

**Société chauvinoise de philosophie**

## **Histoire de la philosophie et histoire des idées**

recueil des communications  
première partie

### **Éric Puisais**

Perspectives et problématiques : quelles démarches, quels outils (une critique de Michel Foucault) p. 2

Discussion p. 19

### **Jean-Pierre Cavaillé**

Les difficultés d'une histoire philosophique des idées non idéaliste p. 26

### **Dinah Ribard**

Quel peuple, quelle continuité ? p. 36

# **Histoire de la philosophie – histoire des idées**

## **perspectives & problématiques : quelles démarches, quels outils ?**

**Une critique de Michel Foucault**

**Éric PUISAIS**

Cette première séance de travail du Groupe « Histoire de la philosophie – histoire des idées » a pour objectif de mettre en place la problématique générale et les orientations de recherche que nous souhaitons nous donner. Ce texte inaugural, loin d'être « définitif », a donc une valeur essentiellement programmatique.

Il s'agit d'une part, de définir les objectifs, de justifier nos choix et de positionner notre groupe par rapport aux différentes recherches déjà existantes en ce domaine ; d'autre part, de circonscrire en conséquence la période de l'histoire de la philosophie sur laquelle nous concentrerons nos travaux.

Concernant l'orientation d'ensemble de nos objectifs théoriques, il ne s'agit pas d'alimenter une polémique ou de faire quelque moderne exercitation —

même si certains traits ou expressions peuvent prendre, ici où là, la forme d'une dispute — mais de considérer les rapprochements possibles entre deux disciplines, l'histoire de la philosophie et l'histoire des idées. Ces deux disciplines prétendent sortir du cadre de l'Histoire en général (en tant qu'elle-même est une discipline à part entière), pour fournir un modèle de compréhension opérant et autonome d'un objet qui a trait à la philosophie.

L'histoire de la philosophie est étudiée par les philosophes, elle ne se laisse pas saisir par l'Histoire mais par la Philosophie. Nous ne reviendrons pas, tout au moins pour l'instant, sur les liens qui se tissent entre Philosophie et Histoire, car notre propos n'est pas de définir une philosophie de l'histoire, mais bien de penser la pratique de l'histoire de la philosophie. Il conviendrait de donner, ou au moins de tenter de donner une définition de l'histoire de la philosophie tant comme discipline que comme pratique. Une telle démarche, pour être rigoureuse, doit chercher à comprendre, d'abord, comment la conscience de son historicité est apparue à la philosophie, quel procès elle a pu suivre, quel cheminement elle a suivi. Il s'agirait de faire une histoire de l'histoire de la philosophie.

Il faudrait se demander dans quelles conditions l'esprit philosophique s'est accepté comme historique, et comment, aujourd'hui, il se veut historien. Questions que déjà, en son temps, l'hégélianisme se posait et résolvait à sa façon et selon son mode propre. Pour Hegel, la philosophie est compréhension du mouvement de l'esprit vivant, ce que la philosophie doit chercher à comprendre, c'est l'idée manifestée par l'esprit vivant. Aussi, l'histoire de la philosophie présente-t-elle pour Hegel un double aspect : d'abord l'aspect de la manifestation nécessaire et phénoménale de la pensée ; une suite de pensées apparaissant à des degrés de progression régis par une logique que la philosophie peut – et a pour tâche de – exprimer comme tel et de manière consciente. Ensuite, il y a bien sûr, chez Hegel, l'idée du développement dans le temps, idée d'un mouve-

ment sur la scène de l'histoire où les pensées apparaissent, naissent en quelque sorte, se développent et, parfois aussi, disparaissent. C'est pourquoi, sous ce double aspect, l'histoire de la philosophie, selon Hegel, est non seulement philosophique mais encore philosophante : l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même. Aucune réflexion philosophique ne peut, selon lui, s'inscrire en dehors de cette réflexion sur l'histoire de la philosophie elle-même. Il s'agit donc à la fois d'une pratique historique, mais aussi et surtout d'une pratique réflexive.

Ici, l'ensemble du développement philosophique est considéré comme une seule et unique philosophie dont chaque philosophie particulière ne constituerait que les moments singuliers. Le travail de l'historien de la philosophie serait, dès lors, un travail d'unification des moments, d'élucidation des rapports singuliers des philosophies particulières au sein du développement général de la Philosophie, celui-ci rendant a posteriori intelligible chacune des séquences passées.

De son côté, l'histoire des idées ne se présente pas sous une forme aussi systématique, elle n'offre pas la vision d'un développement constant – sans être forcément régulier –, ses objets sont plus incertains, elle ne se laisse pas saisir par la seule compréhension du procès de la raison. Moins prestigieuse que sa consœur philosophique, l'histoire des idées semble parfois n'être qu'une sorte de rafistolage a posteriori de moments décousus.

Si l'histoire de la philosophie échappe à l'Histoire et à ses contingences parce qu'elle s'inscrit dans l'ordre des raisons, l'histoire des idées reste au moins en partie engluée dans l'opinion et le discours quotidien, marquée par l'absence de rigueur que seule procure une rationalité forte, exhibée dans des concepts définis, des procédures spécifiques, une architectonique propre – bref, tout ce qui fait de chaque philosophie un système.

Toutefois, si l'histoire des idées est ainsi dévalorisée, la posture assumée par l'histoire de la philosophie est-elle pour autant toujours satisfaisante ? Ce qui est en question, c'est le statut particulier accordé aux idées philosophiques, par rapport aux autres idées, présentées comme de second ordre.

D'où cette première question : est-il légitime d'admettre que les idées philosophiques, dont il s'agit de faire l'histoire, sont sans commune mesure ni rapport possible avec les autres idées ? Car si l'on admet qu'il n'y a pas de différence de nature, mais plutôt un phénomène de structure lié à la systématisme du discours philosophique, il devient nécessaire de réévaluer le phénomène d'élection d'une idée à la philosophie. Le procédé d'extraction ne se conçoit qu'à partir du moment où l'on accepte d'inclure l'histoire de la philosophie dans le cadre plus "général" de l'histoire des idées.

Voyons donc quel est ce cadre général de l'histoire des idées, et partons de la longue définition que Michel Foucault donne de l'histoire des idées dans l'*Archéologie du savoir* :

*« Il n'est pas facile de caractériser une discipline comme l'histoire des idées : objet incertain, frontières mal dessinées, méthodes empruntées de droite et de gauche, démarche sans rectitude ni fixité. Il semble cependant qu'on puisse lui reconnaître deux rôles. D'une part, elle raconte l'histoire des à-côtés et des marges. Non point l'histoire des sciences, mais celle de ces connaissances imparfaites, mal fondées, qui n'ont jamais pu atteindre tout au long d'une vie obstinée la forme de la scientificité (histoire de l'alchimie plutôt que de la chimie, des esprits animaux plutôt que de la psychologie, histoire des thèmes atomistes et non de la physique). Histoire de ces philosophies d'ombre qui hantent les littératures, l'art, les sciences, le droit, la morale et jusqu'à la vie quotidienne des hommes ; histoire de ces thématiques séculaires qui ne se sont jamais cristallisées dans un système rigoureux et individuel, mais qui ont formé la philosophie spontanée de ceux qui ne philosophaient pas. Histoire non de la littérature mais de cette rumeur latérale, de cette écriture quotidienne et si vite effacée qui n'acquiert jamais le statut de l'œuvre ou s'en trouve aussitôt déchue : analyse des sous littératures, des almanachs, des revues et des journaux, des succès fugitifs, des auteurs inavouables. Ainsi définie – mais on voit tout de suite combien il est difficile de lui fixer des limites précises – l'histoire*

*des idées s'adresse à toute cette insidieuse pensée à tout ce jeu de représentations qui courent anonymement entre les hommes ; dans l'interstice des grands monuments discursifs, elle fait apparaître le sol friable sur lequel ils reposent. C'est la discipline des langages flottants, des œuvres informes, des thèmes non liés. Analyse des opinions plus que du savoir, des erreurs plus que de la vérité, non des formes de pensée mais des types de mentalité.*

*« Mais d'autre part l'histoire des idées se donne pour tâche de traverser les disciplines existantes, de les traiter et de les réinterpréter. Elle constitue alors, plutôt qu'un domaine marginal, un style d'analyse, une mise en perspective. Elle prend en charge le champ historique des sciences, des littératures et des philosophies ; mais elle y décrit des connaissances qui ont servi de fond empirique et non réfléchi à des formalisations ultérieures ; elle essaie de retrouver l'expérience immédiate que le discours transcrit ; elle suit la genèse qui, à partir des représentations reçues ou acquises, vont donner naissance à des systèmes et à des œuvres. Elle montre en revanche comment peu à peu ces grandes figures ainsi constituées se décomposent : comment les thèmes se dénouent, poursuivent leur vie isolée, tombent en désuétude ou se recomposent sur un mode nouveau. L'histoire des idées est alors la discipline des commencements et des fins, la description des continuités obscures et des retours, la reconstitution des développements dans la forme linéaire de l'histoire. Mais elle peut aussi et par là même décrire, d'un domaine à l'autre, tout le jeu des échanges et des intermédiaires : elle montre comment le savoir scientifique se diffuse, donne lieu à des concepts philosophiques, et prend forme éventuellement dans des œuvres littéraires ; elle montre comment des problèmes, des notions, des thèmes peuvent émigrer du champ philosophique où ils ont été formulés vers des discours scientifiques ou politiques ; elle met en rapport des œuvres avec des institutions, des habitudes ou des comportements sociaux, des techniques, des besoins et des pratiques muettes ; elle essaie de faire revivre les formes les plus élaborées de discours dans le paysage concret, dans le milieu de croissance et de développement qui les a vues naître. Elle devient alors la discipline des interférences, la description des cercles concentriques qui entourent les œuvres, les soulignent, les relient entre elles et les insèrent dans tout ce qui n'est pas elles.*

*« On voit bien comment ces deux rôles de l'histoire des idées s'articulent l'un sur l'autre. Sous sa forme la plus générale, on peut dire qu'elle décrit sans cesse – et dans toutes les directions où il s'effectue – le passage de la non-philosophie à la philosophie, de la non scientificité*

