

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

28/01/2004

Présentation de l'ouvrage de Dinah Ribard, *Raconter Vivre Penser - Histoires de philosophes - 1650 -1766* (Vrin/ EHESS, 2003)

par Pierre Macherey

Le passionnant livre de Dinah Ribard, *Raconter Vivre Penser - Histoires de philosophes - 1650 -1766* (Vrin/ EHESS, 2003), à la lumière d'un corpus textuel qui n'avait jamais fait encore l'objet d'une investigation systématique, les récits de vie de philosophes composés au XVIIe et au XVIIIe siècles où ils constituent un genre littéraire à part entière, fournit l'occasion de revenir par un nouveau biais sur le problème général de l'histoire de la philosophie, définie par Dinah Ribard comme "histoire continue, traitant d'un objet unique progressivement déployé dans le temps" (p. 170), problème dont ce livre renouvelle sur le fond certains enjeux.

Avant d'en venir au contenu de ce livre et d'en mesurer les apports, reprenons ce problème à son point de départ. L'histoire de la philosophie, en raison de la polysémie bien connue du mot "histoire" dans la langue française, c'est à la fois le processus réel qui entraîne l'opération ou l'activité philosophique dans son devenir historique tel qu'il se déroule en vrai dans les faits, et la recension de ce processus à travers la forme de la connaissance qu'on peut en prendre en en identifiant les principales étapes de développement, et éventuellement en essayant, au-delà d'un simple travail de recension, d'en comprendre la logique interne de transformation ou de progression. Ces deux figures de l'histoire de la philosophie ne sont bien sûr pas indépendantes. Il faut que la philosophie ait eu préalablement une histoire, au premier sens, pour qu'on puisse ensuite en faire l'histoire, au second sens, qui consiste en une reconstitution de la première dans la pensée, ce qui fait resurgir toutes les interrogations traditionnelles concernant le rapport de l'idée à son objet, pour autant qu'elle est censée fournir de celui-ci une image conforme : jusqu'à quel point et sous quelles conditions l'histoire-connaissance est-elle adéquate à l'histoire-processus ? Etant donné que la reproduction de la première dans la figure et avec les moyens de la seconde introduit entre elles un décalage, pouvant prendre éventuellement la forme d'un recul temporel qui diffère la production de l'histoire-connaissance par rapport au cours effectif de l'histoire-processus dont elle effectue, au passé, et à un passé qui peut être très lointain, la mémorisation, ce qui a pour conséquence qu'elle ne peut s'effectuer rigoureusement à l'identique, n'est-elle pas finalement une altération? Qu'est-ce qui garantit que l'histoire mise en discours soit autre chose qu'une interprétation déformée et tendancieuse, ou simplement partielle, de l'histoire prise dans son déroulement réel, dont elle sélectionne les éléments qui lui paraissent significatifs, au nom de critères extérieurs à ce déroulement, ce qui l'expose inévitablement à en trahir le mouvement global sur lequel elle projette ses intérêts cognitifs et ses critères d'évaluation particuliers, par exemple en opérant une distinction entre ce qui est à ses yeux primordial et ce qu'elle disqualifie comme secondaire? Ce soupçon une fois énoncé, devient hautement contestable la prétention de l'histoire-connaissance à expliquer le processus qu'elle prend pour objet

et dont elle ne propose qu'une vue sélective, fatalement incomplète, et pour cette raison sujette à caution, étant toujours possible de fournir une autre version, donc une autre interprétation, des faits concernés, ne serait-ce qu'en en proposant un autre choix et une autre distribution.

Ce décalage, qui peut être imputé à toutes les formes de connaissance sans exception, qui entreprennent, en fonction de leurs exigences propres, de reconstruire leur objet comme à neuf, ce qui est la condition pour que celui-ci soit constitué comme objet de connaissance, prend dans le cas de l'histoire, et plus précisément de l'histoire de la philosophie, un aspect spécifique qui peut être résumé ainsi : l'histoire de la philosophie au sens deux se présente comme un regard rétrospectif porté sur l'histoire de la philosophie au sens un considérée comme ayant déjà eu lieu, dans la forme d'une histoire faite, et même peut-on dire toute faite, dont il ne reste qu'à présenter la récollection autant que possible fidèle, avec cependant les inévitables distorsions imposées par la distance qui sépare toute connaissance de son objet, dont elle effectue avec d'autres moyens la reproduction, qui ne peut être une restitution exactement équivalente. Est en particulier sacrifié dans le cadre de cette reproduction ce qui constitue un aspect propre, et sans doute l'aspect principal de l'histoire au sens un : à savoir qu'elle n'est pas une histoire passée, une histoire si on peut dire morte, mais une histoire vivante, qui a lieu au présent, une histoire en cours, en train de se faire, et de se faire en vrac, en charriant dans son mouvement prospectif, de façon désordonnée, les innombrables et souvent infimes données de fait contradictoires dans l'ensemble chaotique desquelles l'histoire-connaissance entreprend de démêler quelque chose à quoi elle puisse donner sens, un sens qu'elle prétend extraire de l'histoire-processus, mais que, en fait, elle élabore à ses propres frais, en fonction du regard rétrospectif qu'elle porte sur elle à distance.

Ceci a pour conséquence que l'histoire qui donne son objet à l'histoire-connaissance, qui est une histoire faite, n'est pas exactement la même histoire que celle, histoire en train de se faire et donc pour une part encore à faire, qui constitue le sujet véritable de l'histoire-processus. On pourrait dire encore que l'histoire-connaissance aborde l'histoire dans la perspective de sa fin, en la considérant comme si elle était finie, puisque rien ne peut lui être ajouté ni retranché, ce qui lui permet de la considérer en la regardant par l'arrière, alors que l'histoire-processus est par définition rebelle à toute représentation en termes d'achèvement, qui prétend la renfermer dans des limites dont elle effectue en permanence le débordement, en se tournant de manière prospective vers ses futurs et imprévisibles développements. En reprenant sous une forme modifiée des concepts dont Hegel s'est servi pour éclairer les problèmes de la philosophie de l'histoire, on peut dire en conséquence que l'histoire-processus est toujours "originale", dans la mesure où son mouvement, on pourrait presque dire son surgissement, épouse une dynamique innovante et ouverte qui, depuis son présent en acte, la projette au fur et à mesure vers l'avant, alors que l'histoire-connaissance est, elle, "réfléchie", ce qui la conduit à remonter ce mouvement en sens inverse de son déroulement réel, condition pour qu'elle le maîtrise par la pensée en le faisant rentrer dans ses cercles fermés ou refermés.

