partie pour rendre raison de notre pratique actuelle et lui conférer une image cohérente de son passé. C'est ce que nous verrons dans une série d'études de cas très spécifiques portant sur les légendes inaugurales de la pratique philosophique contemporaine (Platon en tant que père de la philosophie occidentale), ainsi que sur ses mythes modernes (Descartes comme fondateur de la philosophie moderne) et ses fables d'actualité (les diverses proclamations sur la nature du temps présent). Il y a déjà une trace de cette constitution rétroactive de la philosophie et de

la naturalisation de ses limites dans l'histoire de la philosophie brossée par Hegel, car il est notable que ce dernier passe sous silence l'ouvrage *Quod nihil scitur* de Sanches. Alors que le traité du philosophe portugais a connu un succès important à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, comptant six éditions entre 1581 et 1665, il fut éclipsé dans les siècles suivants par les écrits de Montaigne, Pascal et Descartes. Il a été exclu de ce que Hegel appelle la galerie des héros de la pensée, et ne figure pas parmi les penseurs canoniques de la philosophie dans son acception moderne.

Les transformations subies par la pratique philosophique depuis le XVI^e siècle ne sont pas réductibles à des changements conceptuels intervenus au niveau des *présuppositions intellectuelles*. Bien au contraire, il en va des *évidences pratiques* de l'acte de philosopher, à savoir de la nature même du «faire philosophique». Alors que le dévoilement de présuppositions intellectuelles est monnaie courante pour les philosophes modernes, on ne s'intéresse guère aux évidences pratiques de la philosophie et à tout ce qui «va sans dire» dans sa pratique. C'est en partie pour cela que la plupart des critiques philosophiques de la philosophie – qui ne cessent de se multiplier à notre époque – restent superficielles : la dernière génération de philosophes s'en prend à quelques présuppositions intellectuelles de la génération précédente tout en s'appuyant sur les mêmes évidences pratiques. D'où la nécessité aujourd'hui d'une *critique métaphilosophique* de la philosophie qui met en évidence la constitution socio-historique de la connaissance pratique des philosophes. Une telle tâche requiert l'usage d'autres pratiques théoriques comme celles des sciences sociales et humaines, car la philosophie sous sa forme actuelle reste généralement insensible – sinon ouvertement hostile – à toute interrogation sur ses propres évidences pratiques (ce qui risquerait en effet de la remettre en question dans ce qu'elle a de plus fondamental). Si une telle tâche mérite pourtant le nom de *métaphilosophie*, c'est parce qu'il ne s'agit pas du tout de réduire la philosophie à un seul déterminant en dernière instance en prenant refuge dans un historicisme ou un sociologisme réducteur. Il est plutôt question de pousser l'interrogation philosophique à sa propre limite en adressant aux philosophes une question que l'on pourrait qualifier de proprement «philosophique» : pourquoi faisons-nous ce que nous faisons ?

C'est un des objectifs principaux du présent ouvrage d'apporter une réponse à cette question. Sans vouloir pour autant nous contenter d'une simple description socio-historique des pratiques philosophiques modernes, nous tentons dans le même temps de relever un défi majeur de notre époque : si philosophie et histoire de la philosophie sont une seule et même chose aujourd'hui, du moins dans la tradition dite continentale, alors *comment faire de l'histoire, et donc de la philosophie?* Autrement dit, ce livre entreprend une étude de la pratique philosophique historique – notamment sous sa forme actuelle – tout en proposant une logique historique alternative, qui s'inscrit en faux contre l'image de l'histoire promue par la philosophie contemporaine. Et ceci justement par le biais d'une analytique métaphilosophique mettant en relief les évidences pratiques inhérentes à l'activité philosophique. Ce faisant, nous ne visons pas du tout à entériner la réduction de la philosophie à une pratique historique et herméneutique. Bien au contraire, il s'agit de mettre en lumière la contingence d'une telle détermination de la pratique philosophique afin de déplacer les marges de manœuvre imposées aux philosophes d'aujourd'hui et faire de la place à d'autres pratiques théoriques (qu'elles soient historiques et herméneutiques ou non).

Reprenons à cette lumière le virage historique de la philosophie. La première chose à signaler à cet égard, c'est qu'il ne s'agit pas du tout de ce que l'on appelle communément un « tournant historique ». La logique des tournants historiques (qui est aussi celle des « naissances », des « fins » et des « retours ») suppose une homogénéisation de l'espace social qui dissimule la distribution effective des pratiques. Il faut justement que la période en amont et l'époque en aval du tournant, sans faire mention du tournant lui-même, se dotent d'un minimum d'uniformité. C'est évidemment le trait des études les plus recherchées d'encadrer cette uniformité dans des limites géographiques, linguistiques ou disciplinaires. Toutefois, le concept de tournant historique conduit inmanquablement à une réduction de l'espace social, qu'il s'agisse de l'espace de partage d'une communauté intellectuelle, d'un domaine de recherche ou de toute une civilisation. On comprime la dimension horizontale de l'histoire – à savoir tout ce qui a lieu à un moment donné, tout ce qui se situe au même point sur l'axe vertical de la chronologie historique – en faisant comme s'il n'y avait,

dans le cas du tournant historique de la philosophie, qu'une seule pratique philosophique classique et une seule pratique moderne. Autrement dit, la logique de tournants historiques relève d'une conception purement verticale de l'histoire. Nous disons «verticale» au lieu de «linéaire» parce que l'on prétend trop souvent échapper à l'histoire linéaire en proposant une histoire verticale divisée en deux (capable en principe de récupérer toutes les exceptions historiques) : celle de la métaphysique et de la différence, celle des couronnés et des prétendants, celle de l'avant-garde et de l'arrière-garde, etc. Il est certes vrai qu'une histoire doublée est mieux à même de faire état, jusqu'à un certain point, de la distribution sociale des phénomènes historiques. Mais elle ne rompt pas définitivement avec la conception verticale de l'histoire dans la mesure où elle se contente de diviser le passé en des axes historiques qui garde chacun une uniformité générale, et qui peuvent ainsi passer par des tournants. Une telle histoire a aussi la fâcheuse conséquence de réduire la dynamique sociale du passé à la loi de la simple opposition.

En outre, la détermination du seuil à partir duquel il est légitime de parler d'un tournant historique (il en va de même pour le commencement ou la fin d'un phénomène socio-historique quelconque) reste d'ordinaire très floue, et l'on fait souvent passer une détermination qualitative pour une détermination quantitative en faisant comme si quelques nouveautés dans un domaine quelconque signalaient une transformation du domaine dans son ensemble¹. Car pour déterminer avec précision l'existence d'un tournant historique, il faudrait, en principe, tout lire pour s'assurer qu'il n'y a pas plus d'exceptions ou plus de types d'exceptions que l'on ne le pensait. Autrement dit, le concept de tournant historique dépend finalement d'un *principe de suffisance* : on porte des jugements sur toute une époque comme si l'on la connaissait dans son intégralité, comme si l'on en avait une connaissance suffisante pour définir nettement son commencement ou sa fin. Ceci porte à l'oubli la condition première de toute connaissance historique, à savoir sa propre historicité. On ne connaît l'histoire

1. Le cas de la «philosophie française contemporaine» est assez notable : si la constellation intellectuelle qui nous intéressera plus loin a contribué à une réflexion novatrice sur l'histoire de la pensée occidentale, elle est pourtant loin d'avoir dominé quantitativement la scène philosophique en France.

que de l'intérieur, et uniquement d'une perspective finie. Notre temporalité est d'ailleurs un élément constitutif de notre connaissance historique dans la mesure où il est actuellement impossible que la vie humaine nous laisse le temps de tout lire ou de tout connaître avant de mourir. D'où l'importance des principes de sélection qui font le tri entre les vastes rayons de la bibliothèque et notre minuscule table de lecture. Car le chercheur moderne se trouve en face d'un nombre quasi-infini de documents dont il n'a finalement qu'une connaissance fort limitée¹. Il convient donc de nous débarrasser du vieux mythe de la maîtrise historique – dont la « voix d'en haut » n'est qu'une forme parmi d'autres – et d'abandonner la quête naïve de quelques étiquettes à coller sur des époques entières ou sur la vie de tout un peuple. Il faut aussi prêter une attention plus aiguë aux principes de sélection permettant aux chercheurs de faire le tri entre ce qu'il est nécessaire de lire et ce qui n'est apparemment pas indispensable à la recherche. De tels principes, qui prennent le plus souvent la forme de dispositions silencieusement acquises, relèvent de structures normatives délimitant d'avance notre archive. Ils ont eux aussi, ne l'oublions pas, leur propre historicité et sont inséparables du développement historique des institutions et des pratiques philosophiques².

Afin de rompre définitivement avec la logique de l'histoire sous-tendant le concept de tournant historique, il faut formuler une théorie alternative du changement historique. Ceci nécessite la prise en compte de la dimension horizontale de l'histoire, à savoir l'espace social dans toute son étendue, et de la dimension stratigraphique de l'histoire, c'est-à-dire les différentes strates qui se superposent et s'entremêlent dans chaque région de l'espace social. Au lieu de penser en termes de ruptures ou de

1. Soit dit en passant que c'est souvent le manque de documents qui pose des difficultés à l'historien de l'Antiquité. Notons toutefois que la possibilité de lire toute une archive sous sa forme actuelle ne constitue pas nécessairement une condition suffisante pour pouvoir porter un jugement sur l'existence ou non d'un tournant historique.