*à la science, de la non littérature à l'œuvre elle-même. Elle est l'analyse des naissances sourdes, des correspondances lointaines, des permanences qui s'obstinent au-dessous des changements apparents, des lentes formations qui profitent des mille complicités aveugles, de ces figures globales qui se nouent peu à peu et soudain se condensent dans la fine pointe de l'œuvre. Genèse, continuité, totalisation : ce sont là les grands thèmes de l'histoire des idées, et ce par quoi elle se rattache à une certaine forme, maintenant traditionnelle, d'analyse historique. Il est normal dans ces conditions que toute personne qui se fait encore de l'histoire, de ses méthodes, de ses exigences et de ses possibilités, cette idée désormais un peu flétrie, ne puisse pas concevoir qu'on abandonne une discipline comme l'histoire des idées ; ou plutôt considère que toute autre forme d'analyse des discours est une trahison de l'histoire elle-même. Or la description archéologique est précisément abandon de l'histoire des idées, refus systématique de ses postulats et de ses procédures, tentative pour faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit. Que certains ne reconnaissent point dans cette entreprise l'histoire de leur enfance, qu'ils pleurent celle-ci, et qu'ils invoquent, à une grande ombre d'autrefois, prouve à coup sûr l'extrême de leur fidélité. Mais ce zèle conservateur me confirme dans mon propos et m'assure de ce que j'ai voulu faire. »*

On voit bien ici que Foucault, en décrivant ces deux rôles de l'histoire des idées, tente de la distinguer de la philosophie elle-même à la fois par ses objets et par sa méthode. L'histoire des idées n'aurait pas exactement les mêmes objets que la philosophie et ne procéderait pas, face à ces objets, de la même manière que la philosophie. L'histoire des idées serait la discipline des commencements et des fins, la description des continuités obscures et des retours, la reconstitution des développements dans la forme linéaire de l'histoire. Elle manque de rigueur, s'attachant à tout ce qui est inférieur à une élaboration rationnelle cohérente, à tout ce qui n'est pas de la philosophie et ne le sera jamais. Si elle met bien les choses en perspective, elle ne s'adresse qu'au fond empirique et non réfléchi de ces choses, elle n'a pas de visée systématique, elle ne s'occupe pas des « monuments discursifs ». Elle est une sorte d'analyse historique au rabais, que l'archéologie prétend abandonner.

Dans une certaine mesure – correspondant au second moment du texte – on peut penser que Foucault poursuit ici les mêmes intentions que dans l'ensemble de son ouvrage ; il procède à des ruptures. Cette fois, il ne s'agit pas de montrer qu'il n'y a pas de continuité historique possible d'une époque à l'autre, mais de montrer qu'aucun passage ne se fait d'un système d'analyse de l'histoire à un autre système d'analyse de l'histoire. Car Foucault conçoit bien l'histoire des idées comme un système d'analyse : genèse, continuité, totalisation. Ce sont là les grands thèmes de l'histoire des idées, et ce par quoi elle se rattache à une certaine forme, maintenant traditionnelle, d'analyse historique. Ce qui semble, au fond, déranger Foucault, avec l'histoire des idées, c'est qu'elle échappe totalement à la thèse discontinuiste. Elle tente d'établir des liaisons, elle creuse, telle une taupe, dans les méandres sombres du souterrain de l'histoire. Elle ne cherche pas à considérer l'histoire officielle, celle des puissants et des rois, pas plus qu'elle ne raconte les grandes batailles. Lorsqu'elle envisage la philosophie, elle agit également de la sorte. Non qu'elle se désintéresse des grands hommes, mais c'est au « peuple » de la philosophie qu'elle s'adresse, figures oubliées, sources cachées des pensées les plus consensuelles. Car elle ne gîte pas seulement dans le souterrain, elle a, avec la surface, des liens profonds ; elle ne se contente pas, comme voudrait le faire croire Michel Foucault, de l'étude des almanachs, elle essaie de faire revivre les formes les plus élaborées de discours dans le paysage concret, dans le milieu de croissance et de développement qui les a vues naître. Elle devient alors la discipline des interférences, la description des cercles concentriques qui entourent les œuvres, les soulignent, les relient entre elles et les insèrent dans tout ce qui n'est pas elles.

Si on maintient qu'il n'y a aucune passerelle entre histoire des idées et histoire de la philosophie (comprise comme archéologie du savoir ?), on en vient à considérer que la philosophie fonctionne en huis clos : Ne serait-il pas erroné de prétendre que la philosophie ne peut se nourrir que d'elle-même ? Non



seulement il y aurait là probablement une erreur de jugement, mais encore cela contraindrait la philosophie à se tenir dans un territoire clos où elle ne rencontrerait qu'elle-même et ne pourrait se saisir d'autres objets que ceux desquels elle s'est toujours saisie.

La thèse rupturaliste pose donc un problème crucial. Si la philosophie n'est pas un mode clos, mais se propose comme champ d'investigation possible un univers infini, alors, elle doit bien opérer dans l'espace de l'histoire. Elle ne peut être considérée comme évanescence, et sans lien avec ce qui rétrospectivement paraît diffus. Elle a un rapport avec les conditions réelles et matérielles de son élaboration. Or, le moment où une philosophie particulière apparaît n'est pas sans rapport avec les moments précédents. Elle ne peut être indépendante de l'histoire.

Michel Foucault, « dans la limite de son champ d'investigation, [il] fait alors apparaître que la culture dans laquelle nous vivons n'a aucun rapport assignable avec celles qui l'ont précédée : de l'une à l'autre les façons de penser diffèrent. Les savants des diverses époques n'apportent pas de nouvelles solutions à un même problème, mais ils affrontent de nouveaux problèmes ». Or, Michel Foucault s'occupe-t-il de problèmes récents ou nouveaux ? Les problèmes qui l'occupent ne sont pas forcément nouveaux, quoiqu'en dise Valéry : « Dans le passé, on n'avait vu, en fait de nouveauté, paraître que des solutions ou des réponses à des problèmes ou à des questions très anciennes, sinon immémoriales. Mais notre nouveauté, à nous, consiste dans l'inédit des questions elles-mêmes et non dans les réponses ». Foucault se trouve dans une autre position, ses questions ne sont pas à proprement parler nouvelles, mais il s'en occupe et s'en inquiète de façon nouvelle. En ce sens, ce ne sont pas tant ses réponses, qui semblent être différentes, que la « méthode » qu'il emploie.

Il apparaît que notre nouveauté à nous, qui n'est ni celle de Valéry ni celle de Foucault, est presque exclusivement contenue dans la méthode d'analyse. En effet, nous héritons aujourd'hui à la fois de la méthode herméneutique et de la méthode foucauldienne, lesquelles s'imposent à un bout et à un autre des « tendances » de la philosophie d'aujourd'hui, mais génèrent, au fond, les mêmes problèmes, les mêmes difficultés. L'avènement de la méthode herméneutique a occulté, dans le champ des travaux philosophiques, l'histoire des idées. Or, et contre toute attente, cette occultation s'est produite pour des raisons qui nous semblent identiques à celles de Foucault, ou, du moins, qui inspirent des paradoxes semblables. Notre nouveauté réside dans la nécessité dans laquelle nous sommes placés de nous extraire de ce dilemme. Comment en sortir ? Eh bien peut-être en cessant de scinder ces deux formes particulières de l'histoire : d'un côté celle qui s'occupe de la chose philosophique, et de l'autre celle qui se contente des « idées » vagues et mal définies.

George Canguilhem avait déjà montré, dans son célèbre article de la revue *Critique*, au moment de la parution de *Les Mots et les choses*, le paradoxe de la méthode archéologique de Michel Foucault :

*« Mais alors, sans être transparentes l'une pour l'autre, l'épistémè d'une époque et l'histoire des idées de cette époque sous-tendue par l'épistémè d'une autre ne sont pas tout à fait étrangères. Si elles l'étaient, comment comprendre l'apparition, aujourd'hui, dans un champ épistémologique sans précédent, d'un ouvrage tel que Les Mots et les choses ? (...) Quand Foucault reprend (p. 414-15), pour le savoir classique, la démonstration d'archéologie qu'il a déjà donnée p. 70-85, il invoque alors une « technique laborieuse et lente » qui permettrait la reconstitution d'un réseau, il reconnaît qu'il est « difficile de retrouver la manière dont cet ensemble a pu fonctionner », il déclare que la pensée classique a cessé de nous être « directement accessible ». Reste donc que laborieusement, lentement, difficilement, indirectement, nous puissions, à partir de nos rives épistémologiques, parvenir, en plongée, jusqu'à une épistémè naufragée. De sorte que cette interdiction signifiée à une certaine histoire de lever les sept sceaux qui ferment le livre du passé revient peut-être à une invitation d'avoir à élaborer une autre sorte d'histoire ».*

Le désir d'élaborer une autre histoire, quelle qu'elle soit, et pourquoi pas, dès lors, « archéologique », peut amener Foucault à avoir raison sur un certain nombre de points – nous n'en doutons pas, nous sommes même persuadé qu'il a raison sur des points qu'il est inutile de détailler ici –, mais est-ce une raison suffisante pour envoyer promener l'Histoire ? S'il n'est question que de méthode, aucune méthode, si parfaite soit-elle, ne peut prétendre aboutir à des résultats qu'aucune autre méthode n'aurait permis, à sa manière, de découvrir. Dans cette perspective, essentiellement méthodologique, l'analyse porte sur les difficultés de l'histoire de la philosophie, qu'elle soit foucaldienne ou issue de l'école herméneutique, à penser de manière cohérente une théorie générale de la réception. Dans le cas de l'archéologie foucaldienne, il s'agirait de comprendre comment nous pouvons encore recevoir ce qui nous vient d'une période historique avec laquelle nous sommes sans rapport. À suivre la méthode herméneutique, il s'agirait de se poser en simples interprètes, voire en simples exégètes, de corpus de textes établis dans le passé et dont nous serions les réceptacles momentanés. L'une et l'autre méthode aboutissant à ce même résultat d'échouer à penser l'histoire de la philosophie dans la continuité, et le discours philosophique comme discours historiquement situé autrement que dans un ciel des idées.