Or cette différence entre une histoire originale et une histoire réfléchie, non seulement passe entre l'histoire-processus et l'histoire-connaissance, mais traverse aussi le champ de l'histoire-connaissance qui, c'est dans ce sens que Hegel exploite précisément les notions d'histoire originale et d'histoire réfléchie, peut prendre la forme, soit d'une recension empirique en forme de chronique effectuée à même le déroulement du mouvement historique par ses témoins directs qui réagissent à chaud à ses événements au fur et à mesure qu'ils se produisent, en étant par là même privés de tout recul par rapport à ceux-ci, soit d'une reprise raisonnée de ce mouvement, effectuée

la tête froide et avec un recul suffisant, en se refusant méthodiquement la possibilité de porter sur la matière brute de l'histoire, à laquelle la précédente ouvre immédiatement accès, un regard naïf, innocent et non averti. Sous cette dernière forme, elle revêt l'allure délibérée et concertée d'une relation instruite, et non seulement factuellement informée, ce qui lui permet de repérer dans le chaos du devenir sur lequel la chronique prélève sur le champ ses instantanés les éléments qui sont susceptibles d'être mis et présentés dans un certain ordre, en vue de satisfaire aux exigences propres de la vraie connaissance, qui n'est pas un simple recensement de faits avérés mais un effort rationnel en vue d'en systématiser les enseignements.

Ce qui différencie fondamentalement l'histoire originale de l'histoire réfléchie, c'est donc que la première n'est pas en mesure d'effectuer ce tri qui définit au contraire l'intervention propre à la seconde, par laquelle elle se pose comme grande histoire, accédant à la portée du général et de l'essentiel, face à la petite histoire, celle qui ne voit pas plus loin que le bout du nez de Cléopâtre, condamnée, elle, à rester attachée à la particularité et à l'anecdote, et à célébrer avec minutie l'insignifiant. Et ce tri prend concrètement la forme du partage entre la poussière des faits non significatifs, qui n'ont pu retenir l'attention que sur le moment et superficiellement, lorsque, comme on dit, l'histoire n'avait pas encore jugé et tranché, et les grandes figures ou les grands moments de la pensée, transfigurés en monuments, qui intéressent prioritairement l'histoire réfléchie, figures qu'elle détache du fond indistinct dont elles ont fini à son point de vue par émerger, au terme d'une évolution qui a permis de démêler ce qui est important et significatif, donc authentiquement philosophique, en écartant ce qui ne l'est pas, que l'histoire réfléchie laisse tout simplement tomber en le renvoyant dans l'ordre du non-philosophique : à savoir le miroitement infini des mille petits faits de pensée qui ont eu lieu ou dont la mémoire plus ou moins fallacieuse ou fidèle a été conservée, mais n'ont pas accédé à la grande forme de la pensée reconnue, ce qu'on peut appeler, dans tous les sens du terme, le "courant" de la pensée ordinaire prise au jour le jour dans lequel l'histoire originale reste par nécessité engluée, parce qu'elle ne dispose pas du moyen de porter sur lui, avec un recul suffisant, un regard averti, doté de la capacité de sélectionner ce qui est réellement important et mérite de retenir l'intérêt. Or ce sont ces petits faits insignifiants, ou du moins considérés tels par l'histoire réfléchie, qui font la matière vivante de l'histoire en train de se faire, lorsque celle-ci n'a pas encore effectué le tri entre ses productions, qu'elle présente sans ordre, sans disposer des moyens de les dégager de leur contexte, alors que les grandes figures significatives de la pensée faite, ou réputée telle, donnent son objet stabilisé à une histoire morte, qui raisonne sur l'histoire de la philosophie en tant qu'elle est déjà finie et constituée, et, les jeux étant faits, se donne les moyens de la présenter selon un certain ordre, ordre à tous les sens du mot accompli que, nécessairement, l'histoire originale est vouée à ignorer. L'histoire réfléchie est ainsi une histoire "majeure", qui ne s'intéresse qu'aux faits qu'elle juge importants, alors que l'histoire originale mérite l'appellation d'histoire "mineure", dans la mesure où elle fait place à la considération des *minores*, qu'elle n'évalue pas comme tels par rapport à d'autres qu'elle qualifierait positivement à leur détriment.

Résumons. Au point de vue d'une histoire originale de la philosophie, il y a intercommunication permanente du philosophique et du non-philosophique, alors que l'histoire réfléchie entreprend de rendre cet échange impossible, en constituant le philosophique comme genre autonome, donc séparé, qui définit le champ où dialoguent pour l'éternité les grandes attitudes doctrinales que l'histoire réfléchie de la philosophie a reconnues, en fonction de ses propres critères, donc avec pour cela d'excellentes raisons, comme dignes d'être inscrites dans ce champ. Mais, en rejetant le non-philosophique, l'histoire réfléchie s'installe sur un plan d'intemporalité où, du même

coup, l'histoire proprement dite, selon son mouvement réel, est supprimée. De là le problème auquel l'entreprise d'une histoire de la philosophie est confrontée, problème le plus souvent éludé, et qui prend la forme du dilemme suivant : ou bien elle est effectivement une histoire, mais c'est en prenant le risque de brouiller la distinction entre philosophie et non-philosophie, ou bien elle réussit à promouvoir et à certifier la dignité de la philosophie comme telle, en fonction de critères qui ne sont pas seulement des critères intellectuels, mais c'est en s'installant sur un terrain qui n'est plus celui de l'histoire considérée dans son déroulement en acte, donc de l'histoire réelle.