2. Il faudrait un jour étudier les formules de recherche qui s'imposent à ceux et celles qui souhaitent participer « professionnellement » au discours philosophique en s'interrogeant sur tout ce qu'elles supposent (notamment une pré-délimitation contingente des archives) et tout ce qu'elles excluent (en particulier tous les documents qui échappent aux grilles d'interprétation sanctionnées, mais aussi toutes les pratiques théoriques construisant autrement leurs objets d'analyse ou proposant de faire tout à fait autre chose).

coupures – et encore moins en termes de structures pérennes –, il convient de cartographier la distribution des changements en dressant un bilan des foyers de transformation, leurs zones d'influence, leurs rythmes d'expansion et de diffusion, etc. Il faudrait aussi détailler les mêmes éléments pour les enclaves de résistance, les foyers de survivance et les contre-courants historiques. En un mot, il faudrait faire la géographie stratigraphique des changements historiques en cartographiant les métastases de chaque transformation.

La distinction entre *phase* et *époque* sera d'un grand secours dans cette démarche, ainsi que celle entre *métastase* et *événement*. Contrairement à une époque, une phase ne domine ni la totalité de l'espace historique ni toutes les strates de cet espace. Elle connaît toujours une distribution spécifique dans les trois dimensions de l'histoire : la dimension verticale du temps, la dimension horizontale de l'espace et la dimension stratigraphique des pratiques¹. Il est donc impossible de parler d'un événement qui donnerait naissance ou fin à des phases. Celles-ci évoluent ou régressent par des métastases, à savoir des transformations à rythme variable qui sont inégalement distribuées dans l'espace social. Pour reprendre les références du début de cette introduction, il faudrait dire qu'il ne s'agit pas de deux époques de la philosophie mais plutôt de deux phases différentes de ce que l'on nomme aujourd'hui « la philosophie ». La *phase humaniste* ou *anti-scolastique* ne résume nullement la totalité de la production philosophique du xvi^e et du xvii^e siècle. Il en va de même pour la *phase historique* et *herméneutique* qui se répand à partir de quelques universités germaniques vers la fin du xviii^e siècle. Il suffit de comparer celle-ci à la pratique de la philosophie dite analytique pour voir à quel point le virage historique ne résume pas toutes les pratiques philosophiques de « l'âge moderne »². Il est important de nous rappeler à cet égard que les phases de la pratique philo-

1. Lorsque nous faisons référence, par pure commodité, à des périodes, des régions ou des groupes de pratiques, il s'agit uniquement d'indexer de manière heuristique telle ou telle dimension de l'histoire sans vouloir la réduire à un bloc monolithique.

2. Sur le rapport somme toute compliqué entre la philosophie analytique et l'histoire de la philosophie, voir T. Sorell et G.A.J. Rogers, dir., *Analytic philosophy and history of philosophy*, Oxford Univ. Press, 2005, ainsi que notre compte rendu de l'ouvrage dans *Journal of the history of philosophy* 45:4 (octobre 2007), p. 678-689.

sophique ne sont pas des genres de l'espèce unique de *la* philosophie. Il s'agit bien plutôt de pratiques et de constellations théoriques identifiables comme « philosophiques » à partir de points de vue spécifiques. Nous verrons plus loin que le vocable *philosophie* n'a pas toujours eu le même sens.

L'analyse des phases et des métastases des pratiques philosophiques s'allie particulièrement bien avec la *méthode des coups de sonde*, qui révèle toutes les limites de la logique d'exemplarité. La notion d'*exemple* suppose le plus souvent la possibilité d'une extrapolation où l'on passerait du particulier au général ou à l'universel. L'exemple serait alors un particulier généralisable. La méthode des coups de sonde vise à contourner toutes les contradictions et toutes les difficultés pratiques inhérentes au concept d'exemple. Au lieu de prétendre résumer la totalité d'un espace-temps donné, un coup de sonde se présente justement comme un point précis dans un espace-temps plus large, un marqueur unique dans un vaste système de relations. Là où la logique d'exemplarité est fondée sur un principe de suffisance assurant un passage entre le connu (le particulier) et l'inconnu (le général), la logique des coups de sonde se base sur un *principe d'insuffisance* où c'est en se bornant principalement à ce que l'on voit dans le coup de sonde que l'on arrive à mieux connaître la strate dont il est prélevé. Et ceci par une forme de *connaissance par excision* où le trou dans une strate du passé nous renseigne sur un point précis de celle-ci tout en étant l'indice de tout ce que l'on ne connaît pas. Si c'est en multipliant les coups de sonde que l'on peut espérer mieux connaître la strate ainsi indiquée, on ne peut jamais reconstituer la strate entière dans toute sa complexité.

Tournons-nous maintenant vers la question de la causalité historique, car les insuffisances de la notion d'un tournant historique de la philosophie se manifestent également à ce niveau. Ceux qui se servent de cette notion ont le plus souvent recours à l'un ou à l'autre de deux extrêmes. Ou bien ils cherchent à expliquer le devenir historique de la philosophie par des raisons purement internes à la pensée, ou bien ils font appel à un facteur externe plus ou moins massif qui expliquerait à lui seul la refonte de la philosophie dans son ensemble. Or, si les liens entre la philosophie et l'histoire commencent à se resserrer vers la fin du XVIII^e siècle, notamment dans quelques villes universitaires germaniques et protestantes,

l'explication de ce phénomène ne se trouve ni dans une seule cause externe ni dans une nouvelle volonté philosophique. Autant dire qu'il faut écarter le déterminisme réducteur sous toutes ses formes – historicistes, sociologistes, politiques, économiques – tout autant que le simple volontarisme individualiste et spontané propre à l'analyse philosophique de l'histoire. Il faudrait faire état de la *conjoncture de déterminants* (parmi lesquels il faut aussi compter des décisions individuelles et collectives), tout en prenant en compte la *variabilité causale* selon les différentes régions et strates de l'histoire.

Ceci n'est pas l'endroit pour dresser un bilan exhaustif de tous les facteurs qui ont contribué de près ou de loin au virage historique et herméneutique de la pratique philosophique. Il faudrait en effet faire état de la montée en puissance des sciences naturelles, du développement des sciences humaines, d'un certain désenchantement religieux, de l'émergence de l'esthétique et de l'herméneutique « moderne », des bouleversements socio-politiques liés à l'effondrement de l'ancien régime, de l'apparition des États-nations modernes, de la formation du « régime moderne d'historicité » et de bien d'autres aspects de la culture européenne depuis le siècle des Lumières¹. Contentons-nous ici de nous attarder brièvement sur deux éléments importants. Si l'analyse du passé philosophique devient dans quelques communautés intellectuelles un passage obligé pour tous ceux qui souhaitent participer au discours philosophique, c'est partiellement en raison de deux phénomènes plus ou moins nouveaux qu'il convient de réunir, par commodité, sous les titres de l'*archivage du savoir* et de l'*institutionnalisation des connaissances*. Nous entendons par le premier terme non seulement la mise en archive de l'histoire de la philosophie par les bibliothèques modernes et par la grande diffusion des imprimés, mais aussi tout un ensemble de pratiques annexes qui ont contribué d'une manière ou

1. Parmi les tentatives les plus intéressantes pour penser de manière synthétique (car il y a de nombreuses études spécifiques) la complexité des reconfigurations théoriques et pratiques à « l'âge moderne », nous renvoyons à E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Éd. Fayard, 1990 et à I. Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, La Découverte, 2006. Sur le régime moderne d'historicité, voir F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éd. du Seuil, 2003. On consultera aussi avec profit R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

d'une autre à la disponibilité des textes philosophiques à l'âge moderne : l'immense travail de traduction entrepris par les philologues et les romantiques, l'essor de la presse scolaire et la diffusion des éditions à moindre prix, le taux d'alphabétisation et une certaine démocratisation du mot imprimé, etc. L'institutionnalisation des connaissances renvoie à la place centrale occupée par les établissements d'enseignement et de recherche dans la pratique philosophique, et notamment les universités « réformées » qui ont été fondées dans le monde germanique entre la fin du xvii^e et le milieu du xviii^e siècle (telles Göttingen et Halle), ainsi que les « nouvelles » universités du début du xix^e siècle. La pratique philosophique depuis cette époque devient de plus en plus inséparable de son encadrement institutionnel, qu'il s'agisse de l'enseignement (l'organisation et les exigences de la formation philosophique, la répartition et la structure des cours, etc.), de la publication (l'essor des revues spécialisées, la publication des notes de cours, etc.) ou de la formation de communautés intellectuelles (l'université comme point de rassemblement et de débat, la succession filiale instituée par le rapport entre professeur et élève, etc.). Certes, la philosophie était déjà présente à l'université depuis le Moyen Âge, sans parler des académies de l'Antiquité, mais sa place dans le partage des savoirs était fondamentalement différente, et la pratique philosophique a par ailleurs subi une déprofessionnalisation importante au xvii^e et au début du xviii^e siècle¹. Comme nous le verrons plus loin, c'est surtout à partir de la fin du xviii^e siècle, et notamment dans les pays germaniques, que la place institutionnelle de la philosophie a commencé à ressembler à celle qu'elle occupe aujourd'hui².