Mais il n'est peut-être pas seulement question de méthode. Plus exactement, il ne suffit pas d'ériger en science une théorie générale de la réception pour résoudre de facto un problème constitutif à l'histoire de la philosophie. Que se passe-t-il dans l'analyse rupturaliste ? Avec quoi cherche-t-on à rompre ? Avec quoi est-on si intimement lié qu'on cherche à ce point à rompre avec lui ? Car après tout, pour rompre, il faut bien préalablement avoir été uni !

Peut-être, est-ce avec l'idéologie – nous y reviendrons – que le rupturalisme foucaldien cherche à rompre ? Mais y parvient-il ? Ne naît-il pas, alors, ce que Jacques D'Hondt appelle *L'Idéologie de la rupture* ?

Suivons ici Jacques D'Hondt :

« Il arrive que des modernes interrupteurs dénoncent dans la pensée continuiste une idéologie, au sens marxiste de ce mot, c'est-à-dire une opinion mystificatrice, socialement chargée de soutenir et de justifier la pratique conservatrice d'une classe sociale privilégiée. Ils interpellent le continuisme : bas les masques !

« Un tour à leur jouer – en riraient-ils les premiers ? – consisterait à montrer que leur doctrine, du moins en certains de ses avatars, se rattache elle-même à la pratique d'une classe sociale, mais pas celle que l'on croit.

« En quoi le discontinuisme radical pourrait-il être l'ingrédient d'une idéologie ? On n'ose guère, sur ce point, que des hypothèses.

« Tout d'abord ce discontinuisme fait partie d'un système global de représentations, elles-mêmes impliquées dans une attitude définie par rapport à la réalité sociale objective. Ce système communique sa couleur propre à tous les domaines de la pensée : art, ethnologie, linguistique, politique... Il nous presse d'observer les discontinuités effectives, partout et toujours, le paroxysme, et de le tenir pour essentiel. Mais le bruit et la fureur pourraient-ils jamais éclater sans le silence et la patience ? Engels notait que les crises en chaîne, violentes et apparentes, masquent un effort continu plus important qu'elles, et qui, d'ailleurs, ne peut être dissocié du bouleversement qualitatif fondamental auquel il aboutit. Par exemple, « pendant que les sauvages combats de la noblesse régnante emplissait de leur tapage tout le Moyen Âge, le travail silencieux des classes opprimées avait miné le système féodal dans toute l'Europe occidentale »...

« L'apologie de la seule rupture relève plus typiquement de l'idéologie lorsqu'elle se présente elle-même comme indépendante de toute condition extérieure, et, en particulier, de toute situation sociale et de tout processus historique : une pensée flottant sur les eaux, une théorie, au sens antique de ce terme, une pensée qui méconnaît ou qui renie ses origines. Si l'on en croit Engels : « L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit bien avec conscience, mais avec une conscience fausse ».

« Les forces motrices véritables qui le meuvent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique. Aussi imagine-t-il des forces motrices fausses ou apparentes.

« Du fait que c'est un processus intellectuel, il en déduit le contenu ainsi que la forme de la pensée pure, soit de sa propre pensée, soit de

*celle de ses prédécesseurs. Il travaille avec la seule documentation intellectuelle qu'il prend, sans la regarder de près, comme émanant de la pensée et sans l'étudier davantage dans son origine plus lointaine et indépendante de la pensée ; et cela est pour lui l'évidence même, car pour lui tout acte étant transmis par la pensée lui apparaît en dernière instance fondé également dans la pensée ».*

*« Une pensée qui s'imagine rompre avec ses sources, voilà ce qu'Engels nomme l'idéologie. L'intention de « théoriser » d'une manière inconditionnelle et anhistorique signale une mystification fondamentale. Pour s'en préserver, il faut prendre conscience de son propre enracinement : Amor fati !*

*« Toutefois, pour confirmer le caractère idéologique de cette mystification, il serait nécessaire de mener à bien la démonstration la plus difficile, de prouver que la fascination de la rupture est un destin social.*

*« On redoute, dans une telle entreprise, de céder trop vite aux impressions premières, souvent trompeuses. Existe-t-il une classe sociale pour laquelle, dans la mesure où l'on peut prévoir, ne se dessine aucun avenir, et qui risque de n'avoir aucune progéniture ? Elle serait plus que toute autre encline à ressentir son détachement du passé sans avoir conscience de liens quelconques avec un futur assignable. Comment ce qui ne vient de nulle part pourrait-il conduire à quelque chose ? Sans projet, pas de souvenir. La théorie de la rupture radicale ne serait-elle pas, projetée illusoirement dans le passé, la conceptualisation d'une absence de toute issue ? Elle séduirait alors aisément une jeunesse bourgeois inquiète ».*

Sans projet, pas de souvenir ! Preuve, peut-être que D'Hondt, en 1971, avait déjà un pronostic assez juste : il y a aujourd'hui une multitude de « foucauldien ». Il faut bien qu'ils aient quelque chose à se mettre sous la dent et, s'ils suivaient entièrement la pensée du Maître, ce serait pour rompre avec lui, montrant que de son époque à la nôtre aucune conséquence ne peut être bonne et que l'abîme s'est encore un peu plus creusé. Le monde qui est né avec Foucault aurait bien dû, s'il avait été si nouveau que cela mourir en même temps que lui, comme sont mortes toutes les autres époques du passé. Or, on peut bien montrer, parce qu'il s'agit précisément d'une philosophie importante, que Foucault ne nous est pas devenu étranger, pas plus que Platon ou Descartes ne le sont.

Pour être totalement foucaldien, il faudrait rompre avec Foucault ! Comme Foucault lui-même avait rompu avec ses prédécesseurs.

Mais disons pourtant les choses telles qu'elles sont « nous devons nous montrer capable de saisir des événements ou des pensées qui se sont produits dans le passé sans les dénaturer complètement, sans les assimiler complètement à notre pensée présente. Sans quoi, nous ne comparerions jamais notre propre épistémè qu'avec elle-même. Il y a donc quelque chose de commun à toutes les épistémès. Il est possible à l'une d'entre elles, de saisir, de comprendre et d'analyser honnêtement les autres ».

Si la rupture était aussi radicale qu'elle le dit, comment même saurait-elle qu'elle est en rupture avec quoi que ce soit ?

Il y a là, chez Foucault, comme le montre D'Hondt, quelque chose qui n'est pas sans rapport avec une sorte d'apocalypse sans Dieu – la plus grande rupture pensable n'est-elle pas celle qu'instaurerait l'apocalypse ? Écoutons Foucault lui-même : « Je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle – le premier ciel en effet, et la première terre ont disparu et de mer, il n'y en a plus. De pleur, de cri de souffrance, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé ».

*« Du point de vue de la connaissance, commente D'Hondt, il s'agit de voir ce qui vient et ce qui s'en va, sans ajout, sans rêver d'un lien intrinsèque entre les visions, les apparitions, les disparitions. C'est de la projection de diapositives. »*

Qu'il le veuille ou non, Foucault relève aussi d'une forme de tradition philosophique. Et il le sait, et l'avoue, même s'il utilise pour cela un pseudonyme à peine trompeur :

*« Si par pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible ».*

Il s'agit donc bien pour lui d'élaborer une « histoire critique de la pensée », et en cela, il se pose bien lui-même dans la tradition de la philosophie critique

kantienne. D'ailleurs, il n'avait pas totalement renié ce grand ancêtre lorsqu'il donna une très belle traduction de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

Et cette histoire critique de la pensée que prétend faire Foucault n'est, de ce point de vue, qu'une histoire de la rationalité à l'œuvre dans.... « Mon travail, explique-t-il dans une interview accordée au *Campus report* en 1972, n'a pas pour but une histoire des institutions ou une histoire des idées, mais l'histoire de la rationalité telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens ».

\*

Dans un tel contexte où se mêlent étroitement idéologie et criticisme historique, on en vient à se poser finalement une question : est-ce que la critique de l'histoire des idées ne masque pas une autre forme de critique, celle de toutes les formes dites « mineures » de philosophie, celle de tous les courants qui ne sont pas dominants, celle du matérialisme, de l'athéisme, de la pensée qui ne revendique pas et ne se revendique pas de l'Idée, de la spiritualité, de l'universalité, mais au contraire du lieu et du temps, du groupe et de la société, du contexte culturel et religieux, bref d'une philosophie qui se veut « mondaine », comme on disait encore au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Une philosophie dans le monde, établie en référence au monde qu'elle habite et qui l'habite, une philosophie faite pour le monde, ne se contentant pas uniquement de l'interpréter ?

Là, peut-être, se niche la réelle idéologie, au sens marxiste du mot. Si l'idée dominante est toujours celle de la classe dominante, peut-on imaginer que l'idée philosophique échappe à la généralité ? Et l'histoire de la philosophie elle-même, qu'elle prenne pour modèle l'archéologie foucauldienne ou l'herméneutique ricœurienne, échappe-t-elle au mouvement idéologique ? Si oui, l'étude de

l'histoire de la philosophie se bornerait à concevoir une partie de la vie de l'esprit comme la vie de l'esprit toute entière. La pensée allemande entre 1780 et 1830 se bornerait-elle à l'expression qui en est donnée par les figures de Kant, Fichte, Schelling et Hegel ? Peut-on même les envisager sans tenir compte de la réalité historique de leur temps, sans considérer comme fondamental, par exemple, l'événement unique de la Révolution Française ? De même, la philosophie française du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècles peut-elle réellement se comprendre sans lien au temps, sans rapport avec l'ensemble des mouvements antireligieux qui naissent, sans toute cette forme de pensée subversive qui se diffuse clandestinement ?