De ces considérations très générales, revenons au livre de Dinah Ribard qui en éclaire les enjeux d'une manière nouvelle. Elle y parvient en se concentrant sur une période ciblée recouvrant en gros les XVII^e et XVIII^e siècles, durant laquelle l'activité philosophique, considérée au point de vue de ce que Dinah Ribard appelle sa "situation", est marquée par une certaine instabilité. Ce concept très intéressant de situation, qui ouvre la perspective d'un abord sociologique de la question de la philosophie, désigne le site qu'occupe prioritairement l'histoire originale, c'est-à-dire un ensemble complexe de déterminations prenant la forme d'un champ de débat où les interrogations philosophiques interfèrent avec d'autres interrogations qui peuvent être issues d'autres sources : cet ensemble, l'histoire réfléchie se dispense généralement de le prendre en compte, dans la mesure où l'histoire déjà faite, sanctionnée, sur laquelle elle fixe ses intérêts, se présente à elle décontextualisée et épurée de toute dimension pratique, c'est-à-dire de ce qui fait de la philosophie au sens propre une activité vivante, et précaire, dont on ne voit pas comment elle pourrait avoir lieu autrement qu'en situation, et non seulement un objet de mémoire, dont celle-ci retient les caractères en les consignait sur ses tables d'une manière qui leur assigne une dimension définitive et absolue.

Cette instabilité de la situation de la philosophie à l'époque classique, qui rend incertaine la frontière du philosophique et du non-philosophique, est due avant tout au fait que l'activité de pensée propre à la philosophie a cessé durant cette période d'être inscrite exclusivement dans le cadre institutionnel fermé que lui imposait l'Université médiévale; celle-ci en réservait en effet l'exercice à des professionnels dont le statut était sanctionné par l'institution, à savoir l'élite restreinte des maîtres es arts et de leurs élèves : les activités strictement codifiées de ces derniers étaient alors centrées sur le travail technicisé de la *lectio* dont les formes de compétence bien définies se prêtaient au traitement de contenus indéfiniment variés, ce qui conférait à ce système à la fois son étroitesse et sa large envergure, puisqu'il faisait rentrer dans ses mailles la totalité des savoirs de l'époque en dotant ceux-ci d'une indiscutable dynamique d'enrichissement; mais ceci au prix d'une formidable restriction du public auquel était destinée la diffusion de ce savoir, dont l'accès était réservé à des spécialistes attirés qui avaient l'apanage de la pratique vivante de la pensée philosophique et la faisaient prospérer dans les limites arrêtées de cette spécialisation étroite. L'idée que la philosophie puisse s'adresser à un public extérieur, ne disposant pas de ce type de compétences, était complètement absente au Moyen Âge.

La rupture a été effectuée de ce point de vue par la Renaissance et l'Humanisme, qui ont favorisé l'émergence d'un public nouveau du savoir, dont un bon exemple serait fourni, à la fin du XVI^e siècle, par les lecteurs des *Essais* de Montaigne : ceux-ci étaient des "honnêtes gens" se cultivant librement, à la manière des pensionnaires de l'Abbaye de Thélème, que ne contraignent les règlements, les programmes et les modèles d'inculcation d'aucune institution, et qui apprennent pour le plaisir, sans nécessité, et sans que cela ait pour eux rapport avec l'exercice et les obligations d'une activité professionnelle quelle qu'elle soit. L'honnête homme, dont la

figure va dominer jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, cultive la *sprezzatura* dont parle Castiglione dans son *Livre du courtisan*, c'est-à-dire qu'il entretient un rapport aux activités intellectuelles qui ne procède plus d'une démarche studieuse et appliquée, respectueuse des modèles savants et ritualisés propres à l'ancienne *lectio*, mais s'ouvre aux formes souples et désinvoltes, empreintes de la plus parfaite urbanité, qui caractérisent l'art de la conversation mondaine, en relation avec les nouveaux codes de politesse sur lesquels se règle la conduite en bonne compagnie, dans le contexte propre à des procédures de socialisation des pratiques culturelles qui tendent à les soustraire à la pédanterie affectée des experts : c'est ce que signifie en particulier la célèbre formule de la première partie du *Discours de la méthode* où Descartes déclare que "la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés", ce qui ramène la lecture sur le plan d'un libre échange entre égaux, délivré de toute sujétion à une autorité. Pour de plus complètes informations sur le nouveau rapport au livre et à la lecture qui caractérise les nouvelles humanités de l'époque classique, on peut se reporter à l'étude très complète de J. M. Chatelain, *La bibliothèque de l'honnête homme (livres, lecture et collections en France à l'âge classique)*, éd. BNF, conférences Léopold Delisle, 2003).

Se livrer à une activité de pensée, c'est-à-dire lire des livres et en parler, et éventuellement en écrire, sur un ton qui demeure celui de la conversation, devient alors un divertissement sérieux, auquel on s'adonne avec d'autant plus d'enthousiasme que ses modalités, désacralisées, ont été rendues légères et sans gravité, comme l'illustre cette phrase du chapitre "Des livres" des *Essais* de Montaigne : "Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par une honneste amusement" (II, 10). La culture devient alors une passion commune qui investit l'ordre privé, passion dont les manifestations sont stimulées par le fait d'avoir été décloisonnées, ce qui en provoque le déferlement désordonné. Ceci a des conséquences importantes pour la philosophie, qui n'a plus alors sa place assignée dans un cours d'études strictement ordonné : comme l'écrit Dinah Ribard, "philosophie" reste dans ce contexte "un mot chargé de la plus grande valeur mais dont l'usage ne fait plus l'objet d'un consensus dès lors qu'il n'est plus contrôlé par des professionnels clairement situés dans l'histoire sociale" (p. 327). D'où la nécessité d'inventer, pour pallier cette instabilité, les repères qui lui font défaut, au nombre desquels, à terme, ceux fournis par l'histoire de la philosophie, ou plus généralement par une littérature sur la philosophie et à son propos, qui n'aurait été d'aucune utilité, ou du moins n'aurait pas eu la même utilité pour la culture médiévale.