1. Voir C.H. Haskins, *The rise of universities*, Ithaca et Londres, Cornell Univ. Press, 1957 ; C. Charle et J. Verger, *Histoire des universités*, PUF, 1994 ; G.R. Elton, dir., *The new Cambridge modern history*, t. III, *The reformation 1520-1559*, Cambridge Univ. Press, 1958, p. 414-437 ; A.W. Levi, *Philosophy as social expression*, The Univ. of Chicago Press, 1974 ; N. Elias, *La civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1973 ; R. Collins, *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change*, Cambridge et Londres, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1998 ; J. Réé et al., *Philosophy and its past*, Atlantic Highlands, New Jersey, The Humanities Press, 1978 ; C.E. McClelland, *State, society, and university in Germany 1700-1914*, Cambridge Univ. Press, 1980 ; T. Ziolkowski, *German Romanticism and its institutions*, Princeton Univ. Press, 1990 et *Clio the romantic muse. Historicizing the faculties in Germany*, Ithaca et Londres, Cornell Univ. Press, 2004.

2. Sur le cas de la France, voir J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la république*, Éd. de Minuit, 1988 et P. Gerbod, « L'université et la philosophie de 1789 à nos jours », *Actes du*

Étudier l'archivage du savoir et l'institutionnalisation des connaissances depuis le siècle des Lumières, c'est entreprendre une histoire sociale de la pratique philosophique en cartographiant les déplacements qui sont intervenus dans les diverses pratiques de la philosophie, qu'il s'agisse de la recherche, de la lecture, de l'enseignement, de l'écriture ou de la publication.

On ne trouvera pas ici une telle histoire. Elle fera, nous l'espérons, l'objet d'une étude ultérieure. Si nous l'invoquons au passage, ce n'est pas simplement pour souligner les défaillances de la logique historique qui sous-tend la notion de tournant historique, mais c'est aussi pour encadrer l'objet de la présente étude. Dans la deuxième moitié du xx^e siècle en France, on assiste à une reprise critique de toute l'histoire de la philosophie par une des constellations intellectuelles qui nous intéressera le plus ici (celle de Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard et bien d'autres). Sans schématiser abusivement, on pourrait dire que l'histoire de la pensée occidentale constitue leur champ d'analyse privilégié, et que leurs projets sont inséparables des légitimations historiques qui les sous-tendent. Quand bien même leur reprise de l'histoire s'annoncerait le plus souvent sous l'enseigne d'un anti-hégélianisme généralisé, il ne faudrait donc pas perdre de vue le cadre pratique qu'ils partagent avec Hegel. Soyons clair à ce propos : cela n'a strictement rien à voir avec une quelconque théorie sur les traces conceptuelles de l'hégélianisme dans les révoltes contre Hegel. Il s'agit plutôt de signaler que l'activité philosophique des « penseurs de la différence » n'est pas sans lien avec l'archivage du savoir et l'institutionnalisation des connaissances propres aux communautés intellectuelles auxquelles Hegel lui-même participait.

Notre interrogation sur les logiques de l'histoire est donc directement liée à une réflexion sur notre actualité. Il s'agit de retracer l'émergence

95e congrès national des sociétés savantes (Reims, 1970), t. 1, *Histoire de l'enseignement de 1610 à nos jours*, Bibliothèque nationale, 1974. Pour une analyse de la deuxième moitié du xx^e siècle, on consultera aussi avec profit N. Kauppi, *French intellectual nobility. Institutional and symbolic transformations in the post-Sartrian era*, Albany, State University of New York Press, 1996, ainsi que L. Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, 1987 et *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Éd. du Seuil, 2007.

historique des évidences métaphilosophiques de la pratique philosophique actuelle, où faire de la philosophie c'est faire des lectures internes des textes canoniques de la tradition occidentale, et où la pensée est essentiellement une pensée exégétique qui se forme dans et à travers les mots des grands penseurs d'autrefois. Une telle entreprise nécessite un va-et-vient entre le présent et le passé. Loin d'être hagiographique ou sectaire, cet ouvrage propose une rupture avec la séquence philosophique la plus récente tout en étant en dialogue avec elle et avec d'autres moments de l'histoire de la philosophie. Au lieu de poursuivre le jeu historique des philosophes actuels en choisissant un seul maître du passé à défendre contre tous les autres ou en entreprenant un parricide parasite du dernier grand maître à penser, nous proposons un radical changement d'orientation méthodologique qui consiste à prendre la pratique philosophique « elle-même » pour objet d'analyse. Ceci implique une nouvelle conception de la production philosophique, où le génie désincarné en dialogue spirituel avec les grands hommes du passé cède la place à des agents socio-historiques participant à des communautés intellectuelles et partageant des pratiques communes. Cette « réincarnation » de l'activité philosophique – qui doit évidemment beaucoup aux sciences humaines et sociales – nous permet de reprendre à nouveaux frais l'histoire de la philosophie et l'interprétation des « grands textes ».

Il s'agit, entre autres, de rompre avec la logique herméneutique qui sous-tend la délimitation habituelle de l'objet de recherche philosophique en termes d'un seul nom propre (ou, à la limite, de quelques noms propres), d'une période historique ou d'un sujet philosophique. Une telle délimitation est fondée sur la prétendue autonomie et autosuffisance de la pensée d'un individu ou d'une époque, ou de la cohérence naturelle de certaines périodes ou de certains problèmes philosophiques. On voit bien qu'il y a en effet toute une pré-philosophie sous-tendant la délimitation de l'objet de recherche en philosophie. Et il faudrait un jour retracer l'émergence de ces partis pris interprétatifs et les liens étroits qu'ils maintiennent avec la recherche académique.

Si nous écartons la délimitation toute faite de la recherche philosophique, c'est alors pour constituer autrement notre objet d'analyse. Au lieu de privilégier des catégories historiques comme celle du penseur individuel,

celle de l'école de pensée, celle de l'époque ou celle de la pensée occidentale, nous avons décidé de prendre comme objet d'étude les pratiques et les modes de fonctionnement de quelques constellations intellectuelles. Entendons par là un réseau d'agents historiques qui deviennent visibles à l'aide de divers révélateurs : des pratiques partagées, des problématiques communes, un lieu de réflexion, un objet de controverse, les coordonnées conceptuelles d'un débat, etc. La notion de *constellation intellectuelle* a l'avantage justement de ne pas supposer l'existence d'un objet naturel de l'histoire (*le texte, le penseur, le Zeitgeist*, etc.), d'un acteur privilégié (l'individu ou la société dans son ensemble) ou d'une structure uniforme des assemblages historiques (une constellation laisse toujours une marge de manœuvre importante pour toutes les variations). Notre niveau d'analyse ne sera donc ni celui de la recherche philosophique sous sa forme traditionnelle, ni celui de l'histoire des idées qui cherche à englober toute une époque ou toute une génération. Il s'agira de cartographier les prises de position qui ont eu lieu dans quelques constellations intellectuelles spécifiques afin de dresser un bilan des logiques historiques et herméneutiques qui y sont à l'œuvre.

Ceci étant dit, le lecteur reconnaîtra sans peine la structure d'ensemble de notre étude, qui se divise nettement en trois parties. Il s'agit de la structure tripartite de la traditionnelle histoire de la philosophie, qui connaît un nombre quasi-infini de variations et dont la forme la plus répandue est probablement la suivante : Platon (l'origine de la philosophie), Descartes (le tournant moderne de la pensée occidentale), le projet philosophique de celui qui raconte l'histoire (l'aboutissement de toute l'histoire de la philosophie). En nous servant pragmatiquement de ce modèle scolaire – qui s'enracine dans l'histoire récente de la pédagogie en philosophie –, nous verrons qu'il est évidemment loin de constituer un absolu pour tous les penseurs que nous analyserons. Pour prendre un exemple parmi d'autres, nous verrons que le platonisme ne s'identifie pas tout simplement à la naissance de la philosophie pour les antiplatoniciens modernes, et que ceux-ci ne rejettent pas, par ailleurs, tout ce qui se trouve dans les écrits de Platon (ils ne sont pas tout simplement « antiplatoniciens »). Cela dit, le fait qu'ils récusent, parfois explicitement, ce schéma historique ne veut nullement dire qu'ils abandonnent entièrement la logique historique qui le sous-tend,

et notamment le discours magistral du dernier-né, ou ce que Michael Frede appelle l'historiographie philosophique : « Cette historiographie est écrite du point de vue d'une certaine position philosophique, celle de Kant ou de Hegel par exemple, qui reconstruit l'histoire de la philosophie comme un développement aboutissant à cette position privilégiée »¹. Si nous avons choisi d'utiliser une telle structure, ce n'est pourtant pas uniquement parce qu'elle nous a fourni une porte d'accès pragmatique à des questions méthodologiques sur l'agencement de l'histoire philosophique. C'est aussi qu'il nous a semblé nécessaire de montrer que les logiques historiques qui font l'objet de notre étude ne se limitent point à un seul domaine et qu'elles débordent largement le cadre d'une seule constellation intellectuelle (sans pour autant être universelles). En revenant sur les trois moments privilégiés de l'histoire de la philosophie, nous multiplions les exemples et les points de vue, dans des études de cas toujours précises, pour démontrer que les évidences de notre pratique historique et herméneutique de la philosophie sont le résultat de nombreux changements récents (produisant, d'ailleurs, une image du passé qui nous empêche généralement de les voir).