Période charnière, que les xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, dans l'histoire de la philosophie, et pour laquelle il apparaît crucial de renouveler notre approche. À l'âge classique et aux Lumières, la philosophie s'engage dans une voie qui non seulement est nouvelle du point de vue même de ses propres contenus, mais encore opère de façon radicalement neuve dans l'espace public. La spécificité de sa situation tient à ce que, pour la première fois dans l'histoire (sociale) de la philosophie, la philosophie comme discipline et comme activité échappe en partie aux facultés, à l'Université, à l'institution enseignante. Même si on continue alors à faire de la philosophie dans les collèges et dans les établissements d'enseignement en général, et même si beaucoup travaillent à transformer la philosophie produite ailleurs en objet d'enseignement (cf. la diffusion du cartésianisme), l'époque moderne constitue le seul moment où le lieu naturel de la philosophie n'a pas été, aux yeux de tous, l'Université. Dès lors que les philosophes ne sont plus (ou plus seulement) définis par la pratique d'une discipline spécialisée au sein d'institutions clairement visibles, l'histoire de la philosophie devient indissociable d'une réflexion historique sur ses conditions de réception. À l'époque moderne, les philosophes se signalent au public par le fait qu'ils publient des livres qu'ils présentent comme étant des livres de philosophie.



Descartes philosophe, mais aussi La Mothe Le Vayer ou Gabriel Naudé philosophes. Si notre propre conception de l'histoire de la philosophie nous conduit à lire l'âge classique comme étant celui des grands systèmes de Descartes, Hobbes et Spinoza, et donc à lier la naissance de l'auteur-philosophe à l'avènement d'une pensée systématique, force est de constater que le lien perd de son évidence dès lors que l'on se penche sur l'ensemble des livres présentés comme relevant de la philosophie à cette époque. Autrement dit, si c'est là que se cristallise le lien entre contenu philosophique et objet-livre, c'est aussi à ce moment qu'il est peut-être le plus intéressant de mettre en évidence les critères ou les idéologies qui ont conduit à retenir certains auteurs, plutôt que d'autres, comme relevant pleinement de l'histoire de la philosophie.

Le corollaire de l'élection du livre au rang de support principal de la philosophie, c'est qu'il devient essentiel de prendre en compte les modalités concrètes de diffusion des textes. Au vu de l'extension du marché du livre et avec lui, de celui du livre de philosophie, au vu de l'augmentation du nombre de gens amenés à prendre connaissance du débat philosophique par l'intermédiaire de ces mêmes livres, peut-on, avec sérieux, s'engager dans l'étude de cette période sans avoir une connaissance des libraires et des imprimeurs, sans comprendre les réseaux qui se créent au travers de l'Europe entière, sans saisir l'importance des correspondances, des copies manuscrites, etc. ? À cette période, le développement des idées philosophiques se trouve particulièrement lié à ses modalités pratiques de diffusion. On sait que les textes sont diffusés clandestinement ; manuscrits ou imprimés circulent sous le manteau. L'histoire de la circulation des textes, l'histoire des diverses copies, l'identification des manuscrits, la bibliométrie, l'histoire du livre ont une importance cruciale pour comprendre la formation des idées philosophiques, leur diffusion et leur rayonnement ; et cela, à cette période tout particulièrement, n'est pas seulement vrai

pour ceux que l'on a coutume de nommer – mauvais usage, au demeurant – les petits auteurs.

Auteur majeur / auteur mineur, il est impératif de mettre en lumière les pré-supposés d'une analyse informée par notre conception moderne du discours philosophique, constitué dans sa différence par sa nécessité systématique.

Nous nous pencherons sur cette période, non pas tant pour la comprendre en elle-même, que pour tenter de saisir quels sont, aujourd'hui, les moyens dont nous disposons pour la comprendre. Quelles analyses pour quelles fins ? Sommes-nous condamnés à jeter un regard sur l'âge classique et les Lumières qui relève d'une forme d'idéologie ou bien, au contraire, sommes-nous susceptibles de former des outils capables, malgré la rétrospection, d'éclairer notre vision de cette époque ? Devons-nous nous résoudre à n'être que des interprètes ou bien pouvons-nous produire nous-même une histoire de la philosophie qui soit, elle aussi, philosophante ?

La philosophie de l'histoire, on le sait, est née au XVIII<sup>e</sup> siècle avec Voltaire, bien sûr, mais aussi avec Vico. Cette science nouvelle devait être préparée depuis longtemps par le développement du cartésianisme d'un côté, par le libertinage philosophique de l'autre, mais aussi par des philosophies comme celle de Bayle et par l'influence de la République des Lettres. Depuis le siècle des Lumières, la philosophie de l'histoire a eu des fortunes variées et parfois contradictoires. De l'hégélianisme à l'herméneutique, du matérialisme historique à la phénoménologie, la philosophie n'a pas cessé depuis plus de deux siècles de se poser à elle-même la question de sa propre histoire et du sens de son implication dans l'Histoire mondiale et même parfois universelle.

Pas de prétention toutefois, dans nos travaux, à faire une énième histoire de l'histoire de la philosophie ou à fonder de quelque manière que ce soit une nouvelle philosophie de l'histoire. Il s'agit de questionner les origines pour

retrouver le sens même des problèmes, voire des querelles, qui peuvent encore aujourd'hui animer la pratique philosophique de l'histoire. Cette première séance met en place les questions plutôt qu'elle n'esquisse les réponses, et tente de se maintenir, un moment, en deçà des disputes pour en saisir la source et en dévoiler le sens, qu'il soit idéologique, dogmatique ou malheureusement parfois, avouons-le, carriériste.

Trop souvent, l'histoire – particulièrement dans sa dimension philosophique – est envisagée comme un obstacle au développement d'une pensée vive, et vivante. « Il n'y a, il est vrai, que trop de raison de redouter le passé lorsqu'il prétend se continuer dans le présent et s'éterniser, comme si la seule durée créait quelque droit. Mais l'histoire est précisément la discipline qui envisage le passé comme tel, et qui, à mesure qu'elle le pénètre davantage, voit, en chacun de ses moments, une originalité sans précédent et qui jamais ne reviendra. Loin d'être une entrave, l'histoire est donc, en philosophie comme partout, une véritable libératrice. Elle seule, par la variété des vues qu'elle nous donne de l'esprit humain, peut déraciner les préjugés et suspendre les jugements trop hâtifs ».

C'est ainsi que l'histoire, lorsqu'elle est saisie par la philosophie, continue bien à avoir affaire au passé, mais en tant qu'elle-même envisage ce passé depuis le présent, elle est en soi philosophie de l'histoire vivante.

### Discussion

Éric Puisais répond tout d'abord à la remarque de Dinah Ribard mettant en question les présupposés de la distinction entre les « idées philosophiques » et les « autres idées » : il souligne que pour lui, il n'y a justement pas « les idées

philosophiques » et « les autres », et qu'il n'a jamais voulu poser une telle distinction. Il est nécessaire pour la philosophie d'investir le terrain de l'histoire des idées et de l'histoire sociale, en se demandant pourquoi l'histoire de la philosophie avait laissé de côté ces choses. Ainsi, il faut se demander par exemple pourquoi les utopistes des lumières ont été abandonnés par les philosophes pour devenir un objet d'étude pour les historiens.

D'autre part, **Éric Puisais** souligne qu'il ne parle pas d'histoire continuiste mais plutôt d'histoire continuée, pour souligner le fait que nous soyons nous aussi dans cette histoire.

**Éric Puisais** admet, enfin, le caractère polémique de sa lecture de Foucault, et l'assume. Ce qui lui semble important est de rejeter une approche rupturaliste. A ce sujet, l'analyse de Jacques D'Hondt est particulièrement judicieuse, lui qui souligne, de plus, qu'il n'y a pas à distinguer entre deux types d'idées, et qu'il faut s'intéresser à tout.

**Dinah Ribard** répond alors que D'Hondt n'en a pas moins centré son travail sur des philosophes institutionnellement reconnus.

**Éric Puisais** souligne cependant que D'Hondt a, pour ce faire, adopté une démarche novatrice, à laquelle on a reproché d'être trop « historicisante ».

**Paolo Napoli** souligne la nécessité de contextualiser la citation de Foucault issue du dictionnaire des philosophes. Foucault cherche à étudier l'histoire de la rationalité, mais pas en un sens kantien : c'est l'histoire de la rationalité inscrite dans les pratiques, les conduites des gens. Si Foucault semble se revendiquer d'une démarche transcendantale, c'est un transcendantal historique et complètement matérialiste, c'est-à-dire que la démarche kantienne est complètement et volontairement subvertie. Foucault essaie de penser l'entre deux du sujet et de l'objet.

**Ann Thomson** se présente comme travaillant sur le matérialisme, et ne se reconnaissant ni dans l'histoire de la philosophie, ni dans l'histoire des idées. Le

problème de l'histoire des idées, en effet, est son idéalisme, le même que celui de l'histoire de la philosophie, même s'il porte sur « d'autres idées ». Ce qui lui semble intéressant, c'est d'essayer de comprendre les conditions historiques de l'apparition de certaines façons de considérer les choses. Et il faut se garder de croire que ce sont toujours les mêmes idées qui réapparaissent sous des incarnations historiques diverses ; en ce sens Ann Thomson s'oppose au continuisme. Elle est en train d'écrire un livre sur ce sujet, proposant une démarche novatrice.

Éric Puisais répond qu'il trouve son approche intéressante ; il a voulu souligner que malgré l'existence de ruptures, il ne fallait pas oublier les continuités, mais pas en un sens idéaliste.

Jean-Pierre Cavallé remarque qu'on chercherait en vain des auteurs se revendiquant explicitement de l'histoire des idées ; ainsi, personne ne se revendique de Lovejoy. Il a lu récemment deux ouvrages sur l'histoire de l'idée de nature en France au XVII<sup>e</sup> siècle, et aucun des deux ne se revendique de l'histoire des idées.

Paolo Napoli fait remarquer qu'il faudrait situer l'histoire des idées par rapport à l'histoire des concepts, démarche répandue en Allemagne et en Italie. (Il ne s'agit pas alors de penser les idées et les concepts en un sens hégélien). Il est intéressant de s'attacher aux relations entre les sciences sociales et la philosophie du concept.

Marie Gaille propose de « nationaliser » l'interrogation sur les démarches. En France, les débats dépendent de la façon dont la philosophie s'est constituée institutionnellement ; en France on fonctionne sur une tradition de textes. L'approche de l'École de Cambridge (Pocock, Skinner) est bien différente.