L'émergence à l'époque classique d'un nouveau public, avec les types de comportement qui lui sont propres, a factuellement coïncidé avec le changement du statut et des usages du livre dû à l'apparition de l'imprimerie et du commerce de la librairie, qui, en même temps qu'ils ont modifié la position des lecteurs de livres et leurs capacités d'accès aux productions de l'esprit, ont créé les conditions de ce qu'A. Viala a appelé "la naissance de l'auteur", figure complètement nouvelle de la vie culturelle et sociale ignorée de l'époque antérieure. La situation de la philosophie a été directement concernée par cette mutation : à ce moment, en effet, le philosophe a provisoirement cessé d'être identifié à la figure du professeur-enseignant de philosophie cantonné dans le lieu clos et protégé des Universités, figure qu'il ne récupérera sous une forme modifiée que deux siècles plus tard, au XIX^e siècle, au moment où la philosophie sera incorporée es qualités au titre d'une "discipline" au système de l'instruction publique, et deviendra par ce biais affaire d'Etat, ce qu'elle n'avait jamais été auparavant; alors seront posées dans les faits les conditions pour que soit rétablie, sous d'autres formes, la séparation du philosophique et du non-philosophique, séparation rendue nécessaire par l'instauration de la philosophie comme une matière scolaire, en un sens très différent de celui que pouvait revêtir au Moyen Age le terme "Ecole", qui renvoyait alors à des

activités complètement séparées de l'Etat et de son intervention. A ce propos, Dinah Ribard écrit :

“Les différentes formes d’histoire de la philosophie produites aux XVIIe et XVIIIe siècles s’enracinent dans une situation de doute profond sur le statut de la philosophie, des livres de philosophie et des auteurs qui les écrivent. A cette situation a succédé une autre, plus claire, d’un point de vue institutionnel en tout cas. Depuis la Révolution française et surtout l’Empire en effet la philosophie est redevenue affaire de professeurs, avec ce trait particulier, par rapport à la situation antérieure que ces professeurs sont aussi des fonctionnaires qui travaillent pour partie dans l’enseignement du second degré et pour une part dans le supérieur. Cette réinstallation de la philosophie dans l’institution enseignante devenue institution d’Etat s’est accompagnée dès le début du XIXe siècle de la production de nouvelles histoires, ou plutôt d’une nouvelle histoire : l’histoire de ce qui est redevenu une discipline.” (p. 393)

Ayant acquis, entre ces deux périodes où il a le statut de professionnel d’une discipline, une relative autonomie et devenu membre de la République des Lettres, où il exerce ses talents directement sous le regard du public dont il sollicite l’intérêt, et non sous la surveillance des responsables d’une institution à laquelle il appartient et par le service de laquelle il se définit, le philosophe de l’époque classique se transforme en “auteur”, et plus précisément en auteur de livres de philosophie, dont la production prend place dans le contexte des stratégies éditoriales propres aux nouveaux circuits de circulation du livre, qui adressent celui-ci à des publics considérablement élargis, à la fois quantitativement et qualitativement, par rapport à celui auquel étaient réservés les manuscrits de l’époque médiévale, destinés à être conservés comme des trésors inviolés ou à être étudiés sur place par des spécialistes avertis et patentés. La production de philosophie se met alors à relever de conditions disparates qui en rendent provisoirement l’identification problématique. Qui est philosophe? A qui s’adresse la philosophie? Il devient extrêmement difficile de répondre à de telles questions lorsque la pratique de la pensée philosophique est entrée dans ce nouveau régime du livre où prend place la fonction-auteur, ce qui soumet cette pratique à des exigences inconnues auparavant. Et on ne voit pas comment, dans la forme où nous essayons de la pratiquer aujourd’hui, une histoire de la philosophie attentive à la dynamique réelle de la pensée pourrait ignorer la corrélation qui s’établit à ce moment entre la production de la pensée et le nouveau support matériel et les nouvelles formes de socialisation que lui offre le livre : c’est ce qui justifie que Dinah Ribard affirme la nécessité d’“enquêter sur les conditions, les agents et les enjeux sociaux de la production de la culture philosophique” (p. 357).

L’instabilité de la situation de la philosophie, propre à une période d’innovation, encore à la recherche de ses critères de reconnaissance, fournit donc directement une ouverture sur ce que nous avons appelé la philosophie en train de se faire, qui vient au premier plan de l’attention générale, au moment où la disqualification des pratiques savantes liées à l’exercice de la mémoire a promu l’exigence d’une recherche libre de la vérité, répudiant toute référence obligée à l’érudition. C’est ce qui justifie que, à la fin de son livre, Dinah Ribard présente son projet comme ayant consisté à “envisager cette littérature qui parle de philosophie (c’est cette littérature qui constitue factuellement le corpus étudié dans le cours de son ouvrage) comme un objet expérimental pour toucher la philosophie en train de se faire” (p. 413), cette philosophie en train de se faire avec laquelle l’histoire réfléchie de la philosophie, qui a résulté de la disciplinarisation de celle-ci, a perdu tout contact. Notons au passage l’intérêt de la formule “toucher la philosophie en train de se faire”, qui est remarquable : la philosophie en train de se faire, on ne peut la voir à distance, mais il faut la toucher, ce qui nécessite des moyens appropriés qui permettent de renouer le lien avec l’histoire

originale. Or l'une de ces médiations est constituée par l'existence de cette réalité nouvelle et énigmatique : le livre de philosophie, dans sa forme moderne.

Le changement du statut de la philosophie, qui concerne à la fois ceux qui la produisent et ceux qui la consomment, s'accompagne, selon Dinah Ribard d'une "littérisation" de la philosophie, qui tient tout d'abord à cette orientation de ses démarches vers la production de livres, dans un but qui peut comme par le passé maintenir un caractère pédagogique, mais en visant avant tout à instruire d'autres gens, selon d'autres procédures que celles pratiquées antérieurement : alors, ce sont souvent les mêmes libraires qui réalisent et diffusent des manuels d'éducation, des ouvrages de piété, des essais à caractère philosophique et des romans, ce qui installe entre ces différents genres une possibilité permanente de confusion, et par là même nécessite la création de nouveaux instruments de discernement permettant de se retrouver à bon escient dans cette masse de livres qui sont, c'est le cas de le dire, "livrés" en vrac, sans les signes identificatoires de reconnaissance qui accompagnaient les textes médiévaux, textes spécialisés dont la qualité était immédiatement identifiable sans risque possible d'erreur.