LOGIQUE DE L'HISTOIRE

Il est d'usage depuis quelque temps d'initier toute réflexion sur l'histoire par une méditation brève mais déterminante sur le mot *histoire*. Ce terme, nous dit-on, renvoie tout aussi bien à un ensemble de faits empiriques du passé qu'à l'agencement de ceux-ci dans des récits. Cela explique pourquoi l'histoire est depuis longtemps partagée entre la science et l'art, comme un domaine de recherche dans lequel la logique des faits est constamment aux prises avec la logique des fictions. Les différentes positions arrêtées sont bien connues : l'histoire rigoureuse se doit de se borner à des éléments de quantification scientifique, l'histoire est une pure fiction et il est temps qu'elle revendique son assise littéraire, l'histoire est un discours mixte qui combine des faits positifs et des formes narratives. Les positions hybrides ne manquent pas plus que de légers déplacements conceptuels ou terminologiques. Mais le champ de bataille est circonscrit

1. « Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1992, n° 3, p. 323.

et les principaux éléments de la combinatoire logique sont déterminés : l'histoire, comme son nom l'indique, est porteuse d'une essence double dont il faudrait faire état.

Le contenu de telles méditations s'avère souvent moins intéressant que le phénomène social dont elles témoignent. Car elles indiquent l'existence d'un réflexe intellectuel acquis par un grand nombre de ceux qui s'intéressent actuellement à l'historiographie. Ce réflexe trouve son origine dans une logique historique ou dans une certaine manière de penser l'histoire et de composer ses objets, ses agents et ses actions. Une logique de l'histoire, entendons-nous bien, n'est pas une simple manière de schématiser le passé ou d'en faire une représentation. Ce n'est pas un récit ou une structure narrative. Ce n'est pas non plus une méthode ou une manière d'organiser des phénomènes historiques. C'est le dispositif conceptuel, perceptif et pratique qui détermine ce que c'est que l'histoire ainsi que la nature de ses composantes et les rapports entre celles-ci. Une logique de l'histoire n'est donc nullement externe aux faits historiques. Cela ne veut pas simplement dire que les faits sont toujours encadrés et structurés par un système d'organisation. À vrai dire, il n'y a pas d'un côté les faits de l'histoire et de l'autre côté leur mise en ordre conceptuel. Au contraire, l'existence des positivités de l'histoire relève directement d'un mode d'intelligibilité historique. On ne voit les faits du passé – que nous appellerions plus volontiers *les données*, à savoir les évidences qui s'imposent sur fond d'une logique historique – que dans la mesure où ils se font voir par le biais d'une pensée de l'histoire qui n'en est pas moins une pratique de l'histoire. On ne saurait trop insister sur ce point : une logique historique n'a rien de purement conceptuel. C'est avant tout *un mode d'intelligibilité pratique de l'histoire*. Son savoir se constitue comme un savoir-faire.

À dire vrai, l'histoire ne se donne comme écartelée entre l'ordre des faits et l'ordre des fictions que parce qu'elle prend racine dans une logique historique la présentant ainsi. Et chaque logique de l'histoire est dotée de sa propre historicité (preuve en est la nouveauté relative de ce genre de réflexion sur l'histoire). Ce qui ne veut pourtant pas dire qu'à chaque époque correspond une seule logique de l'histoire. Au contraire, il y a souvent plusieurs logiques cohabitant la même phase historique (la pensée des époques relevant elle-même d'une logique de l'histoire parmi d'autres).

Il ne faut d'ailleurs pas confondre une logique historique avec un ensemble de principes inflexibles ou avec des lois commandant le passé. Chaque logique de l'histoire est le résultat de la mise en relation d'un certain nombre d'axiomes plus ou moins autonomes. Un axiome n'est pas une règle ou une norme absolue. C'est l'agencement d'un espace des possibles, laissant une marge de manœuvre parfois très importante. Un axiome fonctionne donc comme une micro-logique de l'histoire. S'il nous a semblé légitime d'établir une distinction heuristique entre *logique* et *axiome*, c'est parce qu'elle nous permet d'insister sur le dynamisme des logiques historiques tout en évitant l'opposition entre l'empirique et le transcendantal. Entendons par là la tendance à distinguer entre les faits empiriques et un ensemble de principes transcendants qui les gouvernent. Même si ces derniers sont dotés d'une historicité, ils tendent à jouer pour chaque époque le rôle de déterminants principaux plus ou moins absolus et totalisants. Dans les versions les plus nuancées, il existe des chevauchements entre les âges historiques ou plusieurs séries de principes qui se concurrencent à la même époque. Mais de telles versions s'apparentent toujours à l'opposition entre l'empirique et le transcendantal en distinguant entre un monde des faits et un monde des principes, sans reconnaître la constitution immanente de logiques pratiques.

Ce que nous appelons une logique historique n'est donc pas un ensemble monolithique de principes transcendants déterminant la totalité des faits à un moment donné. C'est une constellation d'axiomes historiques mis en œuvre dans des pratiques sociales spécifiques. Il n'y a pas de ciel théorique au-dessus des pratiques ou de régime conceptuel déterminant en bloc tous les actes ; il y a diverses pratiques sociales qui mobilisent des axiomes historiques. Une telle approche nous permet non seulement d'éviter l'opposition schématique entre principe et fait, mais aussi de prendre en compte le dynamisme social des pratiques historiques. Car des axiomes et des logiques historiques sont susceptibles de varier en fonction de la constellation intellectuelle. Au lieu donc de rechercher un ensemble de règles figées qui déterminerait la totalité des pratiques historiques, il convient d'examiner la physionomie des logiques historiques à l'œuvre dans de différentes constellations intellectuelles.

Pour en revenir à notre point de départ, notons que le premier axiome à l'œuvre dans la logique historique dont relève le débat sur la nature positive ou fictionnelle de l'histoire, c'est un axiome essentialiste. Car on fait comme si le concept d'histoire avait une nature identifiable, comme s'il était possible de prélever sur les diverses pratiques historiennes une unité conceptuelle nommée *l'histoire*. On risque d'oublier ainsi l'historicité même du concept d'histoire en tombant dans la transitivité de l'*historicisme sélectif*, où un objet prétendument naturel – l'histoire – gît au fond de toutes les transformations possibles¹. Pour ceux et celles qui reconnaissent pleinement l'historicité de la notion d'histoire, il y a encore le risque d'une *transitivité sociale*, qui consiste à supposer l'existence d'un phénomène fixe au cœur de toutes les pratiques sociales à un moment donné, comme s'il y avait, par exemple, *une* pratique historique ou *un* concept d'histoire à telle ou telle époque. Car un tel essentialisme ne se limite que rarement au seul concept d'histoire, et s'étend le plus souvent à des périodes, à des mouvements historiques, à des écoles de pensée, à des œuvres. On s'attache ainsi à décrire la nature définitive de tel ou tel sous-ensemble de l'histoire, qu'il s'agisse de la philosophie occidentale, du platonisme, de la modernité ou de la philosophie française contemporaine. Du moment où l'on admet l'existence d'une essence de l'histoire ou de tel ou tel sous-ensemble historique, une lutte s'engage aussitôt sur la définition la plus juste de celle-ci. Et il est presque immédiatement question de sa valeur, la controverse s'enchaînant ainsi sur le plan des appréciations normatives. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que le débat descriptif et normatif sur l'essence de l'histoire ou de tel ou tel ensemble historique peut s'étendre à l'infini très précisément parce que c'est une telle essence qui fait défaut².

1. Nous renvoyons sur ce point à H. Arendt (notamment *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Éd. Gallimard, 1989 et *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Éd. Gallimard, 1967), R. Koselleck (*Le futur passé*, *op. cit.*) et F. Hartog (*Régimes d'historicité*, *op. cit.*).

2. S'il convient d'abandonner l'essentialisme historique, ce n'est nullement au nom du relativisme. Il s'agit, au contraire, d'éviter ces deux écueils en revendiquant un *nominalisme socio-historique* fondé sur l'usage réel des termes et des concepts. Prenons un exemple : si une catégorie telle que la modernité est incapable d'isoler le propre d'une époque, cela ne veut pas dire qu'elle reste ouverte à toutes les significations. Il s'agit en effet d'un terme de fraîche date qui renvoie généralement à des périodes différentes selon le domaine de recherche et la communauté intellectuelle. Bien que son champ d'application n'ait pas de limite *a priori*,

Le deuxième axiome repérable dans le réflexe intellectuel qui consiste à s'interroger sur le double sens du mot *histoire*, c'est ce qu'il convient d'appeler le régime aléthique de l'histoire. Celui-ci consiste en l'opposition entre l'ordre des faits et l'ordre des fictions, une opposition rattachée d'ailleurs à toute une série de dichotomies sous-jacentes. Alors que l'ordre des faits est le plus souvent le domaine privilégié de l'objectivité historique, l'ordre des fictions glisse plus facilement vers l'histoire subjective (il en va de même pour les catégories de l'universalité et du relativisme). L'histoire des faits s'aligne d'ailleurs souvent sur une approche globale fondée sur une causalité déterministe, tandis que l'histoire narrative s'accommode mieux d'une approche individualiste laissant une marge de manœuvre importante à tout ce qui échappe aux déterminants historiques (y compris l'inventivité de l'historien). Il est aussi possible d'y identifier deux procédures de légitimation différentes. Du côté de l'histoire positive, tout revient d'habitude aux faits objectifs, et donc à la fidélité de la représentation à la réalité historique. Pour l'histoire narrative, les « faits » cèdent la place à d'autres critères de légitimité, souvent moins « impartiaux ».