Éric Puisais répond qu'en effet son questionnement se fait en rapport avec le fonctionnement français des pratiques institutionnelles de la philosophie. Il aimerait également développer la question des théories de la réception en ce

sens : qu'est-ce qui fait qu'à un moment donné une philosophie peut en son temps être considérée comme majeure puis disparaître en un autre ? Par exemple, pourquoi Dom Deschamps, qui a mis en place une théorie dialectique, est resté méconnu, alors que la dialectique hégélienne a connu une autre fortune ? Dans l'université française, il y a des textes établis et statufiés, et on ne se demande pas ce qui fait qu'un texte a été ainsi canonisé.

Frédéric Gabriel souligne alors qu'il faut se poser la question de la critique des sources, en se demandant ce qu'est un texte. Une grande partie de la philologie étant elle-même anhistorique, il ne faut pas s'étonner de ce que les philosophes prennent le texte qu'ils ont sous la main sans se demander même ce qu'est un texte... A cet égard, la démarche de la philologue Pascale Hummel (par exemple dans *Histoire de l'histoire de la philologie. Etude d'un genre épistémologique et bibliographique*, Droz, 2000) est passionnante, dans la mesure où elle se bat contre cette lecture anhistorique.

Éric Puisais rappelle alors qu'il est important de s'attacher à ce qu'un texte produit. Il tente une hypothèse : si les Critiques kantienne n'avaient pas été publiées, quelles conséquences cela aurait-il eu ? Il n'y aurait pas eu de kantisme, pas de Hegel, pas de Fichte, pas de Schelling... Cette hypothèse permet de souligner qu'il ne faut pas seulement étudier un texte de l'intérieur, mais aussi se demander comment Kant est devenu un monument. Il ne sert de rien de dire par exemple que dans telle de ses interprétations Hegel n'a pas compris Kant : ce qui est intéressant est justement qu'il y ait une lecture hégélienne, et ce qu'elle produit.

Nicole Gengoux se demande alors, en poursuivant l'hypothèse, si la redécouverte plus tardive des Critiques n'aurait pas de toute façon conduit à la même chose.

Éric Puisais répond qu'il lui semble que non.

**Dinah Ribard** souligne qu'à son avis tous les participants à la séance sont d'accord pour considérer qu'on ne peut étudier un texte seulement de l'intérieur. Une fois que l'on a dit cela, on n'a encore rien dit, et il faut encore se demander comment procéder.

Un participant s'y oppose en soulignant une difficulté : si on cherche l'origine des idées d'un texte, on est obligé de remonter très loin historiquement, et cette remontée risque d'être indéfinie. On risque de ne jamais arriver au texte, car les influences sont infinies.

**Jean Goldzink** renchérit. Selon lui, il est prioritaire d'étudier les textes en eux-mêmes, pour voir ce qu'ils ont d'important. Si l'on part du contexte, on n'aboutit jamais à rien. C'est en ayant d'abord analysé les textes (par exemples les pièces de Marivaux) qu'on peut ensuite se poser d'autres questions. Il faut en revenir à la démarche de Guérault, et toute autre voie lui paraît aberrante. Selon lui, l'idée de contextualisation a fait de gros ravages. Notamment, la focalisation marxiste sur les conditions de production ne conduit à rien.

**Éric Puisais** intervient alors pour réaffirmer que l'analyse interne et le reste des analyses ne peuvent être séparées. Il n'y a pas d'une part l'étude du texte et de l'autre l'étude du contexte. Par exemple, au sujet des Utopies du XVIII<sup>e</sup> siècle, on doit se rendre compte qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'« utopie » est passée du genre au verdict, au terme stigmatisant ; cette évolution des usages du terme est liée à la critique marxiste ; et ne peut être séparée de l'analyse de ces penseurs utopistes eux-mêmes.

**Sophie Houdard** tient alors à rappeler que Foucault lui-même a souligné que nous vivons et agissons dans une tradition, ce qui signifie que les trois sont inséparables.

**Paolo Napoli** rappelle alors que si la situation d'un texte dans une diachronie n'est peut-être pas intéressante, sa position synchronique est essentielle à prendre en compte, et c'est cela l'enseignement que nous pouvons retirer de

Foucault. Si ce dernier est réticent vis-à-vis des études diachroniques, c'est pour se situer en dehors d'une lecture téléologique. Mais en tout cas, si on ne va pas au-delà d'un texte, on risque en fait de rester en deçà de ce texte.

**Jean-Pierre Cavaillé** tient alors à critiquer l'attachement exclusif à la méthode de Guérault. Il rappelle que dans *Descartes. La Fable du Monde* (Vrin, 1991), il a lui-même mis en question l'analyse selon l'ordre des raisons en appréhendant Descartes avec des outils rhétoriques, et en le situant notamment dans le cadre d'une esthétique baroque. En fait, on lit toujours un texte avec des outils, et ces outils eux-mêmes ont leur propre historicité. Il est aussi problématique d'identifier d'emblée un texte comme littéraire, scientifique, philosophique... et il faut reconnaître qu'il y a là problème.

**Éric Puisais** considère que si un texte de Marivaux n'est pas la même chose qu'un texte de Platon, il ne faut pas ériger de frontières trop rigides ; tout peut être objet d'appréhension pour la philosophie. Ainsi, pourquoi la reprise par Hegel de Marivaux dans la *Phénoménologie de l'Esprit* est-elle considérée comme philosophique alors que Marivaux ne l'est pas ? Pourquoi en est-il de même quant à sa reprise de Diderot ? Il faut se rendre compte que les catégorisations posent problème. Et quand les frontières sont figées, c'est une entrave.

Un participant s'oppose à une telle analyse en considérant qu'alors la définition de la philosophie se dissout. Il faut bien admettre qu'il y a des textes qui se donnent comme philosophiques et d'autres qui se donnent comme autre chose, sinon on ne sait plus de quoi on parle...

**Marie Gaille** rappelle alors qu'il y a des pratiques qui d'emblée se situent aux marges et se fichent des frontières, et que c'est de ce fait qu'il faut partir.

**Jean-Pierre Cavaillé** rappelle quant à lui que, dès lors qu'on produit un discours, on est conditionné par les frontières entre les disciplines, et qu'il faut en prendre conscience.



**Ann Thomson** tient enfin à nuancer le débat en rappelant qu'on ne peut se figer dans une alternative entre l'analyse du texte de seul et la recherche marxiste des conditions de production. Il y a, fort heureusement, d'autres approches possibles...

**Éric Puisais** renchérit. Cette première séance, générale, a permis d'ouvrir le débat. La prochaine séance se centrera sur les théories de la réception. Elle aura lieu en mai-juin, mais d'ici-là un texte préparatoire circulera, et toutes les contributions au débat seront les bienvenues.

*Nous remercions tous les participants pour leurs interventions. Ceci n'est qu'un résumé des échanges qui ont eu lieu lors de la séance. Nous prions les participants dont nous avons cité les remarques sans connaître leur nom de nous en excuser.*

# **Les difficultés d'une histoire philosophique des idées non idéaliste**

**Remarques à partir du texte d'Éric Puisais, « Histoire de la philosophie - histoire des idées. Perspectives et problématiques : quelles démarches, quels outils ? »**

**Jean-Pierre CAVAILLÉ**

La spécificité de l'histoire de la philosophie, du moins telle est le plus couramment pratiquée en France, est d'être séparée de l'histoire, de toutes les autres formes d'histoire ; car sa prétention est bien de proposer une histoire des doctrines et des systèmes philosophiques élaborés par des auteurs bénéficiant de la dignité de grands penseurs. On ne trouvera évidemment presque jamais, dans cette discipline, une analyse des raisons extra-philosophiques de ces hiérarchies, et d'ailleurs de la nature foncièrement historique, c'est-à-dire changeante et mobile de celles-ci. Car cette bourse aux valeurs philosophiques ne cesse de connaître des transformations notables. Mais une analyse de ce type, faisant par exemple appel aux outils de la sociologie historique est exclue par principe. Par contre, il est intéressant de constater que la philosophie parvient presque tou-

jours à imposer ses propres hiérarchies à l'histoire des idées et bien souvent à ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'histoire intellectuelle, lorsque cette discipline revendique par exemple un intérêt pour des auteurs qu'elle accepte de considérer, sans ressentir le besoin de s'en expliquer, comme de « deuxième » ou « troisième ordre ». Un tel classement dépend évidemment, fût ce tacitement, des critères d'excellence établies par l'histoire de la philosophie.

Mais celle-ci est impuissante à rendre compte des transformations de ses propres hiérarchies, et du fait même qu'à chaque génération, voir à chaque décennie, des noms et des œuvres sont adoués ou réhabilités, alors que d'autres sont oubliés ou proscrits, généralement sans justification. Dans le meilleur des cas, il sont simplement appréhendés comme des objets d'autres formes d'histoire, n'intéressant pas directement la philosophie : l'histoire des idées, l'histoire intellectuelle ou histoire littéraire.