C'est en référence à cette évolution que Dinah Ribard entreprend de mettre en évidence

"ce qui arrive à une discipline aussi anciennement constituée et fortement institutionnalisée que la philosophie, lorsque toutes sortes de gens peuvent accéder, sans parfois l'aide de maîtres ni de professeurs, à des livres qui font d'elle leur objet. La publication même de tels livres implique en effet une définition de la philosophie comme contenu assimilable par des lecteurs invisibles à l'auteur, et non pas comme une manière de traiter des problèmes spécifiques, acquise grâce à une formation... En quelque sorte, ces livres disent qu'on peut *faire* de la philosophie sans *être* philosophe, ce qui ne peut qu'influer en retour sur le statut de leur auteur." (p. 356)

Faire de la philosophie, ou ne serait-ce que s'intéresser à la philosophie, c'est alors entretenir un rapport libre à son égard qui n'implique plus une compétence spécialisée et institutionnellement sanctionnée : mais du même coup, on ne sait plus au juste à quoi correspond le fait d'être philosophe, c'est-à-dire de nouer un rapport intime, personnel, à la philosophie devenue objet de consommation, comme n'importe quel produit culturel. Toutefois l'embarras cesse à ce propos dès lors qu'on comprend que le fait d'être philosophe, et non seulement d'avoir la possibilité de s'entretenir de philosophie comme d'un thème extérieur de conversation, en simple amateur, n'a pas disparu, mais a été simplement déplacé, au moment où le philosophe, devenu auteur, a assumé le rôle d'un véritable créateur dans l'histoire de la pensée, pour laquelle la période antérieure lui assignait uniquement un rôle d'exécutant ou de fabricant-artisan en série.

A partir de là, on peut interpréter, par exemple, la démarche de Descartes déclarant haut et fort tourner le dos à toute tradition et renvoyer à la poussière de l'oubli les livres anciens, pour se consacrer entièrement à la recherche ouverte d'une pensée libre et inventive, qui oeuvre au présent sans regarder vers l'arrière, c'est-à-dire sans se soucier de maintenir un lien avec ce qui a pu être accumulé par une mémoire historique qu'il décide d'ignorer, au nom des exigences d'une activité de pensée se déclinant à la première personne de l'indicatif présent, comme l'illustre exemplairement la formule radicale du *cogito*, qui fait pièce à celle d'un *cogitatur*. Ceci permettrait, entre autres, de charger d'une nouvelle signification la thèse de l'innéisme, en tant que celle-ci répond au mouvement d'intériorisation de la réflexion qui se détourne des formules apprises, devenues l'apanage des seuls sectateurs rigides de l'orthodoxie, alors que la pensée vivante s'en remet à ses seules forces pour décider de ce qui satisfait son exigence de vérité. Au moment où la philosophie, qui a désavoué ses anciens critères de réception,

est à la recherche d'une nouvelle identité, elle affronte en conséquence le risque de l'hétérodoxie, condition pour qu'elle se dote d'un caractère innovant et sache lui rester fidèle. Alors, à la figure du lecteur amateur et désinvolte, fait face celle de l'auteur engagé à fond, et dangereusement, dans l'élaboration de sa pensée dont il recrée complètement par lui-même les conditions.

Le philosophe se définissant comme auteur de livres de philosophie adhère donc personnellement à la mise en oeuvre de pratiques de pensée qu'il fait reconnaître, non d'après leur appartenance à un genre neutralisé dont il serait le continuateur anonyme, à l'image du discret penseur médiéval qui est avant tout un commentateur et un copiste, activités qui sont alors dévalorisées, mais comme étant les siennes propres, qu'il assume sous sa propre responsabilité, et qu'il authentifie par sa signature et par les singularités de son style, celles-ci étant la marque du fait qu'il les a librement promues en reprenant le mouvement de la pensée à sa source, la raison universelle à laquelle il a su se donner, à ses risques et à ses frais, un accès direct. Il n'est pas interdit d'interpréter cet avènement de la nouvelle figure du philosophe-sujet ou du philosophe-auteur, sujet parce qu'il est auteur et auteur parce qu'il est sujet, comme une conséquence de la montée de l'individualisme qui, comme l'explique J. Burckhardt dans son ouvrage sur *La civilisation de la Renaissance en Italie*, serait caractéristique de la première modernité européenne dont est directement issue, entre autres, la figure nouvelle du philosophe.

Or cette personnalisation de l'activité philosophique, qui est l'une des manifestations de l'instabilité de la situation dans laquelle celle-ci se trouve, du fait d'être immergée dans un milieu élargi dont les frontières ne sont plus précisément tracées, fait naître, ou renaître (car il s'agit d'une reprise de la très ancienne procédure des Vies de Philosophes Illustres héritée des humanités antiques et réactivée en vue de faire contre-poids à la tradition médiévale du commentaire), un nouveau mode de discours concernant la philosophie, qui se présente davantage comme discours sur la philosophie que comme discours de philosophie, et se met à parler de philosophie sans s'obliger à parler le langage de la philosophie, et sans s'obliger non plus à produire des textes qui soient, à proprement parler, des textes de philosophie. Parmi ces discours, le récit de vie ou la biographie des philosophes, dont la personnalité, en tant que philosophes libres créateurs de la forme de pensée dont ils revendiquent en leur nom propre la responsabilité, commence à retenir l'intérêt. J. Burckhardt confirme cette perspective dans le chapitre 5 de la 4e partie de son *Histoire de la civilisation de la Renaissance en Italie*, consacré au genre de la biographie, où il présente la démarche propre à celle-ci comme étant animée avant tout par "le sentiment de la particularité", auquel répond l'objectif idéal qu'elle s'assigne, qui tend à la caractérisation : elle a d'abord pour fonction de dégager, en effectuant la mise en récit, les traits saillants qui amènent à considérer une individualité comme unique.

Ceci pose du même coup la question de savoir quelle est la signification de cet intérêt pour la personnalité singulière du philosophe : c'est-à-dire la question de savoir en quoi l'identité reconnue au philosophe, et plus précisément au philosophe comme tel, qui n'est pas n'importe qui, non seulement parce qu'il est un individu singulier à nul autre pareil mais parce qu'il est un représentant du genre "philosophe", se conjugue avec l'identité reconnue à la philosophie en tant qu'activité spécifique, alors que les traits qui servent à définir cette activité ne correspondent plus à une spécialisation professionnelle répondant à des critères une fois pour toutes définis. Se pose alors de façon urgente la question : pour quoi au juste une vie de philosophe témoigne-t-elle ? Pour lui seul, ou pour la philosophie ?, alternative dont le dépassement ne va pas de soi.