Nous préconisons pour notre part une *logique relationnelle de l'histoire* qui s'affranchit de la fausse dichotomie entre l'impartialité et la partialité, l'universalité et le relativisme, l'histoire des faits et les contes de fée. À proprement parler, il n'y a pas de *faits historiques*, si l'on entend par là des positivités brutes. Il n'y a que des *données* ou des *évidences* qui relèvent d'une logique de l'histoire. De même, il n'y a pas de récits historiques, si l'on entend par là des fictions librement inventées par tout un chacun pour donner un sens à l'histoire. Il n'y a que des *agencements*, à savoir des dispositifs qui mettent de l'ordre dans les données d'une communauté interprétative. Nous renvoyons sur ce point à la distinction opérée par Thomas Kuhn entre les stimuli (*stimuli*) et les données (*data*). Dans une série d'études remarquables, il a montré que nous n'avons jamais l'expérience immédiate de la réalité brute des stimuli, car les éléments primaires de notre expérience sont des données¹. Cela ne veut pourtant pas dire

il faut que son usage se fasse reconnaître sur le plan social en se situant dans un univers conceptuel compréhensible par d'autres.

1. Voir *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, Éd. Gallimard, 1990 et *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Flammarion, 1999.

que nous soyons libres d'inventer les données que nous voudrions, mais plutôt que le monde « empirique » qui se livre à nous est toujours déjà un monde de données, constitué par notre sens pratique en participant à une communauté intellectuelle dans une conjoncture socio-historique précise.

Le troisième axiome repérable dans de nombreuses réflexions sur l'ambiguïté du terme *histoire* a trait à la structure du temps historique. On entend souvent dire que cette ambiguïté, si elle ne relève pas de la nature de l'histoire, est propre à l'âge moderne. Selon le paradigme des tournants historiques examiné plus haut, elle est donc parfois mise au compte d'une modification majeure des études historiques depuis deux siècles. Une discontinuité séparerait ainsi la longue ère des chroniques de l'âge de l'histoire où le passé sera pris désormais dans une lutte entre l'ordre des faits et l'ordre des fictions. À l'inverse, certains affirment que la pratique historique elle-même aurait été depuis toujours sujette à un double impératif. Au lieu d'une discontinuité entre l'âge des chroniques et celui de l'histoire, ils affirment l'existence d'une continuité entre l'histoire ancienne et l'histoire moderne. Il faut reconnaître, évidemment, que ces deux positions témoignent d'un nombre important de variantes. Mais les champions de la discontinuité et les défenseurs de la continuité partagent, en définitive, le même espace de réflexion et la même conception géologique de l'histoire. Celle-ci consiste à ignorer ou à obscurcir la dimension horizontale du passé au profit de la seule dimension verticale, à faire comme si chaque couche des sédiments du passé – quand bien même il n'y en aurait qu'une seule – était fondamentalement homogène.

Les solutions partielles ne manquent pas. Combien de fois s'est-on servi d'un dualisme historique permettant à l'interprète de sauter habilement d'une région de la dimension horizontale de l'histoire à une autre en fonction des besoins du moment? Une autre solution consiste à diviser l'histoire en fonction du domaine d'analyse, du secteur d'activité, de la couche sociale, de la région géographique ou de quelque autre sous-ensemble. L'histoire se répartirait ainsi en autant de séquences plus ou moins autonomes qui ne s'harmoniseraient pas nécessairement entre elles. On fait ainsi état des courants et des contre-courants, et parfois même des courants obliques. Les micro-histoires ne s'additionnant pas obligatoirement dans une seule macro-histoire, elles servent à cartographier le passé

avec des instruments d'analyse plus sensibles que ceux de l'histoire binaire. Et pourtant, les risques d'une telle méthode sont encore nombreux. Tout d'abord, la délimitation des séquences pose un problème autrement compliqué. Surtout parce qu'elle n'est pas elle-même externe à l'histoire. Qu'il s'agisse des disciplines, des domaines d'activité, des couches sociales ou des régions géographiques, chaque délimitation a sa propre historicité, et celle-ci est fortement marquée par toute une série de luttes sociales et politiques¹. D'ailleurs, même si l'on admettait la nature socio-historique, et donc contingente, de la délimitation des séquences et des objets d'étude, il faudrait également éviter le risque que chaque séquence reproduise en microcosme les difficultés soulignées plus haut à l'égard de l'histoire verticale. L'homogénéisation de l'espace social peut avoir lieu au niveau des séquences tout aussi bien que sur le plan de la macro-histoire moniste ou dualiste.

Au lieu de chercher d'autres solutions partielles qui risqueraient de maintenir en dernière instance la logique géologique de l'histoire, il convient de restituer les trois dimensions de l'histoire : la dimension verticale de la chronologie, la dimension horizontale de la géographie et la dimension stratigraphique des pratiques. Concernant la première dimension, il faudrait d'ailleurs préciser qu'il n'existe pas une seule temporalité à rythme invariable mais que la structure même du temps peut varier selon les régions de l'histoire, les phénomènes historiques et les divers processus de développement². La distribution spatiale des événements historiques n'est pas moins complexe. « Une même date, écrit Henri Focillon, étreint l'extrême diversité des lieux, l'extrême diversité de l'action et, dans le même lieu, des actions très diverses encore, l'ordre politique, l'ordre économique, l'ordre social, l'ordre des arts. L'historien qui lit en succession lit aussi en largeur, en synchronisme, comme le musicien lit une partition d'orchestre.

1. Sur ce point, nous renvoyons aux travaux d'I. Wallerstein, dont notamment *Comprendre le monde, op. cit.* ; *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, PUF, 1995 et « L'actualité aux prises avec le passé », *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine. Dialogues*, dir. A. Gomez-Muller et G. Rockhill, Éd. du Félin, 2010.

2. Parmi les diverses tentatives pour penser la complexité du temps historique, il faut citer la tradition allant de F. Braudel (notamment *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, 1969) à I. Wallerstein.

Introduction

L'histoire n'est pas unilinéaire et purement successive, elle peut être considérée comme une superposition de présents largement étendus¹. Notons, par ailleurs, que l'espace historique n'est pas plus réglé que le temps historique selon une seule structure déterminante. Nous verrons, par exemple, qu'il peut y avoir des rapprochements entre des espaces lointains ou des écarts profonds au sein de la même région géographique. La distribution des écrits, pour prendre un exemple qui nous intéressera plus loin, est capable de produire un espace intellectuel (et un espace linguistique) distinct de l'espace des frontières géographiques. Mais si la prise en compte de la dimension horizontale de l'histoire nous gardera des schématisations abusives inhérentes à la notion d'époque, elle risque tout à la fois de réduire des régions à des blocs plus ou moins homogènes². D'où la nécessité de faire état de la troisième dimension de l'histoire en nous intéressant aux diverses pratiques habitant le même lieu, et à tous les différents ordres signalés par Focillon dans la citation ci-dessus. Nous aurons l'occasion de constater, dans cette optique, qu'un espace-temps précis, comme la ville de Florence autour de 1400, se constitue de nombreuses couches intellectuelles, culturelles, économiques, religieuses et sociales. L'analyse de telles strates nous permet de décortiquer l'espace géographique en rendant compte des différentes pratiques qui s'y trouvent.

Deux précisions s'imposent ici. La première, c'est que les trois dimensions de l'histoire sont des outils purement heuristiques faisant partie d'une logique alternative de l'histoire. Elles ne prétendent pas décrire la réalité historique comme un phénomène positif (ou comme un récit). Deuxièmement, il n'existe aucune cartographie exogène de l'histoire, et donc aucun plan purement objectif des trois dimensions historiques. Il n'y a en effet que des visions de l'espace de l'histoire et des luttes sociales pour l'imposition d'une vision d'ensemble. Notre propre logique historique participe activement à cette lutte et constitue ce que nous proposons

1. *Vie des formes*, PUF, 2000, p. 86. Cette manière de concevoir le temps historique a été reprise et approfondie par G. Kubler (*The shape of time. Remarks on the history of things*, New Haven et Londres, Yale Univ. Press, 1962), S. Kracauer (*L'histoire. Des avant-dernières choses*, trad. C. Orsoni, Stock, 2006) et H.R. Jauss (*Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Éd. Gallimard, 1978).

2. Voir la critique du concept de période chez Kracauer (*History, op. cit.*, p. 66-68).

d'appeler une *intervention pragmatique*. D'ailleurs, la mise en lumière des différentes dimensions de l'espace historique, c'est aussi une tentative d'esquisser les grandes lignes d'une théorie de la perception du monde historique¹. Parmi les points de repère qui orientent cette perception, il faut compter les communautés historiques dans lesquelles on se trouve et celles auxquelles on participe activement.