Dans cette impuissance à rendre compte de sa propre historicité et de l'historicité des objets qui la constituent, réside précisément l'immense faiblesse de cette histoire de la philosophie tels auteurs, et pas tels autres, dont elle doit (devrait) cependant reconnaître qu'ils ont été reconnus (par erreur ?) en leur temps, ou du moins en un autre temps, comme des penseurs à plein titre, majeurs ou non, et qui sont susceptibles de faire retour, de rentrer en grâce philosophiques après avoir été exclus des études. Gassendi est un bon exemple, unanimement considéré comme un philosophe important en son temps, puis traité le plus souvent, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, comme un penseur avorté digne tout au plus de figurer parmi les « libertins », jusqu'à une réhabilitation récente, qui du même coup le préserve de l'enfer, ou du moins du purgatoire libertin, car on ne saurait être philosophe à plein titre et libertin (la catégorie de libertinage étant réservée à des auteurs relevant de la « littérature », voir infra). Mais on en trouverait bien d'autres, à commencer par le commencement et ceux que l'on nomme les « présocratiques », et ne sont pas réellement des philosophes

aux yeux de ceux qui situent l'acte de naissance de la philosophie avec Socrate et Platon. Je me contenterai de citer ici la première page du livre de Dinah Ribard, qui se propose de réfléchir au « fait que bien des pratiques et des objets désignés comme philosophiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles non seulement ne le soient plus, mais n'aient en outre même pas rejoint le passé (même critiqué) de la discipline appelée aujourd'hui philosophie ; en un sens, ils ont vraiment passé dans l'oubli et le néant ». En effet, l'histoire de la philosophie est une étrange histoire, puisqu'elle peut passer sous silence, oublier, des pans entiers de sa propre histoire, parce que ses critères de sélection des objets ne sont pas ceux de l'histoire, mais dépendent de ce qu'une époque donnée, une école ou un auteur retient comme définition de la philosophie et du statut de philosophe. De sorte que cette histoire est en fait d'abord la succession des récits à travers lesquels la discipline se perpétue et ne cesse de se transformer : l'histoire de la philosophie, de ce point de vue, si l'on veut parler de manière un peu provocatrice, a beaucoup plus à voir avec les grands récits idéologiques, les mythes fondateurs des civilisations et des États, qu'avec l'histoire proprement dite.

L'histoire des idées, pour l'histoire de la philosophie telle qu'elle est pratiquée le plus ordinairement, est l'histoire des objets qui ont à voir avec de la pensée : idées, représentations, *topoi*, philosophèmes mêmes, mais qui ne sont pas à proprement parler philosophiques : les restes, les rebuts, les marges, les à-côtés de la philosophie, les tentatives avortées, les ratés de la philosophie, ou encore les éléments de connaissance produits spontanément par une culture (Foucault parle de « fond empirique et non réfléchi »), qui sont susceptibles d'une reprise philosophique, c'est-à-dire d'un traitement conceptuel systématique leur conférant un statut philosophique qu'ils ne possèdent pas comme tels. Soit, comme l'écrit Éric Puisais dans son texte, paraphrasant cette position pour la critiquer : « l'histoire des idées reste au moins en partie engluée dans l'opinion et le discours quotidien, marquée par l'absence de rigueur que seule

procure une rationalité forte, exhibée dans des concepts définis, des procédures spécifiques, une architectonique propre – bref, tout ce qui fait de chaque philosophie un système. » On peut d'ailleurs ajouter que cette histoire des idées, pour Foucault comme pour tant d'autres, est une histoire sans auteur : jamais en effet à ma connaissance, dans aucune des nombreuses critiques qu'il fait de l'histoire des idées, Foucault ne donne la moindre référence bibliographique et il ne cite pas même le nom de Lovejoy, qu'il connaissait, puisqu'il dit quelque part que la lecture de son livre (*La grande chaîne des êtres* 1938), ne lui a servi à rien. On ne trouve d'ailleurs pas chez lui non plus la moindre référence à l'histoire de la philosophie telle qu'elle est pratiquée outre Alpes, avec le souci que l'on sait de contextualisation historique et la tentative de tenir compte de l'ensemble des connaissances disponibles sur un état de la culture et de la civilisation : je pense évidemment aux travaux d'Eugenio Garin et à leur nombreuse descendance. Cela montre, à mon sens, que ce que l'auteur de *l'Archéologie du savoir* appelle histoire des idées est d'abord et avant tout le repoussoir méthodologique dont il a besoin pour établir son archéologie.

Or ces considérations intéressent au plus au point le sujet du séminaire que nous consacrons cette année au libertinage. D'abord parce que le « libertinage » n'est pas, à proprement parler, considéré comme une catégorie de l'histoire de la philosophie ; du reste, il peut difficilement en aller autrement, parce qu'elle a été forgée hors de la philosophie ; le libertinage n'étant pas une doctrine ni un système déterminé, et l'on ne saurait donc parler rigoureusement d'une philosophie libertine. Mais surtout parce que les « libertins » (ceux que l'historiographie considèrent comme tels, y compris des auteurs qui se définissaient eux-mêmes comme des « philosophes ») ne sont généralement considérés comme des philosophes dignes de ce nom, au motif qu'ils ne se seraient pas montrés capables d'élaborer une pensée cohérente, accomplie et systématique. Cela, remarquons-le, ne fut d'ailleurs pas tant établie par l'histoire de la philo-

sophie que par l'histoire littéraire, lorsqu'elle entreprit de forger la catégorie, répétant à l'envie (de Grousset jusqu'à Pintard compris) que les libertins ne sont tels que faute d'être de vrais philosophes, comme l'ont été Descartes, Hobbes ou Spinoza. De sorte que, très « naturellement », pour une histoire de la philosophie soucieuse de ne pas perdre son temps à pratiquer l'exégèse de textes indignes, les objets relevant du libertinage (textes, idées, hommes) sont gérés sur le modèle de la sous-traitance comme des objets dont s'occuperont opportunément l'histoire littéraire, l'histoire des idées, ou éventuellement l'histoire des mentalités (quoiqu'on ne puisse pas dire que celle-ci s'en soit beaucoup occupée). Pourtant, à mon sens, ces objets exigent très explicitement une saisie philosophique : la thèse de l'imposture politique des religions par exemple, est une thèse philosophique qui met en jeu, philosophiquement, la relation de la philosophie, comme savoir et sagesse, avec les croyances et les pouvoirs.

Car la question se pose : est-ce que l'historien accepte de considérer la dimension philosophique de son objet, ou est-ce qu'il la met de côté ? S'il l'accepte, il ne peut pas ne pas faire de l'histoire de la philosophie et d'ailleurs de la philosophie tout court, car l'on ne peut se saisir de questions philosophiques qu'en se laissant saisir par elles.

C'est à mon sens ce qui rend problématique notre position quand nous nous revendiquons de l'histoire des idées, qui est pourtant une histoire qui s'est donnée ce nom (comme l'histoire intellectuelle qui lui a succédé), parce que justement, elle ne veut pas être une histoire de la philosophie ni une histoire philosophique.

Pour préciser ce point, je voudrais évoquer rapidement un texte de Foucault daté de 1984, à propos de ce que celui-ci appelle « histoire de la pensée » ou « histoire critique de la pensée », qu'il distingue de « l'histoire des idées » c'est-à-dire, selon la définition qu'il donne dans ce texte, du reste fort éloignée de la manière dont Lovejoy entendait sa discipline, de l'analyse des systèmes de re-

présentations » et de « l'histoire des mentalités », « c'est-à-dire de l'analyse des attitudes et des schémas de comportement ». Il définit alors l'histoire de la pensée comme une histoire des problèmes, ou plutôt des « problématisations » : « la pensée, écrit-il, n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne sens : elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème ». Ce que dit Foucault me paraît extrêmement intéressant, au sens où il me semble en fait rencontrer le même problème méthodologique qu'É. Puisais, un problème qui est aussi le mien, car on ne peut pas ne pas le rencontrer lorsque l'on travaille sur la culture libertine et que l'on prend au sérieux les exigences philosophiques dont elle est inséparable. Avec les mots de Foucault, nous pouvons le formuler de la façon suivante : comment faire une histoire qui ne soit pas seulement celle des systèmes de représentation et des attitudes ?

Mais il faut s'arrêter aussi sur la manière dont Foucault envisage la question. Car il appelle bien dans ce texte à choisir : soit faire l'histoire de la pensée, soit faire l'histoire des représentations ou l'histoire des attitudes. De sorte qu'il me semble reconduire la division traditionnelle du travail, ou plutôt les représentations et les attitudes de la philosophie professionnelle (on peut appliquer de ce point de vue Foucault à Foucault, me semble-t-il) des temps modernes. Celle-ci suppose en effet qu'il y a un travail spécifique de la pensée distincte du monde des représentations et séparé du monde des actions, qui se déploie à travers l'instauration d'une distance réflexive à l'égard des représentations et des actions, sans se demander si les représentations et les comportements ne sont pas toujours dans cette situation de distance vis à vis d'elles-mêmes que Foucault appelle « pensée », et si la philosophie n'est pas en fait la spécialisation discipli-

naire de cette fonction ; une spécialisation dont la légitimité ne va en fait absolument pas de soi dans le cadre d'une pensée matérialiste ou plutôt « mondaine » comme l'appelle É. Puisais. Autrement dit, l'histoire des idées, que celui-ci appelle de ses vœux, est une histoire qui me paraît mettre en question la légitimité de la séparation même entre histoire de la pensée, histoire des représentations et histoire des mentalités. On trouve du reste des indications chez Foucault lui-même qui vont dans ce sens : par exemple dans un entretien de 1988, *Vérité, pouvoir et soi* : « Nous sommes tous des êtres qui vivent et qui pensent. Ce contre quoi je réagis est cette rupture qui existe entre l'histoire sociale et l'histoire des idées. Les historiens des sociétés sont censés décrire la manière dont les gens agissent sans penser, et les historiens des idées, la manière dont des gens pensent sans agir. Tout le monde pense et agit à la fois. La manière dont les gens agissent et réagissent est liée à une manière de penser, et cette manière de penser est, naturellement lié à une tradition ».

Ces bribes de réflexions me conduisent à abonder dans le sens du texte proposé à la discussion et me permet à la fois de le soumettre lui-même à quelques questions : « Est-ce que la critique de l'histoire des idées, écrit É. Puisais, ne masque pas une autre forme de critique, celle de toutes les formes dites « mineures » de philosophie, celle de tous les courants qui ne sont pas dominants, celle du matérialisme, de l'athéisme, de la pensée qui ne revendique pas et ne se revendique pas de l'Idée, de la spiritualité, de l'universalité, mais au contraire du lieu et du temps, du groupe et de la société, du contexte culturel et religieux, bref d'une philosophie qui se veut « mondaine », comme on disait encore au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Une philosophie dans le monde, établie en référence au monde qu'elle habite et qui l'habite, une philosophie faite pour le monde, ne se contentant pas uniquement de l'interpréter ? ».