De cet intérêt pour les vies de philosophes, qui renoue avec une pratique connue dans l'Antiquité en la chargeant d'un nouveau sens, une illustration est fournie

par la *Vie de Monsieur Descartes* composée par Adrien Baillet, (parue en 1691 ; elle a donné lieu l'année suivante à la publication d'un Abrégé), à laquelle, entre autres exemples, car ce genre a donné lieu à une production particulièrement abondante tombée en grande partie dans l'oubli, font pendant la vie de Pascal par sa soeur Gilberte, les *Vies de Spinoza* de Colerus et de Lucas, la vie de Malebranche par le Père André, puis les éloges académiques rédigés par Fontenelle et Condorcet, écrits qui, tous, intéressent ou concernent la philosophie, par l'intermédiaire des informations qu'ils fournissent sur la personne du philosophe, et éventuellement sur son oeuvre (un certain nombre d'inédits de Descartes ne sont connus que par l'intermédiaire de l'ouvrage de Baillet), sans être ni chercher à se faire reconnaître comme des écrits de philosophie.

Dans le préambule du livre de Baillet se trouve cette remarque qui introduit directement aux problèmes posés par la biographie des philosophes :

“La condition d'une personne privée que M. Descartes avait choisie ne l'avait pas entièrement exclu du commerce avec le genre humain. Il a donc fallu représenter en lui non seulement l'homme intérieur dans ses moeurs, ses sentiments, sa conduite particulière, mais encore l'homme de dehors, je veux dire le Philosophe et le Mathématicien dans ce qu'il a produit au public. C'est ce qui m'a conduit indispensablement à l'histoire de la Philosophie et des Mathématiques qu'il a cultivées avec les plus grands hommes de son temps. Par cet endroit, sa vie a des rapports et des liaisons très étroites avec l'histoire générale des sciences, comme la vie d'un Pape ou d'un Roi pourrait avoir avec l'histoire ecclésiastique ou civile.”

Retient l'attention la distinction introduite ici entre l'homme privé et “l'homme de dehors”, dont l'existence n'a pas seulement un retentissement personnel particulier, mais présente une signification au point de vue de l'histoire générale, qui se déroule sous le regard du public, ce qui justifie que la vie du philosophe ne soit pas seulement racontée pour la valeur qu'elle pourrait présenter en soi, mais en raison de la leçon d'intérêt commun qui s'en dégage et dont elle constitue la vivante illustration. Si Baillet donne tous ses soins à la relation des moments saillants de la vie de “Monsieur Descartes”, - l'appellation “Monsieur Descartes” signalant avec une extrême sobriété la dignité exceptionnelle assignée à un homme qui, cependant, n'exerçait aucune fonction publique et n'était pas en mesure de revendiquer pour lui les honneurs officiels susceptibles de lui être attachés -, c'est parce que leur signification déborde les modestes limites assignées au destin de la personne considérée uniquement dans son rapport intime à soi, qui ne concerne que son existence ordinaire, celle de l'individu nommé Descartes qui s'intéressait aux “filles louches”, c'est-à-dire aux personnes du sexe présentant la particularité d'avoir un égarement dans l'oeil, et que la mort de sa fille illégitime, la petite Francine, avait beaucoup chagriné, ce qui au fond n'intéressait que lui et éventuellement ses proches : il va de soi, Baillet le précise lui-même expressément, que la biographie doit aussi révéler des marques de la grandeur de la pensée humaine, pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie et à celle des sciences. Mais, réciproquement, ces marques de grandeur, telles que le récit de vie les présente, ne sont pas absolument séparables des circonstances qui ont accompagné au jour le jour la vie du philosophe, en lui faisant en particulier croiser d'autres individus dont les expériences accumulées, qu'elles aient été complémentaires ou en conflit avec la sienne, ont assigné à celle-ci un contexte à la fois concret et compliqué, et ont fait par là même de celle-ci un parcours entre tous singulier, unique, que son exceptionnalité rend digne d'être raconté.

C'est ce renvoi du dedans au dehors, du privé au public, du détail à l'ensemble, du partiel au global, qui est caractéristique des vies de philosophes composées à l'époque classique, et confère à leur relation leur intérêt, et, les mettant en concurrence avec elles, les élève au rang de celles consacrées aux grands hommes de l'histoire

profane et sacrée, les Princes et les Saints, dont elles se présentent comme l'image en miroir, en reprise du *topos* traditionnel qui place en vis-à-vis vie active et vie contemplative. Comme l'écrit Dinah Ribard, "les vies de philosophes invitent à se demander de quoi est faite (et n'est pas faite) l'histoire de la philosophie, comment les acteurs la font, avec quels matériaux et quels autres acteurs, autant que comment elle est écrite" (p. 172). Autrement dit, à travers la présentation de la personne des philosophes, qui fait dialoguer surface et profondeur, est mis en question le statut même de la philosophie, la question "Qui a été ce philosophe ? Comment a-t-il vécu ?" se retournant aussitôt en celles-ci : "Qu'est-ce qu'être philosophe ?" et "Qu'est-ce que la philosophie ?". Il se trouve que, de façon très étonnante, l'histoire de la philosophie telle que nous la pratiquons met le plus souvent entre parenthèses ce type d'interrogation, en considérant comme acquis un statut doté des caractères de l'évidence et n'étant plus susceptible d'être contesté : à son point de vue, tout se passe comme si la philosophie existait par sa nécessité propre, en tant que discipline disposant par grâce d'état du privilège de l'évidence; et dans le territoire nettement délimité de cette discipline, doivent naturellement trouver place, leur place, les grands penseurs de l'histoire de la philosophie faite, expurgée des ambiguïtés qui marquent au contraire le cours de la philosophie en train de se faire. Alors, tout se passe comme si, pour faire l'histoire de la philosophie, il fallait en premier lieu extraire la philosophie de son histoire, dans laquelle la replongent au contraire les récits de vies des philosophes qui procèdent en sens inverse à une recontextualisation et à une réhistoricisation de la démarche philosophique, ce qui amène du même coup à s'intéresser à une question éludée par l'histoire faite, celle de savoir en quoi consiste au juste la démarche de la philosophie.