Une communauté historique, il faut y insister, n'est ni une époque, ni une école, ni un mouvement. Sa nature et sa consistance sont toujours enjeux de luttes sociales, et elle est donc fondamentalement dynamique et susceptible de varier selon les perspectives sociales. Il n'y a aucune communauté purement objective, si l'on entend par là une communauté qui aurait une identité *a priori*. Cela n'empêche nullement la possibilité d'une objectivité concrète, à savoir un consensus socio-historique – au sein d'une ou de plusieurs communautés – concernant l'existence ou la non-existence d'un groupe historique. Mais il faut aussi faire remarquer qu'il n'y a aucune communauté purement subjective, si par là l'on entend une communauté née d'une seule affirmation subjective. Les communautés n'existent que dans la mesure où l'on reconnaît leur existence et pour autant qu'elles se font reconnaître. Elles sont toujours aux prises avec la visibilité sociale. En définitive, il faut abandonner toute *conception substantialiste* des communautés en faveur d'une *conception purement relationnelle*, où la nature, les traits caractéristiques et les limites des communautés sont des objets de négociations sociales, qui sont à la fois ouvertes et déjà conclues dans les pratiques et les institutions existantes. Une telle conception nous invite, d'ailleurs, à intervenir dans la lutte pour la définition des diverses communautés auxquelles nous participons et de leurs constellations historiques respectives.

En définitive, nous visons à modifier de fond en comble quelques axiomes historiques en vue de l'élaboration d'une logique alternative de l'histoire. Par rapport aux problèmes signalés ci-dessus, il s'agit d'opérer un déplacement de la conception essentialiste ou relativiste de l'histoire

1. On peut se référer au travail de J.-F. Sirinelli à ce sujet, et notamment à «Éloge de la complexité», *Pour une histoire culturelle*, dir. J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli, Éd. du Seuil, 1997, p. 433-434.

vers le nominalisme socio-historique et le pragmatisme interventionniste, du régime aléthique des faits et des fictions vers une logique des agencements relationnels des données, et de l'histoire géologique et de la conception verticale du passé vers la géographie stratigraphique de l'histoire en termes de constellations intellectuelles. Dans un tel déplacement, il s'agit de proposer des instruments heuristiques et des concepts opératoires qui n'ont de consistance et d'effectivité que dans la mesure où ils sont mis en œuvre dans des pratiques historiennes (avec toute la combinaison transformationnelle des axiomes que cela implique). Ce déplacement s'enracine d'ailleurs dans une nouvelle orientation méthodologique, qui a des conséquences pour la pratique philosophique dans son ensemble.

LOGIQUE HERMÉNEUTIQUE

En proposant une logique alternative de l'action historique, on s'oblige à rencontrer un certain nombre de problèmes épistémologiques fondamentaux, tels le rapport entre l'essence et l'apparence, la réalité et la représentation, l'éternel et le temporel. Les solutions portées à de tels problèmes, quand bien même il serait dangereux de les abstraire hâtivement des pratiques historiennes, ne se bornent pas au seul domaine de l'histoire au sens traditionnel du terme. Par conséquent, on ne s'étonnera pas de rencontrer des problèmes similaires dans le domaine de l'herméneutique.

Commençons par le rapport entre l'essence et l'apparence en reprenant l'argument esquissé ci-dessus, à savoir que l'histoire n'existe pas sous une forme essentielle et absolue, mais qu'il y a uniquement des pratiques historiques différemment construites. On pourrait en dire autant de l'interprétation : l'herméneutique n'existe pas, si l'on entend par là une seule forme d'interprétation transhistorique. Il n'y a que des pratiques interprétatives inscrites dans des conjonctures socio-historiques spécifiques, et la légitimité de chaque pratique dépend justement de son insertion dans un monde partagé de pratiques sociales. Cela ne veut pourtant pas dire que toutes les interprétations se valent. Au contraire, en tant que pratique sociale et historique, l'interprétation est toujours enracinée dans une logique herméneutique immanente. Une logique herméneutique, précisons-le, est un mode d'intelligibilité pratique de l'interprétation qui définit l'herméneutique et organise ses composantes : l'objet d'interprétation,

l'interprète, l'acte interprétatif, les objectifs de l'interprétation, etc. Une logique herméneutique n'est pas une simple méthode ou une manière parmi d'autres d'interpréter tel ou tel objet. C'est un dispositif théorique et pratique qui donne à voir des objets d'interprétation en déterminant la nature même de l'herméneutique. Une logique interprétative produit alors un espace de réflexion peuplé de problématiques auxquelles des méthodes interprétatives rivales peuvent proposer des solutions. Plutôt que d'être régie par des principes fixes, elle étale un espace conceptuel et pratique à positions multiples.

Prenons ensuite l'opposition entre l'histoire positive et l'histoire narrative. On retrouve, à quelques nuances près, la même distinction dans les débats sur l'herméneutique. D'une part, il y a ceux qui prennent l'objet d'interprétation, de quelque nature qu'il soit (historique, sociologique, textuelle), pour une positivité brute et donc pour le référent ultime de toute analyse. D'autre part, il y a ceux qui ne voient en l'objet d'interprétation que le support d'un nombre quasi-infini d'interprétations. Évidemment, ici comme précédemment, nous ne décrivons que les positions les plus extrêmes sans détailler les nombreuses variantes et toutes les positions hybrides. Mais cela ne changerait strictement rien quant à l'opposition de base, qui reste celle entre l'ordre des faits et l'ordre des fictions. Le prétendu dépassement de cette distinction par une fabulation qui serait elle-même productrice du réel n'est en effet qu'une variante inscrite dans la même logique herméneutique. Comme nous le verrons très précisément dans le cas de Jean-François Lyotard, l'absolutisation de la fiction peut servir de porte d'accès privilégiée au Réel de la réalité, c'est-à-dire à une couche du réel si profonde qu'elle serait à même de tout inverser en faisant de la prétendue « réalité » une simple fiction dissimulant le Réel (qui est en effet délivré par la *véritable* fiction).

Nous proposons ici de rompre avec la logique herméneutique fondée sur l'opposition entre les faits et les fictions. Attardons-nous brièvement sur l'exemple de l'objet d'interprétation privilégié de la pratique philosophique contemporaine : le texte. Il n'est jamais une simple positivité à l'état brut. Au contraire, il est le résultat d'une composition socio-historique fort complexe, allant de l'acte d'écrire (ancré comme il est dans des pratiques d'écriture historiquement constituées) à la publication (avec tout ce qu'elle suppose en termes d'organisation de l'ouvrage, de la mise en

page, de l'attribution d'un titre ou d'un nom d'auteur), à la diffusion, à la formation des canons et à la codification hiérarchique des œuvres et des passages-clés. Pour tout dire, un texte n'existe que dans la mesure où il est assemblé et transmis par des institutions et des communautés de lecteurs. Contrairement à ce que suggère l'illusion scolastique et théoricienne d'une certaine pratique philosophique, il n'est jamais « donné » comme un fait brut. Nous le verrons très précisément dans la longue histoire des écrits de Platon et dans la pratique d'écriture de Descartes. En même temps, il faut insister sur le fait que l'interprétation d'un texte n'est jamais entièrement libre car chaque communauté interprétative suppose des schémas de précompréhension, ou des schèmes méta-herméneutiques, qui organisent d'avance ses objets d'analyse. Nous aurons l'occasion de le constater plus loin en étudiant de près le débat entre Jacques Derrida et Michel Foucault, où le mode d'interprétation proprement philosophique – l'analyse interne – est déployé pour mettre en avant le sens supposé le plus patent du texte de Descartes tout en allant bien au-delà de ses propres dits. C'est en rompant avec une telle logique herméneutique que nous proposons de jeter une nouvelle lumière sur quelques constellations conceptuelles repérables dans les *Méditations*, sans pour autant prétendre avoir saisi une fois pour toute la réalité définitive de ce document socio-historique.

Dans la perspective de l'*herméneutique relationnelle* que nous voudrions proposer ici, il n'y a nulle interprétation définitive ou objective dans la mesure où toute lecture dépend d'une pratique interprétative partagée par une communauté. Il ne peut y avoir, à la rigueur, qu'un consensus concret au sein d'un groupe d'interprètes partageant la même pratique. Ceci étant, la route est également barrée à l'autre extrême, celui de l'enchaînement infini des interprétations, puisque chaque lecture dépend de données qui ne peuvent changer du jour au lendemain à cause de leur ancrage socio-historique et de leur institutionnalisation. Cela veut dire que toute interprétation puise dans un certain nombre d'éléments demeurant extérieurs au libre choix de l'interprète. Une des premières tâches d'une analytique de l'herméneutique, c'est alors de faire état des logiques interprétatives à l'œuvre dans des pratiques herméneutiques afin de mettre au jour les dispositifs méta-interprétatifs gouvernant les actes d'interprétation. Cette étude du préalable et des conditions de l'enquête dévoilera, nous le verrons

dans le cas de Platon, le cadre général qui détermine l'espace des possibles de l'interprétation.

Ceci n'empêche en rien des interventions pragmatiques dans des communautés interprétatives. Au contraire, des actes interprétatifs qui se situent pleinement – quoiqu'en porte-à-faux – dans un espace de réflexion reconnaissable sont souvent plus aptes à orienter le lecteur vers d'autres logiques herméneutiques. C'est justement l'objectif de quelques-unes des études que nous proposerons plus loin. Elles visent, de manière plus ou moins directe, à orienter l'herméneutique vers une logique alternative où l'interprétation serait reconnue comme un acte social ancré dans des communautés interprétatives, et donc dans l'histoire. Plutôt que d'être une représentation plus ou moins fidèle (voire une représentation nécessairement infidèle) d'un objet d'analyse, elle est un agencement de données qui ne peut se faire reconnaître comme tel et se légitimer que dans une pratique sociale d'interprétation.