Je retiens au moins trois choses dont il faut, je crois, envisager les conséquences méthodologiques : 1- l'histoire des idées à laquelle aspire É. Puias est une histoire des idées non idéaliste (ou idéalisante), ce qui implique une révision critique explicite du projet mis en œuvre par Arthur O. Lovejoy, George Boas et quelques autres intellectuels américains au cours des années trente ; 2- Il s'agit d'une histoire des idées qui ne renonce pas à la philosophie, qui entend rester philosophique, ce qui la distingue à la fois de l'histoire des idées et de ce que l'on appelle aujourd'hui « histoire intellectuelle » ; 3- c'est une histoire qui par l'immersion de ses objets dans le monde social est nécessairement confrontée aux sciences sociales. La question se pose nécessairement de la nature de cette confrontation : coopération ? mais sous quelle forme ? une appropriation critique de leurs outils ? L'intégration des sciences sociales à l'histoire philosophique des idées ? Mais sous quelle forme ?

Sur les deux premiers points il faut rappeler brièvement comment Lovejoy concevait sa discipline, dont il assura la promotion en fondant le *Journal of History of Ideas*, revue aujourd'hui encore bien vivante, même si son orientation a considérablement évolué dans le sens de l'histoire intellectuelle depuis sa reprise par D. Kelley. Lovejoy entendait mettre en œuvre une histoire des *unit-ideas*, unités-idées, différenciés des concepts. Les *unit-ideas* sont quelque chose de beaucoup plus large et de beaucoup plus flou : des habitudes mentales plus ou moins inconscientes, des représentations implicites ou non complètement explicites, comme les idées de nature, de simplicité, etc. De sorte que les objets de l'histoire des idées selon Lovejoy ne sont pas ceux de la philosophie, qui sont les concepts *stricto sensu*, alors même que les textes philosophiques sont pleins de ces idées auxquelles les philosophes confèrent ou non une dignité conceptuelle, mais qui restent toujours de ce point de vue des idées, même lorsqu'elles sont des concepts, en tant que la philosophie partage ses idées avec les autres types de discours.

Très intéressante pour notre propos, me semble la liste extrêmement électorique des champs potentiels pour l'histoire des idées que recense Lovejoy dans l'introduction de son ouvrage, qui convoque l'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences, le folklore et l'ethnographie, l'histoire du langage, l'histoire des croyances religieuses et des doctrines théologiques, l'histoire littéraire, la littérature comparée, l'histoire de l'art, l'histoire économique et l'histoire des théories économiques, l'histoire de l'éducation, l'histoire politique et sociale et enfin l'histoire de la sociologie. Liste très impressionnante, mais il s'agit de considérer tous ces domaines comme autant de terrains pour le chasseur d'idées, ce qui implique de mettre de côté la spécificité de chacun, et en particulier de mettre de côté tout ce qui relève des pratiques et des comportements.

Or il me semble qu'on peut toujours faire la même constatation pour l'histoire intellectuelle contemporaine, qui a renoncé à être une histoire des unités-idées, principalement à travers l'assomption du modèle linguistique. C'est en effet en accomplissant un *linguistic turn* que l'histoire des idées est devenue histoire intellectuelle. Mais le langage peut devenir un système clos, tout aussi clos que l'univers des idées, et tout aussi étrangers aux réalités pratiques, en même temps qu'il récuse tout excès de la pensée sur le dire. Et, à titre de parenthèse, il me semble que Foucault lui-même est victime de cette clôture dans la conception qu'il propose des énoncés et des formations discursives dans l'*Archéologie du savoir* comme autonomes, sans référence extérieure ni duplicité intérieure, sans extériorité ni intériorité. Cette position me paraît aporétique et tout à fait symptomatique du structuralisme, chez un penseur qui entend pourtant rompre de la manière la plus radicale avec celui-ci.

De sorte que l'histoire intellectuelle telle que la pratiquent les auteurs de la nouvelle version du *Journal of history of ideas*, est pour l'essentiel tout aussi éloignée des pratiques sociales et sans doute plus encore de la philosophie que ne l'était son aînée, au profit de ce que David Kelley appelle un travail d'inter-

prétation ou d'herméneutique historique, qui considère la philosophie non comme une méthode de contrôle, mais comme une création intellectuelle humaine parmi d'autres (aux côtés de la littérature, etc.), « suggérant les conditions d'une compréhension historique ».

Par rapport à l'histoire intellectuelle, l'histoire culturelle possède me semble-t-il un indéniable avantage. Son apport majeur me paraît être le souci d'articuler les discours et les pratiques sans réduire nécessairement, au moins dans le meilleur des cas, le problème des pratiques à leur représentation discursive, et en ce sens d'être à la fois une histoire culturelle et une histoire sociale. Cependant, la question est de savoir s'il est possible de faire de l'histoire socio-culturelle en restant philosophe, et non pas en injectant à cette histoire un supplément d'âme qui viendrait à lui manquer, mais en la repensant à partir d'un souci proprement philosophique d'articulation du savoir aux pratiques, non seulement comme savoir étendu à la pratique, mais comme exercice intellectuel finalisé non par la connaissance mais par la pratique elle-même, et en particulier l'éthique, exigence ancienne de la philosophie, encore très présente au début de la modernité, bien oubliée depuis. Ici, du reste, l'apport du dernier Foucault – celui du *Souci de soi* –, est indéniablement précieuse.

## Quel peuple, quelle continuité ?

Dinah RIBARD

Les quelques pages qui suivent voudraient poser deux questions à la réhabilitation de l'histoire des idées, redéfinie comme élément indispensable d'une véritable démarche historique en philosophie, qu'Éric Puisais propose et articule à une réflexion sur la vie de la philosophie.

1/ la première question est appelée par la présentation, opposée à Foucault et à sa démarche « discontinuiste », de l'histoire des idées comme « taupe » qui « creuse [...] dans les méandres sombres du souterrain de l'histoire ». L'image implique une analogie, qui est d'ailleurs d'emblée proposée. Le rapport entre histoire de la philosophie et histoire des idées, en effet, se dit là dans les termes d'un partage entre l'« histoire officielle », l'histoire-bataille des « puissants » et des « rois » et l'histoire plus souterraine – bien qu'aujourd'hui dominante chez les historiens qui, s'ils ne formulent pas tous cette décision de la même manière, s'accordent du moins depuis longtemps à se détourner de l'histoire-bataille – du peuple et de son travail silencieusement et continûment agissant. Une histoire de la philosophie qui ne se voudrait pas histoire officielle des grands hommes devrait alors réintégrer en elle l'histoire des idées voire, si l'on suit jusqu'au bout ce que suggère l'analogie, se muer en histoire des idées, en tout cas en his-

toire du « “peuple” de la philosophie » au travail. Mais existe-t-il quelque chose qui serait le peuple de la philosophie ? La caractérisation qu’en propose Eric Puisais se donne dans des formulations de type hiérarchique : seraient peuples les auteurs des « formes dites “mineures” de philosophie », les « figures oubliées », les « sources cachées des pensées les plus consensuelles ». Mais l’image de la taupe implique d’aller plus loin. Ces auteurs mineurs, pour être en philosophie l’équivalent du peuple, ne doivent pas seulement être (c’est-à-dire être considérés comme) mineurs. Ils doivent avoir travaillé, ce qui signifie en l’occurrence qu’ils doivent avoir fait la philosophie de leur temps, l’avoir véritablement fait avancer, eux et non pas les « grands » auteurs, les auteurs dits « majeurs ». Pour pouvoir parler d’un peuple de la philosophie, il faudrait pouvoir penser que pendant que ces grands auteurs bataillaient bruyamment, les *minores* auraient silencieusement tissé la continuité entre leur temps et le nôtre, autrement dit auraient changé leur temps.

Cette volonté de s’intéresser aux auteurs qui auraient travaillé pendant qu’à la surface de la philosophie des événements avaient l’air de se dérouler, c’est-à-dire aussi auraient travaillé contre cette surface (de même que, dans le récit emprunté à Engels, les classes opprimées minaient le système féodal), amène à regarder autrement l’époque moderne. Dissimulés par l’éclat de la « philosophie nouvelle » et de la « révolution scientifique » tant célébrées par la tradition de l’histoire de la philosophie, des *minores* qui étaient souvent des adversaires de Descartes et de la nouveauté que son nom symbolise, pourraient apparaître comme des membres du « peuple de la philosophie ». Un de ces critiques mineurs de Descartes, Rochon, utilise de ce point de vue une curieuse argumentation dans sa *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis* (1672), que je me permets de citer un peu longuement :

« Enfin, Monsieur, je suis persuadé qu'on pourrait bien se passer de beaucoup de questions qu'on fait sur le genre abstrait, sur les précisions & sur les

priorités de raison [...] Mais aussi vous pourriez bien aller un peu trop loin dans la recherche que vous prétendez faire des causes particulières de la nature. Peut-être que plusieurs de nos Philosophes vous contesteront en cela l'avantage de la méthode, & qu'il ne jugeront pas que vos recherches soient plus dignes des honnêtes gens que la manière dont ils traitent les choses les plus difficiles de la nature, & dont vous parlez avec tant de mépris. Car enfin, Monsieur, à vous entendre parler, on dirait que d'une école de Philosophie vous voudriez faire une boutique de Serrurier [...] un honnête homme se doit-il mettre en peine de toutes ces petites particularités, & ne suffit-il pas qu'il sache en général que la clef est faite avec une certaine disposition qui la rend propre à ouvrir ce qu'il vous a plu d'appeler vertu apéritive [...] Serait-ce à votre avis une belle occupation pour une Dame de qualité de faire une étude sérieuse à comprendre tous les traits qui sont nécessaires pour faire une bonne charpente : & parce qu'il y a des artisans qui suivant l'inclination qu'ils ont pour leur métier, pensent que celui de Charpentier est la plus belle chose du monde ; croyez-vous que les seigneurs de la Cour seront de ce sentiment : & qu'ils voudront bien donner les meilleures heures de leur vie à étudier toute les différentes mortaises [...] Un ouvrier estime infiniment son métier, pour lequel un autre qui sera d'une vacation différente n'aura que du mépris. Vous & moi avons peut-être cette inclination de rechercher aussi les causes particulières dans la Physique, [...] nous allons considérer les chevilles & les tenons qui font la liaison des corps. Et pour cela voudrions-nous condamner tous les hommes à un semblable tourment, avouons plutôt que si notre métier nous plaît, nous ne devons pas pour cela obliger tous les Philosophes à le prendre. Peut-être au contraire que la plupart croiront agir d'une manière plus sortable aux honnêtes gens, en nous abandonnant ces recherches si ennuyeuses & si inhabiles, tandis qu'en se contentant des connaissances générales, ils emploient leur temps à des études plus importantes & plus agréables [...] Mais voyons encore en particuliers les belles questions