Est par là même réactivé l'intérêt de la question traditionnelle du rapport qu'entretient la vie, dans ses aspects les plus intimes dont aucun en principe n'échappe à la vigilance du biographe, avec la pensée observée dans son cours véritable : la philosophie est-elle uniquement dans les oeuvres du philosophe, c'est-à-dire dans ses productions intellectuelles, qui font le philosophe, en ce sens qu'elles font de lui le philosophe qu'il est, en même temps qu'il les produit, ou bien se trouve-t-elle aussi impliquée dans ses modes de comportement en tant qu'homme privé, comme le concevait l'Antiquité pour qui la philosophie était avant tout une manière de vivre, incarnée dans l'existence réelle des philosophes, existence que leurs disciples devaient partager pour s'imprégner de leur pensée? "Il naquit, il travailla, il mourut" : en commençant un cours sur Aristote par cette formule abrupte, qui frappe par sa radicalité tranchante, et rejette en bloc tout détail réputé anecdotique pour la raison qu'il ne peut retenir qu'une vaine curiosité, Heidegger, par contraste, fait ressortir ce qu'a de singulier la conception de la philosophie véhiculée par les biographes et ce que Dinah Ribard appelle leur "écriture de la particularité" : celle-ci, s'abstenant d'une telle réserve, et s'exposant en conséquence au risque de céder à la tentation permanente de digresser, s'attache à la considération de la personne concrète du philosophe, qu'elle ne se résigne pas à oublier, et dont elle entreprend même la réhabilitation ou la promotion, au risque de sombrer dans l'inessentiel, en pliant le déroulement d'une activité de pensée au rythme brisé de l'anecdote, et en montant en épingle, d'une manière qui peut paraître gratuite, les aléas de l'existence et les circonstances liées au contexte extérieur dans lequel elle prend place.

Baillet a eu manifestement conscience de cette difficulté, comme en témoigne cet autre passage de la Préface à sa *Vie de Monsieur Descartes* :

"J'aurais mal profité de l'avantage que les vies particulières ont au-dessus des histoires générales, si je ne m'étais étroitement assujetti à découvrir

l'intérieur de M. Descartes. C'était un trésor caché jusqu'ici à la plupart du monde...

Ce n'est point dans la vie d'un philosophe retiré du grand monde que l'on doit rechercher une variété divertissante d'événements éclatants qui semblent n'être représentés que pour rejeter dans la surprise, et pour attirer l'admiration. Mais on y trouve la sagesse et la vertu dans un état plus naturel et plus proportionné à la portée de tout le monde. La vie d'un philosophe consiste moins en actions et en exploits extérieurs qu'en sentiments et en pensées; mais parce que le philosophe est inséparablement attaché à l'homme, il s'agit principalement de voir comment la philosophie aura gouverné la condition humaine dans les actions même les plus basses et les plus privées. C'est dans les mêmes vues que j'ai tâché d'exprimer sans déguisements les défauts de notre philosophe : persuadé non seulement qu'il y a toujours des marques de force et de grandeur dans les faiblesses des grands génies, mais que ces faiblesses même renferment des enseignements salutaires pour les autres et qu'elles servent particulièrement à caractériser la personne qu'on veut connaître." (Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, 1691, reprint Hildesheim-New York, éd. Olms, 1972, t. I, p; IV-VIII, cité par D. Ribard, p. 208)

Ce qu'elle perd au point de vue du raisonnement pur et de l'information doctrinale considérée sous ses aspects strictement techniques, la biographie le récupère au centuple sur le plan de ce qu'on peut appeler l'implication philosophique, par laquelle la pratique de la philosophie prend la forme d'un engagement réellement vécu et pratiqué, et non seulement d'une déclamation désintéressée et abstraite, présentant les caractères d'une profession de foi lancée dans le vide, ce vide qui est le lieu où prend place le dialogue fictif des philosophes morts et des philosophies mortes. L'image de Spinoza se préparant à manifester sous la bannière *Ultimi Barbarorum* contre les émeutiers responsables du massacre des frères De Witt durant le terrible hiver de 1672 où la Hollande a été occupée par les troupes alliées de la France et de l'Angleterre réunies pour mettre fin à l'expérience politique de la Libre République Batave insupportable au point de vue de monarques absolus, même si cette image relève de la légende davantage que de l'histoire objective, rejaille sur la lecture que nous pouvons faire de l'*Ethique*, parce qu'elle fait ressortir de façon provocante et salutaire que cet ouvrage, où le raisonnement philosophique revêt les formes les plus abstraitement intemporelles en apparence, n'a pu être écrit que dans un certain contexte auquel le philosophe, si grand qu'ait pu être son isolement dans la société de son temps, était néanmoins mêlé, le partageant avec d'autres en communauté avec lesquels, de fait, il a construit son système de pensée. Et cette révélation qui vient à la philosophie de l'extérieur de son champ propre est précieuse, même si son obtention se paie du risque de tomber dans l'hagiographie : Dinah Ribard montre en effet comment la biographie moderne de philosophes, en même temps que du genre ancien des Vies de philosophes illustres, s'est inspirée du modèle des Vies de saints qui était lui-même une dérivation du premier. La sacralisation du philosophe, avec toutes les ambiguïtés qu'elle comporte, est une dimension incontournable de la production de philosophie, qui a acquis une importance de premier plan à l'époque classique : et seul un intérêt philosophique mal compris peut conduire à en détourner pudiquement les yeux, comme si la chose n'existait pas, et comme si la philosophie, comme la politique, n'était pas devenue, abusivement peut-être, ce que le langage commun appelle une affaire de grands hommes.

Mais si la biographie du philosophe consacre la figure du philosophe en tant que grand homme, qui est d'une certaine façon un travestissement, elle fournit aussi les éléments qui le ramènent sur le plan de l'existence ordinaire, celui où Spinoza, toutes les fins de semaine, se faisait servir dans son logement de Pavilloengracht à La Haye une pinte de bière, ce qui était sa manière de célébrer Shabat, ou bien, pour se détendre,

se donnait le spectacle de combats d'araignées qu'il trouvait hilarant, informations qui peuvent à la fois amuser et scandaliser, mais qui, sans rien apprendre de neuf sur le contenu de la philosophie de cet auteur, rappellent qu'elle n'est pas tombée du ciel toute faite, comme tendrait à le faire croire l'histoire disciplinaire de la philosophie telle que nous la connaissons, parce qu'elle a été élaborée à un certain moment par quelqu'un qui avait les pieds quelque part sur la terre, ce qui rend paradoxal, et de ce fait extraordinairement intéressant et troublant, qu'elle continue aujourd'hui, donc en d'autres temps, à nous intéresser, nous qui avons aussi les pieds sur terre, mais à un autre endroit et dans de tout autres conditions, et qui n'en continuons pas moins à accorder de l'importance aux enseignements qui, en bien ou en mal, peuvent être tirés d'une philosophie comme celle de Spinoza.