De tels agencements ne prétendent pas résumer la totalité d'un champ d'investigation, qu'il s'agisse d'une période historique, d'un domaine d'activité, d'un groupe de penseurs ou de l'œuvre d'un individu. Chaque agencement est en effet fondé sur une constellation d'éléments supposant un découpage, ou un pré-découpage, du champ d'analyse. On choisit certaines choses dans une œuvre ou dans l'espace historique que l'on met en avant afin de rendre visible un certain assemblage d'éléments. Il est alors nécessaire d'insister justement sur l'étendue des œuvres en rappelant, par exemple, que tel ou tel penseur n'a pas maintenu la même position à chaque moment dans son corpus. Il convient aussi de souligner l'étendue des archives afin de faire voir les choix de découpage permettant à des historiens d'en parler comme s'ils les avaient lues dans leur intégralité. À ce propos, nous rencontrerons plus loin le problème de la *synecdoque historique* : on parle d'une époque ou d'une œuvre lorsqu'il s'agit en réalité d'un choix de textes, qui est lui-même fortement structuré par une logique herméneutique. Parfois de tels raccourcis sont justifiables sur le plan pragmatique, sinon plus ou moins inévitables (nous y avons recours à de nombreuses reprises au cours de cet ouvrage), mais ils peuvent aussi donner la fausse impression que la partie est en effet capable de prendre la place du tout dans l'histoire et dans l'herméneutique. Afin de lutter contre

cette tendance, nous proposons pour notre part la notion de *constellation conceptuelle* pour rendre compte de configurations théoriques et argumentatives ayant une forte consistance interne sans pour autant dominer toute une œuvre ou toute une époque. Cette notion nous permettra de donner congé à la méthode interprétative cherchant à situer chaque énoncé ou chaque acte par rapport à une seule architectonique de fond.

Reprenons enfin la question de la structure temporelle de l'histoire abordée ci-dessus en faisant un parallèle avec la structure de l'espace herméneutique, marqué notamment par l'opposition entre le texte et le contexte. Nous aurons plusieurs occasions de nous y attarder en nous intéressant en particulier à la différence entre deux pratiques herméneutiques : celle de la philosophie et celle des sciences sociales et humaines. Alors que les philosophes tendent à accorder une place privilégiée au texte (voire à l'archi-texte comme condition de possibilité principielle de tous les textes de fait), les chercheurs en sciences sociales font plutôt appel au contexte. Il ne s'agit là que de positions idéal-typiques, bien évidemment, et nous nous pencherons plus loin sur des cas précis. Mais l'opposition ne reste pas moins déterminante pour une certaine logique herméneutique dans la mesure où on est appelé à choisir entre l'analyse interne des textes et l'analyse externe des contextes. Et pourtant, une telle opposition suppose une séparation là où il n'y en a pas une. Étant donné qu'un texte est nécessairement un document socio-historique, il est impossible de le séparer des pratiques très spécifiques inscrites dans sa constitution même, qu'il s'agisse des pratiques d'écriture qui l'ont donné naissance, des pratiques de reproduction et de diffusion qui l'ont fait circuler, des pratiques de canonisation qui l'ont placé dans un système de valeur et des structures institutionnelles, ou des pratiques interprétatives qui l'ont situé ou encadré de diverses manières. Séparer un texte de son contexte est aussi impossible que de séparer des mots de leur support matériel. Cela ne veut pourtant pas dire qu'un texte soit réductible à son contexte comme à une entité autonome et une instance de détermination externe. Il faut rompre avec l'illusion atomistique opposant le texte au contexte comme on oppose l'individu à la société. De même que le texte n'est pas un objet isolé et autonome, le contexte n'est pas un phénomène monolithique qui déterminerait en bloc la totalité de productions discursives à un moment donnée.

Il ne s'agit donc pas de choisir entre le texte et le contexte, mais plutôt de montrer que les textes et les contextes sont entremêlés de telle manière que leur prétendue séparation est une abstraction théorique. Plutôt que des textes et des contextes, il y a des *documents* tissés de la *conjoncture* de diverses pratiques socio-historiques, c'est-à-dire d'un parallélogramme de forces qui s'agencent de manière spécifique dans chaque document.

LÉGITIMATION HISTORIQUE DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Si la pratique philosophique a commencé à se nouer de manière étroite à l'étude de l'histoire de la philosophie et à la lecture des textes canoniques de la tradition occidentale à partir de la fin du XVIII^e siècle, ce rapprochement est dû, en partie, à une modification majeure des modes de légitimation du discours philosophique. Et ceci à deux niveaux. Sur le plan collectif, l'histoire est devenue un moyen de légitimation pour la discipline philosophique elle-même dans ses luttes pour une place assurée dans le champ des savoirs. Pour comprendre toutes les nuances de l'historicisation de la pratique philosophique, il serait donc nécessaire de reconstituer la répartition de l'espace des savoirs ainsi que toutes les modifications subies par celui-ci au cours des années. Car il semble bien que ce soit l'essor des sciences et du savoir technique, en parallèle avec la sécularisation partielle de la culture et l'institutionnalisation apparemment définitive de la discipline philosophique, qui ait obligé la philosophie à se redéfinir par rapport au succès des sciences naturelles (qui ont emporté avec elles un domaine de connaissances très important appartenant jadis, comme nous le verrons, à la *philosophia*) et en relation avec les nombreuses critiques de la métaphysique, dans un contexte social et institutionnel où les sciences humaines et sociales commençaient à proposer de nouveaux outils pour comprendre les bouleversements socio-politiques du monde moderne. L'émergence de ce que l'on appelle aujourd'hui « la philosophie continentale » est étroitement liée à cette reconfiguration massive du partage des savoirs et à la tentative pour trouver un domaine privilégié de recherche philosophique¹. Si l'histoire de la pensée s'est proposée, c'est partiellement en raison de ce que

1. On peut se référer à l'article un peu sommaire de K. Mulligan, « Introduction : On the history of continental philosophy », *Topoi* n° 10/2, 1991, 115-120.

nous avons appelé plus haut l'archivage des savoirs et l'institutionnalisation des connaissances, mais c'est aussi parce que l'histoire – sous certaines formes – a ouvert une porte d'accès à une sphère de principes permettant à la philosophie d'assurer au moins un domaine privilégié de recherche, et au plus une puissante vue d'ensemble capable d'englober tous les faits historiques, qu'ils soient scientifiques, religieux, sociaux ou politiques.

Sur le plan individuel, l'analyse textuelle du passé philosophique est devenue de nos jours un passage obligé pour ceux et celles qui veulent participer « professionnellement » à la philosophie. Autrement dit, réfléchir philosophiquement *aujourd'hui*, c'est penser dans et à travers les textes philosophiques d'*autrefois*. C'est l'enjeu principal de la *pensée exégétique*, qui domine la philosophie contemporaine (du moins sous sa forme « continentale ») : on pense très précisément par le biais de l'exégèse de la pensée des auteurs canoniques. Le *summum bonum* d'une telle pratique consiste à découvrir ses « propres pensées » logées dans les interstices d'un grand texte de la tradition occidentale (les garantissant ainsi une caution inestimable). Et il y a plus : l'histoire en est venu à jouer un tel rôle dans la légitimation de projets philosophiques que, pour se légitimer sur le plan social (ou éventuellement pour se démarquer), il faut impérativement situer son projet par rapport au passé canonique. La révolution la plus radicale dans la pensée est alors obligée de passer paradoxalement par une relecture du passé dans ce qu'il a de plus traditionnel. On ne peut inventer quelque chose de nouveau en philosophie, semble-t-il, qu'en passant et en repassant par l'ancien (quitte à le reproduire pour la génération suivante). Car le discours des philosophes d'aujourd'hui s'oriente autour de l'histoire, et c'est là qu'il trouve l'essentiel de son assise conceptuelle et normative.

Et pourtant, combien ont été les critiques lancées, à notre époque, contre les modes de légitimation historiques modernes ? Il suffit d'évoquer à ce propos la bête noire de très nombreux penseurs contemporains : Hegel. Qui ne s'est pas indigné de la téléologie et de l'histoire totalisante de la philosophie hégélienne ? Combien ont été les remises en question des grands récits de la modernité, qu'il s'agisse de celui de Hegel ou de celui de Marx ? Et ceci à un tel point que l'on parle parfois d'un véritable abandon de l'histoire, voire d'un tournant anhistorique ou d'une nouvelle période post-historique de la philosophie. Pour ne prendre qu'un seul exemple, la

déconstruction, nous dit-on, a donné l'ultime coup de grâce aux grands récits en abolissant une fois pour toutes l'ancien mythe du progrès historique. L'historicisme aurait été définitivement enterré du même coup, avec tout ce qu'il y a de métaphysique dans sa référence à la réalité empirique du passé. Il n'y aurait plus que le conflit immémorial entre la métaphysique et la différence/différance, qui se manifeste tout aussi bien dans les écrits de Platon que dans ceux de Descartes ou de Rousseau. L'analyse textuelle remplacerait alors l'étude proprement historique, et l'éternel retour d'un conflit irréductible l'emporterait sur les récits de progrès puisque la sortie définitive de la métaphysique n'est elle-même qu'un mythe métaphysique parmi d'autres (comme la téléologie historique).