que vous traitez au lieu de toutes ces recherches de l'école que vous appelez puériles : dans les exemples qu'on rapportés ceux qui ont de l'estime pour votre Philosophie, je trouve qu'on y recherche la raison pourquoi un clou qu'on lime, s'échauffe, & que la lime ne s'échauffe pas : que la scie au contraire devient extrêmement chaude tandis que le bois demeure froid à son ordinaire : pourquoi de deux limes la méchante enfin devient chaude, & perd sa trempe à force de limer, & la bonne demeure toujours froide : je trouve encore que vous expliquez pourquoi l'eau qui ne fait que dissoudre & amollir la chaux sert néanmoins à endurcir le plâtre [...] Pourquoi les teinturiers mêlent de l'alun avec le campet, le brasil, & l'indigo, pour faire le rouge & le violet, au lieu qu'ils mêlent du vitriol avec la galle pour faire le noir. Tous vos livres sont pleins de semblables questions [...] en vérité, Monsieur trouvez-vous bien que ces recherches soient plus dignes de l'occupation des gens d'honneur, que les questions de l'école, contre lesquelles vous déclamez avec tant de chaleur ? quoi ? il faudra laisser aux pédants l'univocation de l'être, & un honnête homme recherchera si le vilebrequin s'échauffe plutôt que le bois. Franchement, Monsieur, cela me paraît un peu burlesque ».

La critique d'une nouveauté superficielle et surfaite par ses partisans utilise ici le vocabulaire de la hiérarchie sociale. Sous la plume de Rochon, une philosophie « peuple » (« burlesque », c'est-à-dire dégageant un ridicule qui tient au renversement de la hiérarchie) apparaît bien, mais c'est celle de Descartes et des cartésiens. Parce qu'elle utilise des exemples issus du monde quotidien des objets manipulés, produits et vendus par les artisans et les commerçants, certes. Mais aussi parce qu'elle se détourne des connaissances générales suffisantes aux « honnêtes gens », et dignes d'eux, pour s'occuper de détails minutieux et par cela même bas, parce qu'elle devient ainsi affaire de « métier ».

Mon but n'est pas de dire ici, à partir de ce seul extrait exhibé comme une preuve, que l'auteur qui pensait véritablement peuple, à l'époque, était bien Descartes, pourtant auteur majeur et particulièrement en vue dans les batailles de « l'histoire officielle » de la philosophie. Je souhaite plutôt suggérer que si l'on entend parler de travail de la philosophie, de la philosophie comme contribuant à faire l'histoire – c'est-à-dire à transformer une époque en celle qui l'a suivie, à la faire continûment devenir autre – et à ce titre comme vraiment dans l'histoire et vivante, alors il faut parler, pour l'époque moderne, de ce que Rochon évoque ici, et qui n'est pas de l'ordre de l'histoire des idées. Il faut parler de la philosophie décrochée des rapports de confirmation réciproque de la dignité sociale et de la science, c'est-à-dire du savoir, y compris philosophique, transmis selon des procédures garanties par des institutions. Ce décrochage, c'est ce que j'ai appelé la dé-disciplinarisation, la constitution provisoire de la philosophie en simple matière à lire ne garantissant pas un statut. Or Descartes et les cartésiens y participaient tout autant que leurs adversaires comme Rochon (malgré ce qu'il affirme lui-même vouloir défendre, et en tant qu'il est auteur non d'un traité latin en faveur d'Aristote, mais d'une brochure en français), que d'autres figures oubliées et semble-t-il plus subversives, et enfin que les différents acteurs des transformations de l'éducation et de la librairie à l'époque moderne : les familles et les individus dans leurs investissements éducatifs, les producteurs de livres (auteurs, commanditaires, personnel des ateliers d'imprimeurs ...), les lecteurs professionnels et non professionnels. Si ce phénomène est dans la *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis* dénoncé au nom des « honnêtes gens » et renvoyé au peuple, selon un procédé satirique ordinaire dans une société inégalitaire, il n'en reste pas moins que c'était plutôt là une affaire d'« honnêtes gens », de choix éducatifs et culturels de notables – et surtout une affaire politique, tant le renforcement du pouvoir monarchique pas-



sait alors par un remodelage en profondeur du système des statuts et des dignités.

Évidemment, on pourrait dire que la philosophie est toujours plus ou moins affaire de dominants : ce n'est pas ce que je vise ici. Ce que je vise, c'est le fait que ce qui travaillait alors la philosophie, et à quoi la philosophie travaillait, concernait en réalité tous les auteurs qui s'occupaient de philosophie, majeurs comme mineurs, et prenait effet bien au-delà de leur écriture. Il y a là une autre manière de parler de philosophie « mondaine », en ne la cherchant pas seulement du côté des « courants qui ne sont pas dominants, du matérialisme, de l'athéisme », pour reprendre à nouveau les formulations d'Éric Puisais. La philosophie « mondaine » de l'époque moderne, en effet, c'est toute la philosophie, en tant précisément qu'on s'intéresse non seulement à ce qu'elle disait faire (par exemple, interpréter le monde), mais à ce qu'elle faisait : le transformer, en contribuant au travail politique et social des relations humaines – et en y contribuant d'autant plus fortement que la philosophie était alors aussi le nom du conseil au prince..

2/ De là ma deuxième question, qui concerne la continuité opposée par Eric Puisais aux idéologies de la rupture historique, parmi lesquelles il situe, avec Jacques D'Hondt, le travail de Michel Foucault. Si la recherche de cette continuité est caractérisée comme retour aux « sources cachées » et aux voies détournées (celles des « autres idées ») prises par la philosophie pour avancer, le regard porté sur le passé risque d'ignorer les pas accomplis ailleurs que dans les échanges d'idées des auteurs grands ou petits. Il me semble que la réflexion, hautement souhaitable, sur le travail de la philosophie exige, précisément parce qu'il est question de travail, d'aller chercher ailleurs que sur ses propres traces (qu'elles soient bien visibles ou presque effacées) le cheminement de la rationalité philosophique. C'est là que la démarche « archéologique » de Michel Foucault est fondamentale. Car ce que le présent de la philosophie donne à voir

comme à ses origines – moyennant parfois une recherche de sources obscures et dissimulées, mais en réalité toujours immédiatement accessibles, puisqu’il s’agit de reconstituer un univers de lectures – rend invisible tout ce qui en elles tenait (au sens de : était attaché) à un monde disparu, c’est-à-dire travaillait à le faire disparaître, pour le faire devenir autre. L’accès immédiat à ce travail s’est perdu pour nous, nous n’y participons plus, et c’est là qu’il y a rupture. Pour retrouver la continuité de ces transformations, encore une fois, il faut chercher autre chose que des idées, fussent-elles autres et non – ou pré-philosophiques. Ce qui ne signifie pas qu’il faille partir du « contexte » ou des « conditions », partir d’un « extérieur » pour expliquer un « intérieur », l’intérieur des textes par exemple. Chercher autre chose que des idées peut se faire à partir de textes ou de livres, dès lors que la question qu’on se pose devient celle de ce que ces textes ou ces livres ont fait, et dans quel monde.

Mais la continuité peut être définie autrement, et elle l’est dans le texte d’Éric Puisais : elle peut être définie comme condition de possibilité de la réception. C’est la question, posée à Foucault et débouchant sur un appel à l’élaboration d’une théorie générale de la réception, de la manière dont « nous pouvons encore recevoir ce qui nous vient d’une période historique avec laquelle nous sommes sans rapport » : si nous étions vraiment complètement sans rapport avec elle, nous ne pourrions rien recevoir d’elle. A nouveau, la cohérence de la démarche impliquerait de parler ici du travail de la réception, c’est-à-dire des réemplois effectifs de ce qui nous vient du passé, de ce qu’ils permettent et de ce qu’ils masquent ; car à nouveau, ce qui nous met en rapport avec une période historique passée, ce qui nous relie à lui, ce ne peut être que du travail. La réception, la possibilité pour nous de lire et de comprendre des auteurs du passé, n’est pas le simple fait d’un lien avec ce passé : c’est un ensemble d’actes de réemploi qui activent telle ou telle dimension de ce lien, plus

ou moins perceptibles suivant qu'ils sont plus ou moins inscrits dans les habitudes d'une discipline ou dans la demande sociale et politique du présent.

On pourrait par exemple s'interroger de ce point de vue, et c'est également là une question à poser avec mais aussi à Jean-Pierre Cavallé, sur le succès actuel des affaires de « libertinage » chez les spécialistes de la période moderne. Que signifie le fait de retisser cette continuité-là, à quels usages correspond la remise à disposition des auteurs libertins, que fait-on en les faisant recevoir aujourd'hui ? En évoquant Rochon et tous les défenseurs de la discipline instituée de leur temps sous le nom de philosophie, bien moins subversifs que leurs contemporains libertins et athées, j'ai souhaité soulever le problème des rapports entre la subversion libertine (ou cartésienne) et le durcissement de relations sociales inégalitaires que l'affaiblissement du « prestige des études », pour reprendre les termes de Robert Descimon, tendait, parmi d'autres facteurs, à moins permettre de faire jouer. Réfléchir à une théorie générale de la réception, comme le propose Éric Puisais de manière très convaincante, implique de ne pas croire que nos réévaluations du passé, nos retours sur des traditions cachées, nos lectures et nos relectures puissent être indépendants de ce qui travaille aujourd'hui la philosophie, et de ce à quoi elle travaille. C'est donc sur le miroir que nous tendent nos différents actes de réception, et sur ce que ce miroir montre de notre participation à la vie de la philosophie aujourd'hui, que je voudrais clore cette « réponse ».