Pour conclure cette présentation sommaire du livre de Dinah Ribard, soulevons un problème qui concerne au présent notre manière de considérer l'histoire de la philosophie. Un retour historique sur le genre littéraire des vies de philosophes, tel qu'il a pu prospérer au XVIIe et au XVIIIe siècles, dans le contexte très particulier où la philosophie avait perdu le caractère disciplinaire dont elle disposait dans le cadre de l'Université médiévale et était en attente de sa redisciplinarisation telle qu'elle s'est effectuée au XIXe siècle dans le cadre de l'école publique, conduit à tourner à nouveau l'attention du côté d'une histoire de la philosophie en train de se faire, histoire à la fois vivante, parce qu'elle est encore en cours, et vécue, parce qu'elle est directement concernée par les expériences personnelles de ses acteurs, ce qui remet en cause le privilège accordé, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, à l'histoire faite, qui place idéalement sur un même plan toutes les oeuvres accomplies de la pensée dont elle perpétue la mémoire en en fixant pour l'éternité la tradition. Jusqu'à quel point, pour nous qui avons été formés dans le cadre propre au système académique de cette histoire faite, et avons été habitués en conséquence à minorer l'importance de la vie des philosophes, dans laquelle nous ne voyons au mieux qu'une source de renseignements d'appoint, dont il serait finalement mieux de se passer, en s'en tenant à la devise "Il naquit, il travailla, il mourut", ce qui a pour conséquence d'embrouiller la distinction entre discours de philosophie et discours sur la philosophie, en perpétuant une confusion sur laquelle joue en permanence notre enseignement actuel de la philosophie, ceci représente-t-il seulement la rétrospection d'une autre époque de la pensée, époque que ses caractères singuliers conduisent à diagnostiquer comme révolue, donc susceptible uniquement d'un intérêt conjugué au passé, et à un passé fort éloigné, du type de celui que nous pouvons par ailleurs consacrer aux dinosaures ou à l'art pariétal? Pour poser la question très simplement, qu'en est-il aujourd'hui de l'histoire de la philosophie en train de se faire et du point de vue qui la définit en propre ?

Or le fait même de parler de philosophie aujourd'hui, ou de parler aujourd'hui de philosophie, fait référence à elle comme à quelque chose qui a bien lieu au présent, dans le cadre offert par le déploiement d'une "vie philosophique", en un sens voisin de celui où on parle couramment de "vie littéraire" : un foisonnement d'événements de pensée divers, et d'importance forcément inégale, qui ne sont d'ailleurs pas obligatoirement tous signés par des noms de personnes, parce que leur responsabilité peut être aussi imputée à des collectifs plus ou moins homogènes ou disparates, événements qui, issus de sources distinctes, finissent par se croiser et se recouper, et par composer ensemble, sans nécessairement faire système, un monde qui n'est pas un monde pur de pensée, mais un monde dans lequel des effets de pensée sont impliqués, et tout simplement peuvent être produits ou se produire. C'est ce monde qui définit le contexte dans lequel prend place notre propre effort en vue de comprendre quelque chose à la philosophie. et d'en poursuivre avec nos moyens les objectifs, en "faisant de

la philosophie”, expression dont il serait urgent de commencer à déplier les significations. Cette vie philosophique, dans laquelle nous baignons, sans forcément en avoir conscience, et qui constitue ce qu’on peut appeler notre “philosophique”, le fond philosophique commun à toutes nos expériences de pensée, si contradictoires soient-elles, comment en retrouver l’accès, alors même qu’elle fait place au système d’interprétation qui la déclare forclosée, et la rejette dans les marges de nos préoccupations intellectuelles? Au temps où domine institutionnellement la représentation de l’histoire faite, le chemin de l’histoire en train de se faire est-il condamné à rester fermé, et sous quelles conditions pourrait-il être éventuellement réouvert ?

L’intérêt du livre de Dinah Ribard est qu’il fait comprendre que le détour par l’histoire, détour en ce double sens qu’il renvoie à une histoire passée et qu’il exploite des procédures relevant du genre de l’histoire littéraire plutôt que de l’histoire de la philosophie proprement dite, offre précisément la possibilité d’une reprise en compte, effectuée au présent et pour le présent, de notre “philosophique”, alors même que tout semble se conjurer pour nous le faire oublier et nous dissuader de l’étudier et de lui consentir une réelle importance. Le travail de Dinah Ribard, qui, suivant les catégories disciplinaires usuelles, est un travail d’historien et de littéraire, et non de philosophe, comporte des enseignements forts pour la philosophie, enseignements qui, dans l’état où elle se trouve actuellement, ne pouvaient lui être apportés que de l’extérieur de son ordre propre : ils l’incitent à s’intéresser à nouveau à son mouvement d’histoire qui doit être originale avant d’être réfléchi, au sens où Marx parle de la priorité de l’être sur la pensée, et qui doit dépasser la factice alternative du majeur et du mineur pour renouer avec son incitation primordiale, ce qui est la condition pour qu’elle assume en pleine lumière la forme d’une pensée vivante au lieu de prendre le déguisement fantomatique dont aiment à se parer les pensées mortes.

Pour terminer, signalons la très remarquable résurgence de la biographie de philosophes, assumée en tant que genre littéraire à part entière, effectuée avec la parution, en 1997, dans la collection “Fictions & Cie” des éditions du Seuil, de *L’abominable tisonnier de John McTaggart Ellis McTaggart et autres vies plus ou moins brèves*, oeuvre du poète Jacques Roubaud pour laquelle le travail de Dinah Ribard propose les moyens d’une relecture intéressante aussi bien au point de vue de la littérature qu’à celui de la philosophie.

Pierre Macherey