Tout dépend ici du sens des mots. Si l'on entend par discours historique tout discours qui divise le passé en périodes en se référant aux faits positifs de la réalité d'autrefois, il est évident que la déconstruction, sous la forme qu'elle prend par exemple chez Derrida, ne serait pas un discours historique. Or, c'est une définition bien étroite de l'histoire, qui restreint celle-ci à une méthodologie historique parmi d'autres. En revanche, si l'on entend par discours historique tout simplement un discours qui prend le passé comme objet d'analyse privilégié, il est évident que la déconstruction est une entreprise on ne peut plus historique. On pourrait même dire que la déconstruction témoigne d'une absolutisation de la référence historique – sous sa forme textuelle – dans la mesure où elle ne fait qu'analyser les documents d'une tradition textuelle très spécifique, en remettant en question l'existence d'une réalité extra-textuelle (au sens précis de Derrida). Preuve en est, d'ailleurs, le fait que la déconstruction a pour condition *sine qua non* l'existence d'une archive à déconstruire¹. Elle est par nécessité parasitaire, et son hôte préféré – sûrement en raison de la légitimité gagnée par voie de transfert – est l'archive des textes canoniques de la tradition occidentale.

1. C'est une des raisons pour lesquelles Derrida résume son travail en disant : « Dans les textes "déconstructeurs" apparemment acharnés que j'ai écrits [...] il y a toujours un moment où je déclare, le plus sincèrement du monde, l'admiration, la dette, la reconnaissance – et la nécessité d'être fidèle à l'héritage afin de le réinterpréter et de le réaffirmer sans fin » (*De quoi demain...*, avec E. Roudinesco, Librairie Arthème Fayard et Éd. Galilée, 2001 p. 17 ; voir aussi *Positions*, Les Éd. de Minuit, 1972, p. 15 et L. Pinto, « Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault », *Pierre Bourdieu sociologue*, dir. L. Pinto, G. Sapiro et P. Champagne, Librairie Arthème Fayard, 2004, notamment p. 37).

Ajoutons à ceci que la remise en question des grands récits a fréquemment freiné la recherche de nouvelles logiques historiques. On se contente le plus souvent de proposer quelques méthodes historiques qui partagent le même espace de réflexion que celles qui sont remises en question. Prenons l'exemple de la téléologie. Il est très à la mode depuis au moins quelques décennies de proclamer que l'histoire n'a pas de *telos* et qu'il n'y a point de progrès historique. Et pourtant, les arguments anti-téléologiques s'appuient le plus souvent sur une logique de l'histoire fondée sur le même historicisme sélectif que celui qui sert d'appui aux arguments téléologiques. En disant, par exemple, que la philosophie occidentale ne connaît aucun progrès historique, on suppose le plus souvent l'existence d'une forme théorique – la philosophie occidentale – qui garderait la même nature (aussi problématique soit-elle) dans toutes ses manifestations temporelles. C'est justement *celle-ci* qui ne progresse pas et qui nous permet donc de conclure que l'histoire de *la* philosophie occidentale n'est pas téléologique. Ceci implique, par ailleurs, la réduction de l'espace historique à un champ plus ou moins homogène, réduction partagée par la pensée téléologique de l'histoire où l'on oublie généralement la dimension horizontale du passé, à moins de la mettre au compte d'une distinction dans la dimension verticale du temps historique. Au lieu donc de nous obliger à revenir sur l'historicisme sélectif et sur la logique géologique de l'histoire, la critique de la téléologie a souvent l'effet inverse en entérinant la logique historique à l'œuvre au fond de la téléologie. Le rejet de celle-ci n'est, d'ailleurs, qu'un exemple parmi d'autres. La revendication des petits récits, dans la mesure où elle oppose l'ordre des fictions à l'ordre des faits, nous enferme tout autant dans le régime aléthique de l'histoire signalé plus haut, comme nous le verrons dans le détail chez Lyotard. Il serait justement intéressant de s'interroger sur les effets contre-productifs de toute une série de réflexes bien-pensants qui dominent l'historiographie contemporaine, et qui ont tendance à freiner toute réflexion de fond sur les logiques de l'histoire. On pourrait les énumérer sous forme de consignes pour les historiens : il faut éviter la téléologie, le progrès historique est un mythe, nous n'avons pas accès à la réalité historique, il est nécessaire de mettre à distance la position de surplomb et la posture de maîtrise, la représentation narrative transforme son objet, aucune synthèse définitive n'est possible dans

l'histoire, toute histoire comporte une exclusion, l'histoire est écrite par les vainqueurs, et ainsi de suite. De telles consignes servent le plus souvent à doter ceux qui les rappellent d'un air critique au moment même où toute véritable interrogation sur l'histoire s'évapore.

Nous avançons donc sans hésitation que la philosophie contemporaine, ou plus précisément la constellation intellectuelle des «anti-hégéliens» français, n'a nullement rompu avec la légitimation historique de la philosophie. Non seulement a-t-elle maintenu et parfois renforcé la référence à l'histoire, mais elle a contribué directement à l'entérinement de quelques axiomes historiques en lançant une critique contre ce qu'elle a perçu comme les modes de légitimation historique modernes. Elle a aussi proposé, dans certains cas, des schémas historiques plus ou moins nouveaux, ou des variations inconnues jusqu'alors. Il est pourtant très rare de trouver les traces d'une tentative pour repenser de fond en comble le rapport entre la pratique philosophique et les logiques de l'histoire.

Venons-en maintenant aux modes de fonctionnement de la légitimation historique en rappelant que tout agencement de l'histoire a lieu dans une communauté interprétative et à partir d'un certain nombre d'évidences partagées par les participants à celle-ci. La légitimation est alors une pratique sociale, une affaire de communauté, et c'est celle-ci qui porte des jugements, parfois conflictuels, sur la valeur des agencements historiques. L'écriture de l'histoire n'est donc ni objective ni subjective, et le discours historique n'est ni universel ni relatif. L'écriture de l'histoire est *relationnelle* dans la mesure où il s'agit d'une pratique sociale dont la légitimité dépend de diverses négociations professionnelles, institutionnelles, médiatiques, politiques et autres. Il ne peut y avoir, dans le meilleur des cas, qu'une objectivité concrète, un consensus au sein d'une communauté intellectuelle ou un ensemble d'institutions concernant la valeur, l'importance ou la validité de tel ou tel agencement historique¹.

En refusant l'existence d'une légitimation universelle ou absolue, il s'agit d'assumer ici un *sociologisme radical* qui consiste à reconnaître que

1. Signalons au passage qu'il ne faut pas réduire la question de la légitimation à la simple opposition légitime/illégitime. Il y a de nombreuses formes de légitimité, différentes échelles de valeur et divers types d'accord sur telle ou telle sorte de légitimité.

Introduction

tout est social, y compris nos valeurs et nos idées les plus universelles¹. S'il n'est pas question pour autant de tomber dans ce que l'on appelle « le relativisme », c'est parce que l'*arbitraire* socio-historique d'une valeur ne la rend pas moins *nécessaire*. C'est ce que nous proposons d'appeler la *contingence des valeurs* : elles sont *nécessairement arbitraires*, dans la mesure où elles dépendent inévitablement d'une conjoncture socio-historique qui aurait pu être tout à fait différente, tout en étant *arbitrairement nécessaires* pour autant qu'elles s'imposent avec une nécessité si forte qu'elles semblent venir de nulle part. Il s'agit en effet d'un *a priori* socio-historique dont la nécessité peut être tout aussi absolue et déterminante que l'*a priori* kantien malgré ses origines purement arbitraires. Au lieu donc de mettre la légitimation sur des sables mouvants, nous la resituons dans le domaine paradoxal de la contingence socio-historique, où le statut arbitraire des valeurs n'enlève rien à leur nécessité.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant vaut évidemment pour la légitimité de notre propre projet. Il ne fait appel à aucune objectivité historique, mais il ne se plaît pas non plus à raconter des histoires inventées de toutes pièces. Il s'agit plutôt d'intervenir dans des débats sociaux en proposant des agencements de l'histoire philosophique dans le cadre d'un socio-historicisme radical. Nous reconnaissons pleinement la contingence de notre situation – tout en insistant sur son statut arbitraire – où la pratique philosophique d'aujourd'hui est vouée à la légitimation historique. Nous tentons ici de relever un défi majeur de notre temps en proposant des logiques historiques et herméneutiques qui rompent de manière significative avec celles de nos prédécesseurs. Mais les logiques alternatives que nous proposons n'ont aucune valeur *a priori* en dehors de la légitimation sociale. Car il n'y a pas de tribunal ultime de l'histoire, il n'y a que des tribunaux de diverses communautés socio-historiques. Nous déposons ici notre plaidoirie pour tous ceux et celles qui auront la bienveillance de la lire.

1. Il ne faut absolument pas confondre le sociologisme radical avec le sociologisme réducteur ou déterministe, et il en va de même pour l'historicisme. En reconnaissant que *tout est social et historique*, on n'est pas du tout obligé d'admettre que *tout peut être expliqué par la société ou l'histoire*. Il s'agit justement ici de rejeter le sociologisme réducteur et l'historicisme déterministe au nom d'un socio-historicisme radical.